

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2011

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





«Венчание» коровы. А.Ф. Гапеева (1911 г.р.). 1982 г.



«Венчание» коров в поле. 1982 г.

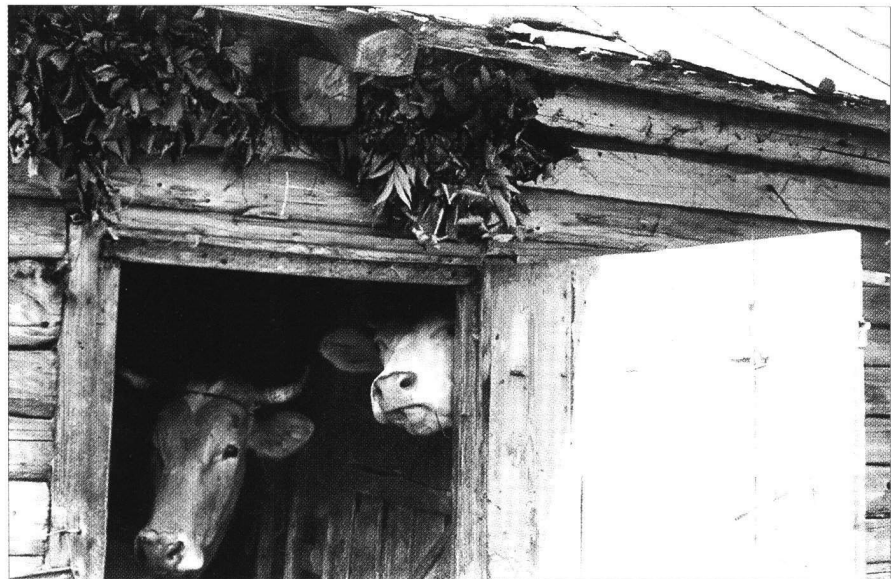
Обычай «венчания» коров «на Духа» (Духов день) в живом бытовании был обнаружен в д. Шумилово Велижского р-на Смоленской обл. и фиксировался на протяжении трех лет (1982, 1983, 1984 гг.). Первоначально венки вил пастух, за венок хозяйки коров одаривали пастуха яйцами и блинами. Позднее коров «венчали» сами хозяева. В венок вплетали ветви березы, ясеня, дуба, клена, черемухи (обязательно) — «каждого дерева лиственного», кроме плодовых. Венок сохраняли в течение года: использовали для лечения скота, для улучшения удоев («колдовали с венком»).



«Венчание» коровы. 1982 г.

Фото и комментарий М.Н. Власовой (Санкт-Петербург)

О локальных вариантах обряда «венчания» коров на западе России (Тверская, Смоленская, Псковская области) читайте статью В.В. Виноградова (с. 2—4).



Венок во дворе. Дом А.Ф. Гапеевой. 1983 г.



Венок в красном углу. Дом А.Ф. Гапеевой. 1983 г.

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(71)2011

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. Каргин
Главный редактор **О.В. Белова**
Редколлегия:
М.В. Ахметова (зам. главного редактора)
Л.Н. Виноградова
В.М. Гацак
М.А. Енговатова
С.Ю. Неклюдов
В.Я. Петрухин
И.А. Разумова
С.М. Толстая
А.В. Чернецов
Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец
Научный редактор
О.В. Трефилова
Дизайн и компьютерная верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева
Обработка иллюстраций:
А.А. Зернов
Производство и реализация:
Э.Р. Жукова

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры Российской
Федерации. Государственный контракт
№ 701-01-41/02-11

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (499) 246-0233, 245-2205
Факс: (499) 246-9323
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 01.09.2011. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ № 113. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ОНО «Типография Россельхозакадемии»
115598, Москва, ул. Ягодная, д. 12
Рукописи не возвращаются. При перепечатке
ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2011

На 1-й стр. обложки: Дымковская игрушка,
выполненная мастером А.В. Аникиным
На 4-й стр. обложки: Номерки с благопо-
желательными и нравоучительными надпи-
сками, сделанные гардеробицей Н.А. Козиной
(Магнитогорск)

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- В.В. Виноградов.* Троицкое «венчание» коров (локальные варианты обряда) 2
И.А. Бессонов. Традиция передачи «святого хлеба» и «пирога счастья» в XX—XXI вв. 5
«Ні дзеляйца сёдни нічога...» Предисловие, публикация и примечания *Г.И. Лопатина* 8
И.А. Швед. Семантика и символика черного цвета в мифологии белорусов 11
Костромские свадебные «наговоры». Предисловие и публикация *О.В. Гордиенко* 14
Кукольный вертеп Западной Украины в записи *В.И. Шагалы*. Предисловие
и публикация *А.Э. Грефа*, подготовка текста и примечания *С.П. Сорокиной* 15

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ МИРА: ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ

- Т.Г. Миннихметова.* «Пограничные» локусы в народных верованиях удмуртов 19
Л.Ю. Громова. Символика календарных обрядов весеннего цикла южных удмуртов 22
А.В. Панюков. Радуга в фольклоре коми 25
В.И. Рогачев. «Свадьба по умершей» у эрзи и мокши 28

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

- С песней по жизни. Публикация *В.Г. Смолицкого* 30
В.С. Бахтин. «Го-о-ол!» (Выкрики на стадионах) 32
И.Ю. Васильев, И.В. Карасёв. Традиции и профессиональный фольклор журналистов
(на материале Кубани) 33
М.В. Ахметова. О микротопонимике города Муром 36
Г.И. Романий. Региональные городские названия детской игры «сифа»
(по материалам Интернета) 40
М.Д. Алексеевский, Д.В. Громов. «Многоуважаемый Творец...», или любовные
заговоры в бутылке 43
«Я жду тебя, мой малыш-лапочка...» Предисловие и публикация *И.А. Филипповой* 45
«Карта не лошадь — к утру повезет...» Публикация *Г.В. Кириченко* 47

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Д.В. Смирнов.* Экспедиции Е.Э. Линёвой 1901 г. в Новгородскую губернию
(по материалам ее писем) 49

ЭКСПЕДИЦИИ

- С.Н. Амосова.* Материалы экспедиции в Бурштын Ивано-Франковской области 53
«Марийкины рассказы». Публикация *В.В. Запорожец* 56

ВЫСТАВКИ

- «Дымковская игрушка Алексея Аникина». Публикация *Л.А. Аваковой, М.Н. Силаевой* 59

ЮБИЛЕИ

- К юбилею Елены Сергеевны Новик 60
К юбилею Михаила Гершеновича Матлина 61

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова.* Вера в колдунов в современной России 62
И.М. Коваль-Фучило. Возвращение Н.Ф. Сумцова, выдающегося исследователя
Слободской Украины 63
Э.П. Степанова. Сравнительное исследование причитаний по покойным 64
В.Л. Кляус. Первый задачник по фольклористике 67
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Н.Н. Вохман.* Летняя школа «Анализ фольклорного текста: прагматика, семантика,
морфология» 69
И.А. Седакова. «Внутреннее» и «внешнее» в календарных и иных обрядах:
традиции и современность 70

В.В. ВИНОГРАДОВ

ТРОИЦКОЕ «ВЕНЧАНИЕ» КОРОВ

(локальные варианты обряда)

Описания «венчания» коров появляются в отечественной этнографической литературе относительно недавно — с конца 1970-х гг.¹ В ареал обряда входят западные районы Тверской обл., север Смоленской и юг Псковской обл.; подобные действия зафиксированы также в Витебской обл. Белоруссии.

Обряд находит широкие аналогии во всем славянском культурном ареале. Сведения о мотиве «венчания» скота в пастушеских праздниках троицко-купальского цикла приводятся в монографии Т.А. Агапкиной [1. С. 462—464]. Обычай изготовлять венки для домашних животных на Троицу зафиксирован у восточных славян также на Кубани, Волыни, Брестщине; у западных — в польском Поморье². Чехи и словаки украшали скот (преимущественно овец) «янскими» (купальскими) венками. В Словакии пастухи плели венки на 1 мая, Юрьев день, «Яна» и на духовские праздники. Южные славяне (болгары, сербы) «венчали» овец на Юрьев день. В этот же день делали венки для коров хорваты [2. С. 317—318]. Таким образом, севернобелорусское — западнорусское «венчание» коров является одним из локальных вариантов общеславянской скотоводческой обрядности³ и представлено в отдельных «автономных» зонах. Каждая из них представляет относительное единство. При этом «венчание» коров на западе России существует в многообразии локальных вариантов. Они требуют описания, позволяющего сопоставить отдельные микротрадиции⁴.

При анализе полевого материала⁵ выявляется специфика обряда, а именно устойчивое сочетание определенных элементов (время совершения обряда, состав участников, их ключевые действия, а также характерные атрибуты ритуала).

ТЕРМИНОЛОГИЯ

Далеко не везде было зафиксировано название *венчание*; ср. *венчание коров, на подойник давать венки* (куньинск.); *носить венки, коров вячать* (нелидовск.); *свивать на рога* (жарковск.); *коровам надевать* (духовщинск.); *на рога вешать* (демидовск.)⁶.

ПОДГОТОВКА ВЕНКОВ

Венки изготавливают пастухи. Характерен механизм передачи знания от старших (пастухов) младшим (подпаскам): «Раз я был мал... маленький... перед [Троицей] Тихон — хороший человек. На войне [погиб]. Наплёл мне этих венков. Обвешившись, понимаешь, этим венкам. Я еще после [обеда] у поле погнал» (жарковск.).

Время плетения — *Духовская суббота*⁷ или Троица⁸. Редко встречается вариант, когда на Духов день венки делают, а на Троицу «венчают». Чаше всего время исполнения обряда в каждой локальной традиции приурочено к определенной дате: Троица (куньинск., жарковск.); Троица, канун Троицы (оленинск.); Духов день (нелидовск.); Духов день (Духовская суббота), по одному разу была указана

Троица и Егорьев день (духовщинск.); Духовская суббота, Троица (демидовск.)⁹. Как видим, «венчание» приурочено к троицкому циклу народного календаря. В Егорьев день «венчают» коров также в Усвятском р-не Псковской обл.¹⁰

Материал. В основном все традиции демонстрируют единство в выборе материала для венка — ветви березы¹¹. Исключение составляет только Жарковский р-н; в отличие от других локальных традиций, где важна однородность материала, здесь, наоборот, важно его разнообразие¹². Венки плетут из веток березы, рябины и липы; из нефиксированного по числу набора ветвей «со усяких дерев». Встречаются также замечания о четном и нечетном числе прутьев в венке: «Деревьев побольше, чтобы разные. <...> Но так минимум, говорят, что самое полезное — это 11—13 чтобы было: нечётное количество»; другие рассказчики говорят о 12 ветках. Вот список «дерев», из веток которых, по моим полевым записям, плетут венки: береза, рябина, клен, липа, дуб, черемуха, малина¹³. Отмечены и запреты на использование некоторых пород деревьев (осина, ольха, черемуха, а также все колючие деревья — сосна, ель, можжевельник).

Требования к венкам. Иногда в рассказах о «венчании» коров комментарии информантов касаются свойств венка или количества венков. Например: «сколько коров — столько венков»¹⁴. Наиболее подробны сведения из Жарковского р-на: лист должен быть «крутом венка», чтобы голые ветки не были видны. В разных традициях венки или запрещаются, или предписывается перевязывать ниткой.

«Венчание». Один из ключевых моментов обряда — надевание венка на корову — в разных локальных традициях исполняется по-разному; ему уделяется неодинаковое внимание. Так, венки вешают корове на рога, «на роги и на шею оденут», «венчают» (куньинск.); надевают на рога (оленинск.); надевают на рога, но не всем коровам (нелидовск.); заплетают на рогах смиренным животным («корова на украшение») (жарковск.); вешают на рога, но не всем, а одной-двум коровам в стаде (духовщинск., демидовск.)¹⁵. Обычно на каждую корову венки надевают в тех случаях, когда существует практика его дальнейшего использования в магии¹⁶.

Количество. Когда венки изготавливались для каждого животного, плести венки могли также для хозяйки коровы или на подойник¹⁷. Однако это было необязательным и варьируется даже внутри одной локальной традиции: один/два (куньинск., жарковск.); один (оленинск., нелидовск., духовщинск., демидовск.).

ПЕРЕДАЧА ВЕНКА ПАСТУХОМ ХОЗЯЙКЕ.
ОБЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ С ВЕНКОМ

Другой ключевой момент обряда — передача венка пастухом хозяйке животного. Не всегда следовало «венчать» саму корову. Главный (или единственный) венок мог передаваться хозяйке из рук в руки, а коровий (второй, дублирующий) — оставаться на буренке. Способы передачи венка и действия с ним в тот же день составляют главную специфику локальных вариантов обряда.

Особенности передачи венка. Пастух может разносить венки по хозяевам (*на подойник дает*). Венки могут повесить корове на рога. Если животное с характером и его трудно поймать, то венки передают хозяйке из рук в руки или вешают на ворота. Пастуха одаривают на Троицу: он получает «ращёт за этот вянок» (оленинск.). В знак благодарности пастуха могут посадить за стол или одарить продуктами, которые собирали провожавшие пастуха дети с корзинками. Иногда хозяйка берет венок с руки у пастуха и подает ему то, что он испросил за свой дар (нелидовск.). Вознаграждение могли передавать и сквозь венок (жарковск.). Если пастуха не одарили, он может пожелать хозяевам коровы зла¹⁸. На севере Духовщинского р-на венки могли повесить на корову, а могли и передать хозяевам¹⁹.

Словесные формулы. В Нелидовском и Жарковском р-нах мы имеем дело с ритуальным обходом дворов пастухами. Его основной момент — дарение — сопровождался текстом-обращением: «Вот тебе, хазяйка, винец, а мне — пару яиц и сала кусок, чтоб был бороздистый»; «На тебе залатой винец, а ты мне пирога канец да сорок яиц, да рюмку водки, да хвост силёдки...» (нелидовск.); «Ты мне венец, а я тебе пирога конец...» (жарковск.)²⁰.

Вознаграждение. Набор подарков пастуху стандартен. Самое массовое (и, видимо, основное) вознаграждение — яйца, от одного-двух до пяти-десяти («пастух у поле, и яму дают пять яиц — это за венок»). Из других продуктов были упомянуты: блин, хлеб, пирог, лепешка, сырник, печенье, конфеты, сало²¹. Особый подарок — вино и водка (бутылка, «четвертиночка», «чекушка», «сто грамм»). Одаривать пастуха могли деньгами или папиросами.

Действия хозяйки с венком. Локальная специфика обряда проявляется, как правило, в ритуальном доении коровы через венок. Считалось, что если через свежий венок на Троицу подоить корову, то у нее не будет болеть вымя (куньинск.), «корова не будет с уробку бояться» (жарковск.). Хозяйка могла доить корову с венком на голове (оленинск.)²². В Духовщинском и Демидовском р-нах действий с венком отмечено не было.

Гуляние. Иногда получение хозяевами венков завершалось общим гулянием и трапезой в поле: «И на лугу собирались все хозяева и праздновали. Когда в поле выгоняют... на Троицу, когда в поле выгоняют... До того нагуляемся, что про коров забудем. Они сами домой идут!»; «Это какие праздники там были. Да! И хороводы там водили и всё... Да, и коров обходили крутами» (жарковск.)²³.

ХРАНЕНИЕ И ДАЛЬНЕЙШЕЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВЕНКА В ТЕЧЕНИЕ ГОДА

Время изготовления/передачи венка определяло его дальнейший статус как предмета магического.

Место хранения. Венки хранили в доме или в хлеву (куньинск.), во дворе (нелидовск.), в хлеву (демидовск.), в хлеву или в доме — «в хорошем месте» (под иконами, в куту), в коридоре, кладовке, на чердаке (жарковск.)²⁴.

Время хранения. Чаще всего венки хранили в течение года (жарковск., духовщинск., демидовск.): «Вяночек тоей год полный — нужно снимать. Може, и не год, може, второй год пастух не напелл новый... и тот год...» (жарковск.)²⁵. Некоторое варьирование наблюдается в способах уничтожения венка: «А старые хоть на улицу, куды хошь... хошь сожги... Да, мусор...» (духовщинск.); сжигали (демидовск.), «кто сожгёт, кто на ряку пустить» (нелидовск.).

Гадания и приметы. По венкам гадали: если листья на венках быстро засохнут, значит, сено будет сохнуть хорошо; «не осохнет» — долго не будет сохнуть (нелидовск.). То же характерно для гаданий по купальской зелени и «маю»²⁶. Венки вешают в хлеву, «чтоб скот вёлся, усё такое» (демидовск.). Пуская старые венки на воду, загадывали на будущую жизнь (здесь вероятно влияние действий с девичьими троичскими венками): «Пустить [по реке]: "Плыви!" Да, вот это примечали: вянки плынуть. Если потонить, то, значит, ни к добру, если поплыл, значить, эта хорошо» (нелидовск.).

Действия с венком в течение года. В некоторых традициях венок целый год (от Троицы до Троицы) использовался в скотоводческой магии. Через него доили корову (не на Троицу!), если опасались, что колдун «отнял» молоко, а также в случае болезни вымени коровы или при укусе змеи (нелидовск.)²⁷.

В других местах венок использовался в лечебной магии. В Куныинском р-не им окуривали больного ребенка²⁸. В Жарковском р-не в случае болезни, «испуга», «сглаза» через венок трижды продевали больного снизу доверху (с ног до головы)²⁹. Так могли лечить и животных: «Венок разрезаю обычно и продеваю... всё равно вот одной половинкой и другой: так вот ведёшь его и продеваешь как бы скотину через венок». От этого он считался «святым» (жарковск.).

Каждый из многочисленных локальных вариантов «венчания» коров имеет собственную специфику, которая проявляется во внимании к определенным элементам. Именно эти детали являются показателем «своего извода» обряда, гарантом его «правильного» исполнения. Это особенно видно по интервью, в которых принимают участие собеседники из разных мест:

[А в ваших деревнях там доят через веночек?] [Е.Е.В.:] Да. <...> [А.В.И.:] А у нас — не. Приносишь... принесла вянок... Куда? Повесила на дворе и пусть висит. И доить не дою. [Е.Е.В.:] Ну, это вот принесли: раз-раз... И коровка в обед, и вот кладёшь этот вяночек, подоили и пусть вясить ён... [А.В.И.:] А я вот первый раз слышу, что это на дойку³⁰.

Примечания

¹ В обобщающих работах второй половины XX в., посвященных календарным обрядам [4; 7], основное внимание уделяется троичным венкам девичьих и женских ритуалов.

² «В Польше (Жешовское воев.) хозяйки в день Зеленых святок надевали коровам на рога венки из полевых трав; в некоторых селах их делали из дубовых веток "для крепости рогов"» [2. С. 315].

³ Материалы о нем опубликованы в работах Г.Г. Шаповаловой [9. С. 109; 10. С. 275; 11. С. 64], Е.Н. Разумовской [5. С. 59], наиболее подробное описание «духовских венков скоту» приведено в: [6. С. 330—332].

⁴ Необходимо отметить богатый опыт картографирования фактов духовной культуры славян представителями Московской этнолингвистической школы. См., например: [8. С. 395—407; 3. С. 15—62].

⁵ Источник работы — полевые интервью автора данной статьи 1996 и 2006 гг. К сожалению, ни в одной экспедиции по независимым от автора причинам увидеть обряд не удалось. Исследователи 1970—1980-х гг. имели возможность непосредственно наблюдать обряд. Он был запечатлен в серии фотографий (например, М.Н. Власовой). См. некоторые из них: [5. Фото 31—36], а также на 2-й стр. обложки этого выпуска журнала.

⁶ Ср. *венчания коров* [10. С. 275]; *коров венчать* [9. С. 109; 11. С. 64, № 341] (андреапольск.).

⁷ В местном календаре, в отличие от церковного (по которому Духов день отмечается в понедельник после Троицы), Духов день празднуется в восьмое воскресенье от Пасхи; Троица — следующий за ним понедельник [6. С. 318—319]. *Духовская суббота* — суббота перед воскресным Духовым днем.

⁸ «В северной зоне региона [Смоленской обл.] одним из основных элементов духовского комплекса является завивание венков коровам» [6. С. 330].

⁹ В Духов день изготавливали венки в Смоленской обл. (велижск.) [6. С. 331—332]; демидовск. [6. С. 331]; кардым. [6. С. 331]).

¹⁰ Запись в с. Церковище Усвятского р-на Псковской обл. в сентябре 2010 г. См. также: [6. С. 331—332].

¹¹ Ср.: березовые венки (андреапольск. [9. С. 109]; духовщинск. [6. С. 331]; смоленск. [6. С. 331]).

¹² Таким же многообразием материала отличается в жарковской традиции и *май* (троицкая зелень). Особенно это заметно по сравнению с *маем* сопредельных территорий, где он представлен только березовыми ветками.

¹³ В литературе встречается единичное свидетельство о разнообразии материала для венка (велижск.). Он плелся из веток березы, липы, калины, смородины и черемухи — «чтоб от каждого дерева была ветка» [6. С. 332].

¹⁴ Или каждый венок должен состоять из трех прутьев березы (андреапольск.) [9. С. 109; 10. С. 275; 11. С. 64, № 342].

¹⁵ Пастух «оденить в поле каждой корове вяночек». Число венков в вариантах обряда варьируется, см. ниже.

¹⁶ Венки завивали на рога коровам (кардым., демидовск., духовщинск.) [6. С. 331]; пастух завивает коровам венки (кардым., смоленск.) [6. С. 331]; венок надевают на корову, если корова не принимает венок от пастуха, его надевает на корову хозяин (велижск.) [6. С. 332]; венок заплетали на рогах коровы (андреапольск.) [11. С. 64, № 342].

¹⁷ Один венок на корову, другой — на подойник (демидовск.) [6. С. 331]; один — на корову, второй — на голову хозяйки (духовщинск.) [6. С. 331]; два венка — «человечий» и «коровий» (андреапольск.) [9. С. 109; 10. С. 275; 11. С. 64, № 341].

¹⁸ В Нелидовском р-не от уроженки Куньинского р-на было записано проклятие пастуха, если ему отказывали в подарке за венок: «Ты пожалела яйца, сдохнуть у тебе овца!» (вариант: «Пожалела яйца, сдохнет к вечеру [овца]»). На территории самого Куньинского р-на подобные тексты не зафиксированы. Схожие мотивы отмечаются в текстах колядок — как с благопожеланием хозяину достатка за «правильное» поведение [6. С. 633], так и с предостережением убытка в случае отказа от вознаграждения [6. С. 626].

¹⁹ Ср.: пастух отдавал хозяйке венок из рук в руки (андреапольск.) [11. С. 64, № 341]; один венок надевался на рога коровы (козы), второй передавался хозяйке из рук в руки (андреапольск.) [9. С. 109; 10. С. 275]; пастух разносил венки по дворам (нелидовск.) [6. С. 331]; пастух отдает венок из рук в руки — хозяйка его благодарит (велижск.) [6. С. 331—332].

²⁰ Ср.: «Ну, вот вам венец, вам сала конец, пять яец» (нелидовск.) [6. С. 331].

²¹ Ср.: два яйца, сыр, творог, булка (кардым.); яйца (демидовск.); яйца, сало, пирог (велижск.) [6. С. 331—332]; яйца (андреапольск.) [9. С. 109; 10. С. 275]; два яйца и ватрушка с творогом (андреапольск.) [11. С. 64, № 341].

²² Ср.: корову доили через венок, чтобы было молоко и корову нельзя было «испортить» (велижск.) [6. С. 331—332]; хозяйка с венком на голове доила корову (нелидовск.) [6. С. 331]; хозяйка доит корову через венок (андреапольск.) [11. С. 64, № 341]; хозяйка доила корову через венок, а потом скормила корове, чтобы та не болела и удачно телилась (андреапольск.) [9. С. 109; 10. С. 275].

²³ Ср.: яичницу жарят хозяева, «чтоб коровы кунте ходили, чтобы эта яны не разбегались» (смоленск.); яичницу жарят пастухи (демидовск.) [6. С. 331].

²⁴ Ср.: «Войдя в дом, мы увидели на стене пышный, большой, но, естественно, засохший венок из березовых веток» (андреапольск.) [9. С. 109]. Другие локусы: сени и хлев (велижск.) [6. С. 331—332].

²⁵ То же — венок хранится до следующей Троицы (андреапольск.) [9. С. 109; 10. С. 275].

²⁶ Ср. также: венок помогает от грозы (велижск.) [6. С. 332].

²⁷ Ср.: части венка подмешивали корове в еду, чтобы та не болела (андреапольск.) [9. С. 109]; когда корова болеет, ей скормливают этот венок (андреапольск.) [11. С. 64, № 341].

²⁸ В данном случае коровий венок оказывается одним из предметов, дымом от которого лечат ребенка, болеющего от сглаза. В ряду схожих предметов находим гнездо соловья, соломки, легшие крестообразно (на перекрестке), и др. Ср. также: если человек испугается, то его окуривали венком (велижск.) [6. С. 331—332].

²⁹ Ср. также: большого ребенка три раза принимали через венок (велижск.) [6. С. 331].

³⁰ Е.Е. Веселова, 1921 г.р., урож. д. Букатино (Куньинский р-н Псковской обл.); А.В. Иванова, 1928 г.р., урож. д. Жеребцово; зап. в 2005 г. в д. Новосёлки (Нелидовский р-н Тверской обл.).

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Венок // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 314—318.
3. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
4. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
5. Традиционная музыка Русского Поозерья (По материалам экспедиций 1971—1992 годов) / Сост. и коммент. Е.Н. Разумовской. СПб., 1998.
6. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни. М., 2003.
7. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979.
8. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
9. Шаповалова Г.Г. Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами Л., 1977. С. 104—111.
10. Шаповалова Г.Г. Традиционный фольклор сегодня (По материалам экспедиций в Калининскую и Костромскую области) // Современность и фольклор. М., 1977. С. 271—280.
11. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева. Л., 1985.

Сокращения

Андреапольск. — Андреапольский р-н Тверской обл., велижск. — Велижский р-н Смоленской обл., демидовск. — Демидовский р-н Смоленской обл., духовщинск. — Духовщинский р-н Смоленской обл., жарковск. — Жарковский р-н Тверской обл., кардым. — Кардымовский р-н Смоленской обл., куньинск. — Куньинский р-н. Псковской обл., нелидовск. — Нелидовский р-н Тверской обл., оленинск. — Оленинский р-н Тверской обл., смоленск. — Смоленский р-н Смоленской обл.

И.А. БЕССОНОВ

ТРАДИЦИЯ ПЕРЕДАЧИ «СВЯТОГО ХЛЕБА»
И «ПИРОГА СЧАСТЬЯ» В XX—XXI ВВ.

Одной из популярных практик в современной традиции является передача «по цепочке». Наиболее известным (и неоднократно описанным) явлением такого рода стали «святые письма» и «письма счастья», которые переписывают и рассылают другим людям. Здесь можно говорить о «принудительной» трансмиссии, отличной от естественно-го механизма передачи текстов в фольклорной традиции.

Наряду с этим в восточнославянской традиции с XX в. известна практика передачи «святого хлеба»/«пирога счастья» — либо в виде собственно хлеба, который раздается друзьям и знакомым, либо в виде закуски, на основе которой выпекается хлеб. Первые обнаруженные мной упоминания об этой практике относятся к 1940-м гг. Приведем фрагмент рассказа, записанного на юге Калужской обл.:

Этот хлеб раздавали всем как навроде святой хлеб <...> Часть оставляли и давали, чтоб попал в свежий хлеб. Эту паску перепекали. Вот этот хлеб размачивали и пекли свой, три здоровенные ковриги на горб — и потащили <...> Нести до следующей деревни, чтобы паска попала на фронт. И как до фронта дойдет, солдаты этой паски наедятся, война кончится [5. С. 213].

Другие тексты о передаче хлеба были записаны в 1945 г. в Брянской обл. [10. С. 14].

Во Фрейбургском архиве (собрание выписок из переписки «остарбайтеров», сделанное немецким военным цензором), сохранился рассказ, объясняющий этот обряд:

Один старик хотел перейти через мост; немецкий часовой велел ему остановиться. После трехкратно повторенного требования солдат выстрелил и смертельно ранил его. Умирая, старик достал из своего кармана листок, на котором было написано три имени, и велел позвать к себе этих трех людей, и велел им сделать следующее: каждый из них должен испечь три хлеба и раздать их в соседних селениях; получившие такой хлеб должны, в свою очередь, испечь по три хлеба и раздать их в трех селениях, и т.д.¹ [8. С. 163].

Судя по ремарке «Украина», текст содержался в письме, отосланном в Германию с территории рейхскомиссариата Украина, включавшего Украину и часть Белоруссии. Приведенный текст может быть легендой, объясняющей бытовавший в годы войны обряд, но, куда более вероятно, что это «святое письмо», распространявшееся вместе (или параллельно) с хлебом. Об этом говорит образность и структура текста: неопределенный, анонимный герой повествования, загадочность и недосказанность, типичная для «святых писем».

В рассказе из Калужской обл. «святой хлеб» связывается с «патриархами и попами» и ничего не говорится о письме; в рассказах из Брянской обл. упоминается, что хлеб происходит «из монастыря» или «из Киева». Возможно, существовало два типа распространения хлеба — с объясняющим его происхождение письмом и без него². В любом случае в 1940-е гг. в западнорусских областях бытовал обряд передачи хлеба, соединенный со «святым письмом».

Характерно, что целый ряд черт этой традиции передачи хлеба находит соответствия в белорусской народной обрядности. В калужском тексте хлеб должны были носить девственницы, в одном из брянских текстов — вдовы. Эта черта соотносится с ролью ритуально чистых женщин (девиц, вдов, старух) в обрядах, направленных на избавление от бедствий. Так, обычно именно девушки производили опахивание села или изготавливали обыденные холсты и полотенца (обычай, особенно характерный для Белоруссии). Передача хлеба из деревни в деревню отчасти напоминает другой распространенный в Белоруссии обычай — праздники или «молебствия» свечи. Огромная братская свеча обычно изготавливалась к большим праздникам за счет крестьянского общества; она по очереди хранилась у всех домохозяев, а затем передавалась в церковь. Кроме свечи в обряде фигурировал хлеб: «Летом, в урочные дни, вертят из домашнего воска свечу и пекут каравай один на всю деревню. Святой каравай этот переносят от избы к избе и, придя, обносят вокруг стола, выставленного у ворот каждой избы»³ [6. С. 49]. Здесь хлеб переносят от дома к дому, во время войны — от деревни к деревне.

Таким образом, обряд передачи хлеба, практиковавшийся в западнорусских областях в годы войны, соединил традиции защитных обрядов (опахивание, изготовление обыденных предметов), праздников свечи и святых писем. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют предположить белорусское происхождение обряда. Нельзя исключать и возможности иноэтнических (польских и прибалтийских) влияний.

В 1990-е гг. в странах СНГ наблюдается новая волна распространения практики передачи хлеба — в виде закусочки, на основе которой выпекается *пирог счастья*, *пирог Герман* или же *иерусалимский (афонский, почеевский и т.д.) хлеб*. Закуска вместе с инструкцией по ее использованию передается по цепочке — каждый испекавший чудесный хлеб/пирог должен передать ее людям, которые, в свою очередь, продолжают цепочку. В настоящее время эта традиция известна в большинстве бывших республик СССР (России, Украине, Белоруссии, Казахстане, странах Балтии).

Обряд выпечки хлеба или пирога в обобщенной форме выглядит таким образом. Закуску следует поставить на стол, первый день она «привыкает к дому». Затем в течение 5 или 9 дней в тесто кладут сахар, муку, молоко, помешивая его деревянной ложкой по часовой стрелке. При этом закуска должна постоянно находиться на столе. На 6-й или 10-й день из одной части закусочки следует испечь пирог, а три части раздать «добрым людям». Готовым хлебом нельзя никого угощать, его нельзя резать ножом — только ломать, есть его должны все члены семьи. Человеку, выбросившему закуску, грозят неприятности, например «20 лет бедствий»⁴ (очевидна связь со «святыми письмами»/«письмами счастья», сулящими несчастья тому, кто прервет цепочку и выбросит письмо).

Этой традиции как одной из «женских коммуникативно-магических практик» посвятил свою статью С.Б. Борисов [1], на основании уральских и сибирских материалов датирующий начало ее распространения 1994 г. По нашему

мнению, этим временем следует датировать проникновение традиции на Урал. В европейской части России она фиксируется несколькими годами раньше: так, участник форума под ником Охси (1976 г.р.) пишет: «Да, я помню, у нас такой Герман жил, еще в детстве»⁵. Это свидетельство позволяет отнести начало бытования традиции ко второй половине 1980-х гг. В Прибалтике передача закваски для изготовления «пирога Герман» фиксируется еще раньше (1970-е гг.), ср. воспоминания рижанки на интернет-форуме:

В далекие 70-е мне многократно эту закваску всучивали знакомые с легендой о волшебстве пирога «Герман». Пока дети жили дома и ели, как нормальные подростки, в три горла, я этого Германа воспитывала и использовала⁶.

В Литве и Калининграде первые имеющиеся у нас свидетельства относятся к 1980-м гг. Так, Инесса (1976 г.р., Клайпеда) вспоминает:

[В детстве] мы с мамой специально ездили к ее подруге в Калининград за этой смесью, нам дали огромный лист, как за ним присматривать и как выпекать⁷.

В Прибалтику традиция выпечки «Германа» пришла, по-видимому, из европейских стран. Там традиция передачи «пирога счастья» известна по крайней мере несколько десятков лет, в немецкоязычных странах — самое позднее с 1980-х гг.⁸, в Америке — на протяжении нескольких десятилетий⁹. Вопрос о стране происхождения и о точном времени возникновения обычая остается открытым; в конце XX — начале XXI в. обычай фиксируется в США, Великобритании, Франции, Германии, Италии, Польше, Венгрии, Хорватии, Чехии. В Центральной и Восточной Европе наиболее популярными названиями являются *пирог Герман* и *ватиканский хлеб*. В США он называется *Amish friendship bread* («амманитский хлеб дружбы»), а его происхождение связывается с амманитами — направлением меннонитов, переселившихся в США в XVIII в. из Германии и Швейцарии и до сих пор придерживающихся традиционного образа жизни¹⁰. Во Франции наиболее популярные названия — *пирог дружбы* или *пирог Герман*. В Великобритании также распространено название *German friendship cake* («немецкий пирог дружбы»). Можно предположить, что американское «Amish friendship cake» в Британии было заменено на более понятное «German friendship cake», поскольку амманиты являются этническими немцами. В континентальной Европе *German* «немецкий» могло быть переосмыслено как собственное имя.

Европейские инструкции по выпечке демонстрируют идентичность с русскоязычными (естественно, в пределах возможного варьирования фольклорного текста). Пирог также готовится 10 дней, в определенные дни его нужно помешивать, добавлять в закваску муку, сахар, молоко. Часто сообщается, что готовить пирог можно только один раз в жизни, он не должен соприкасаться с металлом, мешать его нужно только деревянной ложкой и т.д.

Во всех случаях, когда речь идет о раннем бытовании «пирога счастья», он называется *пирог Герман*, причем под *Германом*, как правило, понимается закваска. Так, в записи из немецкого Интернета упоминается «Герман для ватиканского хлеба»¹¹. По всей видимости, в ранних инструкциях не было требования печь пирог один раз в жизни, передача закваски носила характер традиции, описанной в одной из современных немецких инструкций:

Разделите меня на 3 равные части. Одну часть вместе с письмом отдайте хорошему другу или подруге. Вторую часть храните у себя и заботьтесь о ней и дальше. С этой частью нужно опять начать все сначала, как в первый день. Третью часть можно уже выпекать!¹²

Ср. воспоминания рижанки:

Сейчас мне трудно представить, как еженедельно [так!] печь один и тот же пирог...¹³

В 1990-е гг. «пирог счастья» начинает активно распространяться в странах СНГ. Так, С.Б. Борисов отмечает: «С "пирогом счастья" студентки, родившиеся во второй половине 1970-х гг., встречались большей частью во второй половине 1990-х гг.» [1]. В его материалах (относящихся к Уралу и Западной Сибири) встречаются такие обозначения, как *пирог «Счастье»*, *пирог Герман*. В этих вариантах тесто «подкармливают» 10 дней и разделяют на 3 или 4 части. Указаний на религиозные коннотации пирога в материалах С.Б. Борисова не встречается. Украинские источники второй половины 1990-х гг. также фиксируют преобладание терминов *пирог счастья* и *пирог Герман*:

Одна моя подруга решила испечь Германа. Оказалось, что Германом зовут пирог, рецепт которого вместе с закваской для теста блуждает по Киеву уже несколько лет. Считается, что Герман приносит счастье. Тебе дают закваску, закваска стоит в доме дней десять, Герман осматривается, привывает, а потом идет в другой дом. Три части закваски нужно раздать другим хорошим людям, а из четвертой испечь пирог. Если этот пирог не резать, а ломать, да еще и не выносить из дома, то в течение двадцати лет будет тебе счастье. А дальше — как кому повезет¹⁴.

По нашим наблюдениям, уже в конце 1990-х гг. — начале XXI в. в Москве такого рода изделие могло называться *хлеб из Иерусалима*. По всей видимости, название возникло в конце 1990-х гг. в европейской части России благодаря переосмыслению популярного в католических странах (в том числе в Польше и Литве) названия *ватиканский хлеб*. В начале XXI в. словосочетание *пирог Герман* исчезает из обращения в славянских странах СНГ, и хлеб начинает связываться с какими-либо религиозными центрами. Безусловно, лидирует Иерусалим. В большей части современных инструкций к выпечке используются названия *иерусалимский хлеб*, *иерусалимский пирог*, *иерусалимская закваска* или *закваска из Израиля*. Встречаются и другие обозначения: *хлеб из Киево-Печерского монастыря* (Минск, 2009)¹⁵, *тесто из Печерского монастыря* (Екатеринбург, 2007)¹⁶, *тесто из Багаевского монастыря* (Волгодонск, 2007)¹⁷, *хлеб из монастыря* (Витебск, 2007), *оптинское тесто* (Витебск, 2007), *почаевское тесто* (Витебск, 2007), *хлеб из Почаевского монастыря* (Гродно, 2007)¹⁸, *почаевский хлеб* (Киев, 2006)¹⁹, Москва, 2008²⁰) и т.д. По всей видимости, закваску связывали с Почаевским и Киево-Печерским монастырями на Украине и в Белоруссии, и уже затем этот вариант попал в Россию. В конце первого десятилетия XXI в. в России появляется более конкретное наименование чудесной закваски — *закваска из пекарни Храма Гроба Господня*.

В Прибалтике до сих пор сохраняется вариант *пирог Герман* (Клайпеда, начало XXI в.)²¹ наряду с проникшим из России обозначением *иерусалимский хлеб*. Для современной Литвы более характерен вариант *ватиканский хлеб*²². В Казахстане уже в начале XXI в. изделие стало именоваться *мусульманским пирогом счастья*²³ и связываться с Меккой.

В процессе бытования традиции инструкция варьировалась. Согласно трем вариантам, зафиксированным С.Б. Борисовым, чудо-пирог печется один раз в жизни [1]. В начале XXI в. это условие становится фактически общепринятым. Оно находит параллели и в западноевропейской практике:

Другие обозначения для теста Герман: пирог счастья, хлеб счастья, ватиканский хлеб. Рецепт якобы распространился из Ватикана и должен принести семье счастье и исполнять желания. Во многих инструкциях говорится, что хлеб можно печь только раз в жизни²⁴.

Почти во всех ранних вариантах закваску следовало выдерживать в течение 10 дней. В начале XXI в. всё чаще встречается вариант, в котором выпечка осуществляется в течение 6 дней; в вариантах выпечки «почаевского» и «киево-печерского хлеба» он, по всей видимости, преобладает. Вариант выпечки в течение 6 дней иногда встречается и в европейских инструкциях. Варьируются и обещания, содержащиеся в инструкции. Если в ранних вариантах это было в основном обещание счастья и исполнения желания, то в более поздних усиливается оккультная тематика: чудесный хлеб «избавляет от родового проклятья», «снимает сглаз» и т.д. В XXI в. появляется указание, что, когда ешь хлеб, можно просить у Бога «всё, что угодно, кроме денег». В инструкциях, связывающих хлеб с религиозными центрами, содержится предписание читать молитву при употреблении хлеба, есть его, как просфору, натошак:

Когда ешь, проси у Бога здоровья, счастья, исполнения желаний. Денег не просить! Когда «обращаешься» с тестом, молись²⁵.

Во время приготовления нужно читать молитву «Отче наш». Потом тесто разделить на 4 части, три отдать людям, которым желалось добра, а свою часть испечь. Скушать утром натошак. Написано, что этот Хлеб из Почаевского монастыря²⁶.

В процессе бытования традиции хлеб обрастает разного рода легендами. Анастасия из Эстонии пишет на интернет-форуме:

А я уже пекла что-то наподобие, назывался Ерусалимский [так!] хлеб, только эту закваску еще делили напополам и отдавали только хорошим людям, они в свою очередь другим, так этот рецепт, т.е. хлеб, берет свой путь из Ерусалима и освещен [так!] он еще с тех времен, когда Христос жил, это легенда, но всё равно хочется верить²⁷.

Обнаруживается связь обрядов выпечки «пирога счастья»/«святого хлеба» с элементами традиционной славянской обрядности. В большинстве европейских и русских инструкций содержится требование постоянно держать закваску на столе. Этому есть простое объяснение — брожение может происходить только при комнатной температуре (как нередко отмечается в европейских инструкциях). Однако во многих русскоязычных инструкциях это получает мистическое объяснение: пирог «привыкает к дому», «накапливает положительную энергетику» и т.д. В европейских текстах ничего не говорится о необходимости помешивать пирог по часовой стрелке, которое нередко присутствует в русскоязычных инструкциях. Но это непосредственно связано с традициями славянского хлебопечения. Так, в Белоруссии при выпечке каравай «дежу ставили

посреди дома на вывернутый кожух <...> Рошину [тесто] размешивала руками главная каравайница или по очереди все каравайницы правой рукой по часовой стрелке» [7. С. 176—177]. У карпатских украинцев известна традиция выпечки обрядового рождественского пирога *крачуна*; как и иерусалимская закваска, «на протяжении рождественских праздников крачун лежал на столе как символ достатка» [4. С. 186]; «крачун, василь едят все члены семьи» [4. С. 187] и т.д.

Наконец, сакрализация закваски не чужда славянской традиции: «закваску оберегали от чужого глаза, ее старались не давать в чужие руки вообще <...> Верили, что если дом останется без закваски вообще, то и уйдет и счастье дома, и надо ждать бедности» [9]. Представление о переносе «энергии счастья» при помощи закваски тоже имеет традиционные истоки. Так, на восточнославянской территории повсеместно отмечается обряд переезда в новый дом: хозяйка замешивает тесто в старом доме, затем переносит его в новый и там выпекает хлеб. Таким образом, с закваской в новый дом переносится «дух» старого дома, благополучие старого места жительства. В Болгарии полагают, что «если чужая женщина украдет закваску, то забереет и благословение дома» [9].

Примечания

¹ Текст атрибутирован как «пересказ сна, облеченный в форму святого письма». Однако в самом тексте, в отличие от всех остальных записей снов из Фрейбургского архива, не говорится, что это сон, да и сам сюжет является типичным сюжетом святого письма.

² Мы не беремся сказать, какая форма является исконной; текст письма мог быть утрачен в процессе передачи хлеба или, напротив, возникнуть, чтобы объяснить этот обычай.

³ По всей видимости, святой хлеб носили по избам в день престольного праздника вместе с праздничной иконой [2. С. 278].

⁴ Зап. от Ю.С. Никитовской, 1983 г.р.; Москва, 2009 г.

⁵ Пирог счастья или кекс Герман или Ватиканский хлеб // Клуб кулинаров: [интернет-форум] (<http://www.koolinar.ru/recipe/view/30558> (2008)).

⁶ Мир теста: [сообщество блога «Живой журнал»] (http://community.livejournal.com/mir_testa/18755.html (2008)).

⁷ Пирог счастья или кекс Герман или Ватиканский хлеб...

⁸ <http://de.wikipedia.org/wiki/Hermann-Teig>.

⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Amish_Friendship_Bread.

¹⁰ Современные амманиты сохранили швейцарский диалект немецкого; они живут небольшими соседскими общинами, занимаясь сельским хозяйством, крайне подозрительно относятся к современной технике. Возможно, ореол древности и традиционности, сложившийся вокруг этой секты, заставил авторов инструкции «пирога счастья» возвести его происхождение к «уникальным рецептам, известным только амманитам».

¹¹ Hermann das Vatikanbrot (<http://www.chefkoch.de/forum/2,37,317381/Hermann-das-Vatikanbrot.html> (2006)).

¹² Der Hermann-Brief (<http://www.heidis-kindernest.de/rezepte/hermannbrot-Dateien/hermannbrief.htm>).

¹³ Мир теста...

¹⁴ День: газ. (Киев), 8 июня 1999 г.

¹⁵ Хлеб/закваска из Киево-печерского монастыря // Форум миссионерского портала диакона Андрея Кураева (<http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=213010.msg2569405> (2009)).

¹⁶ Опара или пирог счастья, не опасно? // Откровения. Форум Моей Семьи (<http://forum.moya-semya.ru/index.php?s=83ac89bba5344a9ab2a05e616492572&showtopic=22294> (2006)).

¹⁷ Иерей Василий Коренев: Православие Волгодонска: [сайт храма св. Василия Блаженного] (<http://www.ierei-korenev.ru/arhiv/hleb.html>).

¹⁸ Закваска хлеба Почаевского монастыря?! // Гродненский форум (<http://forum.grodno.net/YaBB.pl?num=1198726992>).

¹⁹ Gazeta.UA (Киев), 4 сент. 2006 г.

²⁰ Православный женский форум (<http://www.hristianka.ru/forum/t/1286>).

²¹ Клайпеда: [сообщество блога «Живой журнал»] (http://community.livejournal.com/ru_klaipeda/117914.html (2010)).

²² Литва — русский форум Патамшта: <http://www.patamushta.lt/forum/viewtopic.php?f=20&t=124&st=0&sk=t&start=30> (2009).

²³ Опара или пирог счастья, не опасен?... (2007).

²⁴ <http://de.wikipedia.org/wiki/Her-mann-Teig>.

²⁵ Экспресс Новости: газ. (Минск), 14 дек. 2007 г.

²⁶ Киевский Назарет: [сайт Свято-Благовещенского монастыря в Бортичах г. Киева] (<http://obitel.kiev.ua/questions/?id=11270>).

²⁷ Ватиканский пирог счастья // Форумы Say7 (<http://forum.say7.info/topic7842-50.html> (2009)).

Литература

1. Борисов С.Б. Современные разновидности женских коммуникативно-магических практик: Электрон. ресурс: www.ruthenia.ru/folklore.

2. Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

3. Воронина Т.А. Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских // Хлеб в народной культуре М., 2004. С. 101—139.

4. Гонтарь Т.А. Этнографические особенности хлебопечения в кулинарии карпатских украинцев в XIX веке // Хлеб. М., 2004. С. 178—192.

5. Из первых уст: Великая Отечественная война глазами очевидцев. М., 2010.

6. Максимов С.В. Куль хлеба. Смоленск, 1995.

7. Новгородский Т.А. Хлеб в традиционной культуре белорусов XIX—XX вв. // Хлеб в народной культуре. М., 2004. С. 173—177.

8. Преодоление рабства: Фольклор и язык остарбайтеров. М., 1998.

9. Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 253.

10. Фольклорные записи 1945 года из Брянской области / Публ. и коммент. О.В. Беловой // ЖС. 2005. № 3. С. 13—17.

«НІ ДЗЕЛАЙЦЯ СЁДНІ НІЧОГА...»

Праздники надо уважать. Даже самое, на первый взгляд, маленькие и неприметные. Так же, как и дни недели, посвященные тем или иным святым. Этому старые люди учили своих детей и внуков. За неуважение к ним (работа или половые отношения в эти дни) можно жестоко поплатиться. Сведения об этом сохраняются как в виде примет, например: «Маць казала: "Дзетачкі ні дзеляйца сёдні нічога — грэх балышы нідлапушчальны будзя. Будзя граза". Празнік такі, што на Казанскаю нічога нільзя дзелаць» [13. Тетр. 12, л. 17], так и в виде развернутых быличек. В любой деревне могут рассказать истории о грозных явлениях Иисуса Христа, Богородицы и святых, о «перегороженных» дождя и сгоревших урожаях, о детях, задушенных пуповиной матери во время рождения или рожденных неполноценными, о домашних животных с уродливыми формами. Всё это объяснялось как наказание за работу в праздничные дни и в дни недели, посвященные тем или иным святым. «Грозныя Каляды», «грозная Граная», «строгі Мікола», «строгі Юрий» — об этом в наших деревнях можно слышать постоянно и повсеместно.

Особенно строго следили за соблюдением запретов на работу с тканью (ткачество, вышивка) женщинами в период беременности. Нами записаны рассказы о том, что у нарушивших запрет рождались дети с пятнами на теле. Причем эти пятна напоминали те узоры, которые были вытканы или вышиты их матерями, и исчезали они только после того, как были уничтожены изделия, изготовленные с нарушением запретов. Интересно, что наказание может носить отложенный характер и ожидать человека не на этом свете, а на том, в вечной жизни, где ему придется заниматься совершенно бесполезной работой! см. текст № 16 — рассказ о женщине, которая во время обмирания видела на том свете людей, которые забивали в землю колышки.

Подчеркивая необходимость бережного, уважительного отношения к праздникам, жители деревень говорят: «Нада ўсё дзелаць па абычаю, і ўсё будзя харашо чылавеку і ў здароўі, і ў гаспадарцы» [7. Тетр. 131, л. 3].

Тексты записаны публикатором в Гомельской обл.; атрибуция приводится по архиву Ветковского музея народного творчества.

1. Сціраць нільзя у васкрысенне, із суботы пад васкрысенне нільзя намачываць сцірку, патаму шта эта вада ідзёць тому чылавеку ў непрыятнасць. У ўторнік — сціраіцца, у чыцверг. У суботу ні сціраіцца. У суботу сціраюць на сваю ўласць. Уторнік — сціраіцца, панідзельнік і чыцверг. Срэда — Мацерь Божжай дзень. Пятніца — Параскева мучаніца. А субота, я вам скажу, пачыму нільзя сціраць, патаму шта субота ў нас када-та была да васкрэснага Ісуса Хрыста, субота ў нас была празнікам, как січас счытіцца ў нас васкрысенне. Усё ж у Бібліі пішыцца, што чціця суботу. Субота счытаіцца, как у нас васкрысенне.

Ногці стрыч — толькі ў чыцверг.

Пятніца — Параскева мучаніца. Ана ж за нас мучалася. Мукі прыняла. Пятніцу нада сазнаваць. Так сама і серада — Маці Божай дзень [10. Тетр. 96, л. 35—34].

2. Яна мне бабай даводзілася, маёй маткі дзядзькі жонка. Благавешчанне. Вот, яна напроціў Благавешчання прыла. А тады часоў не было. Яна дапрыла да тых мычак² поскані і думая: «Уранні ўстану, намычу мычак». Устала, печ за-тапіла і мычкі тыя мыкаць. І во, грымбёнкі, і яна адзела пасканіну на грэбень і мыча мычкі. Дзве змыкала, зкруціла, трэцяю надзела. І як пацягнула, а грымбёнка ў яе як выскачыла з рукі, і на тры часці грымбёнка раскалолася. Яна кінула ўсё і прыбягая к маёй бабе, к маткінай матцы, кажа: «Сафійка, што-та мне за прычына?» Яна кажа: «Дурная, сёння ж Благавешчання!» — «А, Божа ж мой! А я ж прыла! Эта ж я мычкі мыкаць надзела. Пайду папалю». Пайшла тоя згрымбела, што намыкала, — усё ў печ. Спаліла, падсабралася, у цэркаў прышла. Поп прышоў. Яна: «Бацюшка, прасціця, што я буду пытаць у вас, жаліцца буду». — «Дак раскажывай, пакуль я яшчэ на службу не стаў». — «Бацюшка, так і так...» Ён кажа: «Ну, і добра іздзела, што папаліла. Раз не знала, Бог прасціць. І ты прызналася, што ў празнік работала»³ [14. Тетр. 56, л. 61].

3. Грымная нядзеля паслі Троіцы первая. Вот, на ету Грымную нільзя нічога дзелаць, асобенна бірэмінным. Патаму шта палучаіцца няўдачнасці, і Бог за-прышчай паслі Троіцы замінацца бальшым трудом. [Соб.: Чаму запрышчай?] Штоб ні работалі, а панімалі Госпада Бога чэснаю нядзелю паслі Троіцы. Грымная нядзеля — ета ж як прыграда. На Каляды нада тожа падчыняцца... ва-первых, ад сядзьмога да дзівятнацатага январа нічога ня дзелаць. Эта святыя вечары. Толькі можна дзелаць што-ліба

такая удзень, ну, не шыць, не вязаць. А пасле ўжо можна дзелаць усё падрад. Не лянiсь толькі [8. Тетр. 121, л. 30].

4. Нiльзя было ў Каляды рабiць. Вот, ё нядзеля — Каляды. Вот, у скрысення тоя будзя Троiца, называiцца Грыная нядзеля, на той нядзелi нiчога нi дзелаюць, бiременная баба нiхай нi шыя. А мужык нiхай нiчога нi майстры. Вcё будзя спакойна. А наш бацька, пакойнiк, расказыў. У Каляды етны прышоў к аднаму чылавеку гуляць, а ён стругая аглоблi ў калёсы, тады ўсё самы дзелалi. Ён i кажа: «А што ты дзелаiш? На етай жа нядзелi Каляды». — «А што тыя Каляды? Я нi знаў». Ну i пастругаў аглоблi. Ацiлiўся цялёнак — усi ногi голыя, без шэрсцi. Абскаблiў ён аглоблi. Прышоў бацька, ён i кажа: «Дзядзька Фядос! Праўду ты казаў. Ацiлiўся цялёнак — голыя ногi». Знаю етых дзве нядзелi: Каляды i Грыная. Нi содзюць расады на Грыной, штоб у кiлiя нi пашла⁴, а то тады расада расце грузна — нi качаном [1. Тетр. 100, л. 22].

5. Гаворуць, еслi бiременная жэншчына ш'ець, то значыць, дзе-та што-та зашываiцца, iлi вяжа — завязываiцца, iлi круця бiллё i выкручывае, то закручываiцца пупавiна. Эта прымета такая. Бывала многа. У нас адна жэншчына нi панiмала дажы этага, што яна там рэзала iлi вiзала, нi знаю што, у iе радзiўся мальчык, i ручка такая, кулачок малiнскi-малiнскi. Такiм ён i астаўся. Нi развiты. Дак мы гаварылi, што яна ў Каляды нi саблюдала нiчога. Эта да Крашчэння. Крашчэнне прайдзёць, i гаворуць: «Трашчы нi трашчы — прайшлi Крашчы». Можна ўсё дзелаць [15. Тетр. 123, л. 40].

6. Так я чула, што на Граной нядзелi нiльзя стукаць. Патаму што граза. Сильна грозы былi бальшыя, запалiвалi, убiвалi... маланiя эта. Ну дак нiльзя. [Соб.: Ад каго чулi?] Ад бабкi ад сваёй. У мiне бабка была. Яна пражыла дзiвяноста сем гадоў. Яна... як прарок якi. Яна гаварыла [15. Тетр. 123, л. 39].

7. Гаварылi, на Шчадроваю куццю курак кармiць нiльзя, штоб грады не дралi [16. Тетр. 127, л. 16].

8. Пакуля ня пройдзе празнiк... як ён зваўся? А то нашы раней пайшлi. Загадалi. Рукамі яшчэ жалi, уручную. I пайшлi. А там у нас — войстраў, пайшлi зажыналi жыта. Няльзя была да тога празнiка. I жалi жыта, i звязлi ў гумно, тады ж гумны былi, i пайшла граза, i запалiла, i жыта тое згарэла. Казанка! Да Казанкi нельзя зажынаць жыта. А эта ж калхоз! «Идзiце зажынайце!» Бабы казалi: «Не будзем мы зажынаць жыта!

Няльзя! Яшчэ Казанка не прайшла!» Эта ж прадсeдaцель: «Идзiце зажынайце! Урэмя зажынаць!». «Тады i прадсeдaцель успомня», — казалi бабы. «А мы ж табе казалi, што няльзя да Казанкi зажынаць, а ты паслаў!» Тады ж бальшыя гумны былi. Не толькi тое жыта, не толькi той войстраў звязлi. I тое пагарэла. Граза запалiла. Няльзя. Да Казанкi жыта зажынаць няльзя. Нi ў какою [3. Тетр. 53, л. 98].

9. Людзi ў празнiк не работалi. Вот Смаленская у нас завецца Богуродзiца. I на Смаленскую пайшлi сюда ў Добруш, сена скiдалi на лугах, стагi кiдалi. Адзiн дзядзька гавора: «А я не пайду, как вы хочыце, сёння Смаленская, я не пайду». Яны пайшлi, Богу, можа не верылi, накiдалi стагоў, прайшлi дамой, увечары паднялася граза i папалiла ўсе стагi. Граза секла i палiла стагi [11. Тетр. 31, л. 31].

10. Гаварыла адна бабка, што на какою-сь Багародзiцу пайшлi жыта жаць, а Рызам палажэнiе [празднуецца 15 iюля] называецца. Ёсцi i iкона такая, i малiтва такая. I вот мы гаворым: «Какой эта празнiчэк Рызам палажэнiе? Хадзiце, пойдзем жаць!» Прышлi жаць, што сярпом махнуць, а там рызы лiжаць. Аны перахрысцiлiся: «Раз Рызам палажэнiе, так хадзiце з поля ўхадзiць» [11. Тетр. 31, л. 31].

11. Перад дзiвятым аўгустам — Панцiлiман. Быў нам такi слых, но ета на зарэ толькi, зара занялася, мы спалi малыя, брат i я, а матцы голас тада падаўся: «Жылаю табе ўсяго харошага!» Матка гавора: «Слухаю, слухаю, думаю: "Можа, шчэ што будзя?" Нет. Нiчыво не гавора. Палiдзела, толькi зара занiлась. Эта шчэ было часы тры. А пачаму ён прыд'явiў на Панцiлiмана, — гавора, — у цэрквi звон адзiн бiлi так рэдка, што далi знаць людзям, што празнiк. Ну, я, — гавора, — ужэ нi знаю, у якая ўрэмя, трохi не дажала, пайшла дажаць. Дажала, прыходжу, толькi лягла спаць, снiцца мне сон: рэжу цябе серпам, а кроў нi iдзе». Такая дадзена, што iна жала ў празнiк. Тады гавора: «Я разгадала сон, што сон точна да этага, што я ў празнiк работала, Панцiлiман iсцалiцiль той. Я тады думаю: "Ну, пройдзя год, буду нi работаць i буду празнываць". I я ўсю жыць празную послi этага вiдзэнiя, голаса этага». Праходзя год, i гавора: «У каго нi пытаю: када-та Панцiлiман?» — нiхто нi атвiчае, нi знаiць. И вот, перад этым днём на зарэ зной: «Жаляю табе ўсяго харошага!» <...> Вот, ён ёй прыд'явiў. <...>

I што на Панцiлiмана нiльзя работаць — шчэ прымер. Манi мае Вiцька, ён нi знаў. Панцiлiман — ён дзiвятага чысла, ён жа нi ў выхадны дзень ходзя, а якi пападае калi. У той дзень iлiя, толькi ўта-

рога чысла. I, напрымер, Пятро i Павел — дзiвянацатага, а чэраз тры нiдзелi ў той дзень — iлiя, у якi Пятро i Павел. А патом чэраз нiдзелю — Панцiлiман. Эта вякуя. Эта справеку вiкоў так. А Вiцька на цыркуляры работаў, яны строiлiсь, i як яму там палучылась... руку... толькi косыць задзержылась. Ён цэлы год у бальнiцы лiжаў. Вот што было. Тады я думаю: «Што эта за дзень быў?» I яны мне расказалi, што эта дзiвятага аўгуста. Эта ж на Панцiлiманы. Ну, нi даў Бог, што яму ўсю ручачку атняло. Ён долга лiжаў у бальнiцы, ну i зараслося. Дак я гавару: «Глядзiця, — на дачку, — у эты дзень да i вабшчэ ў празнiкi пабiрагайцiсь работ такiх» [2. Тетр. 135, л. 25].

12. На Вялiкадiя, на Троiцу, на Ражаство — усё баба казала — Маша пайшла замуж, мы iшчэ дзеўкамы былi, дак баба ўсё казала: «Мая унучачка, мы жывом, ета ўсё прырода, грэху ня дзелаiця ў пасцелi на празнiкi. А то будуць дзецi плахiя. Мужык iз жонкай штоб ня спалi, штоб грэху ня дзелалi, а то ня дай Бог, да i дзiпёнак будзя». Дак усё калiсь казала, як родзiцца ў каго-нiбудзь... там радзiўся ў нас абы-якi, дак баба i кажа: «Наверна, грэшок здзелалi...» Баба i гавора: «Нас учылi i баба, i прабаба. Калiсь казала: "Ня спi, Алёначка. Идзеш ты замуж, не спi з мужыком на празнiках, ня спi. Па вялiкiх празнiках. I па васкрысеннях"» [4. Тетр. 117, л. 157].

13. Вот калiяску такую дзелалi дзецi, з ручкай, калёсся i каточкi — i на катках едуць, як на канi. Я прышла пасварылася: «Што ж та вы надзелалi!» Яны разбiлi тую калiяску. А ўсё адно. Свiння парасiлась калекаў. Скацiнi дужа плоха! Харошыя парасятa. Як нармальныя парасятa, на жопах поўзаюць на заднiх ножках. Пярэднiя наперадзi, а заднiя паўзе. На Ўсераднай [четвертая неделя Велiкого поста] нiльзя. Скацiнi очэнь плоха [3. Тетр. 119, л. 15].

14. Па старынушкi ўсё выпалнялi, усё i было харошая, калiсь выпалнялiсь законы, i iнвалiдаў было очэнь мала. А вот iнвалiд у каго быў, дак я знаю, баба расказывала Кряжыха, старая, што ў iх быў iнвалiд, расказывала Кряжыха, ну ета ж — нявестка, дак нiльзя на празнiкам... вот у твай свiякрухi калека радзiўся... яна мне не то шта казала... яна нам прыказывала: «Глядзiця, у вялiкi празнiк штоб не занiмалiся, як цiпер гаворыць, сексам... а я была маладая, прышла з цэрквi на Вялiкадiя, iшчэ не ўспела палажыць сумку, што свiяцiла паску... i вот так у нас радзiўся...» Дак прыказывала сынам, нявесткам: «Ня ўздумаiця ў вялiкi празнiк начынаць дзяла». Мне i свiякруха казала, я замуж пайшла: «Глядзi, сёдни празнiк... штоб дзецi былi ха-

рошыя, красівыя, нада імець уважэння к Госпаду Богу».

Вот раньшы замуж... да я сама была маладая... прышла... сваякруха прыдупрыждай: «Глядзі ж, дзевачка, гані к чорту мужыка!..» Ета дзела было перяд Троіцай, я замуж ішла дваццаць дзівята-ва мая, Троіца ўскорасці была. А я спужалася: «Што такая?» Гаворы: «Штоб дзеці раджаліся красівыя, не інваліды, нада пачытаць Бога, не замінацца такім самым... глупасцямі», — калісь не зналі, што сказаць. Вот за ета, хто не пачытае празнікаў, німа ў яго выдзіржкі, раджаяцца бальныя дзеці. Нада Бога цаніць. Я і сваім казала ужо дзіцям: «Глядзіця, празнік пачытайця!» [8. Тетр. 121, л. 31].

15. Ой, Міколу, вікону, бачыла ва сне. Я ўмею платкі вязаць, з воўны прала і вязала. Настаў празнік Вакрасенне, а мне нада памыць у выхадны дзень і разбіць гваздзямі, на базар нада несьць. Так я Богу малюсь, прашу і знаю, што Бог ё. Тады што? Сціраю сама і думаю: «Вот, сёння нільзя мыць, а я мыю». Расцягнула, лягла спаць на карваць, дагары, ні дзяцей, адна ў хаце. Прыходзе святы Мікола, я бачыла на базарэ віконы, во такі, кароткая бародка, прыходзе маленькага росту, ва сне, памру — не забуду этага сна, святога Міколу бачыла ува сне. Ён што пытае ў міне, я сплю: «Будзеш ты вязаць і работаць у празнікі?» А я: «Буду! Буду!» — ува сне. Так ён што? Два пальцы мне ў рот, а тры за глотку і не даве, а дзяржыт рукой. Усхапілася ноччы: «Госпадзі! Прасці мяне, Госпадзі!» Сасніўся святы Мікола, прыказаў, што не дзелаі у празнікі. Шэсьць дней рабочых, семы штоб гуляла [9. Тетр. 64, л. 17].

16. Патаму шта Каляды — ета ўсі людзі рады. Патаму шта прышлі Каляды — празнікі ў Калядах. Старога нільзя рабіць. А людзі ні чувствуюць, што ні нада, дзеляць. Ну, Гасподзь ім уражэства дас. А што ж вы думаіця: так ета? Вот у нас тут адна жаншчына, яна была швейка. І мне нада была бацьку пашыць кальсоны. Яна пашыла. Я гавору: «Ну што ж цябе цётка за ета?» — «А прыдзя бацька, дак што-нібудзь мне дзеляла, рамачку наб'е ці што». — «Харашо». Я і сагласілася. Прышлі Каляды. На тэй дзень Прасвятая Раздзіство Хрыстова. Яна прышла на первы дзень Раздва, а сама хадзіла Богу маліцца: «Хадзі ты мне, дзядзечка, гнала гарэлку, і там трубы... і толькі прычыну ты...» А бацьку як розум адключыўся. Бацька мой у цэркві старастам быў і дзед мой, усі нашы, марозаўчына прырода, і ціпер хто ё, усі ходзяць у цэркву. Ён толькі павярнуў трубу. На цябе! Кароўка наша цялілася, і крочочкам цялёначак вышаў і нежывы. Раз ты дзеляў прычыну ету... Вот ад тых пор,

колькі жыву, гавору: «Нільзя у празнікі нічыга работаць! Прышоў празнік — садзіся, у цэркаў... ні было тады цэрквы... чытай кніжачку... што ідзёць на ум, якая бажэствіная...» Тады ўжэ бацька маліўся, маліўся Богу да і кажа: «Во, маі дзетачкі, колькі жывіця, столькі і думаіця, штоб нікалі ў празнік нічога ні дзелалі. Пачытай, памаліся Госпаду Богу, што ўмеіш, і аддыхай» [6. Тетр. 132, л. 9].

17. Па морю Мацер Божая стаіць і ўсё плача і плача ў белай шуме [пене]. У іе спрашыюць: «Чаго ты плачыш?» — «А ета, што ў пятніцу выліваюць усю вадку на міне, — гразь» [5. Тетр. 7, л. 6].

18. Абмерла жаншчына, дак вадзіў яе Бог па том свеце. Еслі хто ў пеклі, дак у «клячкі» іграюць — калышкі [калышкі] малаткамі забіваюць. А ідзець к Богу нічым не грэшэн, сталы стаяць, скаперкі засціланья і ўсяго-ўсяго на сталах [12. Тетр. 57, л. 22].

19. Калісь украдні я дома была, а ў нас курыца сядзела на яйцах. Каляды былі, і я штось лапіла, а тады ж лапілі і юбку, і кохту, я ціпер лаплю, наскі па-лаплю, і я пачала лапіць вязенцы. А баба наша, штось хварэла, да й гаворы: «Варычка, мая ўнучачка, ня лап! Ціпер жа Каляды». Я гавору (на работу ж хадзілі): «Баб, ну ні залаплю, саўсім дарвуцца, дак дай пазалапліваю!» Залапіла. Тады прайшлі Каляды, Хрышчэнне прайшло, увечары, баба і кажа: «Вазьмі ты, мой дзіцёнак, і парызрай той лапик і скажы: "Госпадзі, я сагршыла!" Парызрай лапкі тыя, ішчэ адны налап, і будзя цяп-лей, і разрэжыш». Я гавору: «Ну, добра!» Я ня разрэзала. І курыца тая сядзела ў нас. Вывеліся цапляты, бягаць у сцяну. Вот, як табе сказаць, вочкі ў іх чуць бачаць. Я гавору: «Баб, паглядзі!» Баба мне кажа: «Ты вязёначкі мне не паказала». Я гавору: «Баб, я не рязызала, а толькі правяла ножычкам». Дак баба і гаворы: «Ета ты!» А я нажом чуць правяла. Думаю: «Жалка! Зноў лапіць нада». Вот яны былі, толькі два трошкі болей ідуць, а то прапалі усі. Ну, яны сляпыя. Дзед Майка прышоў. Баба гаворы: «Паглядзі-ка! Ідуць цяпляты. Ідуць — у сцяну ударяцца. І не бачаць нічога». А ён і кажа: «Ну, як на тэй раз што-та ты, Алёнка, ці Варя што-та лапілі» [4. Тетр. 117, л. 144].

Примечания

¹ «Чтоб дети были красивые и здоровые...» / Публикация Г.И. Лопатина // ЖС. 2007. № 2. Текст № 3.

² Мычка — порция льна или пеньки, подготовленная для прядения.

³ Подобная история, рассказанная другим информантом в этой же деревне,

правда произошедшая на Юрия, была прокомментирована следующим уточнением: «Баба ўжэ старая была, так ёй даў ўжэ такія прыкметы. Ёй ўжэ не ражаць, ні што. Ёй нічога не было. А еслі б бярэменная была — на дзіцёнку ўсё атразілася бы. Ён быў бы калеска».

⁴ Чтобы рассада не пошла в листья, а завязалась в кочан.

Список информантов

1. Федосья Федосовна Блошик, 1928 г.р., д. Яново, Ветк.; зап. в 2008 г.
2. Татьяна Климовна Воинова, 1926 г.р., д. Хальч, Ветк.; зап. в 2009 г.
3. Наталья Трофимовна Гапеева, 1930 г.р., пересел. из д. Бартоломеевка, Ветк.; зап. в 2001 г. в Ветке.
4. Варвара Александровна Грекая, 1925 г.р., пересел. из д. Амельное, Ветк.; зап. в 2008 г. в Ветке.
5. Татьяна Степановна Громыко, 1906 г.р., пересел. из д. Новые Громыки, Ветк.; зап. в 2005 г. в Добруше.
6. Мария Лаврентьевна Зуева, 1927 г.р., д. Столбун, Ветк.; зап. в 2009 г.
7. Раиса Петровна Ковтунова, 1961 г.р., д. Неглюбка, Ветк.; зап. в 2008 г.
8. Прасковья Сергеевна Кужельная, 1933 г.р., пересел. из д. Старое Закружье, Ветк.; зап. в 2006 г. в Ветке.
9. Ольга Николаевна Лапицкая, 1929 г.р., д. Хизы, Ветк.; зап. в 2004 г. в доме-интернате Шубино.
10. Надежда Егоровна Ласточкина, 1927 г.р., пересел. из д. Глыбовка, Ветк.; зап. в 2007 г.
11. Татьяна Васильевна Матвеевко, 1928 г.р., урож. д. Ларищево, Добр., живет в д. Буда Жгунская, Добр.; зап. в 2004 г.
12. Евдокия Ивановна Мельникова, 1932 г.р., д. Перелёвка, Ветк.; зап. в 2001 г.
13. Николай Кириллович Хомченко, 1931 г.р., пересел. из пос. Заречье, Ветк.; зап. в 2008 г. в Ветке.
14. Ефросинья Павловна Чваркова, 1916 г.р., пос. Лядо, Ветк.; зап. в 1997 г.
15. Мария Филипповна Чмыхова, 1938 г.р., урож. д. Лозов, Буд., пересел. из д. Кунторовка, Ветк.; зап. в 2008 г. в Ветке.
16. Любовь Кузьминична Чуешкова, 1933 г.р., д. Даниловичи, Ветк.; зап. в 2008 г.

Сокращения

Буд. — Буда-Кошелевский р-н, Ветк. — Ветковский р-н, Добр. — Добрушский р-н.

Предисловие, публикация и примечания
Г.И. ЛОПАТИНА;
 Ветковский музей народного творчества
 (Белоруссия)

И.А. ШВЕД

СЕМАНТИКА И СИМВОЛИКА ЧЕРНОГО ЦВЕТА В МИФОЛОГИИ БЕЛОРУСОВ

Черный вместе с белым и красным цветами составляют основной спектр цветовой символики традиционной культуры славян (от Балкан до Центральной России), в том числе белорусов. Эти три цвета нередко упоминаются вместе. Например, в этимологической легенде об аисте белый, красный, черный — цвета окраса птицы — соответствуют цветам традиционной белорусской одежды (в частности, Калинковичского, Лельчицкого, Брестского, Ганцевичского р-нов; старинные узоры поясов также нередко были черно-бело-красными [15. С. 654]): «...І абырнуў Бог тых людзей у буськоў. Ходзяць з тае пары па балодзе босыя, з чырвонымі нагамі, у белых сарочках і чорных світках буські» [9. С. 56]. Эти же цвета часто фигурируют в народных объяснениях снов: «Фарбай чорнай абмазацца — смутак; чырвонай — радасць; белай — выйграеш на судзе (калі судзішся), нявіннасць, пацеха» [6. С. 387]. Белый, красный и черный цвета (иногда наряду с другими) маркируют персонажей народной демонологии, заговоров: «Скула бялуха, скула краснуха, скула чарнуха, скула жавтуха, скула зелянуха — вас дванаццаць скул, вас дванаццаць красот...»; «Чорны валасень, красны валасень, белы валасень...» [3. С. 224] и т.д.

Архаическая цветовая триада составляет символическое целое. Комбинация белого, красного и черного цветов в заговорах и некоторых других мифо-фольклорных текстах, по замечанию Л. Раденковича, понимается как символическая схема перехода. Черный цвет обычно соответствует состоянию болезни или нарушению порядка вещей, белый — выздоровлению либо возвращению к первичному порядку, а красный — возвращению нечистой силы на тот свет [12. С. 141—142]. Элементы цветовой триады могут также соотноситься с временными отрезками в заговорах типа «На моры, кіяне ляжыць тры псы: адзін чорны, адзін рабы, трэці белы. Чорны выбрэхуя вячэрнюю зару, а рабы палуношную, а белы ранешнюю...» [3. С. 88].

Черный цвет в сравнении с другими цветами обладает наиболее определенными и постоянными символически-

ми характеристиками. Черный противопоставлен белому (светлому) и часто выступает цветом подземного мира, неизвестности, конца, смерти.

Счарнець — значит растратить жизненные силы, быть сильно избитым, заболеть, подвергнуться процессам тления, гниения, страдать от горя; ср. *счэрніць* ‘сильно избить’ (ФЭАБ; Рубель Столинского р-на). В заговорной формуле проводится параллель: «Як гразь чорна, так штоб і ён счарнеў, і схляў, і счах» [3. С. 91]. В проклятиях сравнение человека с черными предметами имеет отрицательную семантику и обозначает смерть: «Каб ён сам шчарнеў, як сопуха (зямяля)!» [1. С. 208]. Об измученном «крыксамі» ребенке говорят: «крычыць, спацее, чорна, і ўсё ў адным часе» [10. С. 81, 83]. Верили также, что умершие «забіваюць жывёлу і нават людзей, якія робяцца пасля смерці чорныя» [2. С. 268]. Вместе с тем известны представления о том, что чернеть (т.е. тлеть) могут только «чистые» умершие. Так, рассказывают о матери-ведьме, которая сжила со свету сына. Он долго пролежал в могиле «хороший такей, молодэй», «нічога нэ гэтэ, шчо з ліцом — почэрніло, чы шо». И только когда мать сняла свои чары (освободила сыну руки, связанные косой), умерший «зразу почорнів і прыйшоў у прах» [16. С. 498].

В произведениях различных фольклорных жанров «нечистое» место обозначается как черное, темное. Аналогичную маркировку имеет негативно осмысленное время, ср. в проклятии: «Хай на цябе чорна гадзіна!» [1. С. 236]. Характеристика хрононима *черный* (*темный*) указывает на его соотнесенность с темой конца, смерти, ср.: *Черная середа, Темная середа* (среда на Страстной неделе) — «У Темную середу перед Паскаю на последней няделе нежывых дитей паминают — тока некрещёных, каторый прысница» [14. С. 247], а также представление о *чернице* (безлунии): «Як на Паску будэ чэрнэць — ўсему сьвяету будэ конэць» [14. С. 258] (т.е. не наступит обновления, возрождения).

Черный цвет, противопоставленный белому как ритуально чистому, ассоциируется с нарушением традиции, грехом. Так, верили, что «душа сядзіць у галаве чалавека, а па смерці ляжыць да Бога белым голубам або агоньчыкам, бы нача свечачка, а ў пекла — чорным

крумкачом» [2. С. 307]. В полесском рассказе увиденные во сне на «дзяды» (в поминальный период) раскрытые белые могилы обозначают могилы тех умерших, которым живые родственники приготовили ужин, а черные — тех, чьи родственники не отмечают «дзядоў» и не оставляют им ужина [14. С. 85]. Вместе с тем между черным и белым цветами устанавливаются отношения синонимии в силу того, что они являются цветами небытия, траура, ассоциируются с потусторонним — и мрачным (черным), и прозрачным (бестелесным, белым) — миром, в демонологии являются признаками, по которым мифологических персонажей можно отличить от реально существующих людей, животных, предметов. Черные, как и белые, животные воспринимаются как цари, вожаки над своими сородичами: «Чорный бусько [аист] — вожак буськыв, вын по йіх прылітае» [7. С. 371].

Такие мифологические персонажи, как ночницы, домовой, Смерть, хранитель места или кладов и др., могут атрибутироваться черным и белым цветами. Так, в соответствии с записями П. Шейна, *начницы* показываются и в черной одежде, и в белом платье [10. С. 389—390]. Смерть представляют как в белой, так и в черной одежде («У цёмнай адзежы, з касою» — ФЭАБ, Черни Каменецкого р-на). В заговорах упоминаются «чарвяк белы, чорнагаловы, над усімі чарвякамі большы», «чорная і белая немач» [3. С. 335] и т.д.

Одна из общих номинаций нечистой силы — «черная сила». При этом «черный» составляет единый ряд с такими характеристиками, как чужой, злой и т.д., например в заговоре: «Іду я па чыстаму полю, насустрач бягуць сем духаў, усе чорныя, усе злыя, усе нелюдзімыя...» [4. С. 9]. Черный цвет — один из признаков *лесавіка*, *дзядочка-палявічка*, *дамавіка*, *вадзяніка*. В Полесье *вадзянік* представлялся в виде черного человека, черной блестящей собаки или рыбы [8. С. 168]. Черт в народных представлениях с виду черный, в «чорному плашчэ, шапочка на ёму, вродэ як еврэйска» [16. С. 479]; «чорт — чорный, з рогами, кынськы копыта на ногах, с хвостом, оброслый шэрсыю» [7. С. 364]. У дьявола даже слезы черные. Так, по легенде, крушина, имеющая черно-красный цвет ягод, выросла на том месте, куда пада-

ли слезы сброшенного с неба дьявола [5. С. 156].

В народных рассказах и заговорах черным цветом характеризуются демоны болезней. Так, чума показывается в виде черной женщины [6. С. 618]; «моравая панна», носясь в воздухе, размахивает черным (в вариантах красным) платком; в селе, над которым она помашет, начнется «паморак» [5. С. 407—408]; превращается в «чорную бабу», ночью ходит по селу, рисует углем на дверях кресты: где поставит черный крест, в том доме все умрут [5. С. 407]. Верили также, что «ёсць такі чарвяк, чорны, кудлаты, ён называецца начніца, то ён як перапаўзе пад калыскай, то дзіця будзе плакаць па начах і спаць не будзе» [10. С. 78]. На актуализации признака «черный» основаны номинации болезней типа *чорная немач, чорнае гора* (= *падучая, радзімец*), *чорная восна*. Эпитет *черный* по отношению к болезням имеет значение 'смертельный, опасный' и косвенно может указывать на их демоническую природу.

Известен и не требует специального подтверждения факт, что черным цветом атрибутируются предметы, связанные с потусторонним миром; предметы, широко представленные в похоронных обрядах; предметы, манипуляция с которыми вызывает болезни и смерть.

Использование черных предметов в магических актах народной медицины нередко имеет целью перевод болезни в зоны нечеловеческого или перерождение человека. При этом идея перехода может получать двойную кодировку, как в характерных магических акциях с использованием наряду с цветовым кодом кодов свадьбы и рождения: «Накрывалы платком чорным [можно куском материи или полотенцем, главное — черным]. Накрыты и сёстры. Говорылы: "Чым я тыбэ породыла, тым я тыбэ накрывала"» [11. С. 263]; «То первый раз увидэш [приступ], вэнчалным чорным костюмом, если нет — голым тилом садылись» [10. С. 389]. Накрывание больного (его глаз) чем-либо черным, оборачивание его в черное символически маркирует переход человека из одного состояния (мира) в другое, обозначает смерть (реальную или символическую). Ср. рекомендацию знахаря в отношении ребенка, который долго мучится в конвульсиях: «Накрыці тварок яму чорнаю ядвабнаю хусткаю, то хутчэй сканае» [2. С. 56].

Магические качества приписывались черным ленте и нитке, которые замешали в ритуале болезнетворного демона либо выступали двойником изможденного болезнью тела: «Падуча,

чорна болель. Було у дэвочки малэнкы. Один мальчык умер, ўзялі чорну лэнточку, дэвочку помэралі лэнточкой и лэнточку тому пад голову» [10. С. 55]. Эффективным способом лечения рака считается разрывание черных ниток со словами: «Как эта нить рвётся, разрывается, обрывается, / Так рвись, рак, сам себя разрывай, / Росту себе не давай. / Нет тебе места на теле рабы (имя), / Как не оставлю я ниток на этой катушке. / Аминь». Нитки уничтожают полностью (ФЭАБ, г. Пинск). В лечебном ритуале «сожжения рожи» используется черное сукно [11. С. 191]. Ритуальным реквизитом нередко является деготь. В частности, с его помощью отпугивали дух лихорадки; чтобы «отлучить ненужных подруг», наговоренным дегтем мазали около порога и говорили: «Чёрен дёготь, чёрна ночь, иди раба (имя) от подруги прочь» (ФЭАБ, Оброво Ивацевичского р-на).

Сакральным статусом реалии черного цвета наделялись и в животноводческой магии. Любытень обычай во время выгона и выпаса животных держать за пазухой первое яйцо от черной курицы: тогда волки не должны нападать на стадо [5. С. 355]. В заговорах от волков говорится, что хищникам *черной ризой* глаза застилают или, чтобы сделать невидимыми домашних животных, их *черной тучей* покрывают. В заговоре с мотивом мимикрии свиньи в лесу должна казаться черной головней [3. С. 71—72]. Как показывают приведенные примеры, черный цвет соотносится с темнотой, закрытием канала коммуникации.

Считалось, что черный цвет предметов при контакте с человеком и животными магически передается им. Так, беременной женщине не следовало есть яичницу непосредственно со сковороды, иначе ребенок родится черным: «На Каляды няможна недагаркаў называць галавешкамі, толькі трэба казаць "залатушкі". Бо бы той быў бы сам чорны цэлы рок, як галавешка, — праз хваробу або з бяды» [2. С. 333]. В рождественские вечера нельзя тушить головешки, чернить обувь — чтобы овечки не рождались черными [2. С. 356].

Как известно, именно черный считается цветом злого колдовства, например чтобы разлучить влюбленных. Девушка либо ее родственники, если парень ее бросил ради другой, протаскивали черного кота по дороге, по которой молодая пара должна была ехать к венцу [6. С. 118]. В черной магии использовалась лепешка, замешанная на молоке черной свиньи [13. С. 152]. Само разделение магии на «белую» и «черную» свидетельствует об определя-

ющей роли этих цветов в магической практике. В народных объяснениях снов черный цвет, как правило, соотносится с отрицательным вектором ценностной шкалы и предсказывает опасность, сплетни, потерю, беду, болезнь, смерть. Реалии черного цвета фигурируют в проклятиях типа: «Дай, Господзі, штоб цябе гром забіў да чорна хмара заліла!» [17. С. 451].

Особенно маркируются животные черной масти. Из группы животных, в которых превращается черт, выделяются черные кот, козел, баран, собака. Значительное место в белорусской традиции занимают представления о том, что любое черное домашнее животное — ипостась ведьмы, чародея либо их душ. В виде черного животного (в частности, собаки, кошки, поросенка либо курицы) нечистая сила покидает тело умирающего колдуна. Это животное предписывается сразу убить, проткнув осиновым колом [6. С. 100]. Особо подчеркивалась опасность контакта с черными кошками, в которых якобы живут ведьмы, «вінаватая» перед чертом [5. С. 403], т.е. его должницы. Черным котам отсекали хвосты, полагая, что там находится нечистая сила. Верили, что в каждой шерстинке черной кошки сидит по болезни [6. С. 154, 173]. Черные кот либо собака часто считаются причиной испуга детей.

Черный цвет животных является значимым, наделенным отрицательной символикой в народных объяснениях снов: «Карову бачыць чорную — хвароба, чарната табе будзецц. Таксама: небяспека» [6. С. 423]. Черные конь, медведь, свинья, увиденные во сне, предсказывали болезнь, смерть [6. С. 425—429]. Верят также, что если черная корова заглянет через окно в дом, то там надо ожидать покойника [2. С. 229].

Параллельно с этим бытуют представления, что при помощи черных животных можно избавиться от деструктивного воздействия демонических существ. В частности, чтобы домовик не мучил коня, «каля коней дзяржалі чорнага казла на прывязі» [6. С. 507]. Полагают также, что, когда поет черная курица, она «адспеўае варагі», а когда какая-либо другая, то предпринималось ее зарезать, поскольку «яна варажыць якуюсь бяду, то няхай лепей на яе галаве завершыцца» [5. С. 426]. Есть все основания считать, что подобная интенция исходит из принципа «кол колом вышибают». Магические манипуляции с черными предметами, животными нередко основываются на принципе «черное отгоняет черное»

(«Еслі ў чалавека чорна бэлэзь бувае, дак над ім чорну гладышку б'юць і чорным накрываюць» [10. С. 390]). На этом же принципе основывается достаточно большое количество вербальных оберегов, ср. охранительный заговор от «чорнага ліха»: «Шоў чововек, сам чорны, у чорнэ обуўся, у чорнэ одзеўся, чорным подпараўся, чорну шапку надзеў, чорну сокеру на плечах несэ, чорного дуба порубаў да на чорну рэку попускаў, од свяшчэннага, хрышчэннага чорнэ ліхо адняў, жыдам оддаў...» [4. С. 11].

Многие животные персонажи в белорусских заговорах атрибутируются как черные: «гадзіна чорная», черные волк, собака, вол, куры; *черный* является постоянным эпитетом таких персонажей, как орел, ворон, рак. Они могут выступать, с одной стороны, носителями опасности, а с другой — посредниками в удалении демонической компоненты из тела больного. Черные животные могут также выполнять функцию переносчиков мифологических помощников из одного мира в другой («Ехала пані на чорным кані, / Шчытала яна аблачка, камяні...» [4. С. 58]) либо быть адекватной с точки зрения болезни заменой изводимого ею человека («Ідзі ў цёмны лес, там стаіць чорны вол, ідзі, калі і пары, а этага чалавека (імя) не калі і не пары» [3. С. 309, 364]). В заговоре «од врагів» образ черного вола — один из важнейших элементов мотива запугивания: «Чырыз порог пырыступаю, гадюкою выповзаю, всім врагам рот затыкаю. Я ны іду, а йіду чорным волам, шчоб у всіх моіх врагів язык став колом. Амінь!» (ФЭАБ, Снитово Ивановского р-на).

Выразительные мифологические коннотации имеют представления о возможности заполучить магические предметы при помощи черных животных. Рассказывали — чтобы иметь неразменный рубль, надо в предпасхальную субботу поймать черного кота, связать его и идти с ним в пасхальную ночь в церковь. По дороге тебя обязательно встретит купец-черт и даст за кота рубль [6. С. 109]. Считали, что из яйца курицы, оплодотворенного черным петухом, можно вывести змея, который будет приносить деньги [6. С. 516], и т.д.

Животные черного цвета широко представлены в гаданиях, в частности в рождественских. Так, девушки рассаживались кругом, насыпали возле себя зерно, ставили зеркало и воду и пускали в круг черную курицу: чье зерно будет склевано первым, та девушка первой пойдет замуж (ФЭФБ, Холопыя

Ивацевичского р-на). В белорусских народных метеорологических представлениях черные животные часто противопоставляются белым и ассоциируются с дождем. В народном объяснении сна видеть белого коня — хорошо, к снегу; черного — к дождю, обману [6. С. 425]. По примете, если впереди стада идет черная корова, ожидается дождь (ср. древние представления о тучах как о стадах рогатого скота). Крестьяне не начинали весной пахать землю черным волом, а просили соседей одолжить им вола иного цвета, иначе всё добро сгниет в поле от дождей. Между тем, чтобы навсегда защитить село от града, предписывалось опахать его границы парой черных волов-близнецов [5. С. 190, 246, 77].

Черный цвет в мифологической картине мира белорусов выполняет оценочную и маркирующую функции, широко представлен в магических ритуалах, связанных со смертью (реальной либо символической), с окончанием либо прерыванием определенного этапа существования, активным вмешательством в жизнь человека внешних деструктивных сил; символически представляет безжизненность, невидимость, опасность для здоровья и жизни человека, чужое, несправедное, злое и маркирует определенный объект как отнесенный к потустороннему миру, греховный, подчеркивает магические либо демонические свойства персонажа, враждебное отношение к людям и т.д. Носитель этого цвета становится для опасных по отношению к человеку сил «своим», таким образом человек избегает агрессии с их стороны. На фоне того, что черное трактуется как нечистое, выявляет функциональную и семантическую связь с потусторонним миром, становится понятным приписывание черному цвету (реалиям, маркированным им) апотропейных свойств, функций устрашения и использование его как средства разрешения критической ситуации, магического программирования движения нечистой силы за границу человеческого мира.

Еще одним широко представленным в мифологической картине мира белорусов семантическим блоком черного является «земля—плодородие». Черный цвет символически соотносится с наполненностью, скрытой энергией природы, плодородием, спелостью. Отмечается синонимия и взаимозаменяемость черного и белого цветов в отношении обозначения проявлений того света, предков, демонологических и статусных персонажей. Подчеркнем также, что посредством символики черного цвета в мифологической картине

мира белорусов маркируются время и пространство (что требует отдельного рассмотрения).

Литература

1. Выслоўі / Склад. М.Я. Грынблат. Мінск, 1979.
2. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і: У 3 кн. / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1996—1999. Кн. 2. 1998.
3. Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 2000.
4. Замовы / Уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Мінск, 2009.
5. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і: У 3 кн. / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1996—1999. Кн. 1. 1996.
6. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і: У 3 кн. / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1996—1999. Кн. 3. 1999.
7. Климчук Ф.Д. Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1995. С. 335—380.
8. Левкиевская Е.Е., Усачева В.В. Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья... М., 1995. С. 153—172.
9. Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 2005.
10. Народная медицина: рывуальна-магічная практыка / Уклад. Т.В. Валодзіна. Мінск, 2007.
11. Полесские заговоры (в записях 1970—1990 гг.) / Сост., подг. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.
12. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1989. С. 122—148.
13. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Заговоры, апокрифы, духовные стихи. Вып. 5. Витебск, 1891.
14. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
15. Традиційная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 3. Гродзенскае Панямонне: У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]. Мінск, 2006.
16. Традиційная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе: У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]. Мінск, 2009.

Сокращения

ФЭАБ — Фольклорно-этнографический архив учебной фольклорно-краеведческой лаборатории Брестского гос. ун-та им. А.С. Пушкина.

КОСТРОМСКИЕ СВАДЕБНЫЕ «НАГОВОРЫ»

Публикуемые народно-театральные сценки «Афонька-малый» и «Настенька» я записал в 1996 г. в Костромском Заволжье от 86-летней уроженки д. Большая Взвозенка (бывш. Кинешемского уезда) Авдотьи Федоровны Сапоговой¹. По словам исполнительницы, произведения эти (называемые в народе «наговоры») в 1920-е гг. входили в репертуар местных ряженных и разыгрывались во второй день свадьбы — когда молодые с родней и гостями сидели за столом. Открывало выступление ряженных на пиру самое крупное произведение их репертуара — «Царь Максимилиан»²; и лишь вслед за ним исполнялись «Афонька-малый» («Барин бравый») и «Настенька». Однако порядок этот соблюдался не всегда, и иногда представление начинали «прямо с "Настеньки"».

К выступлению, по воспоминаниям Авдотьи Федоровны, большевзвозенские «артисты» готовились в доме одного из участников «спектакля». Собравшись там, исполнители надевали самодельные театральные костюмы и отправлялись к месту представления уже наряженными. Подойдя к избе, где игралась свадьба, они стучали в дверь, открывали ее, спрашивали: «Можно?» и, услышав в ответ: «Пожалуйста!», входили и начинали представление. По окончании его выступавших «дарили» деньгами (в сборе которых участвовали все присутствующие). Деньги клали в стоявшую на столе тарелку, давали кто сколько мог.

Помимо ряженных, игравших роли в сценках и «Максимилиане», Авдотья Федоровна видела на деревенских свадьбах и людей, одетых «просто лошадей». При этом объяснить, что они делали там, не могла. Однако сообщение ее заслуживает внимания, так как функции местной «лошади» могли быть идентичны функциям «коня» северных ряженных — разгонявшего (как писал Н.Е. Ончуков) в ходе игры «публику» или действующих лиц «ремённой погонялкой» (хлыстом)³.

Манера, в которой Авдотья Федоровна исполняла сценки, напоминала традиционные образцы народно-театральной речи, описанные в

литературе. Текст исполнительница произносила быстро, отчетливо, собранно. Именно такую манеру (не без оснований названную «солдатской») считала типической и известная исследовательница русского народного театра Н.И. Савушкина⁴.

Публикуемые сценки интересны не только своим бытовым назначением (т.е. приуроченностью к свадьбе, а не к святкам или масленице — во время которых исполнялось большинство «народных драм»), но и как произведения, обладающие относительно («Афонька») или абсолютно («Настенька») оригинальными текстами. Относительную оригинальность тексту «Афоньки», например, придает эпизод с пахтаньем в овинной яме (в других вариантах не встречающийся⁵); ну а об абсолютной оригинальности текста «Настеньки» можно говорить потому, что произведение это неизвестное, неизученное и не опубликованное.

Примечания

¹ Материалы экспедиции 1996 г. хранятся в личном архиве автора. Деревня Большая Взвозенка (населенный пункт Островского р-на Костромской обл., переименованный в советское время в Дынькино) ныне упразднена.

² Пьесу «Царь Максимилиан», записанную в 1996 г. от А.Ф. Сапоговой, мы опубликовали ранее (см.: Свадебный «Максимилиан» / Предисловие и публикация О.В. Гордиенко // ЖС. 2001. № 2. С. 21—23).

³ Ончуков Н.Е. Северные народные драмы. СПб., 1911. С. 113, 114, 117. Не исключено, что «лошадью» могли рядиться и для разыгрывания сценки с «возчиком» — завершавшей заволжские свадебные гуляния (см.: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне (На материале Горьковской области) // Народный театр. Л., 1974. С. 173, 174). Ряженые это могло быть и просто свадебным переодеванием, без каких-либо игровых функций (см.: Там же. С. 172).

⁴ Савушкина Н.И. Русская народная драма: художественное своеобразие. М., 1988. С. 184.

⁵ Речь идет об издававшихся образцах пьесы «Мнимый барин», вариантом которой является и записанная нами сценка «Афонька-малый».



Авдотья Фёдоровна Сапогова (1910—2003). Фото О.В. Гордиенко

АФОНЬКА-МАЛЫЙ

БАРИН

Офонька-мáлой, дай водки алой!

АФОНЬКА

Где бы я тебе взял?

БАРИН

В подставе.

АФОНЬКА

Какой мне чёрт приставил?

БАРИН

Я тебя накажу, я тебе покажу!

АФОНЬКА

Я тебе зъезжу, а и сам на тебе по-езжу!

БАРИН

Офонька-мáлой, ты был на нашей стороне?

АФОНЬКА

Был.

БАРИН

Стройна ли?

АФОНЬКА

Стройна! Семь дворишков — один топорышко. Один рубит — семеро стоят. Только куды шшепки летят!

БАРИН

Офонька-мáлой, я тебя за это накажу, я тебе за это покажу!

АФОНЬКА

Я тебе зъезжу, я и сам на тебе по-езжу!

БАРИН

А хлебна ли она?

АФОНЬКА

Хлебна! Суслон от суслона — как отсюда до Рослова! Копна от копны — как отсюда до Москвы!

БАРИН

А как этот хлеб убирали?

АФОНЬКА

А вот запрягали Петра Ивановича кобеля да вот по этому брусу возили!

БАРИН

Это хорошо.

АФОНЬКА

Хорошо, да не больно.

БАРИН

А что же?

АФОНЬКА

А то же.

БАРИН

А как же?

АФОНЬКА

А так же.

БАРИН

Офонька-мáлой, ты был на моёй стороне?

АФОНЬКА

Был.

БАРИН

Ну, много ль там медной посуды, рогатой скотины?

АФОНЬКА

Медной посуды — крест да пуговица, а рогатой скотины — таракан да жу-желица!

БАРИН

Ну, а как же их обихаживали? Как доили, поили?

АФОНЬКА

Поили — не знаю. А доили — с мóсту. Надаивали ведёр по сту. А молоко сливали в овинную яму. И в этой в овинной яме коням пахтали. Пахтали-пахтали, да сторулёвого коня и запахтали. Стали маслицо сливать — одне копытчики видать!

(Вот. Всё.)

НАСТЕНЬКА

ВАНЬКА

Здравствуй, Настенька моя!
Вот прошёл к тебе и я.
Моя хорошая!
Моя пригожая!

НАСТЕНЬКА

Что ты, Ванька, долго был?
Или Настю позабыл?

ВАНЬКА

Я забыть тебя не мог,
Но пустой был кошелёк.
Моя хорошая!
Моя пригожая!

НАСТЕНЬКА

Если с полным кошелькём,
То угости меня чайком.

ВАНЬКА

Угостить-то угошу,
Но измены не спущу.
Моя хорошая!
Моя пригожая!

НАСТЕНЬКА

В городе Одессе,
В гостинице «Китай»...
Прихожу в гостиницу —
Все требуют: «Поддай!»

Пóдали мне пива,

Пóдали вина...

Но только нет милóва,

В кого я влюблена.

Через три минуты

Мой миленький идёт.

Он низко поклоняется

И ручку подаёт.

— Садиса, мой милый,

Сó мной ви́но пить. —

Схватились за карманы —

Нам нечем заплатить!

Я серьги заложила,

И кольца продала.

— За тебя, несчастный,

За пиво отдала!

(Вот. Всё.)

Предисловие и публикация
О.В. ГОРДИЕНКО;
Союз композиторов России
(Москва)

КУКОЛЬНЫЙ ВЕРТЕП ЗАПАДНОЙ УКРАИНЫ В ЗАПИСИ В.И. ШАГАЛЫ

Владимир Иванович Шагала¹ (1919 — около 2001 г.), записавший публикуемый ниже «сценарий для кукольного вертепа», жил на западе Львовской обл., в с. Нижанковичи Старосамборского р-на. О встрече с ним один из публикаторов писал достаточно подробно².

В.И. Шагала родился в том году, когда львовские земли отошли от Австро-Венгрии к Польше и интенсивная полонизация украинских земель еще не началась. Его детство проходило в патриархальной деревне и осталось в памяти как время абсолютной гармонии. Он был одержим идеей воссоздания мира своего детства в «полном объеме» и посвятил этому последнюю часть своей жизни. В.И. Шагала написал более десятка чудесно иллюстрированных рукописных книг о мельчайших подробностях быта своей деревни, нравах, труде, праздниках; сделал несколько вертепов с полным набором кукол и механических *шопок*; неустанно организовывал односельчан в коллективы художественной самодеятельности. Сохранился любительский фильм о праздновании Рождества в Нижанковичах, в котором колядовщики ходят со «звиздой», разыгрывается рождественское действо-*настирка*, а сам Шагала поет колядки, подыгрывая себе на скрипке.

К счастью, сохранилась не только тетрадь с записью рождественского кукольного представления-вертепа, сделанная В.И. Шагалай, но и фильм 1980-х гг., в котором он разыгрывает вертеп со своими куклами по собственному сценарию, воссоздав это действо по образцу вертепа конца XIX — начала XX в.³

Публикуемый текст сохранился в архиве известного искусствоведа В.И. Новацкого, и, скорее всего, запись была сделана именно по его инициативе. Текст вертепа записан в школьной тетради в линейку (12 листов) с красной обложкой, в тетрадь вложен один дополнительный лист. На обложке надпись перьевой ручкой черной тушью или чернилами: «Сценарий для вертепу (лялькового). Украинская ССР. Львовская обл. Старосамбор-

ський р-н, с. Нижанковичи. Шагала Владимир Иванович. 1988 г.» Сценарий записан черной шариковой ручкой, заголовки, ремарки и нумерация действующих лиц — красной шариковой ручкой. К сценарию прилагаются пояснения, также написанные рукой Шагала. Вкладка с биографиями В.И. Шагала и его супруги Н.П. Шагала, записанными, очевидно, с их слов, написана другим почерком синей шариковой ручкой, затем следует текст колядки, написанный черной шариковой ручкой, вероятно, рукой Н.П. Шагала.

Текст публикуется с сохранением орфографии и пунктуации оригинала; выделение действующих лиц полужирным шрифтом, а ремарок — курсивом дано редакцией.

Примечания

¹ В литературе встречается два варианта написания фамилии — Шагала и Шагало.

² Греш А.Э. Детские забавы бойков // ЖС. 2005. № 1. С. 39—41.

³ В.И. Шагала посвятил вертепу отдельную рукописную книгу с рисунками. См. об этом также: Греш А.Э. Указ. соч.; там же см. фотографию вертепа.

СЦЕНАРИЙ ДЛЯ ВЕРТЕПУ (ЛЯЛЬКОВОГО)

Дійові особи

1. Ангел
2. Цар Ірод
3. Воїн
4. Пророк
5. Смерть
6. Чорт
7. Жид Мошко
8. Цінак¹ Максим
9. Цінак Клим
10. Чарівниця
11. Пияк²
12. Тьоша
13. Козак
14. Козачка
15. Веселий оповідач³

На сцену виходить ангел. Кланяється публіці.

Ангел

Ми прийшли до вашої хати
Щоби все вам розказати,
Про чудесну новину,
Про небесну дитину.
В Вефліємі Христос родився,
З діви Марії оплотився.
Три царі зі сходу⁴ приходять,
Дари, ладан, миро, золото
приносять.
Пастушки убогі несуть, хто
що може,
Щоб обдарити дитятко боже,

Лиш Ірод лукавий з того
засмутився⁵,
Що Цар предвічний на світ
народився.
Казав він воїнам повсюду шукати,
В пень⁶ отручоток двохлаїтних
стинати⁷.
За то Ірода злого бог покарав,
Смерть голову сняла, чорт душу
забрав.
Тут про Ірода злого, і дещо⁸

в дотепі⁹,
Побачете зараз в нашому вертепі.
Ангел кланяється і виходить.
На сцену входить цар Ірод.
Ірод

Я є цар Ірод, і що то з мене за цар коли я не знаю що то робиться у моєму царстві.

Який то месія в Вефліємі народився, там спінать його всі витати¹⁰. Навіть¹¹ три царі зі сходу пішли поклонитися тому новонародженному месії.

Гей воїни, де ви там!
Входить воїн, кланяється Іроду.

Воїн
Я вас слухаю великий царю!

Ірод
Визви мені мого пророка, нехай візьме книгу пророцтва і прочитає, що то діється в моєму царстві.

Воїн
Слухаю великий царю.
Воїн кланяється і виходить.

На сцену входить пророк, кланяється Іроду.

Пророк

Великий царю, вже давно пророки пророкували і тут у пророчих книгах записали що має народитися месія, збавитель людства, цар неба і землі.

Ірод

Що ти говориш пророще [так!], що? Новий цар має народитися? Не дозволю щоб у моїй країні який то новий цар виростає, убою його.

Пророк

Великий царю, а як же його убеш? Де ж ти будеш знати, котора то божата дитина, він убого народився, в якій то стаєнці¹².

Ірод

А я скажу всіх малих дітей повбивати, а між ними буде і той новонароджений месія, той новий цар неба і землі.

Пророк

Великий царю, убивати малих дітей то є великим гріхом. Бог Єгова може тебе за то покарати. Смерть пішла на тебе!

Ірод

Ти що пророче, царя смертю лякаєш¹³!

Де ж ти бачив, щоб цар смерті боявся, бачиш в мене в руках гострий меч.

Геть мені з моїх очей!

Пророк кланяється Іроду і виходить.

Ірод

Гей воїни мої, де ви там є?!
Входить воїн, кланяється Іроду.

Воїн

Я вас слухаю великий царю!

Ірод

По всій країні ідіть всіх дітей до двохрічних вбивайте, і мій приказ строго виконуйте¹⁴!

Воїн

Слухаю великий царю. Приказ буде виконано!

Воїн кланяється і виходить.

На сцену входить смерть.

Смерть

Що ти говориш Іроде, що? Що ти смерті не боїшся? Не такі герої були як ти, а смерть своєю гострою косою усім раду дала. Хотяй у тебе в руках гострий меч, але¹⁵ твоя рука ніколи не підійметься проти смерті. За те що ти приказав малих дітей повбивати, я тобі голову знімаю, а чорт прийде і твою грішну душу до пекла забере.

Смерть вдаряє косою Ірода по шиї, а сама повертає і виходить зі сцени.

Ірод в перед смертних судорогах трясє собою.

На сцену вбігає чорт.

Чорт

Доцарювався проклятин! А ну типер на вили і до пекла.

Чорт вилами виштовхує¹⁶ наперед себе Ірода. Ірод і чорт сходять зі сцени.

На сцену входить жид Мошко. Тільки вийшовши на сцену, пританцювуючи, співає.

Жид

Винесло, винесло, гоп, цуп винесло. Нашого царя чорт узав, мене тут принесло.

Коли б бог Єгова дав

І то єя сповняло¹⁷,

Щоб всіх таких володарів¹⁸

Чорти виривали¹⁹.

Тоді б люди добре жили

І біди не знали,

А ми жиди і з гоями

Гішефт²⁰ розвивали.

Жид перериває пісню, глянув зі сцени на публіку.

Та я і не побачив що тут люди. А, добрий вечір, вам шоновні!

А чи на сьогодні тая молода знає, хто я такий? О, напевно²¹ ні. Я жид Мошко. Колись я з вашими дідами, та ще з вашими батьками, гендлювало²², торгувало. То вони мене вдечому ошукали²³, то я їх ошукав. Знаєте, в торгу всяк буває. Але чого я тут прийшов? Ага, пригадав. Тут до мене мало прийти два цінаки, два козаки, горох молотити. Але щось їх нема? Де вони? Піду хіба²⁴ їх покличу.

Жид виходить.

На сцену виходить цінак.

Цінак

Гей, Максиме!

З другої сторони на сцену виходить другий цінак.

Другий цінак

Я тут Кліме.

Перший цінак

А що жид казав робити?

Другий цінак

Ось тут горох молотити! Ну давай!
 Цінаки молотять, при тому співають.
 Два козаки, два цінаки горох
 молотили.
 Дві куройки чубатойки до млина²⁵
 носили.

Цінак

Ти постій же, Максиме!

Другий цінак

Що таке, Климе?

Перший цінак

Підходять різдвяні свята²⁶, а ми тут співаємо про козаків, про цінаків. Треба нам щось заколядувати і при тому молотити. Ну давай!

Молотять і колядують.

(Тут затягли коляду дуже повільного²⁷ темпа, за ритмом мелодії так і цінами повільно бють. Співають таку колядку.)

Бог предвічний народився.

Прийшов днес із небес,

Щоб спасти люд свій весь

І утішився²⁸.

Раптово²⁹ перестають молотити.

Цінак Максим

Ти чуєш? Хтось там щось кличе. А ну тихо, послухаймо що то там таке.

На сцену вбігає жид.

Жид Мошко

Гей, мої ви цінаки, мої козаки. Я чую, чую, як ви колядуєте, та як цінами молотите. Як ви так, під таку колядку, будете молотити то ви мені за цілу зиму того не змолотите. Тої колядки я не люблю. Ви заспівайте мені таку колядку що я чї люблю і під такі ритми молотіть.

Небо і земля, небо і земля

Нині торжествують.

Ангели й люди, ангели й люди

Весело празнують.

От то мені колядуйте, а я піду послухаю.

Жид виходить, цінаки молотять і колядують.

Небо і земля, небо і земля

Нині торжествують.

Ангели й люди, ангели й люди

Весело празнують.

Христос родився,

Бог воплотився.

Ангели співають,

Царіє витають,

Поклін віддають.

Пастирії грають,

Чудо, чудо повідають.

Перестають молотити.

Цінак Максим

Знаєш що Климе, як ми так будемо молотити, як жид захотів, то він з нас тут душу вигоне, ходім геть від него.

Цінаки виходять.

На сцену входить пияк. Ідучи хитається³⁰ від сп'яніння і співає.

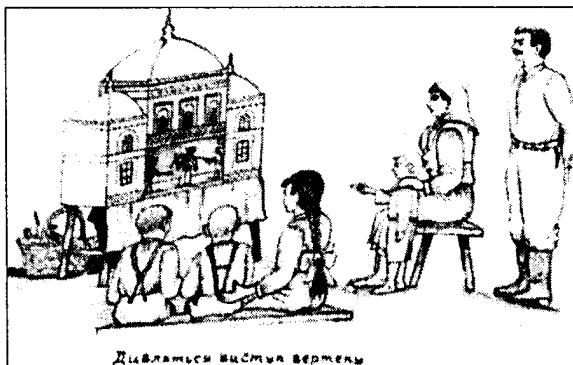
Ой хто п'є, тому наливайте.

Хто не п'є, тому не давайте.

А я буду пити й горівку хвалити.

Бо без неї я дурак! не можу прожити.

На сцену вбігає тьоща.



Дивляться виступа вертени
 Зрителі вертена. Рисунок В.И. Шагалы из его рукописной книги о вертене



Показ вертена. Рисунок В.И. Шагалы из его рукописной книги о вертене

Тьоща

Ви дивіться добрі люди! Здурів зять! Взяв бутель горілки і п'є як воду. Та в таке велике св'ято є гріхом так напиватися. Бог дав св'ято на те, щоб св'яткувати, а не п'янствувати. Ой чорте, чорте, де ти є. Та щоб тебе вже раз чорти пірвали з тої хати то ми би мали троха спокою.

Пияк кидається до теці.

Пияк

Ти ще тут будеш на мене сварити³¹. Я тобі тут дам.

Теця раптово повертається і утікає зі сцени.

Пияк дальше хитається і знов співає ту ж пісню.

Ой хто п'є, тому наливайте,

Хто не п'є, тому не давайте.

А я буду пити й горівку хвалити.

Тут пісня все тихша і протяжлива, наче³² пияк співаючи засипає.

Бо без неї я дурак! Не можу прожити.

Пияк затихає, легко хитається.

На сцену вбігає чорт. Дивиться на публіку наче не замічає пияка.

Чорт

Тут десь була жінка і кликала чорта на ніч. Я добре чув як вона говорила, чорте прийди, чорте забери. Що то вона хотіла?

Чорт повертається до пияка.

А, от воно що. Тут п'яниця. В таке велике св'ято так бути п'яним то є великим гріхом. Маю я повне право на його душу. А ну пішов ти пияку зі мною, на мої вили, до пекла.

Чорт вилами випихає зі сцени пияка. Чорт ще повертається на сцену і звертається до публіки з такими словами.

От і часи типер настали. Скільки ми чорти повибирали тих пияків, тих алькогольників і не каються.

Чорт виходить.

На сцену входить дівчина козачка. Козачка співає народних коломийок.

Я си заспіваю двома голосами,

Один піде полем, а другий лісами.

Той що піде полем, буде мандрувати³³,

Той що піде лісом, милого шукати.

Полюбила хлопця з далекого села,

Щоби не приходив кожного вечора.

Садилам капусту не рідко, не густу.

Полюбила хлопця, щось ми не до густу.

Дівчина, співаючи, проходить через сцену і виходить.

На сцену виходить козак. Ідучи, співає коломийок.

Ой на горі комарі, на долині бузюки³⁴.

Які такі до Марини, а я до Гануськи.

А в Гануськи три подушки, четверта та біленька.

Застелила дві постелі, сама молоденька.

Ой сидів я в криміналі за таку дурницю,

Щом си влапав за коліно молоду вдовицю.

Прийду я до церкви, стану си в одвірку³⁵.

Гляну раз на попа, десять раз на дівку.

Козак співаючи переходить через сцену і виходить.

На сцену входить дівчина козачка і співає.

Болить мене головонька, якось є причина.

Треба мені дохторика з чорними очима.

Треба не того дохторика що людей лікує,

А такого дохторика що добре цілує.

Ой варила мама борщ тай пересолила. Ой любила мама хлопців і мене навчила.

Ой мамуня була мене и тако тримали³⁶

Бо бачили як то хлопці мене цілували.

Дівчина дальше стоїть на сцені.

На сцену до неї виходить козак.

Козак співає.

Мило ми сі мило, на той бік

дивити, Де я си задумав дівчину любити.

Козачка

Ой чого ти не прийшов, колим ти
казала.
Цілу нічку на припічку на тебе
чекала.

Козак

Бо не міг я приступити до твоєї хати
Бо на мене чорний пес кинувся
брехати.

Козачка

Ось я того хлопця люблю що
в чорній шапчині
Як мі вчора поцілував то чую
ще нині.

Козак

Я таке дівча люблю що біле як гуся
Воно мене поцілує, я лиш
притулюся.

Козачка

Час нам милий розставатись і іти
до хати.
Бо побачуть нас тут люди будуть
обсуджати.

Козачка і козак сходять зі сцени.

На сцену виходить веселий оповідач.

Веселий оповідач

Звертається до публіки.

Доброго вам вечора, шановні громадяни!

Я тут троха біля вас зупинюся³⁷ бо дуже люблю з людьми поговорити, люблю щось веселого людям розказати. Ви знаєте що в селі мене навіть так і призивали Веселий оповідач. Та хотів я не все і веселого розказую. Ось приміром таке про нашого сільського вайта³⁸ і податок, та хіба то було щось веселее, коли то до плачу приходило. А було воно так. Зібрав вайт по селу з селян податок, і ті гроші треба було відати до міста, до уряду скарбового. Довідався вайт що його сусід збирається іти до міста, та до него підходить і говорить. Може ти би взяв гроші з податку і занес там до уряду. А сусід йому на те. А ви знаєте вайте що я не грамотний, не вмію ні писати, ні читати і де мені знати де ті гроші здавати. Та то нічого, каже вайт, там у місті когось з людей запитаєш, де то здають податок. Дав йому вайт торбу з грішми, та наказує, пам'ятай, здаш гроші то не забудь взяти квитанцію, бо без квитанції не приходи. Пішов той до міста. В місті з зустрічає якогось підпанка і питає. Де тут є той уряд що здають податки. А той панок був то містовий жулік, той каже, я є той пан з того уряду що збирають податки. Ходи за мною. Той жулік запровадив хлопа з грішми в якийсь підїзд в глухий закуток і тут каже. До того уряду далеко ще іти. А в мене часу нема, та знаю і ви до дому спішете. Дайте ті гроші тут я їх візьму. А той до панка, а вайт казали що на ті гроші треба щоб була квитанція. Та знаю я, знаю що то треба квитанцію дати. Ось зара виписую. Взяв панок кусок паперу і почав там щось писати. Забрав в хлопа гроші і дав йому квитанцію. Повертає той з міста в село, а вайт його питає. Ну як, здав гроші? Та здав! А квитанція? Є і

квитанція! Подає квитанцію вайтові. Вайт читати умів, бо закінчив в селі аж чотири класи і читає на квитанції таке.

Надїбав³⁹ мудрий глупого
Відїбрав гроші від него.

А ви пане вайте на то не зважайте⁴⁰
О новий податок ся старайте.

З того минув який час, визивають нашого вайта чогось до міста, до уряду старо-сти на якусь там нараду. Запряг вайт коні і поїхав. Приїжджає в село з тої наради то посилає післанця по селу щоб всі люди з села сходились на збори, бо є для села важна справа. На збори зійшлося ціле село. Перед селянами виступає вайт та говорить. Шановні громадяни, сьогодні мене визвали до міста у староство на збори. І хочу вам сказати що наш пан староста і пан бургомїш свині! Іще раз повторюю що наш пан староста і пан бургомїш свині! Казали тримати в кучах, не випускати на пасовиська, бо на свині зайшла якась зараза.

А був у нашого вайта брат. Та ви його може і знаєте? Той що звався Назар. Йому померла жінка і він на старші літа став вдовець. А дітей в них не було. Був у того Назара вірний друг, а ще до того і кум що живе в сусідньому селі Берлогах. Якось прийшов той кум з берлогів до кума Назара в гості. Посиділи, поговорили про се, про те, згадали своїх небішак жінок. І тут Назар каже, треба вас куме чимсь погостити, бо то до дому дорога далека. Пішов Назар до комори, там у бочці було ще троха старої квасівки. Начерп миску тої квасівки і поставив перед кума. Той як сьорбне тої квасівки та почав плювати. Ви чого куме так плюєте? Та знаєте куме, пригадав я собі таке. Якось моя небіжка зварилася квасівки, сіли ми їсти, аж тут у квасівці зварена миш, якося впала у квасівку що і жінка не бачила. Так мені тая миш збриділа⁴¹ що і досі плюю. Відходячи кум запрошує кума до себе в гості, домовились що той на другу неділю приїде. Прийшов той кум до хати та думає за гостину, чим погостити кума. Пішов він в город та накопав хріну, стер його цілу миску, а тепер чекає гостя. Прийшла неділя. Приходить кум до кума в гості. Типер вже Назар пішов у гості в Борлоги.

Посиділи, поговорили про се, про те, згадали своїх небіжчок жінок, а накінець буде кум кума гостити, тай поставив миску з хрінном. Тай як ковтне⁴² того хріну аж сльози з очей потекли. Ви чого куме плачете? Та знаєте куме, пригадав я свою небіжку, яка то файна була жінка та і плачу.

Ой розбалакав я ся тут перед вами а забув що мене жінка до крамниці⁴³ післала. Колись ми ще зустрінемося, ще вам багато всього наговорю, а пока зіставайте здорові бо я спішу.

Веселий оповідач виходить. На сцену входить ангел. Кланяється публіці.

Ангел

Бажаю вам нині веселих св'ят

св'яткувати

Хай в вашій хаті господь витає!

Христос ся раждає!

*Ангел кланяється і виходить.
Кінець.*

ПОЯСНЕННЯ

Колись бувало розмову ляльок у вертепі проводило двох, так щоб в розмові між особами мінявся голос особи.

Тут народні коломийки, як в змісті так і в мелодії були різні. В кожному селі інші. Всі коломийки підбирались більш гумористичного змісту [видимо, должно быть «сміслу»].

Також веселий оповідач, розказуючи все з народного гумору, та анекдотів. Також можна міняти теми, як хто зуміє який інший гумор.

Можно продумувати і інші різні сценки, діючи особи, та їхні діалоги.

Тут будуть не зрозумілі слова.

Тут парубок козак співає, згадує птицю бузько, то є аїст. Жид співає слова гішефт, то означає гендель, торг. Там же і слово гой. То жиди називали неграмотних селян.

[Указан почтовый адрес.]

Шагало Владимир Иванович, род. в 1919 г. в Польше с. Клоковичи (3 км от Нижанковичей), образование — 4 кл (экстерном сдал 8 кл. в г. Перемышле), в 1946 г. во время переселения переехал на тер. СССР в с. Нижанковичи. Работал художником на мебельной фабрике и в кинотеатре. Художник и музыкант-самоучка. Этнографией занимается с 1970 г.

Шагало Нина Павловна род. в 1926 г. в Житомирской обл., Коростешевском р-не, образование 9 кл.

В Києве 1943—1944 курсы кинемехаников, в Нижанковичах — кинемех., впоследствии на мебельной ф-ке. 3 детей.

С. Трушевичи Старо-Сомборского р-на. Колядки — все взрослое население и дети села. «Пастирка» (Царь Ирод) — мальчики 15—17 лет.

С. Нижанковичи — церковный хор (впервые на нужды церкви). «Пастирка» — мужчины 32—18 лет (впервые текст В.И. Шагало).

Колядка, спетая Н.П. Шагало⁴⁴

Тиха ніч, святая ніч
Уродився Божий син
Він прийшов, щоб викупити
Людські душі ізбавити
Людський рід спасти.

Тиха ніч, благая ніч
А в вертепі там над жлобом
Коло Ісуса мати його
Нахилилася⁴⁵ і молилася.

Примечания

¹ Работник, батрак (простореч).

² Пьяница (разг.).

³ Рассказчик, повествователь.

⁴ С востока (схід 'восток').

⁵ Опечалился, смутился, огорчился.

⁶ До основания (разг.).

- ⁷ Срезать, рубить, отсекать голову.
⁸ Кое-что, немного, малость (разг.).
⁹ Ради шутки (разг.) (*doten* разг. 'острота, шутка').
¹⁰ Приветствовать, поздравлять.
¹¹ Даже.
¹² В каком-то хлеву (диал.) (*стаени* 'хлев').
¹³ Пугаешь (от *лякати*).
¹⁴ Исполните, выполните (от *виконувати*).
¹⁵ Но; а; да.
¹⁶ Вытаскивает, выпихивает (*виштовхувати*).
¹⁷ Исполнилось (разг.) (*сповнювати* 'претворять в жизнь, исполнять').
¹⁸ Властелинов (от *володар*).
¹⁹ Удаляли (разг.) (*виривати* 'вырывать; (разг.) удалять').
²⁰ Торговля (простореч.; из идиша).
²¹ Наверно.
²² Занималось торговлей (от *гендлювати* (презр.)).
²³ Обманули, надули (разг.) (от *ошукувати*).
²⁴ Пожалуй, что ли, наверное (простореч.).
²⁵ До мельницы (от *млин*).
²⁶ Букв. 'рождественские праздники (святые дни)' [три дня. — *Примеч. ред.*].
²⁷ Медленного, тихого, плавного (от *повільний*).
²⁸ Утешился (от *утішитися*).
²⁹ Внезапно, неожиданно.
³⁰ Качается, шатается (от *хитатися*).
³¹ Бранить, ругать.
³² Будто, как будто, словно.
³³ Путешествовать, странствовать, скитаться, уходить.
³⁴ Аисты (диал.) (от *бузок*).
³⁵ У дверного косяка (*одвірка* 'дверной косяк').
³⁶ Держали (от *тримати*).
³⁷ Остановлюсь (от *зупинатися*).
³⁸ Сборщика налогов, управляющего (от *війт*).
³⁹ Встретил, нашел, напал на (от *надибати*).
⁴⁰ Не обращайтесь внимания (*зв'язати* 'принимать во внимание, обращать внимание').
⁴¹ Опротивела, вызвала отвращение (от *збриднути*).
⁴² Глотнул (от *ковтати*).
⁴³ В лавку, магазин (от *крамниця*).
⁴⁴ Заголовок представляет собой примечание, приписанное сбоку на листе тем же почерком, которым написана биография.
⁴⁵ Наклонилась, согнулась.

Предисловие и публикация
А.Э. ГРЕФА, канд. хим. наук;
 Центр детского творчества
 «На Вадковском»;

Подготовка текста и примечания
С.П. СОРОКИНОЙ,
 канд. филол. наук;
 Ин-т мировой литературы РАН
 (Москва)

Т.Г. МИННИХМЕТОВА

«ПОГРАНИЧНЫЕ» ЛОКУСЫ В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ УДМУРТОВ

Этнографы уже рассматривали традиционные представления удмуртов о пространстве [9; 11; 15; 16]. По сей день в воззрениях удмуртов пространство разделяется на миры людей, предков и богов. В мире людей выделяются обитаемое пространство и неосвоенная природа; в свою очередь освоенное человеком пространство также разделено и разграничено, и каждый участок независимо от масштабов имеет свою структуру и функциональное назначение. По замечанию А.К. Байбурина, «ограничивая и одомащивая какую-то часть пространства, человек тем самым вносит идею организации не только во внутреннее, но и во внешнее пространство» [3. С. 161]. Кроме того, выделяется множество участков, функционирующих как граница. С одной стороны, отделяя одно пространство от другого и создавая препятствие, граница защищает один из участков пространства (при этом сама граница нуждается в защите). С другой стороны, граница соединяет части пространства, предоставляя возможность проникновения из одной сферы в другую. Нам представляется, что каждая последующая черта-граница, отдаленная от центра, несет более сложную функциональную нагрузку и пересечение каждой последующей требует более обдуманных действий. Выходя за пределы освоенного пространства, вступающий на путь всегда знает, что он подвергает себя опасности, отрывается от стабильного; оттого любая отдаленная от центра черта-граница воспринимается как более сложная и труднопреодолимая, так как человек редко соприкасается с ней по сравнению с границами центрального участка. На самом же деле именно границы центрального участка обладают комплексом свойств, требующих их регламентированного пересечения и строгого выполнения правил при соприкосновении с любой из них. Подобные правила находят место при преодолении любой пограничной зоны.

Рассмотрим некоторые наиболее часто функционирующие как граница участки, восприятие их удмуртами

и функции в обряде. Отметим, что у удмуртов существует запрет задерживаться на границах: их следует лишь пересекать, произнося специальные слова и выражения или символически перестраивая/переделывая их. Система этих правил, норм и предписаний была выработана и закреплена в многочисленных запретах, ключевым термином в которых является *уг яра* 'нельзя'. Анализируемые в статье примеры относятся к традиционной культуре закамской диаспоры удмуртов.

Самые яркие примеры границ — сооруженные самим человеком объекты, такие как дверь (*дс*), порог (*дс выжы*), окно (*укно*), калитка (*ничикапка*), ворота (*бадзын капка*), матица (*мумыкор*), полевые и кладбищенские ворота (*бусы/сдор капка* и *шай капка*), мост через реку (*выж*). Эти объекты «наряду со специальными конструктивными функциями всегда обладают и функцией границы» [2. С. 133].

Наиболее часто человек сталкивается с такими объектами, как *дверь* и *порог* дома. Соответственно, в отношении этих объектов существует множество предписаний, регулирующих поведение при соприкосновении с ними. На пороге нельзя стоять, сидеть или выполнять какую-либо работу, иначе кто-нибудь из членов семьи может умереть; наиболее устрашающая мотивировка — умрет мать стоящего на пороге. Нельзя там находиться и из опасения, что пчелы покинут данный дом: согласно верованиям удмуртов, пчелы — приближенные к богам существа, символ счастья и благополучия семьи. При проходе через дверь, при входе или выходе нельзя и наступать ногой на порог, перешагивать его следует правой ногой, произнося слово *осто/остэ*!. Нельзя ставить вещи на порог и передавать их через него. Запрещается здороваться за руку, обмениваться приветствиями или разговаривать через порог.

Считается, что порог охраняет дом от попадания внутрь нечистой силы, вредных и злых людей, ведьм и колдунов; для этого к порогу прибивают лошадиную подкову или сломанные иглы без ушка, подкладывают под него металлические инструменты, такие как нож, коса, бритва. Кроме указанных предметов, оберегами считаются лучина, сухая липовая ветка. Перед «ночью выхода умерших» (Ку-

ТАТЬЯНА ГИЛЬНИХМЕТОВНА МИННИХМЕТОВА, канд. ист. наук; Ин-т истории и европейской этнологии ун-та Инсбрука (Австрия)

лон *потон уй*) над порогом втыкают рябиновые или можжевельные ветки. Перед тем как лечь спать, вдоль порога, по его середине, проводят черту металлическим предметом [6. С. 113]. Подобные обереги закрепляют над дверью или под порогом и в необрядовое время.

Помещение оберегов рядом с порогом и дверью явно демонстрирует исключительность и важность рассматриваемых объектов: они охраняют внутреннее пространство. Однако, задержавшись на пороге, можно нейтрализовать действие оберегов, направленных против вредоносных сил.

Сила оберегов уменьшается и при случайном ударе чем-либо о порог, и при соприкосновении с порогом. Например, внося в дом воду, опасаясь задеть порог ведром или удариться о порог. Внося в дом жениха сундук невесты с приданым, следят, чтобы сундук не ударился о порог. Максимально осторожно выносят из дома покойника, чтобы не задеть порог гробом.

Считается плохой приметой споткнуться о порог: если это произошло при входе в чужой дом — прием будет недобрый и цели визита не будут достигнуты; при выходе из дома — к неудачной дороге и неприятностям.

Порог воспринимают и как пустое место. Когда невесту вводят в дом жениха, ей не следует наступать ногой на пустой порог, туда стелят половики или кладут подушку. В прошлом «на порог стелили белую холстину, чтоб невеста не наступала на пустое место» [19. С. 7]. Покидая дом, «рекрут выходит из избы, пятясь назад, мать бросает ему под ноги какую-либо материю» [4. С. 49].

В традициях многих народов дверь и порог напрямую связаны с миром усопших. У закамских удмуртов связь порога дома с умершими не прослеживается. Распространен лишь обычай «бросать под порог состриженные ногти, что, скорее всего, можно связать с представлениями об их потребности после смерти для прохождения трудного пути в загробный мир» [12. С. 117].

Семантикой наделены дверь и порог не только жилого дома, но и хозяйственных построек, также являющиеся пограничными местами и требующие защитных средств.

В некоторых случаях порог используется для совершения магических операций. В прошлом после родов, которые принимали обычно в бане, в случае рождения мальчика ближайшая из присутствующих в бане родствен-

венниц роженицы брала ребенка из рук бабки-повитухи и подносила его к порогу банной двери. Здесь, подложив под ребенка полено, она топором обрубала пуповину, читая вслух молитву [10. С. 11]. Подобная практика сохранялась у закамских удмуртов вплоть до середины XX в. Если ребенок долго не начинал ходить, для него сплетали пуги — *чолтэт*, связывали ноги и, подведя ребенка к порогу, разрубали пуги топором [18. С. 200]. В обоих случаях посредством разрубания отделяют один мир от другого, при этом действие совершается в пограничной зоне.

Связь жилого пространства с внешним миром осуществляется и через **окно**. Согласно удмуртским верованиям, окно и подоконник следует содержать в чистоте, украшать цветущими растениями и не загромождать ненужными предметами, особенно металлическими: «*Кылчин-Инмар* подходит к окну и смотрит, как живут люди и как проводят время. Часто он садится на подоконник, поэтому они должны быть чистыми» [13. С. 35]. В *Быдзынал*, или Великий день, что в основном совпадает с православной Пасхой, но в прошлом отмечался в пятницу, бог *Инмар* спускается с неба и кладет на подоконники по паре крашенных яиц и подарки для домочадцев. Через окно происходит и контакт с миром усопших: если кто-нибудь умирает в доме, на подоконник ставят чашу с водой, чтобы душа умершего могла умыться и покинуть хозяина. В прошлом накануне «дня выхода умерших», т.е. в последнюю среду перед *Быдзынал*, люди смотрели сквозь сито в окно в сторону кладбища, чтобы увидеть возвращающиеся в эту ночь на землю души умерших.

Одной из важнейших символических границ в доме является **матица**; она делит дом на сакральную, защищенную внутреннюю часть и доступную для посторонних внешнюю. В прошлом за линию матицы не переходили даже зятья без специального приглашения, а люди, не связанные с хозяевами родственными узами, оставались у входа, и им не предлагалось пересекать линию матицы. В новопостроенном доме в матицу вбивают серебряную монету с пожеланиями благополучия. Перед отправлением на службу новобранец тоже вбивает монету с лентой в матицу и вынимает ее после возвращения. «Матицу благодарили, вбивая в нее монету», также по случаю рождения сына в семье [14. С. 55]. В ночь перед «днем выхода умерших» (четверг перед *Быдзынал*) под матицу втыкают ветки деревьев, отпугивающих злых духов.

Как и в случае с другими пограничными локусами, запрещается находиться под матицей: сидеть, стоять, спать. Под матицу не ставят стол, стул или кровать. Нельзя ставить под матицу и гроб с покойником. В то же время раньше под матицей могли проводить лечение от недугов. Под матицей *ворожья-туно* лечила при внезапных болезнях, вызванных сглазом, порчей и пр. Новорожденного, если считалось, что причиной его болезни является *кунь лул* (букв. 'три души': при таком недуге, когда ребенок дышал, на его животе в трех местах появлялись ямочки), легонько ударяли о матицу в течение трех дней [7. С. 68].

Другие пограничные объекты, играющие немаловажную роль в хозяйстве, — **калитка** и **ворота**. В отличие от дверей, они отделяют пространство около дома от чужого. Существует понятие *капка съорын* 'за воротами', т.е. за пределами подворья и родственного пространства, где можно столкнуться с вредоносными силами и духами умерших.

Калитка и ворота редко имеют специально сооруженный порог. Тем не менее участок между столбами называется *капка выжы* 'порог ворот', и с ним также связан ряд запретов: там нельзя стоять, сидеть, ставить вещи, наступать на это место ногой. В день первого выгона скота на пастбище между столбами ворот хозяйка кладет свой пояс, через который должны проворно перескочить все животные. В необрядовое время также стараются как можно скорее перегнать домашний скот через калитку или ворота, чтобы животные там не задерживались. Считается плохой приметой, если лошадь с телегой остановится в воротах.

Постороннему человеку запрещено, зайдя в одни ворота, выходить через другие: следует выходить через те же ворота, через которые зашел.

К столбам ворот также прикрепляют различные обереги: подкову, топор, пучок степного ковыля, рябиновые и можжевельные ветки. У столбов сажают шиповник или другое колючее растение. Раньше, чтобы оградить дом и двор от злых духов, их обходили с железным прутком или старой косой в руках, затем эти предметы закапывали под воротами. После выноса покойника со двора линию ворот очерчивали железной лопатой или топором [12. С. 118]. Считается, что если ворота не защищены оберегами, то колдуны могут причинить вред домашнему хозяйству и семье, например, закопав у ворот закрытый замок, чтобы живу-

щие в доме вымерли, или забив туда осиновый кол, символизирующий кого-либо из членов семьи: как только кол начнет гнить, человек заболит и постепенно умрет.

Особые предосторожности следует соблюдать при проходе или проезде через полевые ворота, которые раньше имелись в конце любой улицы. Неслучайно до сего дня, даже пересекая прежнее место полевых ворот, принято произносить заклинания и плевать; если у проходящего есть с собой хлеб, следует бросить кусок хлеба. В прошлом отправляющиеся на свадьбу, выехав за полевые ворота, проводили металлическим предметом черту между столбами ворот, приговаривая, чтобы нечисть не последовала за ними [19. С. 12]. Перед отправлением в дальнюю дорогу духу дороги жертвовали соль [20. С. 30] или хлеб, чтобы «преследующие путника [духи] не последовали за ним, а способствовали удачной дороге» [1. С. 119].

Полевые ворота служили и продолжают служить местом отправления многих обрядовых действий. В «день выхода умерших» там добывают новый или дубовый огонь — *тыпу тыл*. Раньше при падеже скота вдоль этих ворот сыпали солому, поджигали ее и перегоняли через нее животных, после чего там же разрубали и закапывали щенка. «Весной при молении за благополучие скота также получали огонь трением и разжигали солому вдоль полевых ворот. Ворота обвивали ветками рябины и затем через них прогоняли скот» [17. С. 37]. За полевые ворота всей деревней провожают свадебный поезд; там же встречают и провожают самых почитаемых гостей; также новобранец прощается со всеми за полевыми воротами. Покойника несут на руках по деревне до полевых ворот, после чего ставят гроб на транспорт. Раньше в некоторых селах женщины провожали покойника только до полевых ворот, а не шли на кладбище.

Особые правила необходимо соблюдать у кладбищенских ворот. При уходе с кладбища после похорон каждого участника похоронной процессии слегка хлещут по спине березовой веткой и, произнося «этот (имярек) возвращается», предлагают ему перескочить через ворота, после чего топором проводят линию по «порогу» ворот. Как правило, у кладбищенских ворот при любом посещении кладбища проводят черту металлическим предметом, который специально для этой цели приставлен к столбу ворот.

Мост через реку, болотистые места, логи также считается границей между освоенным и чужим пространством. Как правило, на мосту нельзя задерживаться, его следует переходить, произнося заклинания, при этом кидая в воду куски хлеба или деньги; при отсутствии необходимых предметов бросают что под руку попадется: солому, сучки — чтобы человека не преследовали и не схватили духи *кутись*.

Рассмотренные пограничные объекты, будучи границами, должны препятствовать проникновению в защищаемую сферу; в то же время эти объекты не являются непреодолимыми барьерами.

По мысли Ю.М. Лотмана, «в пограничных точках непрерывность пространства нарушается, граница всегда принадлежит лишь одному пространству — внутреннему или внешнему — и никогда обоим сразу» [5. С. 262, 267]. На деле граница является частью обоих пространств. Она представляет опасность, поскольку не является самостоятельным пространством, защищенным духами-покровителями. Для совершения же магических действий необходимо пространство, лишенное духов-покровителей: «именно здесь, на пороге, в удмуртских быличках происходит зачастую процедура обучения колдовству: колдун заставляет ученика встать на порог...» [9. С. 108].

Пограничные зоны требуют ритуального поведения. Запрет задерживаться на этих участках вызван тем, что они одновременно разделяют и объединяют два пространства, являются «пустыми», а следовательно, опасными местами.

Примечания

¹ *Осто/öстэ!* — слово, обозначающее призыв к богу, эпитет бога, начинающее текст языческой молитвы (*куриськон*) или оканчивающее его, заменяющее имя бога при испуге, встрече с нечистой силой и т.д. [8. С. 117].

Литература

1. Антеев Г.А. Религиозные обычаи и поверья вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. 10. Вып. 1. Казань, 1892. С. 119—120.
2. Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
3. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

4. Богаевский П.М. Очерк быта Са-рапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 14—64.

5. Лотман Ю.М. Понятие границы // Семиосфера. СПб., 2000. С. 257—268.

6. Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

7. Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов. Структура. Семантика. Фольклор: *Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis*. Tartu, 2003.

8. Напольских В.В. Из удмуртской мифологии: Этимологические этюды // Пермистика 4: Пермские языки и их диалекты в синхронии и диахронии: Сб. ст. Ижевск, 1997. С. 116—125.

9. Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999.

10. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1890. Эскиз V.

11. Садилов Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов. Уфа, 2001.

12. Садилов Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008.

13. Садилов Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010.

14. Христоробова Л.С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 53—70.

15. Шкляев Г.К. К изучению крестьянского жилища и поселений удмуртов (кон. XIX — нач. XX вв.) // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 37—52.

16. Шкляев Г.К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 28—43.

17. Harva U. Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. Helsinki, 1911. С. 1—156.

18. Minnijahmetova T. Kaama-taguste udmurtide lapsesunniga scotud pärimus // Pärimuslik ajalugu / Koostatud T. Jaago. Tartu, 2001. С. 195—202.

19. Munkácsi B. Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi / Hrsg. von D.R. Fuchs // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 102. Helsinki, 1952.

20. Wichmann Y. Tietoja Birskin vo-
tjaakkien (Ufan kuv.) tavoista, uskonnollisista menoista ym // Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto, kotel 727. Udmurttilaisaineistoa. Helsinki, 1894.

Л.Ю. ГРОМОВА

СИМВОЛИКА КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДОВ
ВЕСЕННЕГО ЦИКЛА ЮЖНЫХ УДМУРТОВ

(материалы к этнодиалектному словарю)

В годовой структуре календаря южных удмуртов особое место отведено весеннему периоду. На него приходится «воскрешение, пробуждение природы, в практической деятельности связанное с выгоном скота на пастбище и началом пахоты» [9. С. 83]. Этим же объясняется его обильная насыщенность символикой, представленной в обрядовых реалиях и действиях, в сопутствующих им фольклорных текстах.

Материалы по символике календарных обрядов весеннего цикла южных удмуртов мы представляем в виде этнодиалектного словаря. Этнодиалектный тип словаря выбран сегодня исследователями как «универсальный исследовательский жанр», эффективный «инструмент изучения традиционной культуры» [19. С. 2]. Подтверждением тому являются изданные учеными различных школ и направлений тематические [12], этноидеографические [13], этнолингвистические [10; 16; 17; 18] словари. На фоне этих изданий ощущается острая необходимость подобной систематизации материалов традиционной культуры и удмуртского народа (см. [6; 7; 8]).

Словарь построен на основе материалов, собранных Е.Б. Бойковой-Вершининой и Т.Г. Владыкиной для одного из песенных сборников в серии «Удмуртский фольклор» в ходе экспедиций в районы проживания удмуртов, организованных Удмуртским институтом истории, языка и литературы УрО РАН в 1980—1990 гг.¹ Учитывались экспедиционные записи студентов филологического и исторического факультетов Удмуртского госуниверситета, сделанные в ходе летней фольклорной практики. Также использовались материалы, собранные лично автором² по программе-вопроснику, составленному Т.Г. Владыкиной [4]. Словарные статьи сгруппированы нами по разделам: ритуальное пространство, ритуальное время, ритуальные действия и ритуальные предметы. Внутри каждого раздела материалы систематизированы по алфавитному принципу. Даны буквальные и смысловые переводы терминов и выражений. Выделенные жирным курсивом термины отсылают к соот-

ветствующим словарным статьям. В каждой статье приводится толкование и описываются функции символа в обряде. Мы учитывали тот факт, что в тексте обряда различные символические коды зачастую пересекаются: в одном и том же символе нередко соединяются различные смыслы, или же несколько символов могут выполнять одну и ту же функциональную задачу. Сведения об использовании символа в календарном обряде мы зачастую дополняем сравнительным материалом по семейным, промысловым обрядам. Дополнительная информация выделена курсивом.

РИТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Азб́ар (двор). Следующее за домом одомашненное пространство. Отгорожено от «несвоего», чужого пространства воротами *канка́*. Находится под покровительством божества *гидкуамурт* (букв. «хозяин двора»). Двор является одним из основных объектов магических охранительных и очистительных действий во время *Кулэм потон уй*: с целью уберечься от воздействия нечисти на воротах мелом либо углем чертили кресты, с целью очищения жгли можжевеловые или же ольховые/пихтовые ветки, разжигали костры, прыгали через них.

Гур (печь). Организующий пространство избы центр, осмыслявшийся как самое безопасное в доме место, недостижимое для нечистой силы, как покровитель дома [15. С. 86—89; 20. С. 112]. Практически повсеместно был распространен обычай прикасаться к печи после совершения обряда отгона нечисти в *Кулэм потон уй*.

До печи дотрагивались после возвращения с похорон, перед тем как брать младенца на руки.

Канка́ (ворота). Отделяют двор от улицы. В традиционной культуре ворота выступают маркером освоенной территории: отгораживают одомашненное пространство двора от прочего мира, представляются как граница, место взаимодействия «своего» и «чужого» [15. С. 27]. В *Кулэм потон уй* с целью уберечься от воздействия враждебных сил на воротах чертили кресты.

За ворота бросают крупу, чтобы выжили дети, чтобы враги не наслали порчу. «Вернувшись с кладбища, телегу или сани, на которых везли гроб, оставляют на улице: если покойный захочет "вернуться"

домой переночевать, он не сможет зайти в дом и переночует в саях или на телеге» [9. С. 249]. *Проходят через ворота с завязанными глазами во время гаданий в дни зимнего солнцестояния возжигают: не пройдешь — замуж в этом году не выйдешь. Распространенным способом гаданий было перекидывание валенка через ворота.*

Корка́з (крыльцо). В мифологических рассказах, поверьях, обрядах крыльцо является переходом «между своим, жилым, культурным пространством и чужим, природным, стихийным» [11. С. 110], поэтому контакт как с потусторонними, так и с высшими силами осуществлялся на крыльце. На крыльце совершали моление и освящение пищи во время праздника *Акашкá*. При этом вставляли на самую нижнюю ступеньку крыльца лицом к восходящему солнцу.

Куалá. Родовое святилище, сакральное место. В куале совершали моления во время наиболее важных обрядов и праздников.

«Куалá котырэ кызяны́ уг яра: куалá кутб́з (Нельзя мочиться близ куалы: куала "схватит")»; «Кышномурты́ куалá гольы́к пыд пыраны́ уг яра: воршуд мыжтб́з (Женщине нельзя заходить в куалу босой: воршуд изурочит)» [9. С. 251].

Шур (река). Согласно представлению древних удмуртов, река — это «дорога, по которой уходят души умерших» [3. С. 75]. Это граница между этим и потусторонним мирами. Кладбища в удмуртских деревнях расположены на противоположном деревне берегу реки. Этим объясняются и ритуальные действия *шур улань ветлыны́, шур вылань ветлыны́, Акашкá уляны́*.

РИТУАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Акашкá (букв. «праздник плуга»). Один из главных праздников народного календаря южных удмуртов, имел свой напев *Акашкá / в́ось гур*. Проводился перед весенними земледельческими работами, в частности перед пахотой, с целью обеспечить успех предстоящей работе, плодородие земли. Прежде всего выделяются магическое очищение и обновление. Основными объектами очищения выступали непосредственно человек и его культурное пространство. К этому дню основательно мыли дом и всю утварь, выгребали золу из печи, мылись в бане. Праздник старались встретить в

чистой, по возможности в новой, одежде. Новую одежду обязательно шили детям.

Значительная часть ритуальных действий, выполняемых во время праздника, связана с символикой плодородия. После восхода солнца пекли *табáни*, варили кашу (*жук*). Их употребление в пищу разрешалось лишь после освящения. Освящение пищи, моление совершали в семейном святилище *куалá* либо во дворе на крыльце (*коркáзь*). После утренней трапезы выезжали в поле. Глава семьи символически вспахивал первую борозду и засеивал овсом с крашеными яйцами: *Ю-тись курегнүз быццá мед лубз* («Пусть зерно уродится размером с яйцо»). Разбросанные яйца просили собрать девочек: *Бáсьтэ, эн сыз, ю-нянь-мь мед удаутóз!* («Собирайте, не стойте, хлеб пусть уродится!»). Затем совершали жертвоприношение богу земли *Му-Кыл-чину*. На краю засеянной полосы при помощи деревянного колышка делали ямку. По отдельным сведениям, «хозяин передавал яйцо жене, она, подержав его в руке, опускала в ямку» [3. С. 185]. Сюда же опускали яичную лепешку *курегнүз табáнь*, выливали немного ритуального напитка *кумышкá*. После возвращения с поля пожилые члены семьи начинали обрядовое гостевание *вось пергэ*, а молодежь оббегала дворы верхом на лошадях.

Значительное место занимают ритуальные действия с крашеными яйцами. Ими обменивались, катали по оттаявшей от снега земле, яйца являлись предметом разнообразных игр. В некоторых локальных традициях была распространена ритуальная кража яиц с сеновала из-под курицы-несушки или курицы-наседки.

Специально к этому дню устанавливали качели *зечыра́н*, что объясняется широким распространением в продуцирующей магии действий, связанных с символикой роста, — подпрыгивания, подбрасывания вверх, что характерно для многих народов [1. С. 171—172; 2. С. 68; 14. С. 797].

Существовал обычай будить людей ударами вербовых/можевеловых веток, что объясняют двояко: битые в весенних календарных обрядах имеет продуцирующую и отгонную функцию [17. С. 177—180] или связывается с пробуждением природы и человека [1. С. 106—134].

В некоторых локальных традициях отмечен ритуал проводов праздника — *Акашкá улля́н* (букв. 'изгнание, провода Акашки'). Главными его участниками являлись пожилые женщины. «Оседлав» ивовые прутьи, они обходили дома, угощаясь и напевая *Акашкá улля́н гур* (букв. 'напев изгнания, проводов Акашки') [5. С. 48—49].

В настоящее время *Акашкá* совпала с православным праздником Пасхи (*Будзыннáл, Великтэм, Паскá*). Однако в сознании носителей культуры они до сих пор разделяются, и Акашку могут праздновать сразу после Пасхи.

Кулэм потóн уй (букв. 'ночь выхода умерших') — ночь со среды на четверг перед Пасхой. Это время характеризуется как «плохое», «опасное», когда в земную жизнь вторгаются покойники, нечисть и стараются нарушить естественный ход жизни человека; пограничное время, когда происходит контакт, взаимодействие двух миров. В обрядах этого дня сконцентрировано наибольшее количество очистительных и охранительных действий. С целью оградить себя от воздействия враждебных сил над косяками окон и дверей, воротами втыкали можжевельные/пихтовые, реже ольховые, ветки; чертили мелом/углем кресты; можжевельные ветки клали на куски отбеленного холста, в заквашенный хлеб, в замоченное белье; на ночь на столе оставляли соль. В полночь при помощи шума изгоняли нечисть из деревни: проходили по улицам «вниз по реке» и били палками по углам домов, других построек, кричали «уой-уой!», с криком «ура!» наваливались на углы домов, стреляли из ружья в воздух, во дворе жгли солому, порох. До *Кулэм потóн уй* старались завершить очищение дома, которое производили во время праздника *Акашкá*. Очищению подвергался и сам человек: с вечера мылись в бане и переодевались в чистые одежды. Очистительные магические действия проводились и после восхода солнца. Чтобы избавиться от воздействия потусторонних сил, на заслонке печи, стоя под матицей, жгли можжевельные, пихтовые ветки, во дворе жгли птичий помет, порох. Окуривали этим дымом постройки, особенно углы, скот и домашнюю птицу.

Фактором опасного времени мотивированы и запреты, регулирующие поведение человека в *Кулэм потóн уй*. Запрещали гадать, не пускали в дом ряженых. Запрещали разбрасывать одежду, стричь ногти, волосы, плевать, так как, согласно поверьям, на жертву могли нанести порчу через слюну, экскременты, следы ног, одежду, волосы, ногти.

К запястьям привязывали красную или зеленую шерстяную или шелковую нитку, «чтобы не опухали руки при косье и жатве». Черпали по течению реки воду, которую применяли для лечения глаза. Время в ночь со среды на четверг содействовало закреплению, сохранению уже имеющегося порядка и приумножению достатка. В полночь либо рано утром хвастались своим богатством, благополучием, «удивлялись» нажитому, достигнутому. Пересчитывали деньги, «насчитывая» большие суммы: «сколько насчиташь, столько и будет». Выходили в огород, имитировали сбор огурцов и приговаривали: *Ой, удаутэм ук туз киярэ!* («Ой, какой богатый урожай в этом году!»). Если куры перестали нестись, поднимались на сеновал и имитировали кулактанье куриц-несушек, а затем удивлялись: *Кöня курегёсмь пузая́лм!* («Сколько яиц курицы снесли!»). Выхо-

дили в хлев и говорили: *Остэ, гид тыр ук пудомы* («Господи Боже, полный хлев скотины!»). Доили корову ночью, чтобы она давала больше молока. Выкрикивали в трубу клички животных, веткой вербы, взятой с божницы, касались скотины, чтобы она возвращалась с выпаса. Рано утром приносили воду, поили скотину, чтобы давала приплод и была здоровой. Давали скоту хлеб с солью, взятой с божницы, со словами: *Кузы́т сыла́з, ачид уть!* («Соленая соль, сама сохрани!»).

Кулэм потóн уй вобрал в себя практически все характеристики переломного времени: приход и активизация умерших, нечисти, запреты, действия по приумножению имеющегося достатка. Сочетание магических действий в одном обряде определяет специфику *Кулэм потóн уй* и отличает его от других обрядов переходного времени.

РИТУАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ

Акашкá улля́н (букв. 'изгонять, проводить праздник Акашкá'). Данное обрядовое действие зафиксировано среди южных удмуртов только в некоторых локальных традициях. Совершалось в последний день праздника *Акашкá*. Главными участниками обрядового действия являлись пожилые женщины. «Оседлав» ивовые прутьи (палочка/прутик выступает в роли коня), они ходили из дома в дом, где их угощали, и напевая *Акашкá улля́н гур* (букв. 'напев проводов/изгнания Акашки'). Дома посещали строго по течению реки («вниз по реке»). В этом ритуальном действии ассоциативный ряд «старость—уход—провода» дополняется звеном «нижнее течение реки — потусторонний мир» [5. С. 48—49].

Бича́нй курег нүз (собирать яйца) — ритуальное действие-игра, исполняемое детьми во время праздника *Акашкá*. Магический смысл действия объясняется осознанием плодородия как материальной субстанции (в данном случае в виде яиц), которую можно «собрать, присвоить». Разбросанные яйца девочки собирали во время символического засева полосы, детей одаривали яйцами во время обхода ими дворов.

Вáлды́нй куро́ выж вы́з (устилать соломой пол). Ритуальное действие, совершаемое во время праздника *Акашкá*. Направлено на обеспечение плодородия. Солому в отдельных локальных традициях разбрасывали участники обрядового гостевания *вось пергэ*. Существовал также обычай разбрасывать поверх соломы мусор, семечки, которые должны были собирать дети. На этой соломе детей просили кувыряться. Данные ритуальные действия, по традиционным представлениям, должны были содействовать изобилию, плодородию.

Вось пергё (обычно употребляется с глаголом *ветлыны* 'ходить, совершать'; букв. 'совершать моление согласно обычаю'). Обрядовое гостевание с родством по мужской линии *искавын / бёляк / искавын-бёляк*. Представляет собой процесс посещения домов родственников в строго определенном порядке — по течению реки. Устраивали *вось пергё* пожилые члены семей после проведения моления. Основным напевом обрядового гостевания был напев моления *вось пергё гур*, который должен был прозвучать в каждом доме. См.: *Акашкя, шур вылланы ветлыны, шур улланы ветлыны*.

Коканы бодыён корка, юртёр сэрегъ-ёсы (букв. 'бить/стучать палкой по углам домов, построек'). Ритуальное магическое действие, совершаемое во время *Кулэм потон уй* с целью отгона нечисти из деревни. Участники ритуала спускались по деревне с верхнего конца улицы на нижний конец, ориентируясь по течению реки — «вниз по течению реки» (*шур улланы*).

Сюдны ыжъёсты зерноён (кормить овец зерном). Ритуальное действие, направленное на увеличение приплода скота; исполняется во время праздника *Акашкя*. Устланный соломой в ночь накануне *Акашкя* пол по традиции необходимо было подмести снопом. Упавшие зерна скармливали овцам, чтобы увеличить их приплод.

Шудны курегузын (играть с яйцами). Игры с яйцами занимают особое место во время праздника *Акашкя*. В игре использовались яйца, собранные во время обхода дворов. В традиции южных удмуртов встречается несколько вариантов однотипных игр. Первый вариант, когда яйцо катали с горки по земле либо по деревянной доске, на конце которой прикрепляли кольцо. Если яйцо задевало кольцо, игрок выигрывал яйцо. В другом варианте по доске, у нижнего края которой клали яйцо, катали обручальное кольцо. Если кольцо задевало яйцо, последнее выигрывали. Третий вариант — игра с битьем яиц, при которой выигрывал тот, чье яйцо не разбилось или разбилось позже всех. Эти игры, явно состязательного характера, можно расценивать и как символизирующие обновление мира, и как направленные на будущий урожай.

Шур вылланы ветлыны (букв. 'ходить против течения реки'). Выражение, ставшее идиомой, обозначает обрядовое действие. Представляет собой процесс посещения домов родственников участниками обрядового гостевания *вось пергё*. Во время календарных праздников *Акашкя*, *Вой* гостевание начинали с дома родственников, живущих в нижнем конце улицы, и постепенно переходили в

дома, расположенные выше, поднимаясь вверх по улице против течения реки. См.: *Шур, шур улланы ветлыны*.

Шур улланы ветлыны (букв. 'ходить по течению реки'). Устойчивое выражение, как и *шур вылланы ветлыны*, обозначает обрядовое действие. Маркирует праздники поминального цикла, символизирует выпроваживание нечисти, болезней. Представляет собой процесс посещения домов родственников «вниз по реке», при котором обрядовое гостевание *вось пергё* начинали с домов, расположенных в верхнем конце улицы, и постепенно переходили в дома, расположенные ниже.

РИТУАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ

Жук (каша). Ритуальное блюдо, обязательное для всех молений.

Корт (металлические предметы): *качы* (ножницы), *нурт* (нож), *заслонка*, *таба нуд* (сковородник), *таба* (сковорода), *кочерга*. В традиционной культуре металлические предметы наделяются защитными свойствами. Используются в охранительных и очистительных ритуальных действиях во время *Кулэм потон уй*, в окказиональных обрядах.

Кумышкя. Алкогольный ритуальный напиток; самогон; используется на всех молениях.

Курег нуз (яйцо). В ритуальных действиях выступает как символ жизни, плодородия. Употребление сырого яйца (*ыль курег нуз*) в ритуальном действии направлено на восстановление утраченной силы.

Табаны (табани). Национальное удмуртское блюдо. Табани представляют собой лепешки из кислого теста размером во всю сковороду. В народном календаре символизируют плодородие и цельность.

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. СПб., 1994.
3. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
4. Владыкина Т.Г. Вопросник по сбору фольклорного материала // Методические рекомендации по сбору фольклорно-этнографического материала. Ижевск, 2002. С. 10—19.
5. Владыкина Т.Г. Календарные песни в традиционной культуре удмуртов // Традиции и современность в культуре народов: Материалы науч.-практ. конф. «Культурное наследие народов Башкортостана: опыт, теория, практика». Уфа, 1999.

турное наследие народов Башкортостана: опыт, теория, практика». Уфа, 1999.

6. Владыкина Т.Г. О финно-угорском и славянском в исторической динамике фольклорного пространства России // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этитет этноса. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума / Отв. ред. В.М. Гацак, Н.В. Дранникова. Архангельск, 2004. С. 25—32.

7. Владыкина Т.Г. Современные проблемы удмуртской фольклористики // Наука Удмуртии. 2006. № 2. С. 113—122.

8. Владыкина Т.Г. Удмуртская фольклористика: итоги и перспективы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докл. Т. 2. М., 2006. С. 148—157.

9. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1997.

10. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997.

11. Криничная Н.А. Крыльцо крестьянского жилища: фольклорно-мифологический образ в контексте традиций народного искусства // Традиционная культура. 2007. № 4. С. 110—117.

12. Легурска П. Словарь терминов народного календаря болгар // ЖС. 2002. № 1. С. 7—8.

13. Липина В.В. Этноидеографический словарь уральских говоров // ЖС. 2002. № 1. С. 3—6.

14. Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX — XX вв). М., 2004.

15. Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материалов культуры): Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999.

16. Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.

17. Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 1. А—Г. М., 1995.

18. Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Польесья. М., 1995.

19. Толстая С.М. Этнодиалектная лексикография // ЖС. 2002. № 1. С. 2.

20. Христолюбова Л.С. Мифологизмы повседневности // Удмуртская мифология. Ижевск, 2003.

Примечания

¹ Архив Фольклорной экспедиции Удмуртского института истории, языка и литературы, 90, оп. 2М, д. 825; 91, оп. 2Н, д. 882/1, 882/2; 91, оп. 2Н, д. 882; 94, оп. 2М, д. 943.

² Материалы экспедиций в Алнашский, Граховский, Вавожский, Малопургинский, Можгинский р-ны Удмуртской Республики.

А.В. ПАНИУКОВ

РАДУГА В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ

Игнорирование роли случайных факторов в инновационных процессах, обеспечивающих бесконечное разнообразие фольклорных традиций, зачастую приводит исследователей к ошибочным интерпретациям и оценкам, особенно когда речь идет о выявлении архаических истоков того или иного фольклорного явления. Мы предлагаем рассмотреть интересную и показательную во многих отношениях ситуацию с образом радуги в коми фольклоре.

Общекоми названия радуги вроде бы имеют надежную этимологию и связаны с понятием «водный источник»: *ошкэмш* «радуга» восходит к этимонам-дублетам *ош* и *мёс* со значениями «источник» с уменьшительным суффиксом *ка* — «маленький источник», тогда как слово *ошмёс* означает «колодец»; *енёш*, *енёшка* букв. «небесный (или божий) источник» или узкодиалектное *ош*. В диалектах встречаются также заимствованное из русского *божья дуга*, *вожья дуга* (< рус. *божья дуга*); *дуга* (< рус.) и калька *ен мегыр* букв. «божья/небесная дуга, дуга Ена»; замыкает этот ряд *ен вудж* букв. «небесный лук, лук бога», имеющий и финно-угорские параллели.

Интерес к этому образу может быть связан, прежде всего, с наличием вполне подходящих для мифопоэтической рефлексии омонимических пар к этимонам *ош* «бык» и *мёс* «корова». В русле народной этимологии коми слово *ошкэмш* «радуга» можно понять буквально как «бык с коровой» — *ошка-мёска*, что определенным образом подкрепляется и наличием омонимичного обозначения радуги: *ошкэмш* (< *ошкэмш*); соответственно *енёш*, *енёшка* «радуга» можно перевести как «божий, небесный бык»). Более того, в коми фольклоре есть сюжет, в котором присутствует персонифицированный образ радуги, реализующий эту смысловую двойственность, — это сюжет цепевидной вопросно-ответной песни-сказки. Песни-сказки на этот сюжет чрезвычайно распространены во всех коми традициях, известны они и многим финно-угорским, и русским традициям², поэтому сконцентрируемся на интересующем нас фрагменте: «Где огонь? — Вода потушила. — Где вода? — Радуга выпила / бык выпил / бык с коровой выпили. — Где радуга / бык с коровой / бык? — В гору / в небо поднялась. — Где гора/небо? — Мышь разрушила. — Где же мышь? — В капкан попала...» и т.д.

Вопреки устоявшемуся мнению об автохтонности этих произведений в коми традиции имеющиеся параллели с русским фольклором доказывают их заимствованный характер. Однако ни в какой-либо другой финно-угорской, ни в русской традиции нет образа радуги. Если забыть о логической предопределенности появления в этом сюжете пьющей воду радуги, образ этот возникает абсолютно случайно в результате выше обозначенных этимологических ассоциаций. Нехарактерное для культуры понятие *быки* русскоязычного сюжета передается в коми языке как *ошка-мёска* «бык с коровой» (в определенном контексте может иметь собирательное значение «стадо»). Соответственно, мотив *ошкыс-мёскыс юёма* (бык с коровой выпили) вызывает ассоциации с универсальным образом

пьющей радуги³. Далее по аналогии возникают варианты с *енёш* «радуга» / «небесный бык», *ыб* «гора» заменяется *еныб* «небо» / «небесная гора» и т.д. Так в традиции возникают две равноправные версии одного и того же сюжета: «земная» версия с быком / быками-коровами и «небесная» — с образом *ошкэмш* «радуга». В ходе бытования происходят многократные сближения и расхождения сюжетов, и не всегда можно однозначно утверждать, какой из них актуален для информантов. В результате окказиональных накладок возникают варианты, в которых как бы присутствуют сразу оба плана: «*Кытён енёшкаыс? — Веж луд выль гонитён*» (Где *енёшка*-радуга? — На зеленый луг ушла); или: «*Кытён нё енёшкаыс — обо тай? — Чирён да пуртён начкисьёма*» (Где *енёшка*-радуга — нету что-то? — Топором и ножом резали)⁴. В этих текстах *енёшка* явно осмысливается буквально — «небесный/божий бык», но сюжет еще абсолютно «земной». Примечателен в плане развития «небесного» сюжета вариант, в котором мотив «выпивания воды» обыгрывается два раза:

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| — Кытён ваыс? | — Где вода? |
| — Шондй косьтис. | — Солнце высушило. |
| — Кытён шондйыс? | — Где солнце? |
| — Видз дорё лэдзчис. | — К лугу спустилось. |
| — Кытён видзыс? | — Где луг? |
| — Шыр гарйис. | — Мышь разрыла. |
| — Кытён шырыс? | — Где мышь? |
| — Налькё шедис. | — В капкан попалась. |
| — Кытён налькыс? | — Где капкан? |
| — Черён керассис. | — Топором разрубило. |
| — Кытён черыс? | — Где топор? |
| — Зудён лязсис. | — Точилом затупило. |
| — Кытён зудыс? | — Где точило? |
| — Юё усис. | — В реку упало. |
| — Кытён юыс? | — Где река? |
| — Енёшка юыс. | — Радуга выпила. |
| — Кытён енёшкаыс? | — Где радуга? |
| — Пераёс Заряно нуис. | — Перу к Зырян унесла ⁵ . |
| — Кытён Заряныс? | — Где Зырян? |
| — Войвыло муныс ⁶ . | — На север ушел. |

В этом варианте сюжета исконность образа радуги уже кажется несомненной, хотя нельзя сказать однозначно, какой смысл, метафорический или буквальный, здесь актуален.

При всей случайности произошедших сдвигов возникающая в результате трансформации «космология» вдруг оказывается абсолютно типичной (даже на уровне школьных знаний античной мифологии: небо — бык, земля — корова, радуга — рога, дождь — оплодотворение), и главное — она начинает «архетипизировать» другие языковые явления, ср., например, омонимы *ошкыс* «образоваться радуге», а также «быть в тече (о корове, овце)», «стать стельной (о корове)»; эта зооморфная образность закрепляет этимологию слова *енэж* «небо, небеса», букв. «небесный покров» или «небесный луг»; утверждает синонимичный ряд слов со значением «небо»: *енэж* «небесный покров», *ен луд* «небесное поле», *еныб* «небесная гора, возвышенность»; «рай»⁸; в конце концов образ небесного быка закрепляет и саму метафору пьющей воду радуги. Ко всему прочему этимологическая модель «бык с коровой» парадоксальным

образом передает андрогинную сущность архаичных космогонических первообразов, в том числе и образа радуги (двуполость, соединение небесного и хтонического, огня и воды, жизни и смерти и т.п.).

Если сконцентрировать внимание только на коми традициях, деталей, подтверждающих архаичность мифологемы «небесного быка», можно найти достаточно много. Так, еще одна ниша может быть связана с образом божьей коровки: в коми-пермяцком языке слово *енёшка* означает и радугу, и божью коровку. Это значение связано с той же линией реэтимологизации: *енёшка* 'небесный/божий бык/бычок' как семантический аналог *божьей коровки*. Учитывая, что основной персонаж рассматриваемых песен-сказок *бобё* (*енбобё*) мог означать божью коровку или ассоциироваться с ней⁹, а в некоторых сюжетах фигурируют и другие персонажи-насекомые, образ *енёшка* 'божьей коровки' также оказывается «исконным» для данного сюжета. Здесь нельзя не упомянуть еще и связь божьей коровки с погодой, опять же с дождем, например: «Посадишь божью коровку на палец и скажешь: "Дождик или ведро, дождик или ведро". На какое слово полетит, такая и погода будет»¹⁰. Таким образом, генетическая взаимосвязь обоих образов (радуги и божьей коровки) кажется очевидной, тем более что «общая архаика» как бы подтверждается текстуально.

Пытаясь как-то объяснить взаимозаменяемость образов быка и радуги, коми фольклорист Ю.Г. Рочев замечает: «Причина в том, что появляющаяся после дождя радугу древние коми считали пьющей воду. На самом деле, конечно, дождевую воду сушит солнце. Когда это физическое явление стало понятно людям, в сказках все чаще стал появляться бык»¹¹. Не менее правомерной выглядит и обратная перспектива, поскольку даже при беглом знакомстве с фольклорной традицией архаичность образа радуги-быка кажется такой очевидной, что само отсутствие других фольклорных текстов на эту тему кажется нелепой случайностью (то ли собиратели не доглядели, то ли традиции по какой-то причине утратили этот пласт). Видимо, с этих позиций Н.Д. Конаков в энциклопедической статье о радуге достаточно уверенно резюмирует, что «появление *ёшкэмёшка-радуги* ассоциировалось в мифологическом сознании с утолением жажды "космическим быком", который спускался к реке, пил воду, и она поднималась на небо. Когда "бык" пил много воды, появлялись облака, и шел дождь»¹². Однако правомерность обоих подходов упирается в необходимость еще одного достаточно труднообъяснимого допущения: все остальные традиции — русские, финно-угорские (как минимум по всему европейскому северо-востоку) заимствовали этот сюжет у коми.

Но проблема «псевдоархаики» этого сюжета не ограничивается образом радуги-быка, поскольку в коми традиции появляется еще один космогонический персонаж, которого нет в русских вариантах, — это мышь.

Образ мыши, разрушающей гору, в рассматриваемых текстах столь же устойчив, как и образ червей в других традициях, и, судя по всему, появляется в результате такой же случайности, что и образ радуги. При этом исходное сюжетное звено «где гора? — черви выточили» в коми фольклоре также встречается, но в других цепевидных текстах¹³. Если сопоставить коми и русские тексты, то наиболее вероятным кажется предположение, что слово *шыр* 'мышь' возникает в результате такой же звукословесной ассоциации со словом *черви*, более вероятно — с рус. *щур* 'земляной червь, дождевик, для наживки на уду'

(арх., волог., перм.)¹⁴, поскольку мотив «мышь разрушает гору» является общим и для коми и для удмуртской традиций, т.е. возникает в общепермский период. Здесь могло быть заимствовано и рус. *щур* в значении 'крыса'; кроме того, вызывает определенные мысли отмеченное В.И. Далем под вопросом сев.-рус. *шыра* 'мышь' (< коми *шыр*)¹⁵. Как бы то ни было, образ мыши стал общим для всех коми вариантов этого сюжета.

Данный образ чрезвычайно популярен в мировом фольклоре¹⁶. В мифах различных народов мыши нередко выступают как дети неба (обычно громовержца) и земли. В рассматриваемом нами космогоническом ключе самым парадоксальным становится появление в коми сюжете еще одной универсальной космогонической пары «мышь и небесная гора», которая известна нам в виде формулы «Гора родила мышь».

Образ мыши-«разрушителя», случайно возникающий в данном сюжете, для сказочного фольклора коми является исконным. Более того, мотив *шыр кырёдома* (мышь прорыла, обрушила) при всей случайности опять же очень подходит в качестве этимологической «закрепки» к зоониму *шыр*; во всяком случае, в коми языке легко возникают ассоциации между словом *шыр* 'мышь' и глаголами *шырны* 'стричь, резать', *шырзыны* 'рвать, срывать, обрывать' и др., имеющими сему «разрушать». Эту смысловую связь в данном сюжете подкрепляют и образы режущих инструментов — топор, нож.

Расширяя далее текстологический материал, как бы удаляясь от семантического «эпицентра», мы можем обнаружить еще одно любопытное явление — некое подобие «взрывной волны». Так, многие варианты, в которых нет образа радуги, начинают проявлять ту же космогоническую сущность. Прежде всего можно отметить параллельный с радугой образ черного быка. Здесь достаточно вспомнить египетского черного быка Аписа, который считался воплощением бога Осириса — «божественной первоформы». Другой общепонятный «небесный» аналог — это метафора дождевой тучи; в русском языке *быки*, *бычки* — серебристые и круглые тучи, появляющиеся перед грозой; коми вариант — *сюра пивъяс* 'тучи' букв. 'рогатые тучи', *сюра кымёр* 'туча' букв. 'рогатая туча'¹⁷. В космогоническом же ключе могут быть рассмотрены и образы серебряного и золотого столбов в удорских текстах «Дудо» (как варианты полки/шестка, куда кладется угощение), которые в новом «небесном» контексте приобретают (или проявляют?) космогонический смысл. Аналогий здесь может быть несколько (образ небесного столба/кола/коновязи/гвоздя, связанный с космогоническими функциями полярной звезды). В качестве ближайших параллелей можно выделить «железный столб Бога» и «железный столб Торума» у манси, «золотой столб» у эвенков-орочонов и т.д.¹⁸

Именно в результате взаимопритяжения возникают параллельные варианты на «небесный» сюжет. Например:

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| — Кёнъя ваыс? | — Где вода? |
| — Мёскыс-кукыс ювэма. | — Корова с теленком выпили. |
| — Кёнъя мёскыс-кукыс? | — А где корова с теленком? |
| — Съёт кёиныс пышйедэма. | — Черный волк уташил. |
| — Кёнъя съёт кёиныс? | — А где черный волк? |
| — Ен пивъе кайема ¹⁹ . | — На небесное облако поднялся. |

Точно так же спонтанно возникают эндогенные инновации в виде самых различных контаминаций или

редукций. Так, в результате той же силы притяжения смыслов возникает уникальный образ *Енпи горул* 'подножье горы небесного/божьего сына'. Возникает он в результате деформации ойконима *Ерпи гор* 'гора Ерпи' (где *Ер* — деревенский вариант имени Ерофей; возможны варианты), соответственно *Ерпи* 'Ерофеев сын'²⁰. Окказионализм *Енпи гор* может быть представлен как вариант образа *еныб* 'небо' букв. 'небесная гора'; возможна также ассоциация со словом *ний* 'туча', соответственно, *ен ний* 'небесная туча'. Далее, образ *сын* (бога/неба) легко включается в таксономический ряд семейно-родственных терминов *бабушка, дедушка, крестная* (< названия божьей коровки). Не менее «продуктивными» оказываются и случайные редукции сюжета. Например: «...Көн нё ваис? — Небеса каема. — Көн нё небесаыс? — Шыр кырёдома...» (Где же вода? — В небеса поднялась. — Где же небеса? — Мышь разрушила...)²¹. С одной стороны, окказиональный мотив «вода поднимается в небеса» имплицитно соотнесен с образом радуги, более того, реализует исконный этимон *енёш* 'небесный источник'; с другой стороны, возникает еще более «правдоподобный» мотив *шыр кырёдо небесаё* «мышь разрушает небеса» (заимствованное *небеса* обладает фольклорной семантикой, никак не связанной с исходным мотивом «черви/мышь разрушает гору»).

Или другой «сокращенный» вариант: «Кён нэ ваис? — Ыбё каема»²² (Где же вода? — В гору поднялась). И в этом варианте имплицитно присутствует образ «небесного быка», достаточно вспомнить распространенную коми загадку «Чой воча ва кайё. — Мёс ва юём» (В гору вода поднимается. — Корова пьет воду)²³.

Подведем некоторые итоги. Уникальность подобных сюжетов связана с их особой структурированностью. Они, по сути, представляют собой цепь происходящих событий космологического характера, только в обратной перспективе: в финале происходит разрушение космической упорядоченности описываемого мира. Эта космогоничность присутствует в сюжете в скрытом виде, и только в коми традиции в результате ряда случайностей происходит ее «прорыв», возникает цепная реакция. Очевидно, что этот «прорыв» возникает на участке традиции, уже готовом к этому, поскольку перед нами явно «горячая точка». Вероятно, рефлексии на эту тему возникали и до этого, но не было подходящего «детонатора». Паронимическая аттракция вызывает кумулятивный эффект (появляются *енёш* 'небесный/божий бык', *еныб* 'небесная/божья гора; рай' и другие образы), возникает новая гипертекстовая структура, калькированный и ремотивированный сюжет вступают во взаимодействие. Квазиэтимологический переход *шур* > *шыр* 'мышь' (поскольку в русских традициях не фиксируются варианты с *шуром*, будем исходить из гипотетичности данного перехода) усиливает кумулятивный эффект — появляются новые космологические прочтения мотива «мышь разрушает небесную гору». И в совокупности всех спонтанно возникающих вариаций именно в коми традиции этот сюжет начинает представлять собой уникальную концентрацию в одном текстовом пространстве не только архетипичных концептов (огонь, вода, гора, небо/воздух) — они же мифологемы хтонических сил, но и широкого (а самое главное — открытого) списка культурных универсалий²⁴, так или иначе включаемых в новый сюжет. Таким образом, происходит самоорганизация случайных вариаций в структурно-семантическое единство.

Примечания

¹ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев. Сыктывкар, 1999.

² Рочев Ю.Г. Песни-сказки // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976. С. 44—59. (Тр. Ин-та яз., лит. и ист. Коми филиала АН СССР. № 17).

³ Мотив «радуга пьет воду перед дождем» встречается и в коми фольклоре; можно привести более развернутый пример из коми-язьвинского фольклора: «Радуга ва юё, ёт бокнас шорись юё, муднас — юись юё» (Радуга воду пьет, одним концом с ручья пьет, другим — с речки) (Сучачок-сучок. Традиционный фольклор язывских пермяков. Ч. 1. Прозаические жанры: Учеб.-метод. пособие / Авт. сост. Т.Г. Голева, А.С. Лобанова (отв. ред.), Л.Г. Пономарева, А.В. Черных. Пермь, 2006. С. 50).

⁴ Кытчё тийё мунатё: Сб. коми-пермяцкого фольклора. Кудымкар, 1991. № 36 («Дудо-дудо»); № 37 («Бобо-леле»).

⁵ Перу, Зырян — имена мифологических персонажей.

⁶ Кытчё тийё мунатё... С. 170. № 39 («Лельё-бобё»).

⁷ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. С. 270.

⁸ Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С. Верхневьчегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. Вып. 10. С. 151.

⁹ Рочев Ю.Г. Песни-сказки... С. 46.

¹⁰ Сучачок-сучок... С. 50.

¹¹ Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс [Детские песни и сказки]: Учеб. изд. [На коми языке] / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 68. Здесь дается перевод с коми языка.

¹² Конаков Н.К. Ошкәмöшка // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М., 1999. Т. 1. С. 278.

¹³ Например, в песне-сказке «Добро же пё, козаё»: глухарь не летит / летит червяка склевать — червяк не ползет / ползет гору подрывать — гора не идет / идет быка свалить — бык не идет / идет воду пить — вода не идет / идет огонь залить и т.д. (Коми народные песни: Выгегда и Сысола / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Т. 1. Изд. 2. Сыктывкар, 1993. С. 206—207).

¹⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1991. Т. 4. С. 659.

¹⁵ Там же. С. 634.

¹⁶ См.: Топоров В.Н. Мышь // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 190; Гура А.В. Мышь // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Т. 3. М., 2004. С. 347—349.

¹⁷ Фольклорный фонд Ин-та языка, литературы и истории Коми науч. центра УрО РАН (ИЯЛИ). Полевой дневник Ю.Г. Рочева, 1979. Уральская фольклорно-этнографическая экспедиция. Л. 29.

¹⁸ Березкин Ю.Е. Полярная Звезда — кол, гвоздь, коновязь и т.п. // Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог: Электрон. ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/146_60.htm.

¹⁹ Syrjänische Texte / Gesammelt von T.E. Uotila; übersetzt und hrsg. P. Kokkonen. Bd 3. Helsinki, 1989. S. 398, № 256 (Memoires de la Societe Finno-ougrienne; Bd 202).

²⁰ В одном из вариантов есть «Ерпи горулё лэбём, одеждаён шебрасьём» (Под Ерпи-гору улетело, одеждой накрылось). Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Т. 3. Изд. 2. Сыктывкар, 1995. № 71.

²¹ Фольклорный фонд ИЯЛИ. В1301-34в, пос. Приуральский Троицко-Печорского р-на Респ. Коми.

²² Syrjänische Texte... Bd 4. Helsinki, 1995. S. 254, № 146.

²³ Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und hrsg. von Y. Wichmann. Helsinki, 1916. S. 148, № 24, Изма.

²⁴ Исупов К.Г. Универсалии культуры // Культурология XX века: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. и сост. С.Я. Левит. СПб., 1998: Электрон. ресурс: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/levit01/txt114.htm>.

В.И. РОГАЧЕВ

«СВАДЬБА ПО УМЕРШЕЙ» У ЭРЗИ И МОКШИ

Важным ритуалом в семейно-обрядовой культуре мордвы была «свадьба по умершей». Суть этого обряда заключалась в том, что вместо девушки, не успевшей выйти замуж при жизни, выбиралась одна из ее подруг, которая выполняла функции невесты, ритуально замещала умершую, исполняла многочисленные причеты и ритуалы. Выбирался и парень, выполнявший функции жениха. Участники похорон возвращались с погоста в дом родителей покойной вместе с «парой молодых», имитируя шествие, устраиваемое на обычной свадьбе. Этот обряд был зафиксирован в эрза-мордовском с. Федоровка Стерлибашского р-на Башкирии сначала в 1930-е, затем в 1960-е гг. М.С. Биушкиным [3]. В 1990-е гг. воспоминания о нем сохранялись в с. Перхляй Рузаевского р-на Мордовии наряду с таким архаичным обрядом, как *вастозай* — приглашение покойного (в лице его заместителя — живого человека из числа родственников) на поминки на 40-й день после смерти¹.

Умершую девушку тщательно обряжали в свадебную одежду. Гроб на кладбище несли подруги. За гробом шли выбранные девушка-«невеста» и парень-«жених», одетые в свадебные костюмы. После похорон «свадебное» шествие, возглавляемое «женихом» и «невестой», возвращалось с кладбища. Участники процессии, родственники пели свадебные песни, плясали, шутили, смеялись, имитируя свадебное действо. На околице родственники «жениха» встречали их песнями, обращенными к парню, в которых спрашивали, откуда и какую невесту он ведет. В песенном диалоге партия «жениха» давала ответ: «Эта девушка из такого-то села, хорошая мастерица, славная, работница» и т.д. Затем группа присоединялась к шествию, и вместе они продолжали плясать, еще громче петь песни и кричать.

У крыльца «свадебщиков» с песней встречала мать усопшей, которая спрашивала их о том, куда делась ее дочь. В ответ ей пели, что та вышла замуж в такое-то село. В хвалебных песнях участники «свадьбы по умершей» продолжали повествование о богатстве села и семьи, куда выдали ее дочь, пели что это очень хорошая семья. Затем показывали на парня и девушку: «Вот твоя дочь, вот ее жених, вот твои новые родственники». Участники разыгрываемой свадьбы продолжали песни и пляски даже в сених. Но за порогом дома веселье прекращалось и начиналась тризна.

«Свадьба по умершей» была описана М.С. Биушкиным со слов Д.Д. Буркина, устроившего такую «свадьбу» в 1937 г. после погребения 20-летней дочери. Широкое бытование обряда подтверждается и другими фактами. В 1969 г. в с. Вышелей Городищенского р-на Пензенской обл. были зафиксированы сообщения о похоронах незамужних женщин, сопровождаемых свадебным церемониалом и песнопениями [3. С. 187]. В памяти очевидцев сохранилась не только обрядовая сторона ритуала, но и фольклорные тексты с мелодиями. Умершую наряжали в свадебное платье, надевали на нее все украшения. Гроб несли только девушки, рядом с ними молча шли два парня, подняв согнутые в локте руки, изображая, что они также несут гроб. Эти парни, выполняющие символическую роль, назывались *урьвалат* — «телохранители невесты». За гробом шли девушки, которые на всем пути до кладбища исполняли

плачи. Но по своей мелодике это были не погребальные причеты — *лайшемат*, а *урнемат* — свадебные причитания, исполняемые во время обычной свадьбы невестой и ее подругами.

Последний раз, подруженька наша,
Проходишь вдоль селения,
Видно, вправду ты уйдешь,
Видно, вправду тебя не будет.
Последний раз провожают тебя
Вдоль длинной деревушки.
Отправляешься, наша подруженька,
По пути холодной могилушки,
Уйдешь, наша голубушка,
В объятия черной земли,
Уходишь, наша подруженька,
В избу без окон,
В избу, двери которой без петель.
Уходишь, подруженька, [у]ходишь,
Куда солнце не заглядывает [7. С. 271—272]².

Как и в свадебных *урнемат* или *аварькшнемат*, в причитаниях на «свадьбе по умершей» звучат формулы, более близкие к свадебным:

Последний раз ты уходишь
От отчей земли,
От родной сторонки,
Подруженька, подруженька,
На одной постели спали мы,
На [по]сиделках прями вместе,
По улицам гуляли мы [7. С. 272].

Интересен хореографический аспект обряда. После погребения девушки вставали вокруг могильного холма в хоровод, взявшись за красные платки, которые, как звенья цепи, соединяли их. Хоровод сначала шел против движения солнца, затем по солнцу (по три раза вправо и влево). В процессе его исполнялась песня на русском языке:

Пойду, пойду,
Ходить в лесу.
Каков мой лес?
Какая моя роща?
Какая моя роща?
И вот какая роща [7. С. 272].

С кладбища девушки также возвращались с песнями.

Использование свадебной атрибутики в похоронном обряде известно и другим народам. Так, у немцев Поволжья «при погребении девушки ее рассматривают как невесту, и потому на голову ей надевают свадебный венец» [4. С. 106], на Украине, где умершую девушку «наряжали как под венец и к погребальному обряду присоединяли свадебные [обряды]; <...> умирающим без дружины (т.е. жены) нет места на том свете, потому похороны парубка носили название веселія (свадьбы) и совершались со свадебной обстановкой: употреблялись цветы, венки и платки» [4. С. 107]. Мордовская «свадьба по умершей», в

отличие от обрядов вышеупомянутых народов, длительное время сохраняла не только внешнюю предметно-атрибутивную часть ритуала, но и сам дух, настроение и самое важное звено — словесно-поэтическое сопровождение.

Обряд брачевания умерших в древности засвидетельствован у некоторых народов мира. По мнению Е.С. Кагарова, он возник на почве религиозных представлений о «безусловной необходимости брака, как в земной, так и в загробной жизни» [4. С. 107]. Причины его появления видятся в том, что «в первобытном обществе женщины считались принадлежащими всему роду», и обычай «посмертного венчания незамужних девушек и холостых молодых людей являлся пережиточной формой такого акта осуществления права всего рода или сельской общины на брак со своими сочленами» [4. С. 108—109]. Поэтому «свадьба по умершей» — «не что иное, как закрепление умершего сородича за данной социальной группой при помощи фиктивного бракосочетания с одним из ее членов» [4. С. 108]. У мордвы вплоть до 1960-х гг. безвременно умерших девушек обряжали как на свадьбу: на них надевали праздничное платье, на голову — венки из бумажных цветов³ и т.д. Таким образом, свадебный костюм был погребальной одеждой, когда умерших парня или девушку рассматривали как жениха или невесту [5. С. 42].

Похоронной одеждой девушки был *покай* (особый вид женской праздничной верхней одежды, плотно декорированной вышивкой; девушки надевали его в день совершеннолетия и на свадьбу). В песне «Сидякинасо церкова теить» («В Сидякине церковь строят») девушка, обреченная на жертвоприношение (обручение с богом-покровителем), просит исполнить ритуал девичьей бани:

Тынь уштовтодо монень пси баня,
Чапамо ловсосо тынь пирям пезынк,
Ламбамо ловсосо киськем экшелюнк,
Мазы покайсэ тынь сэрим оршинк,
Хрустальной стопкакс тынь пыльгем карсинк,
Пракстам тапардынк — пыльгем печатынк,
Карьксэнь тапардынк — пыльгем сермадынк,
Сиянь кетькске потс монь кедень путынк,
Сырнень суркске потс монь суром путынк
[2. С. 113—115].

Содержание песни мало отличается от содержания свадебных песен, исполнявшихся перед девичьей баней.

У некрещеной мордвы *покай* несли перед гробом на руках в развернутом виде, после христианизации его вместе с головным убором клали на гроб, а по окончании погребения — на могилу или вешали на крест [5. С. 42]. Во время поминок *покай* вместе с *пулаем* (набедренником) находились в переднем углу избы, поскольку олицетворяли умершую. В некоторых случаях покойную одевали как молодуху, в *руцю* (платье) и свадебный головной убор, в некоторых селах клали ей в гроб *сюлгам* (нагрудную застежку) и перстень для скорейшего замужества в загробном мире. Подобное явление отмечено у украинцев: «Дівку убирають як до слюбу (как на свадьбу): заплітають у поплітки, гирлянди, на голову кладуть вінок з барвінку...» [8. С. 147].

Полевые материалы отражают типологическое сходство свадьбы и похорон; о генетическом родстве этих ритуалов в приведенных нами случаях свидетельствует включение компонентов обряда одного цикла в ритуалы другого цикла. Трехчастность свадьбы: оплакивание себя, своей судьбы, отделение от семьи, прощание с предками, покрови-

телями, выход из дома — путь в составе свадебного поезда — введение в семью жениха — всё это имеет параллели в погребальном обряде: обмывание (баня), одевание в праздничную одежду, ритуал причитаний, «отделение» от живых (подготовительные обряды, вынос) — путь (включая и само погребение) — присоединение к предкам [1. С. 69]. Свадьба изначально и напрямую связана с потусторонним миром, с предками через родственную систему ритуалов и фольклор. Обращение к духам предков невесты во время первых этапов свадьбы происходит чуть ли не на каждом шагу.

Тесная связь свадьбы и похорон на обрядово-ритуальном и текстовом уровнях хорошо заметны. Это исполнение похоронных и свадебных причетов от первого лица единственного числа настоящего времени, запрет на плач, слезы, причитания после венчания и т.д. Во многом аналогичны действия участников похорон, которые прекращают *лайшемат* после погребения.

Обмывание, одевание и вынос покойного, отпевание в церкви, похороны в погребальном обряде соответствуют таким этапам свадебного обряда, как расплетание косы и девичья баня, переодевание невесты, вывод к жениху, затем венчание в церкви, свадебный пир в доме. Покрывание невесты свадебным *вельхтердема* — покрывалом, фатой, напоминает облачение покойной *вельтяккс* — саваном. И в том и в другом случае покрывало оберегает окружающих от порчи, сглаза. Свадебный пир как завершение обряда соответствует поминкам. *Мекев потамо* («отгостки»), когда невеста по приглашению родных возвращается к родителям, совпадают по времени с поминками на 9-й, 20-й и 40-й дни. Таким же образом в мордовском поминальном

Вы велите мне жаркую баню истопить,
Кислым молоком голову мою вымойте,
В парном молоке мое тело искупайте,
В красивый покай меня нарядите,
Словно хрустальные стопки, ноги мои обуйте,
Онучи обмотайте — ноги разукрасьте,
Онучи обмотайте — ноги разрисуйте,
В серебряных браслетах чтобы руки мои были,
В кольцах чтобы пальцы мои были.

обряде *вастозай*, эземо-
зай заместитель покой-
ного, приглашенный
на 40 дней, приходит
на поминки, ест, пьет,
отвечает на вопросы о
жизни на том свете. В
мордовских свадебных
и поминальных обрядах
типологически едино-
образны словесно-по-

этические формулы причетов с приглашением предков, умерших родителей. В ходе свадьбы невеста постоянно сравнивает свадьбу с собственными похоронами.

В мотивах свадебных и погребальных плачей часто встречаются антропоморфные и зооморфные образы, пожелания предкам, умершим родителям превратиться в птиц — голубей, ласточек и т.д. Невеста сравнивает себя с птицей, оставляющей родительский дом. Свадебный и погребальный фольклор сближают общие мотивы обращения к ветру с призывом подуть, сдуть с могилы землю, разметать шесть гробовых досок, помочь умершему встать, прийти на свадьбу, поддержать невесту в трудный момент ее жизни.

Свадебный обряд и «свадьбу по умершей» невозможно представить без образа предков. Благоговейное отношение к ним проявлялось в разнообразных формах: в Великую субботу их приглашали мыться в бане, для них стелили постель, накрывали праздничный стол. Ритуал, сопровождаемый молитвами, просьбами, был призван обеспечить контакт с предками. Отличие свадебных текстов в том, что они стихотворные, рифмованные, тогда как среди поми-

нальных много прозаических. Но те и другие проникнуты лиризмом. В них звучат слова «страхните с себя пыль земную», «великие деды мои, красы земли бабушки» и т.д.

Помимо схожей природы свадьбы и похорон можно говорить о взаимопроникновении некоторых текстов, формул, их реминисценциях и контаминациях. Вполне естественна проекция похоронных причитаний не только на причеты, но и на другие жанры свадебной поэзии, особенно на величания. Так, похороны и свадьбу в карельской и мордовской традициях сближает участие в них воплениц; как правило, одно и то же лицо участвовало в обоих обрядах, и поэтому их поэтический арсенал, набор языковых, стилистических средств, образная система, приемы исполнения во многом совпадают. Причеты невесты-сироты, обращенные к умершим родителям, по сути аналогичны погребальным. Более того, по своим мотивам и функциям они больше тяготеют не к свадебным причетам, а к похоронным. Такова «сиротская свадьба» в с. Байтермиш Клявлинского р-на Самарской обл. [6. С. 28—167], в которой отмечены обращение сироты к покойным родителям и, особенно, посещение кладбища, родительских могил. Как в мордовском, так и в русском свадебном обряде находит проявление такая «наиболее эксплицитная форма контакта с ними, сказочные мотивы общения сироты с мертвыми родителями, которые чаще всего происходят на могиле, представляют собой одновременно восполнение недостающих компонентов свадьбы — ритуальных действий родителей — и в то же время завершение похоронного обряда — похорон родителей и их поминания» [1. С. 80].

Переключки свадьбы и похорон касается и пространства дома: место жениха и невесты — красный угол, туда же кладут покойника. И в свадебном, и в погребальном фольклоре фигурирует образ дороги, часты обращения к миру мертвых.

Примечания

¹ Записано автором от Пелагеи Архиповны Поповой, 1917 г.р., в с. Перхляй Рузаевского р-на Республики Мордовия в 1997 г.

² Здесь и далее песни приводятся в переводе на русский язык, если не оговорено иное.

³ Записано автором от Натальи Афанасьевны Арташкиной, 1913 г.р., в с. Косогоры Большеберезниковского р-на Республики Мордовия.

Литература

1. Байбури А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64—99.
2. Евсеев М.Е. Народные песни мордвы // Евсеев М.Е. Избр. тр.: В 5 т. Саранск, 1961. Т. 1.
3. Кавтаскин Л.С. Мордовские обряды и причитания при похоронах девушки // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 186—191.
4. Кагаров Е.С. Венчание покойников у немцев Поволжья // Сов. этнография. 1936. № 1. С. 152—193.
5. Корнишина Г.А. Знаковые функции народной одежды мордвы: учебное пособие. Саранск, 2002.
6. Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 18 т. Т. 6. Ч. 1: Эрзянская свадебная поэзия. Саранск, 1972.
7. Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 18 т. Т. 7. Ч. 1: Эрзянские причитания-плачи. Саранск, 1972.
8. Червяк К.Г. Дослідження похоронного обряду // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 5. С. 143—178.

С ПЕСНЕЙ ПО ЖИЗНИ

От редакции

В этом году исполняется 85 лет со дня рождения филолога, фольклориста Виктора Гершеновича Смолицкого. В настоящей публикации представлены шуточные и сатирические песни из личного архива юбиляра. Значительная их часть (№ 1—5) была услышана и запомнена им в школьные годы, в пионерлагере Московского дома пионеров и в Чкаловской (ныне Оренбургской) обл., куда школьников отправили для помощи совхозу по уборке хлеба. Песня № 6 относилась к репертуару родителей В.Г. Смолицкого.

Некоторые из песен требуют небольшого комментария. Текст № 4 из данной подборки восходит к сатирическим куплетам 1930-х гг. И.В. Набатова (Туровского)¹, которые, в свою очередь, содержат аллюзию на стихотворение Н.Я. Агнiewiczа «Принцесса Анна» (1921 г.) с рефреном: «114 гофмейстеров, / 30 церемониймейстеров, / 48 камергеров, / 345 курьеров / И 400 пажей».

Текст № 5 является переделкой песни «Веселый ветер» из кинофильма «Дети капитана Гранта» (1936 г.; сл. В.И. Лебедева-Кумача, муз. И.О. Дунаевского) и, возможно, также восходит к творчеству куплетистов. Вариант песни про «товарища Бровкина» опубликован на личной странице биолога С.П. Расницына, который отмечает, что слышал ее в 1948—1954 гг.²

Текст № 6 (поется на мелодию песни «С одесского кичмана») является популярным в довоенное время «в студенческо-интеллигентском репертуаре» фольклоризованным вариантом сатирической песни В.З. Масса «Сергей-пролетарий» (1920-е гг.)³.

Примечания

¹ См.: Набатов И. Заметки эстрадного сатирика. М., 1957. С. 27.

² Расницын С.П. Сказки и истории: Электрон. ресурс (<http://www.rasnicin.narod.ru/singl.htm>).

³ См.: Бахтин В. «Кирпичики» // Нева. 1997. № 10. С. 225—229.

1. Это было под солнцем тропическим
На Сандвичевых на островах,
И про случай про этот трагический
Не пропеть в человеческих словах.

[Приве:]

Тирляля, тирляля, ифиалу,
Улипули, альмау, хахау,
Тикидрики, сальваттики, дротики,
Экивеки, альмау, хаха.

С головой, точно персик, постриженной
Там под пальмой на темном бутре
Жил туземец в бамбуковой хижине
С бородавкой на левой ноздре.

Приве

Нацепивши на пятки три галстука,
По томительным по вечерам
Выходил на свиданье со страушой,
Так как не было прочих там дам.

Приве

И от встреч этих нежно-лирических
Там под пальмой на темном бугре
Родился страусенок комический
С бородавкой на левой ноздре.
Припев

Наш туземец в безумнейшей ярости
Был финалом таким огорчен
И, боясь алиментов на старости,
Удавился на галстуках он.
Припев

2. Сидели мы на крыше,
А может быть, и выше,
А может быть, на самой на трубе, да-да.
[*Припев:*]
А ты мне изменила,
Другого полюбила,
Зачем же ты мне шарики крутила?

Нашел тебя я бóсую
Девчонку безволосую
И долго всё в порядок приводил, да-да.
Припев

Купил тебе я боты,
Пальто из коверкоты,
Тройным одеколоном надушил, да-да.
Припев

Сегодня ходишь с Гришкойю,
А завтра ходишь с Мишкойю,
А Ванька за воротами стоит, да-да.
Припев

Бери свое могущество,
Отдай мое имущество,
Твои туфли на резиновом ходе, да-да.
А мне ты изменила,
Другого полюбила,
Зачем же ты мне шарики крутила?
Дура!
Да-да!

3. Мы в аул один жили на копейка
медный,
Ничего не ел, не пил, были мы очень
бедный.

[*Припев:*]
Катарвай, катарвай, катарвайка,
катарвай,
Здесь немай, там немай, ничего нигде
немай.

Не ходил по дворам, не ходил
по циркам,
И на весь мой карман был огромный
дырка.

Припев
И задумал один штурк, как нам быть
с деньгами,
И поехал в Ессентук, там богатый
дамы.

Припев
И увидел один дам, они шёл по двору,
И, как умная грузин, начал разговоры.
Припев

«Ви красивые, вай-вай-вай, можно
в вас влюбиться?
Давай сядем на трамвай, будем
прокатиться».

Припев
Пока я целовал, обнимал немножко,
Два кольца с руки снял, портмоне
да брошка.

Припев
И пошел бедный дам, бледный,
как сметана,
И с разбитый голова, и с пустым
карманом.

Припев
Не ходил больше дам по дворам,
по циркам,
И на весь её карман был огромный
дырка.

Припев
4. Я вам песенку лихую, пролетарскую
такую
Я пропеть, пропеть риску про своих
друзей,
[*Припев:*]
Про шестнадцать счетоводов
и двенадцать деловодов,
Шесть секретарей.

Служа в советском учрежденье,
совершали преступленья
И без всякого стесненья грабили
людей
Припев: Все шестнадцать счетоводов...

Как у нашего завхоза дочь была
красотка Роза,
Перед нею в нижних позах ползали
гурьбой
Припев: Все шестнадцать счетоводов...

А под вечер кто с парада, кто
с коробкой шоколада
И, прижавшись жопой к стенке,
ждали у дверей —
Припев: Все шестнадцать счетоводов...

Как-то Роза порешила, счетовода
полюбила,
И на свадьбу пригласили всех своих
друзей,
Припев: Все шестнадцать счетоводов...

Через год родилась Зина,
распрекрасная картина.
На крестины пригласили всех своих
друзей,
Припев: Все шестнадцать счетоводов...

«Ах ты, Зина, ты пригожа, на кого же
ты похожа?» —
Так твердил, сложивши руки,
по ночам отец.
Припев: На шестнадцать счетоводов...

5. Пред вами мы поем, как будто бы
в дуэте,
Но с нами третий —
Веселый ветер.
Он рассказал нам всё, что делается
в свете,
И мы в дуэте вам передаём.

Подхалимов, прислужников, нахалов,
Бюрократов различных пород
Долго мы искали и на следы напали,
Кто ищет, тот всегда найдёт.

Хотел добиться счетовод товарищ
Бровкин
Командировки,
Обмундировки.
Но очень строгий был директор
заготовки,
Его сноровки он не признавал.

Но для сына директора Бровкин
Купил заводной самолет.
И вот добился Бровкин большой
командировки,
Кто ищет, тот всегда найдёт.

Бумага важная [нрзб.] пропала,
И от скандала
Всё дыбом встало.
Директор на ноги всех служащих
поставил,
И всех заставил он её искать.

По конторам запросы летели,
Но после долгих и трудных работ
Нашли на той неделе в директорском
портфеле.
Кто ищет, тот всегда найдёт.

6. Жил на заводе Сергей-пролетарий,
Он в доску был сознательный
марксист,
Он был член месткома, он был член
домкома,
Но в общем беспартийный активист.

Евонная Манька страдала уклоном.
Плохой между ними был контакт.
Накрашены губки, колени ниже
юбки,
А это, безусловно, вредный факт.

«Маруся, Маруся, оставь свои
уклоны,
Они компрометируют мене.
Ты вредная гада, мене тебя не надо,
С помадовщиной кончить нам пора».

И Манька страдает, и Манька рыдает,
И волосы повсюду себе рвёт.
Сергей не сдаётся, он будет бороться
И маньковщину с корнем изживёт.

Публикация В.Г. СМОЛИЦКОГО,
канд. филол. наук
(Москва)

В данной публикации представлен материал (выкрики футбольных болельщиков и комментарии к ним) из архива Владимира Соломоновича Бахтина (1923—2001)

В.С. БАХТИН

«ГО-О-ОЛ!» (выкрики на стадионах)

Футбольные болельщики, в отличие от болельщиков в других видах спорта, создали свой стадионный репертуар, воспроизводящийся на каждой игре любимой команды. Возник особый жанр — выкрик «солиста», подхватываемый сотнями и тысячами голосов. Тексты, относящиеся к команде в целом, жили и живут долго. А те, что адресованы определенным игрокам, живут столько, сколько лет выходит на поле именно этот кумир трибун. Третья группа текстов — издевки над судьями. И, наконец, постоянным (в смысле — стереотипным, фольклорным, всем известным и всеми принятым) насмешкам подвергалась приезжая команда. Часто эти насмешки грубы, даже нецензурны и заведомо несправедливы. Извиняясь перед упоминаемыми игроками, приведем все-таки для примера несколько таких дразнилок.

Особая форма болельщицких выкриков — как бы вопрос, загадывание загадки и коллективный ответ.

Тексты № 1, 3, 5, 9, 10 записаны в Ленинграде в 1981 г.; тексты 2, 4, 6—8, 18—27 сообщены в 1990 г. в Ленинграде Ю.Е. Бойко; текст № 17 приведен в статье О. Иванова «Вне игры» (газета «Вечерний Ленинград», 1984, 4 июля); тексты № 28—30 приведены в очерке О. Максимова «Белые на красном» (журнал «Московский Spartak», 1992, № 1; 1993, № 5)¹; текст № 31 записан от москвича М.Б. Булгакова в 1994 г. (репертуар 1960-х гг.).

К сожалению, записями из других городов мы не располагаем. Но что тысячи футбольных и отчасти хоккейных болельщиков² по всей стране совместно творят и с удовольствием исполняют точно такие же хоровые миниатюры, факт общеизвестный.

1. Во всем Союзе знаменит
Ленинградский наш «Зенит»!

2. Лучше клуба нам не надо,
Чем «Зенит» из Ленинграда!

3. «Зенит» — это я,
«Зенит» — это ты,
«Зенит» — это лучшие
Люди страны!

4. Мы пришли и верим
В наших ребят.

Ребята в синей форме
Сегодня победят!

5. Раз, два, три,
«Зенитушка», дави!

6. Невский ветер,
Дуй сильней,
Мы задушим
Москвичей! (Хохлачей и т.п.).

7. ...Это не сны —
Садырин — лучший
Тренер страны!

8. В воротах «Зенита»,
Надежней ста замков,
Стоит великий
Миша Бирюков!

9. Кто болеет за «Зенит»,
У того жена родит —
Не мышонка, не котёнка,
А Володю Казачёнка.

10. Хочу ребёнка
От Володи Казачёнка!

11. Казачёнок,
Не робей!
Третий гол
Скорей забей!

12. — Кто в футбол играл с пеленок?
— Это Вова Казачёнок!

13. — Кто на свете всех хитрее,
Кто на свете всех умнее?
Угадайте, кто таков?
— Это Юра Желудков!

14. Судью на мыло! (Добавление времени начала перестройки и всеобщего дефицита: «и на стиральный порошок!»).

15. Что на поле за судья —
Он не видит ничего!

16. Судья! Продай свисток, купи очки!

17. Кто болеет за «Динамо»,
Тот лишается стакана!

18. Что за мусорная яма —
Это общество «Динамо»!

19. «Спартак» — команда еще так:
Один Шавол — и тот дурак.

20. От Москвы до Гималаев
Раком ползает Дасаев.

21. Что на поле за подкова?
Это рожа Черенкова.

22. Кто давно не мылся в бане,
Будет лыс, как Кипиани.

23. С гор спустились басмачи —
Вышло общество «Нефтчи».

24. Басмачи спустились с гор —
Получился «Пахтакор».

25. ЦСКА (или любая другая команда) — параша!
Победа будет наша!

26. Как в ж... заноза,
В заборе доска,
В нашем футболе
Торчит ЦСКА!³

27. Вся Россия,
Вся Москва
Ненавидит
ЦСКА!

28. Только так, только так,
Атакует наш «Спартак»!

29. Раз, два, три —
Все спартаковцы — битлы!

30. Вагизом⁴ можешь ты не быть,
Но за «Спартак» болеть обязан!

31. Что пьет футболист перед игрой:
Солнцедара — для удара,
Самогону — для обгона,
Водочки — для обводочки,
Пивка — для рывка,
Квасу — для паса,
Коньячка — для толчка.

Примечания

¹ О болельщиках-школьниках О. Максимов пишет: «По рукам ходили замусоленные газетные статьи о футболе и о фанатах. На переменах всеобщая их зачитка вслух, разучивание новых речевков и песен...»

² В нашей коллекции есть лишь один текст, обыгрывающий фамилии хоккеистов, популярных в 1960-е гг.: «В кармане — один Третьяк. Пошли, взяли Сухи. Получилось Хорошевский да Мальцев!»

³ Особенно негативное отношение болельщиков к ЦСКА связано с тем, что в эту команду постоянно забирали лучших игроков, призывая их как бы на службу в армию.

⁴ Вагиз — игрок «Спартака» Вагиз Хидиятуллин.

И.Ю. ВАСИЛЬЕВ, И.В. КАРАСЁВ

ТРАДИЦИИ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР
ЖУРНАЛИСТОВ (на материале Кубани)

Журналистское сообщество как социально-профессиональная группа оформилось в России в целом в конце XIX в. (на Кубани — в первой половине XX в.). В журналистской среде Кубани сложились особые профессиональные традиции и фольклор. Они бытуют в среде как пожилых, так и молодых журналистов, успевших поработать достаточно долгое время в современных «бумажных» краевых и городских газетах. Фольклор журналистов является типичным постфольклором¹.

В данной статье представлены материалы по современным традициям, языку и фольклору журналистов Кубани на материалах полевых записей², публикаций в местной прессе, сетевой литературы и т.д.

СЛЕНГ

В процессе работы журналисты используют профессиональный сленг:

Звонилка (склерозник) — записная книжка с нужными телефонами, *инфа* — информация, *казахская песня* — бесвязный материал, *завернуть* — отказать в публикации, *протухнуть* — устареть (о публикации), *не встает* — материал не умещается в отведенное место на газетной полосе, *свежий глаз* — дежурный по газетному номеру, *дырка* — пустое место на газетной полосе, *сопля* — негармонично смотрящаяся длинная узкая колонка текста, *подрезать* — сократить, *рассыпать* — разбросать по газетным полосам, *расстрел на рассвете* — бессюжетная фотография, на которой группа людей выстроилась в ряд и смотрит в камеру, *резьба по дереву* — сокращение и обработка заметок внештатников и практикантов, *сапог* — текст на полосе в виде неправильного многоугольника, *шапка* — общий заголовок для нескольких материалов на полосе³.

Это сленг сотрудников газеты «Краснодарские известия», хотя многие слова (например, *склерозник*, *инфа*, *дырка*, *сапог*, *шапка*) широко распро-

странены в среде журналистов-газетчиков. В целом сленговых слов, специфичных для журналистов отдельной газеты, довольно мало (кроме упомянутого выше *свежего глаза* можно привести фразеологизм *покрасить заявку* из сленга журналистов краснодарского филиала «Российской газеты» — заявленные журналистом темы выделяются на внутреннем сайте зеленым цветом, если считаются достойным освещением) [1].

НАРРАТИВЫ

В журналистском фольклоре можно выделить несколько типов близких к фольклорным нарративов. Обычно в этих текстах упоминаются имена конкретных коллег или конкретные реалии. Журналистские *байки* (иногда называются «историями») носят анекдотический характер и иногда имеют в своей основе реальные события. Нередко байки звучат на журналистских «капустниках».

Решила Галина бдительность ментов в краснодарском аэропорту проверить. Нарядилась во все черное и к редактору газеты, где работала, пошла. Тот ей — полное «одобрямс». Поехала домой к репортажу готовиться, да пока ехала, таксисту о своих планах все и выложила. А тот связан был с «органами» и тут же все им слил. Кое-что приукрасил для большей важности своей инфы.

Идет Галина в аэропорт, сердце в пятках. Тревожно как-то и пустынно в аэропорту. А ее уже поджидал спецназ. Услыхала только топот. Будто стая слонов несется. Повалили ее люди в масках мордой в асфальт. Потом на допрос повели, в сумочке блокнот нашли с журналистскими пометками как, куда подбегать. Их потом примут за схемы взрывных устройств. Их-то и искали у Галины, догола раздевали, везде заглянули, но не фига. Долго мурыжили, но отпустили. Еще и прокурор за нее вписался. Много страху натерпелась, зато полгода об этом случае город гудел. Да и сейчас об этом казусе частенько журналисты болтают. А некоторые ее славе еще и завидуют [2].

Рассказывают, что вскоре после этого случая корреспондент «Краснодарского курьера» Ирина Янпольская (26 лет) в костюме смертницы-шахид-

ки отправилась проверять бдительность Краснодарского УВД, правда, на нее никто не обратил внимания [3]. История же про Галину имела широкое освещение в СМИ, в том числе и федеральных⁴.

Довольно долго «гуляла» в журналистских кругах следующая байка:

Послали одного журналиста на презентацию молодежного журнала. Название его оказалось «Чердак». Забавное такое, но не по формату официозного издания, где работал газетчик. Чтобы материал прошел, надо было редактора либо удивить, либо напугать. Но так, чтобы тот не сильно обиделся. Благо, что в конце мероприятия всем участникам презентации по журналу раздали.

Приходит журналист к редактору, а тот злой сидит.

— Здравсьте, Иван Иванович, — говорит он шефу. — Вы слышали новость? Всем журналистам, где я был, дали по «Чердаку». Хотите, и вам дам? [1].

В нарративах, близких к *бывальщинам* или *городским легендам*, часто говорится о роковом совпадении или об участии в жизни журналистского сообщества сверхъестественных сил, а смеховое начало, даже если оно и есть, не является определяющим. Так, редактор «Новой газеты Кубани» (жен., 50 лет) рассказывала, что, когда писалась статья под заголовком «Черный квадрат», компьютерный файл странным образом исчез. А когда он был найден и открыт, вместо текста на экране появился огромный черный квадрат. Приведем еще одну историю такого рода:

В 1997-м была такая детская передача по телеку — «Телепузики». Ее тупизной и безвкусицей чуть ли не каждый день возмущался один журналист. Как утро начинается, так он свою волынку тянет. Однажды статью написал, озаглавив так: «Товарищ, бери хворостину, гони телепузиков в свою Палестину». «Ох, побьют тебя телепузики, Серега», — зло шутили коллеги. В шутку многие представляли, как его метелят Тинки-Винки, Дипси, Ляля и По, если кто помнит персонажей «Телепузиков». Все долго смеялись... но до того момента, когда на следующее утро Серега пришел с огромным фингалом под глазом. И на самом деле поздно вечером подошли к нему четыре таких

ИГОРЬ ЮРЬЕВИЧ ВАСИЛЬЕВ, канд. ист. наук, ГНТУ «Кубанский казачий хор»; ИВАН ВЛАДИМИРОВИЧ КАРАСЁВ, Краснодарское краевое отделение Союза писателей России; «Российская газета на Кубани» (Краснодар)

абсолютно реальных телепузика и попросили закурить... После того случая журналист перестал громко возмущаться передачей про телепузиков и даже вслух обсуждать ее минусы [1].

Устойчивые сюжеты и образы. Действующие лица журналистского фольклора — как правило, люди из медийной среды. Образы могут быть героическими (типажи «правдолюб» и борца с чиновниками) либо сатирическими (маркируются эпатажность поступков, необычная манера одеваться).

Репутацию «правдолюб» имеют Светлана Турьялай (в свое время осмелилась написать про то, как автомобиль мэра кубанской столицы сбил ребенка⁵) и Татьяна Журбенко (будучи собкором «Трибуны», опубликовала статью «Вася-унитаз» тронулся во власть», вынеся в заголовок кличку бывшего губернатора Кубани Василия Дьконова⁶).

Была еще одна в Краснодаре журналистка, Татьяна Турлалай [так!], которая рубила правду-матку. Ныне покойный вице-губернатор Краснодарского края Мурат Ахеджак любил обращаться к журналистам на пресс-конференциях: «Коллеги!» — «А мы не коллеги, какие же мы с вами коллеги», — как-то грубо осекла она высокопоставленное лицо. Дело в том, что чиновник действительно никогда не был журналистом, но после того инцидента срочно поступил на факультет журналистики Кубанского госуниверситета. Заочно [4].

Два полюса журналистских типажей — «везунчик» и «лопух». Первый может с одной попытки взять комментарий у самого губернатора, а второй неделю не может дозвониться до председателя колхоза. Один может пойти против устоявшихся в редакции правил, и его за это похвалят на планерке, а другой будет действовать строго по правилам и получит за это лишь упреки. Баек про невезучих гораздо больше, поскольку это всегда смешно и (или) поучительно:

Журналистка «Кубанских новостей» Оксана Попова [28 лет] все время сокрушалась, типа почему ей так не везет: все журналисты хоть раз после важной пресс-конференции попадали на фуршеты, а она нет. <...> Стоило ей появиться, как фуршет либо отменяли, либо ее прямо на подходе к столу отзывал редактор. Также она никогда не попадала на акции, где журналистам бес-

платно что-то раздают (ручки, блокноты, флешки). Однажды послали ее на конференцию какую-то ветеранскую. «Там уж точно фуршета не будет», — подумала Оксана и попросила сходить туда своего коллегу, которому, наоборот, всегда везло. «Там уж точно ему ничего не обломится», — подумала Оксана. И что бы вы думали? Фуршета богатого, конечно, не было. Зато были бутерброды, пепси и даже подарки — блокнотики с эмблемой ветеранской организации [1].

Журналистка «Кубанских новостей» Наталья Иванова [45 лет] была редко-го таланта, но потрясающе рассеянна. Однажды перед отпуском, крепко отметив это дело бутылочкой коньячка, она перепутала столы и навела порядок на рабочем месте своего начальника отдела. Попросту повыбрасывала с его стола важные бумаги, документы как ненужные. Утром приходит начальник, а стол его пустой. Побегал по двор, а там уборщица уже костер из его документации поджигать начала. Еле успел... <...> Другой случай был и вовсе забавным, с которого все в редакции ржали. Купила она как-то десяток яиц и бросила их в сумку с зонтом. Пришла домой, а двух яиц нет. Всю сумку осмотрела, нет нигде. Спустя месяц собралась она 8 Марта в редакции отмечать, прическу сделала, поднарядилась. Взяла зонт, вышла на улицу, а там дождь. Открыла она зонт, а оттуда на нее два тухлых яйца. На праздник пришлось порядком подзадержаться [1].

Традиционно многие информационно-пропагандистские мероприятия заканчиваются фуршетом. Именно во время фуршета происходят трансляция журналистского фольклора, освобождение от некоторых условностей, обмен важной информацией. Сбежавшие из-за стола журналисты воспринимаются преимущественно негативно, а сам поступок — как нелояльность к корпорации. Рассказывают о «скандальных пиршествах»:

Был в одной кубанской газете такой обычай. На праздник накрывали богатый стол в самой большой комнате, наливали и... ждали выступления самодельных артистов из хуторов и станиц, которые заказывал редактор [муж., 67 лет]. Промежутки между выступлениями были столь короткими, что сотрудники успевали только выпить. Быстро закусить удавалось не всем. Выступления тянулись долго, напряжение «голодающих» и уже изрядно принявших на грудь журналистов усиливалось. Через какое-то время редактор исчезал по-английски, и

радостные работники пера принимались навестывать упущенное за время никому не нужных концертов. В спешке кто-то мог уколоть коллегу вилкой, пролить вино на одежду... И пошло-поехало. До мордобоя доходило редко, но случалось. Были и обиженные, которые из-за своей нерасторопности не захватили целлофановые кулечки, чтобы наскридовать в них остатки пиршества и продолжить банкет в более узком кругу в своих кабинетах [1].

Один из типажей — внештатник на пенсии, имеющий в прошлом определенные заслуги:

Сотрудники «Кубанских новостей» хорошо помнят внештатного автора, бывшего военного, Николая Николаевича Б-кого. Человек он был хороший, но как автор специализировался всего на двух темах: «Призыв в армию» и «Соревнования в краснодарской С[редней]Ш[коле] № 65», где он подрабатывал учителем физкультуры. Беда была в том, что текста было всего два, которые внештатником корректировались в зависимости от сезона. Со временем от его услуг отказались, но такие шаблонные материалы, будто написанные под копирку, называли «евангелием от Николая» [5].

Внештатник находится на грани «своего» и «чужого»: это как бы полужурналист, не вполне профессионал. Он постоянно становится персонажем баек о профессиональной некомпетентности. Например, распространен сюжет о внештатнице (имя и фамилия могут варьироваться), начавшей свой материал о возложении венков к Вечному огню в День памяти и скорби словами: «Сегодня ранним утром 22 июня после артиллерийской и авиационной подготовки немецкие войска вероломно перешли границу нашей Родины», — сказала нашему корреспонденту вице-губернатор Краснодарского края [1].

Редактор — еще один популярный образ в байках. Это своего рода «негативный свой». Известен сюжет, как руководство борется за дисциплину, например встречая опоздавших у входа в редакцию с секундомером или заводя журнал, куда сотрудники должны записывать время своего прибытия и ухода с работы, а также количество материалов для газеты [6].

Немало рассказов в медийной среде и о немногословных чиновниках. Это пример «отрицательного чужого»:

Требовалось интервью с одним чиновником из мэрии, который долго не хотел встречаться с корреспондентом. Когда же он все-таки согласился, то на все задаваемые вопросы отвечал односложно: да — нет. А то и вовсе кивал или качал головой. Верхом красноречия считалась фраза на бюрократическом канцелярите, что-то типа: «Ваш поставленный вопрос мне понятен в свете предыдущих пояснений, мы обязательно сделаем всё возможное, чтобы взять проблему на контроль, и ее решение не потеряет своей актуальности положительного решения в самой ближайшей перспективе». Тут я возмутилась и ответила его же языком: «Знаете, подобная практика проведения вышесогласованных интервью — не наша прихоть, поэтому извините, но я вынуждена поставить вас в известность, что оставляю за собой право сообщить о безрезультативности нашей беседы вашему вышестоящему руководству». Эффект был колоссальный: чиновник сразу же заговорил человеческим голосом [т.е. языком] [7].

РИТУАЛЫ, СУЕВЕРИЯ, МАГИЯ

Как и многие другие профессиональные среды, среда журналистов имеет свои традиции, ритуалы, суеверия. Прежде всего это традиции посвящения в профессию. Например, новичок должен накрыть для коллег стол, потратив на это первый гонорар. Иногда новичку даются нелепые или заведомо невыполнимые задания, чтобы проверить его на сообразительность; эти задания становятся затем предметом баек, которые кочуют из редакции в редакцию:

Для проверки внештатников (справятся или нет они с первым заданием) часто использовался в отделе информации газеты «Кубанские новости» такой метод: поручалось провести соцопрос, порой на нелепую для официальной газеты тему. Например, что думают горожане о праздновании Дня независимости США. Одно из таких проверочных заданий поручили новичку — Тане Киреевой [22 года]. Думали, не потянет. Ан нет. Через полчаса приходит она, и текст готов, очень добротный написанный. Успешно проработав в кубанских газетах, Таня переехала в Москву и была известна до эмиграции в Канаду как модная писательница Оксана Неробкая. Позже она призналась, что первое свое задание просачковала — никакой соцопрос она не делала, персонажей выдумала. Написала все за пять минут, но, чтобы никто

не насторожился такой прытью, полчаса погуляла в парке [1].

Поступил на стажировку в газету «Кубанские новости» студент. А таких, бывало, много было. Потоком шли, и всем задание нужно давать. Не напасешься на каждого. Тем паче что дашь, бывало, задание стажёру, он покивает головой и пропадёт. Ни ответа ни привета. Тогда старшие товарищи в отделе покумекали и решили давать стажёрам такие задания, на которые не каждый согласится. Например, поработать кондуктором в трамвае или опросить молодых людей, которые на неофициальной бирже труда тусуются. С вывесками такими: «Чиню замки», «Веду ремонтные работы»... Неизвестно почему, но стажеры боялись близкого контакта с рабочими по вызову или с пассажирами в роли помощника кондуктора. Задания такие проходило немного, но тот, кто выдерживал испытания, был на хорошем счету и со временем даже становился уважаемым журналистом [8].

Зачастую происходит мифологизация журналистского инструментария, профессиональной атрибутики. Журналисты могут делиться опасениями, что набранный в компьютере текст для срочной статьи внезапно куда-то исчезнет, в ручке может закончиться паста, а диктофон не запишет важное интервью, способное резко поднять интервьюера по профессиональной лестнице.

Журналистам известны суеверия: например, считается, что не следует подробно рассказывать о материале статьи, пока он не будет сдан в номер; журналист несколько раз подумает — возвращаться ли с полпути и менять ли обычный маршрут на другой (вплоть до того, с какой стороны подойти ко входу — с правой или с левой). Нельзя ронять кассету, возвращаться с половины пути; следует стучать по дереву, чтобы не сглазить. Существует и вера в «дурной глаз». Так, журналистка «Кубанских новостей» однажды не поверила в примету, что если не выпить с коллегами за новые босоножки, то они непременно порвутся. Когда так и случилось, она раздобыла заклинание от сглаза: «Через тень, через плетень, через мраки обрати свои враки на свои же сраки» [5]. О журналистке Ольге Мальшаковой рассказывают, что она никогда не принимает участия в журналистских фуршетах, объясняя это так: «Не могу той же рукой, что ем с барского стола, потом нормальные материалы писать» [1].

ВЛИЯНИЕ НА СРЕДУ И ВЛИЯНИЕ СРЕДЫ

Спецификой журналистского фольклора является то, что часто он выплескивается на страницы газет или попадает в эфир, а также в художественную литературу. Журналистские байки и анекдоты использовали в своем творчестве писатели и публицисты Петр Придиус⁷, Валерий Кузнецов⁸, Евгений Петропавловский⁹, Светлана Шипунова¹⁰.

С другой стороны, журналисты иногда публикуют материалы с сочиненными ими же самими сюжетами, которые, в свою очередь, затем фольклоризируются. Например, в «Кубанских новостях» 1 апреля опубликовали материал о тайной встрече губернатора Кубани с Фиделем Кастро¹¹. Позже рассказывали, что эта шутка стоила редактору газеты его поста и что одна журналистка приняла розыгрыш за чистую монету и отослала «новость» на Би-Би-Си [4]. Пожалуй, самой резонансной была первоапрельская шутка газеты «Кубанский курьер», где в 1993 г. был напечатан материал о том, что якобы в центре Краснодара, на Шуховской башне в цистерне незаконно разводят крокодилов; когда все раскрылось, цистерну транспортировали на вертолете и уронили в воды Краснодарской ТЭЦ. До сих пор некоторые люди уверяют, что видели там огромных рептилий¹². Публиковались также сведения о том, что на Всесвятском кладбище тайно захоронен В.М. Пуришкевич, а в туалете одного из старинных особняков на ул. Фрунзе в краевом центре (там находится мастерская скульптора Александра Аполлонова) некий казачий генерал в Гражданскую войну обронил шапку с алмазами¹³. Эти истории журналистам действительно рассказывали представители коренной краснодарской интеллигенции, затем они были растиражированы прессой и из газет перешли в городской фольклор¹⁴.

Специфика «журналистского» сегмента поля постфольклора в том, что он открыт для влияния извне и сам влияет на другие сегменты. Зачастую в журналистскую среду возвращается то, что когда-то из нее вышло.

Примечания

¹ См.: Неклюдов С.Ю. После фольклора // ЖС. 1995. № 1. С. 2—4.

² Цитируемые полевые записи хранятся в личном архиве И.В. Карасёва.

³ См.: Минченко А. А поговорить? Прикинь — 20. // Краснодарские известия. 2010, 17 авг. № 1 [Юбилейный выпуск]. С. 2.

⁴ См., например: Павловская Т. Раздва — взяли! Любовь к черной одежде довела журналистку до принудительного раздевания в милиции // Российская газета. 2004, 4 окт. С. 4; Перова А. Бди! или Казус Симкиной // Юга. 2004, 6 окт. С. 3; Турьялай С. Форма шахидки оказалась журналистке не к лицу // Коммерсантъ (Ростов). 2004, 6 окт. С. 7 и др.

⁵ Турьялай С. «Мамочка, я тебя очень люблю!» — сказал Дима Сысенко перед тем, как машина краснодарского градоначальника сбила его насмерть // Комсомольская правда. 2001, 17 февр.

⁶ Салошенко В. Председатели и губернаторы. Взаимосвязь времен, или Судьбы, жизни и деятельность председателей Краснодарского крайисполкома, глав администраций (губернаторов) Кубани за 65 лет — с 1937 по 2002-й. Краснодар, 2002. С. 215.

⁷ Придиус П. Богато ж у нас всяких глупостев (Думки Степана Хуторского). Краснодар, 1996.

⁸ Кузнецов В. Факультет дуристики. Краснодар, 2008.

⁹ Петропавловский Е. Наш махонький Париж. Поколение индиго и другие... Краснодар, 2010.

¹⁰ Шишкова-Шилунова С. Дураки и умники: Газетный роман. М., 1998.

¹¹ Ребров А. Кубанцы и кубинцы — братья навек // Кубанские новости. 2001, 1 апр. С. 6.

¹² Карасев И. В квартире с рептилией // Краснодар. 2003, 11—17 июля. С. 8.

¹³ Енин Л. Шашка с алмазами на дне «очка» // Московский комсомолец на Кубани. 2006, 25 февр. — 3 марта. С. 6.

¹⁴ Впрочем, чаще журналисты эксплуатируют ходовые сюжеты — «круги на полях», НЛО, йети (снежный человек), люди с экстрасенсорными способностями и т.д.

Список информантов

1. И.К., муж., 30 лет, начальник отдела информации газеты «Кубанские новости».

2. Константин Бельчанский, 45 лет, корреспондент газеты «Кубанские новости».

3. Олеся Кузнецова, 23 года, корреспондент газеты «Краснодар».

4. Ольга П., 28 лет, работник пресс-службы администрации Краснодарского края.

5. О. Попова, 30 лет, журналист газеты «Кубанские новости», 30 лет.

6. А.Т., муж., 30 лет, журналист газеты «Краснодар».

7. Елена Манько, 25 лет, журналист газеты «Краснодар».

8. Инга Б., 30 лет, корректор газеты «Кубанские новости».

М.В. АХМЕТОВА

О МИКРОТОПОНИМИКЕ ГОРОДА МУРОМА

Материалы экспедиций Государственного республиканского центра русского фольклора в г. Муром Владимирской обл. (2005 г.) позволяют выявить богатую топонимическую традицию. Неофициальные названия районов, стереотипные суждения о репутации их жителей и сведения о территориальных молодежных конфликтах уже рассматривались мной¹. В этой статье будет уделено внимание названиям отдельных зданий и учреждений, магазинов, питейных заведений².

Многие микротопонимы для Мурома неспецифичны (например, *Корабль* 'длинное здание' или *Шайба* 'здание круглой формы'; *Хитрый рынок* кроме Мурома есть в Омске и ряде городов Украины, и т.д.). Очевидно, что есть названия, значимые только для жителей отдельного района и неизвестные остальным горожанам, а также окказиональные микротопонимы; с другой стороны, некоторые названия вышли из употребления и остались в памяти лишь пожилых людей и краеведов (например, *Инженерские дома*), а другие появились совсем недавно (например, *Рейхстаг* 'Расчетно-кассовый центр').

Во второй половине XX в. муромская топонимика активно собиралась краеведом А.А. Епанчиным³. В ходе нашей работы некоторые зафиксированные им топонимы оказались муромлянам неизвестны и было выявлено много новых названий.

ЗДАНИЯ

До сих пор употребимы (в основном в речи пожилых муромлян) названия жилых домов по имени их прежних владельцев (обычно купцов) или строителей: дом *Быкова* (ул. Московская), дом *Каратыгина* (ул. Плеханова), *Зоммеровские дома* (Комсомольский пер.), дом *Орловых* (ул. Карла Маркса) и т.д. Со строительством одного из таких домов (дом *Герарда*) связана следующая история: «На этой Советской улице есть такой дом Герарда <...> Это, видимо, архитектор и строитель. Который строил этот вот дом. Фундамент весь из гранита, из памятников, привезенных с кладбища. У нас же богатейшие здесь

были купцы. Купцы первой гильдии. И вот они умирали, им ставили же колоссальные, красивые, огромные памятники. Ну вот при советской власти эти памятники — раз! И в 30-х годах вот вместо фундамента положили. Я помню, еще эти памятники во дворе валялись» [1].

Инженерными/Инженерскими домами назывались дома в бывшем Административном поселке (недалеко от вокзала), построенные в 1910-е гг. для железнодорожников: «Улица Филатова и туда внутрь немножко. Вот там такие одноэтажные каменные дома. Вот улица Гастелло там... <...> Их называли Инженерные, Инженерские. Вот там жили инженеры <...> Ну их так звали в годах в 30-х. <...> А потом уже все это, там уже кого репрессировали, кто умер, кто как. Кого уплотнили. Там эти дома вот строили на две семьи» [2]. Сейчас это название практически забыто.

Ряд микротопонимов мотивирован внешним видом зданий. Например, **Китайской стеной** (вариант — **Бастилия**) называется дом на ул. Авдодора: «Знаю, что дом, в котором раньше жила моя мама, раньше его называли Бастилией <...> Авдодора, 44. Теперь Китайская стена его называют. <...> В нем шесть подъездов, он был длинный. И вот людям вот, во всяком случае с кем я разговаривала, они говорят — как клетушка. Ну Бастилия. Тюрьма» [3]; «Один из первых кооперативных домов на железной дороге. И получилось так, что у него одна сторона, которая на юг сюда больше выходит, здесь балконы, лоджии, а другая стена глухая. И он тоже очень длинный, девятиэтажный. И вот его прозвали-то Китайской стеной <...> И вроде он как стоит, как крепость с той стороны смотрится» [4]. По схожей причине раньше Китайской стеной называли одно из зданий на ул. Ленина («Там все балконы с одной стороны дома» [5]).

Популярностью неофициального названия **Корабль** (ул. Куйбышева, 27) объясняется открытие в этом доме магазина «Кораблик»⁴: «...На этом пустыре был построен дом. И он среди вот этого пустыря смотрелся как корабль. Его так стали называть — дом-Корабль. И вот теперь там магазинчик так и называется "Кораблик" <...> Он такой длинный, с аркой по-

МАРИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА АХМЕТОВА, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

среди. И еще таких длинных домов не было больших» [4].

Единично упоминание домов **Якорей** и **Коробочек** в районе, который неформально называется Красной Пресней / Красной площадью: «Есть Красная площадь у нас район. <...> Одна из версий, это первые дома на Казанке (район Муром. — М.А.), которые были кирпичные построены, там тоже были барачного типа, там, кто за Советскую власть выступал. Может, поэтому Красная площадь, ну не знаю почему. Вот тут вот два дома построены, называли дома-Коробочки <...> Это вот их построили в 30-е годы. "Где живешь?" — "В Коробочке живу". [В повторном интервью через несколько дней:] Красная площадь самая. <...> Ой, нет, нет. Красная Пресня. Пресня дома назывались. Или дома-Якори их еще называли. <...> Дома трехэтажные <...> из красного кирпича» [2].

Кирпичное здание на ул. Ленина называют **Рейхстагом** (возможно, окказионально): «...Почему он так называется, я не знаю. Но однажды в школе кто-то сказал: "Да этот дом — Рейхстаг!" <...> Дом будет сталинский, четырехэтажный. Красный. Кирпичный» [6]. Таким же, вероятно, окказиональным является аналогичное название здания Расчетно-кассового центра на ул. Льва Толстого (встречается лишь в одном интервью с оговоркой: «по-моему, его тоже кто-то уже стал так называть» [6]). Микротопоним обусловлен своеобразной архитектурой здания, напоминающей церковную; примечательно, что, «когда еще строили только его, уже купол этот был, бабушки из автобусов крестились на него» [7].

Некоторые деревянные бараки получают название **Шанхай**⁵ (при том что в Муроме так называют один из районов): «Шанхаев много было. <...> ...Вот Эксплуатационная, там тоже вот так — деревянные дома стояли такие вот, конечно. Даже если шас посмотришь на эти дома — это ужас. <...> Они были на Красногвардейской, в общем, вот такие двухподъездные дома, двухэтажные. Ну, они были и коммунальные, и такие почему-то. В них давали квартиру бывшим работникам завода. Передовикам производства и всё прочее. А со временем там так и оставались, это были лучшие дома там. А получалось так, что сейчас эти дома все разваливаются <...> Так и называется в языке, вот именно Шанхай, от названия "переполненность", как китайская... <...> Это и район, это и отдельный дом. "Где живешь?" — "А



Расчетно-кассовый центр. Фото с сайта Photo.Murom.Ru



«Пьяный угол». Фото с сайта Photo.Murom.Ru

в Шанхае живу", — говорят. Или "на Шанхае" <...> — это в районе. Район, там где не сказать — "в этом". А то просто один дом такой вот <...> Тогда "в Шанхае"» [2].

Названия общежитий могут мотивироваться как их внешним видом, так и признаками тесноты, скученности. Например, микротопоним **Пентагон** (комплекс общежитий на ул. Куйбышева) объясняют расположением зданий: «Кстати, тут тоже совершенно понятно, почему Пентагон. Он буквой "П" стоит. Там две общаги, между ними столовая» [5]. **Клоповник** (вариант — **Муравейник**) как название

общежития лишь в одном интервью употребляется как имя собственное: «Я знаю Клоповник на Куликовой (на улице Куликова. — М.А.). Или Муравейник он назывался. Да. Ну общежитие. Оттого что там народу много, вроде здание небольшое, а понатыкано комнат много» [8]. Чаше, однако, это неодобрительное обозначение общежитий вообще: «...У нас вроде бы на железной дороге таких клоповников-то особенно-то и не было. Вот я когда приехал в 59-м году, было два общежития <...> Там хорошие комнаты были у нас, условия вполне нормальные.<...> Но это не клоповники

<...> Ну клоповник — это вот народищу там сидит вот населенное, это вот напичканное вот этот вот, какой-то вот барак. Ну здание барачного типа» [9]; «Пентагон — это общага. Скорее всего, тоже клоповник» [5].

Лишь одна рассказчица говорила об общежитиях-Телевизорах: «Их называют еще дома-Телевизоры <...> Наверно, просто это дома, которые общежития. Были построены такие вот где-то в 60-е годы, ну как они строили, там есть все удобства, но квартира, коммуналка, это шесть семей, вот я в одной такой квартире была, а там вот в каждой туалет, около туалета 15 человек <...> Куликова, 14. И там несколько домов таких» [2].

ПРЕДПРИЯТИЯ И УЧРЕЖДЕНИЯ

Многие неофициальные названия муромских предприятий бытуют не одно десятилетие. Так, рубероидный завод (ныне ЗАО «Кровля») в разговорной речи называется **толевым заводом**, как он официально назывался до 1970-х гг. Названия Муромского приборостроительного завода, эвакуированного в годы войны из Ленинграда в пос. Вербовский (с 1990-х гг. в черте Мурома) и изготовлявшего «военную продукцию», отражают его местоположение (**Вербовский завод**), историю (**Ленинградский завод**) и специализацию (**пороховой завод**, **военный завод**), обыгрывают его официальную аббревиатуру (**МПЗ-шка**).

Спецавтобаза (Радиозаводское шоссе) унаследовала наименование ассенизаторской станции — **Сранный обоз**: «Потому что они вывозили всё дерьмо со дворов, раньше ведь вот машин не было <...> Вот отходы, помойка, была выкопана яма. Прикрыта деревянным таким как бы, ну прикрыта в общем, как колодец в общем какой-то. И лючок такой. И из домов выходили вот — помой там, всё из ведра — бульк туда, бульк туда. Приезжала лошадь. С телегой. На тележке установлена такая бочка большая. Дядька с ведром, длинный шест. Он вот это всё хозяйство вычерпывал в свою бочку. В каждом дворе была вот такая штука. А потом уже начали машины появляться. И вот спецавтобаза она считается, а как вот называли Сранный обоз, грубо говоря, вот так он и остался по сей день» [10].

Ткацкий комбинат «Красный луч» называется **Макура**: «Макура — это не знаю, на каком языке или на жаргоне, это вата. Вата, макура. Там вату делали. То есть хлопок привозили в

таких тюках больших, тяжелых» [10]. Можно говорить о бытовании этого микротопонима уже с 1920-х гг. [11], при этом название фабрики использовалось в качестве нарицательного для ее работниц, пользовавшихся дурной репутацией: «Макура — это вот как раз фабрика "Красный луч" <...> На фабрику на эту девчонок набирали из... обычно с Казахстана, с Узбекистана. Насколько я слышала, им там, короче, сулили хорошую зарплату, квартиру. Конечно, девчонки малограмотные ехали сюда. <...> Туда никто не шел, работа очень тяжелая была. Вот. В цехах шумно, пыльно. <...> Ну, давали общежития. В основном они здесь выскакивали замуж. В этом же общежитии жили. Ну хорошо... хорошо, если ее там заберут в семью. Было так, что и рожали так. Без отцов, безотцовщину <...> Ну как бы непристойные. И говорили, что всегда: "У, макура там идет" — и как-то считалось, что это неприлично, непристойно» [8].

Остались в памяти муромлян также старые неофициальные названия 10-го цеха Завода им. Орджоникидзе — **Инвалидная фабрика** и **Мудышка**: «Инвалидная фабрика? Это был цех внизу, к реке, по улице Лакина. К реке. Это был цех от тепловозостроительного завода. Там делали замки, ключи штамповали <...> [Не]официально ее называли Мудышка. <...> Там вот работали чистые инвалиды. Это я знаю точно. <...> Там вот брак выбрасывали прям — горы были этих ключей бракованных, замков. Металлу — во валялось там вот. Как щас помню. Весь откос этот к реке, вот этого цеха — весь был. Столько было ключей. Вот там, мне кажется, щас копнуть — там столько металлу черного найдется...» [10].

Здание городской администрации, как и во многих городах, именуется **Белым домом** («Белый дом с нашей властью» [12]).

МАГАЗИНЫ

Магазин «Вознесенский» (ул. Московская) называется в разговорной речи **Сорокашка** (по номеру): «Сорокашка — потому что то ли дом 40, то ли магазин был 40. Уж точно не могу сказать, это было давно <...> Там также магазин, но он называется "Вознесенский". Но люди по привычке называют Сорокашкой» [13]; «Я всё время думала, что он 40-й — поэтому Сорокашка. А потом я узнаю, что он 45-й по нумерации, и я удивилась тогда...» [8].

Название магазина **Крокодил** (Кооперативная ул.) мотивируется двумя

причинами: «...Там было грязь всё время, болото, не пройти нигде. Новостройки. Ну вот и поэтому и называли его Крокодилом. Потому что крокодил [нрзб.] в грязи, возится в воде» [14]; «Он был пристроен к девятиэтажному дому, и он такой был длинный, зеленый. Как крокодил. И его метко сразу называли как Крокодил» [4].

РЫНКИ

В советское время практически единственным организованным рынком в городе был **Центральный рынок** на площади 1100-летия г. Мурома, куда ездили со всех окраин (о неудобстве ситуации, когда на весь город приходится один-единственный рынок, говорили все информанты). Поэтому стихийно возникали рынки, где торговали с рук жители деревень, а торговля преследовалась, но впоследствии рынки были узаконены. Типичный пример — **Хитрый рынок** (в районе ул. Кооперативной), название которого обычно объясняется несанкционированной некогда торговлей: «Нелегально, он вот так вот от этого слова. Приезжали тут, на углу как раз такое место. И продавали вот так, и без места, без ничего. Гоняли сначала их, разгоняли, милиция что-нибудь — да какие, в антисанитарных условиях торгуете. А люди продолжают. Ведь люди где выгодно, там и хотят устроиться. <...> И вот, по-моему, от этого. Хитрый рынок, и стали его — Хитрый, Хитрый» [15]; «Вероятно, бабушки сначала начали вот там вот ну тут на тротуарах цветочками торговать, своими из огорода-сада овощами-фруктами, потом, значит, мясо. Ну, в каждом районе, по сути-то, должен быть свой рыночек-то, правильно? А потом его официальный сделали. <...> И называли его Хитрый. А вероятно, Хитрый потому, что бабушки потихоньку начинали-начинали. Их же гоняли везде, да» [10]. Реже название мотивируется «хитростью» торговцев: «...Мне кажется, что когда его открыли, там торговали все хитрецы. Обсчитывали, обманывали, там в общем вот такая, недoves... <...> Ну и вот, значит, поэтому и называли Хитрый рынок» [1].

Называют и другие рынки: **Новый рынок**, где торговали жители деревень (функционировал в северной части Мурома до середины 1980-х гг.); **Белорусский рынок**, где «челноки» торговали одеждой (функционировал в 1990-е гг. рядом с Центральным рынком).

МЕСТА РАСПИТИЯ СПИРТНОГО

О знаменитых распивочных местах рассказывают в основном пожилые муромляне. Это прежде всего пивные (Мочалка, Шайба⁶, Рыгаловка/Берлин): «Это около бани пивнушка была. Мочалка называлась. <...> Ну такой павильончик. Много народу. В основном с завода туда бегали» [10]; «[В привокзальном районе, на повороте от клуба железнодорожников к отделению дороги] как раз на этом углу и была построена Шайба. <...> Она работала допоздна. И там торговали вот этими всякими <...> пиво, вино, водка — вот это всё. <...> Это было, знаете, вот годах в 60... может быть, даже пятый, вот в таких годах. <...> А потом вот у нас на планёрных совещаниях, да и везде — и в отделении дороги, ставили это вопрос о ликвидации вот этих вот точек, которые торгуют спиртными напитками <...> Называли только вот эту Шайбой, потому что она была круглая. А так я говорю — притон и ничего хорошего. Вот это, там околачивались вот эти. Нормальные люди туда, в общей сложности, не заходили» [9]; «На базаре было. Ее и Рыгаловка, как говорят, шайба стояла. Да, павильончик такой небольшой. Ее и Рыгаловка, и Берлин, и как только не называли. Почему, не знаю — ну Рыгаловка, это понятно почему. Там тоже собирались — вся, кто с похмелья, все шли на Пьяный угол, вот две точки единственные, где все собирались, где можно было друг друга найти. В буквальном смысле слова. Красненьким торговали в разлив, пиво» [10].

Выпивали также на свежем воздухе в районе магазинов (иногда эти места обозначаются по названиям магазинов, иногда носят оригинальные названия: **Пьяный угол** на ул. Московской в центре города, **Круг, Поляна**), по пути с работы (на **Выемке**⁷, в парках): «Ну Пьяный угол помню, как же. Это от этого, тогда была борьба с пьянством. А люди все равно выпивали. В столовых везде запреты были, и вот тут задворки, это самое, магазин был гастроном, единственный, наверное. В то время не так-то много было магазинов. <...> И вот все собирались — видели, на троих, на двоих бутылку покупали, заходят во двор, в антисанитарных условиях, из одного стакана, и вот это вот» [15]; «Был у нас, сейчас магазин "Меридиан" он называется сейчас, на Щербаковой (на ул. Щербакова. — М.А.). Тогда он назывался "Минутка". Это что-то типа Пьяного угла. Только вот здесь центр

района собирался — а там был уже район свой — Собачаевка там, Казанка, там, где завод Дзержинского» [10]⁸; «А вот Круг — вот здесь вот, спуск к реке. <...> Раньше там была пивная. Хорошая такая. Пиво было. Много народу. После Пьяного угла весь народ переметнулся на Круг. "Куда пойдём?" — "На Круг". "Где встречаемся?" — "На Кругу". Вот это Круг — это вот клумба. То есть круговое движение там шло» [10]; «Ну вот там, где вот памятник, этому, Белякову, герою соцтруда дважды. Раньше же всем при Брежнев, кто вторую звезду получал, герою социалистического труда, на родине памятник ставили. Вот ему там поставили на Поляне. А раньше там Поляна была, собирался тоже народ, вот улица Первомайская там, Губкина. Ну вот Поляна, она и была Поляна. А шас там как бы площадь Белякова. А раньше там тоже собирался народ со своего района. Сидели, общались, выпивали» [10]; «Где вот так вот собирались здесь — Выемка <...> Заводские там пили, да. У нас очень много рабочих приезжих, из деревни и вот со стороны Нижегородской и из, со стороны ну Владимирской <...> Кончалась смена ну вот в четыре, последние годы вот без двадцать четыре. А поезд где-то шел около пяти. И туда и сюда. И вот это полтора часа вот на этом склоне вот кучки. И все с чем-то. Или с водкой там. Ну пива тогда не было. Пива почти не было <...> Это начиная с 60-х годов, вот как я помню себя, и до конца 90-х. Вот до конца 80-х» [2; 11]; «В "Дубраве" раньше, магазин был "Дубрава". Там на Выемке постоянно собирались. В парке ЗИО — там постоянно с работы. С утра кто не работает, там собирались. После работы — со всего завода шли, вот 5-й магазин, вот брали там винчишко. И шли в парк. Отдыхать. Пока милиция не разгонит» [10].

Отсутствие распивочных мест подобного рода в наши дни объясняется, вероятно, обилием в городе кафе и отсутствием проблем с обеспечением торговых точек спиртным.

Примечания

¹ Ахметова М.В. Пространство города Мурома глазами его жителей // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 13: Традиционная культура современного города. М., 2010. С. 85—111.

² Цитируемые интервью были записаны автором статьи и М.Д. Алексеевским.

³ Топонимика Мурома и его окрестностей: Краеведческие заметки А.А. Епанчина. Муром, 2000; Епанчин А.А. Крае-

ведческий сборник: Материалы архива. Муром, 2005.

⁴ Практика «узаконения» неофициальной топонимики названиями магазинов не уникальна: так, в пгт Красная Горбатка Владимирской обл. несколько лет назад в районе, называемом Шанхаем, был открыт одноименный магазин.

⁵ Микротопоним широко распространен и обычно мотивируется признаками тесноты, необустроенности или перенаселенности.

⁶ Я не обнаружила четкости в определении *Шайбы* как имени собственного или как родового обозначения пивных ларьков круглой формы. Написание в статье этого слова с прописной или со строчной буквы обусловлено контекстом.

⁷ *Выемка* — название оврага, в котором проложена железная дорога; топоним мотивируется тем, что овраг был создан искусственно (землю *вынули*).

⁸ Существует и микротопоним *Минутка*, по-видимому производный от названия магазина: «Или вот, например, улица Щербакова. Завод Дзержинского, она идет туда к городу. Ее прозывают... она Щербакова, но ее так и зовут — Минутка. Почему, потому что вроде вот когда ее построили, заасфальтировали, то надо было... ну надо было ну где-то тут по дорогам, по таким неустроенным добираться до города. А по ней вроде одна минутка — и в городе» [4].

Список информантов

1. В.А. Лебедев, 1937 г.р., в Муроме живет с 1954 г., работал машинистом, артист художественной самодеятельности.
2. И.Г. Дюмина, 1946 г.р., редактор газеты.
3. Л.В. Пальчикова, 1979 г.р., секретарь.
4. Г.Г. Филатова, 1940 г.р., в Муроме живет с 1960-х гг., медик.
5. Максим, 1971 г.р., таксист.
6. О.В. Черепанова, 1965 г.р., зав. библиотекой.
7. Т.Н. Старкова, около 1950 г.р., в Муроме живет с 1986 г., главный редактор газеты.
8. Ирина Ильинична, 1964 г.р., администратор в гостинице.
9. А.С. Семенов, 1935 г.р., в Муроме живет с 1959 г., машинист.
10. Иван Васильевич, 1957 г.р., работал на заводе, таксист.
11. Е.Н. Дюмина, 1921 г.р., учительница.
12. О.Д. Соловьева, 1956 г.р., учительница.
13. Ольга Леонидовна, около 1950 г.р., в Муроме живет 13 лет, продавец.
14. Т.А. Евстафьева, 1950 г.р., администратор ДК.
15. А.С. Беляков, 1938 г.р., в Муроме живет с 18 лет, сторож.

Г.И. РОМАНИЙ

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ГОРОДСКИЕ НАЗВАНИЯ
ДЕТСКОЙ ИГРЫ «СИФА»

(по материалам Интернета)

Кто в детстве не играл в салочки!.. Они же *пятнашки*, *догонялки*, *ляпки*, *галья*, *квач* и т.д. — в разных городах русскоязычной ойкумены по-разному зовется эта игра, в которой водящий должен догнать и коснуться кого-то из игроков (*осалить*, *запятнать*, *задеть*, *залапать*, *загальить*, *заквачивать* и др.). Существует разновидность этой игры, где водящий должен попасть в игрока (реже дотронуться) каким-либо предметом, например мячом, а в школьном обиходе — грязной, меловой тряпкой и др.

В рамках интернет-проекта «Языки русских городов» (www.lingvo.ru/goroda) были предпринят и проведен поиск и отбор городских номинаций этой игры, установлен ареал распространения лексем, исследованы семантические, морфологические, синтаксические, стилистические особенности номинаций и подготовлен лексикографический материал для словаря городских регионализмов. С материалами к словарю можно ознакомиться в индексе форума указанного проекта (<http://forum.lingvo.ru/actualthread.aspx?tid=39776>). О терминологии разновидности данной игры с касанием игрока рукой можно прочесть в статье [11]. Здесь речь пойдет о варианте с использованием предмета для попадания в игрока.

МЕТОДЫ ПОИСКА
И РЕЗУЛЬТАТЫ

Разговорный характер терминологии детских игр позволяет использовать форумы и блоги Интернета в качестве источника лексикографической информации (см. [2]). Основные методы поиска: 1) онлайн-опрос для первичного сбора информации; 2) поиск на специализированных сайтах о детских играх; так, на сайте «Энциклопедия нашего детства» (www.76-82.ru) есть подробные описания игр, комментарии к ним посетителей и форум; 3) использование сведений, сообщенных участниками форума «Языки русских городов»; 4) поиск лексем в системах Яндекс и Google.

Были установлены следующие номинации игры и их ареалы (ударение указано там, где его можно установить):

га́ша — Екатеринбург, Новосибирск, Алтайский кр. (точное место не фиксируется); *за́разки* — Саранск (?), фиксация скудная; *карыч* — Брест, фиксация скудная; *контáчка* — Одесса; *масть* — Иркутская обл.; *пара́ша* — Новосибирск, Новокузнецк, Курган, Оренбург, Казахстан (север, запад), Тольятти, Чебоксары; *пача* — Нижний Тагил, слабая фиксация; *плéшка* — Орск; *плéшь/плеш* — Тольятти (в форме *играть в плéшь/ль*), Ростовская обл. (слабая фиксация, без Ростова-на-Дону: *играть в плéша*); *сипа* — Новосибирск, Магнитогорск; *сиф* — Севастополь, Бобруйск, Чернигов (?), в последнем фиксация слабая; *сифа/сифа́*, *сифа́к*, иногда *сифо́н* — широко распространено: Москва, Петербург и др.; водящий — помимо перечисленных названий также *сифо́за*, *сифо́зный*; *тиф* — Белоруссия, Нарва, Херсон; *тифа* — Гродно; *три́фус* — Белоруссия (центральная (?), фиксация слабая); *фаршма́* (*форшма*), *фарчма́* (*форчма*) — Волгоградская обл.; *форш* — Владикавказ; *чуха́нка* — Свердловская обл., Березники (Пермский кр.); *шквára* — Тюмень, Ханты-Мансийский АО; *шкварь*, *шквára* — Омск.

АНАЛИЗ ЛЕКСИЧЕСКОЙ
ИНФОРМАЦИИ

Значение

Для ряда номинаций игр обнаружено также значение 'водящий в игре': *га́ша*, *пара́ша*, *пача*, *сипа*, *сиф*, *сифа*, *сифа́к*, *сифон*, *тиф*, *тифа* — и в значении 'игровой предмет': *пара́ша*, *пача*, *плéшь*, *сифа*, *сифа́к*, *три́фус*, *фа(о)рч(ш)ма*, *чуханка*, *шквара*, *шкварь*. Например:

Мы играли в плéшь и догонялки... <...> В те летние деньки мы думали только о том, как бы увернуться от плéши или отмаяться. <...> Козырных мест, где можно спрятаться от плéшивого [т.е. водящего], на стройке было море (Александр Архипов (Тольятти), рассказ «Чудовище», 2005 // Журнал «Самиздат» (zhurnal.lib.ru); *отмáяться* — от регионального глагола *мáяться* 'водить в детских играх').

Для номинаций *карыч*, *контáчка*, *масть*, *плéшка*, *форш* из-за слабой фиксации не удалось установить, используется ли название игры также для водящего и/или игрового предмета. Иногда одна и та же номинация может означать разные варианты игры — с касанием рукой и с попаданием предметом. Ср.:

А вы не пробовали играть в так называемые «заразки»? (это т.е. толкнул кого-нить, и тот водит...) (форум «Playground.Ru», автор из Воронежа, 1989 г.р.).

Мы ее [учительницы] шапкой на перемених «в заразки» играли или в футбол («Саранский городской форум»).

Морфологические особенности

I. Помимо формы ед.ч. *сифа* / *в сифу* обнаруживается мн.ч. *сифы* и *сифки*. Примеров в Интернете мало, и на первый взгляд они дисперсны, однако одни и те же термины зафиксированы в Латвии (5 примеров на *сифы* и 2 на *сифки*), Архангельске (3: *сифы*), Казани (3: *сифы* и 1: *сифки*), на Урале: Пермь (3), Екатеринбург (3), Челябинск (1):

...С пацанами в *сифы* играли, вдруг придавило, присел под кустиком — смотрю, *сифа* [NB: 'водящий'] бежит, ну я не будь дураком и стартанул. Никому же не хочется сифой быть (форум «SQL.ru», автор из Казани).

Форму мн.ч. можно объяснить аналогией с другими названиями подвижных детских игр — *салки*, *прятки*, *жмурки*. Возможно также окказиональное употребление мн.ч. под влиянием соседних слов:

Второе по популярности — *догонялки*. И все производные от них: *сифки*, *параши* [NB] и прочие «догони меня кирпич» (блог, Алма-Ата, 1979 г.р.).

II. Необычная конструкция с названием игры *сифы* фиксируется в Удмуртии — *играть во сифы*:

Насчет «сифака». У нас было во множественном числе: «играть **во сифы**». Догонялки с киданием предмета (тряпки, мячика), так ведь? Гальщик, соответственно, сифа, сифоза, сифозный (коммент. в блоге, автор родом из Ижевска, 1980 г.р., живет в Москве; *гáльщик* 'водящий в играх' фиксируется только в Ижевске).

В Удмуртии конструкция *играть/игра во...* употребляется также с другими названиями детских игр: *прятки*, *ляпки* (региональный аналог общелитературного *салки*), *войки* (региональный синоним игры «в войнушку»), *войнушки* и др. Можно предположить, что в случае с номинацией *сифа* имело место вовлечение нового названия игры в существующую региональную модель.

Синтаксические особенности

Ряд номинаций мужского рода употребляются в «одушевленной» форме вин.п. в конструкции *играть/игра в...*: *в сифа, в тифа, в карыча, в форша* вместо *в сиф, в тиф* и т.п. То же наблюдается для варианта игры с касанием рукой: *в квача, в лова* и др. [11]. Одушевленную форму можно объяснить тем, что в этой конструкции выступает не название игры, а омонимичное ему название водящего. Исходя из сказанного, формы *в плеш(ь)* (Тольятти) / *в плеши* (Ростовская обл.), видимо, свидетельствуют о различном грамматическом роде номинации в этих регионах. И действительно, в первом регионе *плешь* фиксируется в значении 'игровой предмет' (т.е. является неодушевленным) и склоняется как существительное ж.р. (ср. выше *от плеши*), тогда как для второго региона можно ожидать, что *плеш* обозначает водящего (т.е. является одушевленным).

Стилистические особенности

Большинство обнаруженных примеров позволяют отнести рассматриваемые номинации к детскому и молодежному жаргону. Примеры иногда содержат указания на выход игры из активного бытования. Следовательно, можно ожидать устаревания игровых терминов.

Особенности словообразования.

Семантическая мотивировка и этимология

I. Метонимия как способ номинации. М.А. Ключева делит народные названия игр по характеру их образования на *названия-термины* и *названия-цитаты*. Первые мотивированы названием одного из элементов структуры игры — «названиями ролей, используемых предметов, разделов игры, игровых действий, движений и т.д.»; вторые являются цитатами из текста, звучащего в игре (приговорок, команд, дразнилок, считалок и др.) [8]. Рассматриваемые номинации следует, видимо, отнести к первому типу. Большинство представленных номинаций образованы путем переноса с названия водящего или игрового предмета. Так, номинация *чуханка*, видимо, перенесена с названия игрового предмета, а водящий называется *чухан*.

У нас один раз кто-то разбил стекло собой, в процессе игры в «чуханку». А потому что его вставили в дверь, в которой его не было, а, убегая от «чухана», чтобы ее не открывать, обычно прыгали через стекловой проем (коммент. в блоге на портале «66.Ru», Екатеринбург, 1982 г.р.).

Подобный процесс вторичного словообразования наблюдается в *сифачка* от *сифак*, *парашка* от *параша*, где от названия игры образовано наименование предмета для игры, например:

Хммм, а наши учителя очень удивлялись, почему эти салочки мокрой тряпкой назывались во всей школе «сифаком», а тряпка — «сифачка» («CATS-форум», автор из Москвы, 1979 г.р.).

Производное название игрового предмета в свою очередь может подвергаться метонимическому переносу на название игры:

А седня играли, как бы сказать, ну, у нас эта игра называется *сифачка*... в общем, берем мяч и бросаем в кого-то, в кого попадаешь, тот и лова (блог, Евпатория, 1994 г.р.; *лова* — водящий в игре типа салок).

II. Номинация *гаша* связана с игровым глаголом *гасить*, *загасить* 'дотронуться до игрока и сделать его водящим':

Я вырос в Алтайском крае, у нас эту игру [салки, или пятнашки] называли «гаша» или «гаш». Надо было «загасить», а кто вАдится — тот гаш (форум проекта «Языки русских городов», *вАдиться* 'водить в играх').

Игровое значение глагола *гасить* можно связать с жаргонным 'бить' [6]. Видимо, *гаша* образовано от игрового глагола по модели названий водящих общего рода с окончанием *-а/-я* и первоначально означало водящего, с переносом на игру. Ср. *вОда* 'водящий в играх' от *водит*; *сАлка* от *сАлить* 'касаться игрока' и т.д.

III. Семантика «заражения». Номинации *сифа/сифа́, сифак, сиф, сифон*, несомненно, возникли от названия болезни *сифилис* — видимо, от его жаргонных усеченных форм *сифак, сиф, сифон* (фиксируются в значении 'сифилис' в [6]). *Сипа* — вероятно, вариант *сифа*. Номинации *сифа, сипа, сифоза*, видимо, содержат то же окончание, что *вода, сАлка* и т.п., и первоначально означали водящего. От *сифа, сифак, сифон* образованы *засифить, засифачить, засифонить* 'попасть в игрока предметом'. Здесь водящему приписывается некое качество, которого необходимо остерегаться, избегая контакта, ср. другие номинации рассматриваемой игры с мотивацией болезни, инфекции, например *бацилла* (коммент. к статье об игре «сифак» на сайте «Энциклопедия нашего детства»; автор из Пензенской обл.).

Сами за себя говорят номинации *тиф, тифа*. *Тифа*, видимо, образовано по модели водящих *вода, сАлка* и т.п. К подобным названиям примыкает номинация *заразки* (Воронеж, Саранск) с разными вариантами касания (рукой или предметом). При этом действие по передаче игры водящим называется *заразить* (!), а водящий — *заразка*. Номинация *трифус* может быть преобразованием (отчасти, возможно, по мотивам речевого табу) названия болезни *триппер*.

IV. Семантика «пачкания». Семой (элементом значения) пачкания игрока водящим мотивированы многие региональные наименования варианта игры с касанием рукой: *сАлки* (Москва и др.), *пятнашки* (Петербург и др.), *лянки* (Удмуртия и др.), *квач* (Украина и др.) (подробную географию см. [11]). Соответствующие названия водящих *ляна, пятна́, сАлка*, видимо, образованы от глаголов с исходным значением 'пачкать' — *ля́нать, пятна́ть, сА́лить*, укр. *квѣцати, квѣцяти* 'размазывать, лять'. Глаголом *пачкать* можно непосредственно мотивировать номинацию *пача* (ср. *гасить* > *гаша*).

Семантика пачкания присутствует в номинации *пара́ша*. На жаргоне *пара́ша* означает 'что-л. плохое, некачественное, грязное, неприятное; невкусное, плохо приготовленное; неинтересное и т.п.' [6], ср. тюремно-уголовное значение 'большое ведро или кадка для испражнений и помоев в тюремной камере' [3. С. 781].

Семантику пачкания можно видеть в номинации *фа(о)рчма́, фа(о)ршма́*. Она фиксируется регионально в пейоративном значении 'грязь, нечистоты; что-л. плохое, неприятное' и, возможно, восходит к *форшма́к* 'кушанье из рубленого мяса или селедки, запеченных с картофелем; разг. 'рубленая сельдь' [3], также присутствует контаминация со словом *фарш*. Возможная мотивирующая сема переносного употребления названий этих блюд — 'нечто неприятное на вид' или 'нечто пачкающееся'. Жаргонное (видимо, в основном молодежное) *фа(о)рч(ш)ма* фиксируется в Волгоградской обл., Астрахани, Воронежской обл., а также в Усть-Каменогорске, Риддере, Петропавловске (Северный Казахстан — здесь обычно как инвектива) и sporadически — в республиках Северного Кавказа, например:

Дальше контрольная точка, перед которой какая-то *фарчма*. Болотистая грязь, вода (заметки о спортивных соревнованиях в блоге, Астрахань, 1983 г.р.).

Пейоративное значение, по моим данным, фиксируется шире, чем игровое. Это говорит в пользу того,

что игровое значение, производно от пейоративного. С другой стороны, Елистратов [6] приводит жаргонное *фаршмак*, *форшмак* в значении 'нехороший человек; предатель, изменщик, ненадежный, подлый человек' и указывает, что слово, возможно, происходит от термина уголовного жаргона с тем же значением, а далее — может быть, от названия блюда.

Номинация *форш* (Владикавказ), видимо, является усеченной формой от *форшмак*, для которого окказионально также фиксируется значение 'грязь, нечистоты' и т.п., чаще на юге России — в Краснодарском кр., Ростовской обл. и, возможно, на Северном Кавказе — в значении 'плевок слюной и мокротой, рвота, брызги или следы от чего-л. грязного':

Фаршмак — что-либо неприятное (например, плюнуть против ветра — получится фаршмак) (Дагестанско-русский словарь. Махачкала, 2007. Цит. по электрон. версии: http://iragi.dagschool.com/storage/files/dagestano-russkii_slovar.txt).

Еще одна номинация, в которой можно видеть мотивацию по пачканию, — *чуханка*. *Чушка*, *чуха* в значении 'грязнуля', видимо, внерегионально и связано с общим разговорным *чушка* 'поросенок, молодая свинья'. С другой стороны, в уголовном жаргоне *чухан* — 'нечистоплотный человек; всеми презираемый, опозоренный, подавленный, сломленный, опустившийся человек', *зачуханить* — 'морально и физически подавить (напр., публично изнасиловать и т.п.)' [6].

Номинация *масть* также многозначна и помимо игрового может иметь отрицательное экспрессивно-оценочное значение. Ср.:

Ой, народ, а кто-нибудь помнит такую игру — «масть» (или потом еще видоизменившаяся в «сифу»)? Или это больше что-то региональное? Совершенно дурацкая и, по-моему, нездоровая игра, но одно время это было любимым развлечением мальчиков в школе (по крайней мере в Иркутске) <...> Но масть еще имело более глубокое значение... Любуй ученик, каким-нибудь образом выбивающийся из общей массы класса, мог стать «мастёвым»... Но тогда, считай, всё! Это клеймо, позорней которого нет ничего (форум «Georgia: Грузия», автор 1985 г.р.).

В данном случае, видимо, идет речь о вытеснении одного названия другим, широко распространенным. Следующий пример проливает свет на мотивацию игровой номинации *масть*:

...Я учился в иркутской школе с 1993 по 2003. В сифу мы играли до последних дней учебы. Думаю, и современные дети в нее играют. А еще сифа — это синоним слова *масть*. Под мастью мы понимали телесные выделения либо просто что-то очень гадкое (комментарий на сайте «Энциклопедия нашего детства», автор 1986 г.р.).

С одной стороны, очевидна связь с семей 'грязный; пачкать' (ср. *масть* 'мазь, мастика, замеска', *мастить* 'намазывать' [5. Т. 2. С. 304]). С другой стороны, словарь Елистратова [6] свидетельствует о многоплановости семантики этого корня: *масть* 'отметина, клеймо; плохое качество', *иметь масть* 'выделяться на общем фоне; быть презираемым всеми человеком', *мастёвый*, суш. 'презираемый всеми человек'. Таким образом, значение 'плохой, презираемый человек' проступает у трех из рассмотренных игровых номинаций — *фа(о)рч(ш)ма*, *чуханка*, *масть*.

Последний пример показывает, что *сифа* тоже может употребляться в общепейоративном значении. Ср. также:

В Новосибирске бытовало слово «сифа». В значении «грязная, нехорошая вещь». Мокрая меловая тряпка — сифа. Половая, в общем-то, тоже. Кинуть сифу на человека — сделать и его сифой. Игра была еще в сифу, когда она сифа пиналась по полу ногами (коммент. в блоге, автор 1979 г.р.).

V. Семантика передачи ущербности. Номинации *плешь/плеш*, *плёшка*, возможно, содержат идею передачи водящим игроку некоего недостатка, физической ущербности. Ср. название водящего *плешиный*, а также другие названия водящего в детских играх, отмечающие какую-либо ущербность водящего — физическую: *слепой козел*, *слепая баба*, *хромая лиса*, *кривой петух*, *бешеный заяц*, *скаженный (бешеный) бугай* — или социальную: *одинокий*, *холостой* и др. (и там же *разлучник*, *сифак* (*сифилитик*) [!]) [4].

VI. Семантика социальных табу и запрета на контакт. При попытке мотивировать номинации *шквара*, *шкварь*, *шкваря* обращает на себя внимание семантическая параллель в словаре Елистратова [6]: жаргонное *шкварка* 'презираемый человек, замухрышка', уголовное 'человек маленького роста', *заширенная шкварка* 'законченный наркоман' с одной стороны, а с другой — жаргонное *чухан* 'невзрачный, тщедушный человек; незнакомый человек', уголовное *чух*, *чухан* 'нечистоплотный человек; всеми презираемый, опозоренный, подавленный, сломленный, опустившийся человек'.

Вероятна связь номинации *контакт* с блатным понятием *законтачить*: «предметы, а особенно продукты питания, до которых дотронулся опущенный [представитель низшей группы в тюремной неформальной иерархии], табуируются для других групп заключенных; такие вещи и называются "законтаченными", то есть грязными, испорченными, представляющими опасность для нормальных людей» [9]. С другой стороны, номинацию *контакт* можно мотивировать словом *контакт* с отрицательной коннотацией вступления в контакт с «зараженным». Не исключено, что развитие отрицательной экспрессивно-оценочной семантики по крайней мере у этого общелитературного корня шло в уголовном и молодежном жаргонах параллельно, независимо.

В словаре [9] фиксируются глагол *зашкварить*, синонимичный глаголу *законтачить*, и прилагательное *шкварной* 'то же, что и опущенный'. Заключенный, вступивший в контакт с «опущенным», с «зашкваренным» предметом или вещью, принадлежащей «опущенному», сам становится «опущенным».

Шкварь и *шквара* в пейоративном значении характерны для Омска (*шкварь*) и Тюменской обл. (*шквара* и *шкварь*):

Она ваше шкварь последняя (блог, Омск, 1995 г.р.).

Шквара. Не здоровайтесь с ним (коммент. в блоге, Тюмень, 1966 [!] г.р.).

Шкварной отмечается в словаре, составленном на материале Омска, в значении 'неприятный' с пометой «молодежное» [12]. Итак, игровую номинацию *шквар-а(ь/я)* можно возвести к молодежному пейоративному прозвищу, связанному с тюремно-уголовным термином *шкварить*, *зашкварить*, который, возможно, связан с литературным *шкварки*, ед. *шкварка* 'поджарившиеся твердые кусочки вытопленного сала' [3]. Примечательно фиксируемое В.И. Далем значение слова *шквара*: «народ выжига, шваль, сволочь негодяев» [5. Т. 4. С. 637]. Развитие пейоративного значения могло идти следующим путем: 'вытопки сала; окалина' > 'негодные остатки' > 'нечто плохое'; инвектива.

Инвектива *шквара* фиксируется также в тех регионах, где игровое значение отсутствует: в Челябинске, Петропавловске-Камчатском и единично в некоторых других местах; это свидетельствует в пользу первичности пейоративного значения. Форма *шкварь* в пейоративном значении могла возникнуть из

шквара под влиянием близкого семантически и фонетически слова *тварь*.

Одно из значений номинации *форшмак* (*фаршмак*) в уголовном жаргоне — 'человек, над которым совершены позорящие действия' [1. С. 262], т.е. «опущенный». В свете этого любопытны следующие примеры:

Ну, если ты зашкварен[н]ая форчма (коммент. в блоге, Риддер Восточно-Казахстанской обл., 1988 г.р.).

Ты фаршма опущен[н]ая, ты некто [так!], у тебя нету не мазгов, не денег, не статуса в обществе!! (блог, Волгоград, 1988 г.р.).

Эти примеры аналогичны по структуре и семантике: инвектива + инвективный эпитет с тюремно-уголовной подоплекой. Важно, что уголовное и игровое значения имеют общий семантический признак — «табу, запрет на касание, вступление в контакт».

В свете сказанного номинацию *чуханка* можно связать с еще одним «тюремным» корнем с семантикой запрета контакта: *чухан* является одним из наименований «опущенного» [1. С. 282].

О номинации *масть* можно сказать, что корень *маст'* в тюремно-уголовном жаргоне также может маркировать статус «опущенного», например: *мастёвый* — «уг. 'презираемый всеми человек; гомосексуалист'» [12]. Понятия с корнем *маст'* выходят за рамки уголовного мира, попадая в том числе в детскую и молодежную среду вместе с семантикой запрета на контакт, ср.:

Несколько школ города уже захватила «масть» — иначе и не скажешь, и эта тенденция таит в себе угрожающие последствия. В чем суть? Отношение к «мастёвым» почти такое же, какое было в средневековье к прокаженным. По негласным правилам среди школьников к ним нельзя притрагиваться, с ними брезгуют общаться, и вообще, игнорируют абсолютно. Если ты нарушаешь эти правила, то сам становишься «мастью» (газ. «Орская хроника», 18.04.2002).

В пейоративном значении этот корень распространен шире, чем в игровом (согласно данным Интернета, помимо Иркутской обл. также в Волгоградской обл., Пермском кр., Челябинской и Оренбургской областях, Сибири, Хабаровском и Приморском краях).

Как мы видели, в тюремном мире имеет лексическое соответствие и номинация *параша*. Показательно, что заключенный, моющий парашу, считается «опущенным» [7].

Итак, номинации *фа(о)рч(ш)ма*, *шквара*, *чуханка* и, возможно, *масть*,

а также *параша* могли проникнуть в детский и молодежный жаргон из тюремно-уголовного, где они связаны с неформальной социальной иерархией в среде заключенных, поскольку уголовный жаргон является одним из знаменательных источников молодежной жаргонной лексики (см. [10]).

Литература

1. Балдаев Д.С., Белко В.К., Исупов И.М. Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (речевой и графический портрет советской тюрьмы). М., 1992.

2. Беликов В.И. Словарь «Языки русских городов»: подбор примеров и Интернет // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: Тр. междунар. конф. «Диалог 2006» (Бекасово, 31 мая — 4 июня 2006 г.) / Под ред. Н.И. Лауфер и др. М., 2006. С. 57—60.

3. Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб., 2000.

4. Гаврилова М.В. Функции «водящего» персонажа в фольклорной детской игре. [М., 2003] // Сайт «Фольклор и постфольклор: Структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/gavrilova1.htm>).

5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: [В 4 т.]. М., 1981—1982.

6. Елистратов В.С. Словарь русского арго (материалы 1980—1990 гг.): Электрон. версия — ГРАМОТА.РУ, 2002 (<http://www.gramota.ru/slovari/argo/>).

7. Ефимова Е.С. Субкультура тюрьмы и криминальных кланов // Сайт «Фольклор и постфольклор: Структура, типология, семиотика» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/efimova5.htm>).

8. Ключева М.А. Подвижные детские игры: к проблеме изучения народной терминологии // Традиционная культура. 2007. № 4. 77—88.

9. Краткий толковый словарь тюремного мира / [Сост. Центр содействия реформе уголовного правосудия]: Электрон. ресурс (<http://www.prison.org/nravy/dictionary/index.htm>).

10. Марочкин А.И. Лексико-фразеологические особенности молодежного жаргона. (На материале речи молодежи г. Воронежа): дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1998.

11. Романый Г.И. Региональная городская терминология детских игр: опыт выявления регионализмов, их ареализации и составления словарных статей по результатам поиска в Интернете // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: Материалы междунар. конф. «Диалог 2009»: Электрон. ресурс (<http://www.dialog-21.ru/dialog2009/materials/html/Romaniy.htm>).

12. Словарь современного русского города / Под ред. Б.И. Осипова. М., 2003.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
Д.В. ГРОМОВ

«МНОГОУВАЖАЕМЫЙ ТВОРЕЦ...», ИЛИ ЛЮБОВНЫЕ ЗАГОВОРЫ В БУТЫЛКЕ

В июне 2010 г., оказавшись во время экспедиции Центра русского фольклора в г. Муроме Владимирской обл., мы столкнулись с интересным случаем применения магического воздействия. Отдыхая на городском пляже, мы увидели, что компания мальчишек выловила из Оки водочную бутылку с запиской внутри. Ожидавшие увидеть письмо с «необитаемого острова» мальчишки были разочарованы, обнаружив «какие-то молитвы».

В действительности на листке, вынутом из бутылки, содержалось два любовных заговора, по одному с каждой стороны. Приведем их с сохранением орфографии и пунктуации оригинала:

[Сторона 1:] Во имя отца сына и святого духа Юлия [фамилия] прилипла прилеплась прикипела приварилась ко мне Жени всей душой и телом своим Юля соединила свою плоть с моей плотью навеки Юля одной крови со мной Женей, Юля и я, Женя Юля дышит мной живет мной Женей желает только меня Женю всегда везде всюду я Женя доступен для Юлии Юля соединила атомы своего тела с моим телом и каждую клеточку своего тела с жениным телом и ныне и присно и навеки веков Аминь.

[Сторона 2:] Многоуважаемый Творец пожалуйста помоги мне в том чтобы все красивые голубоглазые девушки целовали меня и хотели меня и им было хорошо со мной и они хотели меня и любили и им хотелось только меня и им никто в этом не чинил препятствия и мне и ныне и присно и во веки веков Аминь.

Заговоры были написаны красной ручкой на грубой бумаге (по виду оберточной); листок, видимо, отрезан ножницами от листа формата А4. Судя по хорошей сохранности этикетки, бу-

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук; ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ, канд. психол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

тылка пробыла в воде недолго; можно предположить, что она была брошена неподалеку от места, где ее выловили.

Не представляется возможным (в том числе и по этическим причинам) узнать, кто и как произвел данное действие, почему была выбрана именно такая необычная форма магического действия, как пускание заговора в бутылке на волю текущей воды. В то же время нам удалось найти некоторые сведения о человеке, который является объектом магического воздействия в первом заговоре; девушка с упомянутыми в тексте именем и фамилией действительно живет в Муроме.

Сведений о магических практиках такого рода в научной литературе нам обнаружить не удалось. Опросы также не дали серьезных результатов, кроме свидетельств двух москвичек (1965 и 1967 гг.) о том, что подобные действия осуществлялись в детские годы их ровесниками на даче и в пионерском лагере. Одна из информанток уточнила, что в бутылки закладывались записки с просьбами самого разного содержания; эти просьбы не были адресованы кому-то конкретно и начинались со слова «пусть...». Интересно, что бутылки пускали по воде только в первую лагерную смену, примерно в дни летнего солнцестояния (кстати, в то же время, когда выловили бутылку и мы). По воспоминаниям, каких-либо обоснований данных действий в то время не приводилось.

Ввиду недостаточности информации мы склонны предполагать, что, скорее всего, отправление записок по воде в бутылке было магической импровизацией и подмосковных пионеров 1970-х гг., и современного жителя Мурома. Однако интересно, что многие элементы, из которых конструируется этот «придуманный» обряд, находят параллели в традиционной культуре. Разумеется, это не означает, что молодой человек, отправивший по Оке любовные заговоры в бутылке из-под водки, хорошо знал приемы традиционной народной магии и использовал их осознанно. Но очевидно, что при создании подобных новых магических ритуалов традиционные верования выступают в качестве значимого культурного фона.

То, что бутылка с любовными заговорами была брошена не в яму и не в кусты, а в проточную воду, едва ли случайно. В традиционной культуре обрядовое пускание по воде (например, предметов, бывших в контакте с покойником) чаще всего подразумевает отправление предмета в иной мир; это действие может осмысляться и как символические похороны сакральных и ритуальных предметов (так, сплав-

ляются по воде отслужившие свое иконы) [1. С. 355–356]. Для молодежи более актуальными являются широко распространенные у восточных славян гадания на Иванов день и Троицу, когда о будущем судят по тому, что произойдет с брошенными в реку обрядовыми венками. В этом контексте отправление бутылки с молитвенным обращением к «многоуважаемому Творцу» именно по воде представляется достаточно логичным.

В то же время отправление бутылки с заговорами можно рассматривать не только как акт коммуникации с высшими силами, но и как магическое действие. Магическое воздействие при помощи стихий нередко описывается в текстах заговоров, впрочем, почти всегда переносчиком магических слов является не вода, а ветер. Представления о том, что ветер можно использовать в качестве канала передачи магической силы отражены и в некоторых практиках произнесения заговоров, например, в чтении их около открытой печи с тем, чтобы воздействие передалось через печную трубу на ветер. Передача магического воздействия по текучей воде встречается реже, однако тоже имеет место: например, в Пудожском р-не Карелии фиксировались поверья о том, что живущий выше по течению колдун может посылать по воде порчу [3. С. 42]. Впрочем, при этом подразумевается, что жертвой станет тот, кто зачерпнет воду, в которую «спущена» порча. В нашем случае и Юля, и «красивые голубоглазые девушки» едва ли должны стать получателями бутылки, поэтому, скорее всего, прямое магическое воздействие в данном случае не подразумевалось.

Бытование любовных заговоров в среде городской молодежи не является чем-то исключительным (см., например, [4]). Подавляющее большинство современных магических текстов производится от имени девушки, желающей «влюбить в себя» парня, хотя еще столетие назад любовные заговоры были почти исключительно мужскими [5. С. 351]. Вероятнее всего, тексты, записанные на листке, были сочинены отправителем, а не переписаны из какого-то популярного пособия по современной магии. В то же время первый текст свидетельствует о том, что его автор имеет определенное представление о традиционных любовных заговорах и их поэтике.

Любовный заговор открывается и закрывается молитвенными формулами («Во имя отца сына и святого духа» и «Аминь»), часто используемыми в магических текстах. Основным содержанием оказывается многократно

варируемая пожелательная формула «пусть мужчина и женщина соединятся телом к телу», типичная для жанра [5. С. 115]. Обращает на себя внимание специфическая лексическая организация текста: нагромождение синонимов («прилипла приклеилась прикипела приварилась ко мне») и однотипных конструкций («дышит мной живет мной Женей желает только меня Женю»). По мнению А.Л. Топоркова, подобное структурирование текста типично для русских любовных заговоров, оно близко к стилю «плетения словес» и служит для усиления эмоциональности и экспрессивности текста [5. С. 161]. В то же время в заговоре встречается современная лексика: при реализации традиционного мотива соединения тел упоминаются «атомы» и «клеточки» тела девушки Юли.

Второй текст по форме значительно меньше напоминает традиционный любовный заговор, хотя здесь также присутствуют устойчивые молитвенные формулы, а также нанизывание однотипных словесных конструкций. Прямое обращение к «многоуважаемому Творцу» и четкое изложение просьбы позволяют предположить, что в данном случае автор текста ориентировался не на заговорную традицию, а на распространенную в современной городской культуре практику написания записочек-просьб к местным святым, которые оставляют в местах их почитания [2; 6].

Описанный случай является характерным примером того, как современный человек, используя традиционную форму заговора и традиционные формы магического воздействия, творчески модифицирует их, стремясь обеспечить достижение собственных целей.

Литература

1. Агапкина Т.А. Пускать по воде // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 4. М., 2009. С. 354–357.
2. Громов Д.В., Ипполитова А.Б. Карта человеческих желаний, или Записки у стен московского монастыря // Традиционная культура. 2011. № 2. С. 76–87.
3. Ильина Т.С. Магическое слово в деревнях Пудожского района // ЖС. 2006. № 2. С. 42–44.
4. Киселева Ю.М. Магия и поверья в московском медучилище // ЖС. 1995. № 1. С. 23.
5. Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.
6. Филичева О.Н. Записки для Ксении Блаженной: позиция церковнослужителей и народный обычай // Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 171–183.

«Я ЖДУ ТЕБЯ, МОЙ МАЛЫШ-ЛАПОЧКА...»

(из рукописного фонда Лаборатории народной культуры
Магнитогорского государственного университета)

Автором представленной в публикации коллекции надписей на бирках¹ является Надежда Афанасьевна Козина (1956 г.р.), работающая в женской консультации № 2 г. Магнитогорска². Металлические бирки, которые использовались в гардеробе, показались женщине неудобными, поэтому она стала делать собственные — из линолеума, на котором можно было рисовать и писать. Материал позволял создавать разнообразные формы (ромб, овал, сердце, крест, чаша, тюльпан и др.). Комментируя собственные надписи, Надежда Афанасьевна говорила: «Написано от души. <...> Это же линолеум. Напишешь — люди улыбаются. Это же здорово! Пишу, когда вдохновение есть. Иногда заготовлю, а ни сил, ни желания нет. <...> Придет буква. А почитает — отходит, оттаивает сердце, что ли».

Статус информантки в системе «социального института родовспоможения» (Т.Б. Щепанская) маргинален. Гардеробщица Надежда Афанасьевна не является «клиентом» этого института и не владеет профессиональными знаниями врачей. Она не нашла понимания в коллективе («Я три года работаю — в коллектив не влилась»), достаточно ревниво воспринявшем ее «популярность»: после публикации в газете «Магнитогорский рабочий» статьи о ее необычном творчестве последовали неодобрительные отзывы медперсонала («Говорят: "Мы работаем, а у нас не берут интервью"»). Возможно, поэтому Н.А. Козина не стала дистанцироваться от женщин, посещающих консультацию. Именно им адресованы надписи на бирках, выстраивающие своеобразный диалог с женской субкультурой, в которой рожавшие женщины всегда найдут общий язык. Сама Надежда Афанасьевна родила и воспитала сына, всегда поддерживала отношения со свекровью и золовкой, несмотря на то что с мужем прожила только четыре года.

Мы не располагаем достаточным количеством репрезентативных материалов, которые позволили бы определить отношение посетителей женской консультации к рукотворным биркам. Предполагаем, что они вызывали интерес («Я два раза приходила, мне одна и та же бирка попадалась»; «Посмотрим, какая сегодня попадется»), могли соотноситься с гаданием или определением жребия (см. емкое «Любит» на одной из бирок). По словам информантки, многие включались в «игру». Надежда Афанасьевна рассказывала, что «девочки» приносили из дома линолеум, а один парень взамен утраченной нарисовал новую бирку и написал: «Моя детка самая милая!» (конструкция нетипична для Н.А. Козиной).

Надписи как продукт индивидуального творчества относятся к области «наивной словесности». Совокупность текстов рассматривается нами как «гипертекст», способствующий адаптации женщин в рамках социального института родовспоможения и конструирующий позитивное восприятие происходящего («Сердечко мое беспокойное, успокойся, все будет хорошо!»)³.

При публикации текстов сохраняются особенности авторской орфографии и пунктуации. Отметим характерную особенность: точка и тире между словами чаще всего выполняют разделительную функцию. Тексты расположены в алфавитном порядке, в скобках указывается форма бирки или наличие рисунка.

Примечания

¹ Бирка — региональное (в частности, уральское) обозначение гардеробного номерка. — *Примеч. редакции.*

² Архив лаборатории народной культуры Магнитогорского гос. ун-та, ЗС-2007.03. Надежда Афанасьевна Козина, 1956 г.р., урож. с. Мазгон Читинской обл., в Магнитогорске живет с 1961 г., обр. ср. спец., работала поваром в столовой, кафе, детском саду.

³ Филиппова И.А. «Гардероб прославился» бирками: об одной из форм современной народной письменности // Культура провинции: Сб. науч. ст. Вып. 2. Курган, 2010. С. 29—31.

Ангел мой • Пойдем со • мной • ты в • перед • я • за тобой • Божья роса • Выжги дьяволу глаза.

Благодарна судьбе что • есть • у меня • здоровье • счастье • прекрасный муж • хорошая • семья • любовь.

Благодарю тебя • Боже • за полную чашу [в форме чаши]. Богородица мне в помощь[ь].

Буду вечно молодой, да.

Буду всегда как — на 8 марта [в форме восьмерки, рис.: цветок].

Буду желанной любимой всегда! [во форме звезды].

Буду здорова нежной и красивой счастливой любимой.

Быть красивой — это замечательно! Быть — мудрой — это превосходно! Говорят, не родись — красивой, а — родись счастливой!

Верю! — Люблю! — Доверяю!

Все — можно — в — жизни пережить, когда — с — тобою — рядом хороший — добрый — человек.

Всегда со мной любовь, здоровье и удача.

Всего того чего хочу да сбудутся мои желания!

Всех благ — полную чашу.

Говорят • мне • люди • что • я • бесподобна, уникальна в • своем • роде и меня — это радует.

Голубка моя. Рыбка моя. Ягодка моя. Как — же • я • люблю • тебя • говорит • мне • мой милый.

Голубка моя, ягодка, рыбка моя — называет мой милый меня, ты прекрасна и красива, я люблю тебя.

Горе и беда меня обходят стороной. Знаю секрет.

Господи Боже! Спаси сохрани • и помилуй меня • и • мою семью.

Господи дай мне здоровья.

Да благословит меня Господь • да сбережет он • меня.

Душа моя переполнена радостью, потому что умею любить искренно и радоваться жизни.

Жду — тебя мой — хороший, долгожданный малыш!!! [в форме сердца].

Живу — легко! Главное — никого — не — обижать не — завидовать, родителей — почитать — и — просто — всех любить!

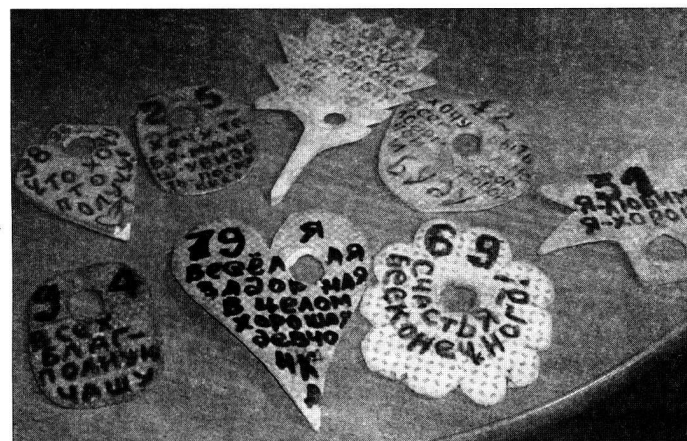
Жизненной [над номером; рис.: стрелочка вниз; под номером:] силы и энергии!

Задора: бодрости и силы духа!

Звезд с — неба — не — хватаю; в долги — не — залеваю; всех — люблю; всех — обожаю — и — не — поверите — счастлива! Красота.

Звездочка! Моя — гори — ясно и — не — гасни!

Здоровья мне, благополучия • мир • дому • моему • счастья и удачи в придачу • и • пусть • все желания • мои сбудутся.



Здоровья, удачи, благополучия, счастливой быть! [в форме звезды].

И люблю — и верю и — доверяю [рис.: сердце].

Классика мне по вкусу. Рэтро! Не откажусь. Готика — восхищаюсь!

Красивая и смелая счастливая и добрая, веселая, здоровая, красавица, умница, любимая.

Красивая — счастливая — верная — надежная!

Красивая счастливая добрая и славная хорошая и смелая словом ВО!

Красивая, счастливая, смелая и добрая и всё — это я!

Легких мне родов • здоровья • мне и моему малышу и удачи.

Легких мне родов, крепкого здоровья — мне, моему малышу и удачи!

Лёгких мне родов счастья земного!

Любви взаимной и • здоровья [в форме сердца].

Любви взаимной!

Любви — красивой, счастья — большого!

Любимая, я. Хорошая я. Отличная — жена и мамочка. Вот — так — то!

Люблю нежно и счастлива бесконечно [в форме тюльпана].

Любовь моя взаимная — счастливая, красивая, светлая и добрая!

Мальчика и девочку [рис.: детские лица].

Мама — это звучит — гордо!

Мамочка! Я • малыш • жду встречи с тобой.

Матерь — Божья помощи — мне легко — разродиться — и — спаси от — всякого — зла.

Меня распирает от гордости, что я будущая мамочка!

Мир — дому моему!

Мне хорошо, я — счастлива, чего и всем — желаю.

Молчание — золото не — люблю спорить. Кто спорит тот [так!].

Молчание это золото делай как я [в форме рыбы].

Моя детка самая милая! [в форме сердца].

Муж — мой золотце. Жалеет меня, уважает, любит. Конечно, же — это взаимно. Поэтому у нас идиллия.

Муж хороший, свекровь — замечательная, деточки УХ!

Мужа • люблю, свекровь — уважаю — деточек — обожаю!

На душе моей спокойно, потому, что муж хороший, потому, что любит сильно, и надежный и красивый.

Не буду стареть — ни • душой ни • телом [в форме яблока].

Не • поверите, я — такая — счастливая! Со • мной • Бог • и • Ангел • Хранитель. И всё. У меня просто • прекрасно!

Нежная! Красивая! Любимая — счастливая!

Нежность — Вера + любовь доброта — это моя стихия.

Неприменно — жду — я — сегодня — сюрприза — или — подарка [рис.: сверток с бантом].

Океан любви и море счастья!

Ох — какая — я — хорошая добрая да ласковая да — любимая.

Покайся душа — моя, в содеянном грехе, дабы не — покарал меня Господь!

Приношу удачу.

Приятного • дня [в форме сердца].

Пусть все мои мечты сбудутся.

Раневская сказала, что красота — спасет мир, неправда, только — любовью!

Свекровь, добрую мужа • верного • а • деточек умных.

Свекровь — моя — добрая, муж — отличный — и — я — хорошая.

Сердечко мое — беспокойное, успокойся, всё • будет хорошо! [в форме сердца].

Сердечко моё, будь ежиком для врагов моих [в форме сердца с колючками].

Сердечко • мое — успокойся! Зря • не • тревожься • Всё будет хорошо.

Сильного ангела-хранителя!

Смеюсь и — плачу и • радуюсь своей судьбе!

С наступающим! [в форме цветка, рис.: словая ветка].

С праздником Осени!

Солнышко моё — ласковое • ягодка • моя сладкая • называет — меня • мой — милый (в форме солнца).

Солнышко моё зовет меня • мой • муж • Хорошая • моя • зовет • меня • свекровь • а • мамочкой деточки зовут.

Со мной всегда удача и мой — ангел хранитель.

Спаси и сохрани [в форме креста].

Счастья мне и удачи!

Счастья — бесконечного! [в форме цветка].

Счастья мне, здоровья, и удачу — в придачу!

Удачи — на мою голову — счастья • на душу мою.

Умею любить + умею — прощать, ложь — ненавижу.

Хороший я • человек • говорят • мне • люди • и • муж • мной • доволен.

Хорошо, когда все хорошо!

Хохотушка • я • веселушка • я • зато • как легко по • жизни.

Хочу быть всегда • молодой • задорной • здоровой и БУДУ.

Хочу дочку и сыночка² славненьких [в форме яблока].

Хочу подарок — я — получить, без разницы — когда [рис.: мешок с изображением доллара].

Хочу просто здорового ребенка! [вариант в форме сердца].

Хочу просто здорового ребенка. Вот и всё [в форме сердца].

Хочу • тебя • малыш • увидеть • поскорее.

Храни меня — Боже от — всякого зла, беды и — напастей [рис.: крест].

Что с того, что • заводная • зато • быстро • отходчива и • не • злопамятная • ВОТ.

Что хочу то получу! [рис.: сердце, пронзенное стрелой].

Я будущая мама и горжусь этим вот! Я благодарна моей судьбе и ангелу хранителю.

Я весёлая задорная в целом хорошая девчонка [в форме сердца].

Я восхитительна • очаровательна • милая • хорошая.

Я девчонка • заводная [рис.: скрипичный ключ].

Я девчонка хоть куда обаятельная привлекательная и просто красавица.

Я — есть добрый человек — потому и — буду — счастлива — вот.

Я — задорная, удачная, заводная, хорошенечкая!

Я классная! Я — супер! И муж — мне — подстать, а — детки — будут — вот такие [рис.: рука с поднятым вверх большим пальцем].

Я ласковая — добрая. Любящая. Мама и жена.

Я нежная, заботливая, любящая и любимая!

Я очаровашка! Клевая — девчонка — и — думаю счастливая!

Я просто счастлива. Я на седьмом небе!

Я • радуюсь, как ребенок. Люблю нежно • и • счастлива • бесконечно [в форме тюльпана].

Я рожать не боюсь, я жду тебя — мой малыш лапочка — моя долгожданный мой.

Я самая задорная, добрая и счастливая!

Я сказочно богата, чиста сердцем, чиста душой.

Я такая лапушка говорит мне муж, а — свекровь мне говорит, что я просто восхитительна.

Я такая растака — умная • разумная: здоровая счастливая вот-такто.

Я хорошая — я — пригожая. Вот!

Я хороший добрый человек — и все у меня — замечательно.

«КАРТА НЕ ЛОШАДЬ — К УТРУ ПОВЕЗЕТ...»

В настоящей публикации представлена выполненная при помощи аппарата «Эра» копия поля для преферанса из личного архива Виктора Владимировича Кириченко (Респ. Хакасия, г. Саяногорск, пгт Черемушки). Поле представляет собой лист бумаги 57×50 см и расчерчено, вероятно, перьевой ручкой; кроме этого, на него нанесены рисунки и надписи (поговорки преферансистов; шаржи, иллюстрирующие эти поговорки или типичные игровые ситуации, и комментарии к ним; в центре изображены карточные масти и, вероятно, атрибуты игры — из них отчетливо опознаваемы ручка и сигарета). На обратной стороне поля содержится надпись простым карандашом: «Леша! Вспоминай молодость! (Нурек)».

Авторство поля неизвестно, время создания — предположительно вторая половина 1970-х гг., когда строилась Саяно-Шушенская ГЭС и в поселке пересекались гидростроители из самых разных регионов Советского Союза (в том числе, вероятно, создатели Нурекской ГЭС в Таджикистане). По прямому назначению поле не использовалось ни разу — играть на нем, по словам В.В. Кириченко, было жалко.

Надписи в углах поля

[1-й угол:] Злейшие враги преферанса — жены, скатерть и шум!

Трусы в карты не играют, риск — благородное дело.

Выпустил играющего — залез в свой карман.

Снес взятку — сел без лапы.

Карта не лошадь — к утру повезет. Сначала общественное а потом хамское.

Нет денег — не садись.

[2-й угол:] Держи себя в руках — нервничай после расчета.

Вистуй без жадности — не перебивай взятки соседа.

На распах хватай свои, иначе не дадут.

Пуля не свидание — к началу не опаздывай.

За игру без сноса — наверх без двух.

Плачь больше — карта слезу любит.

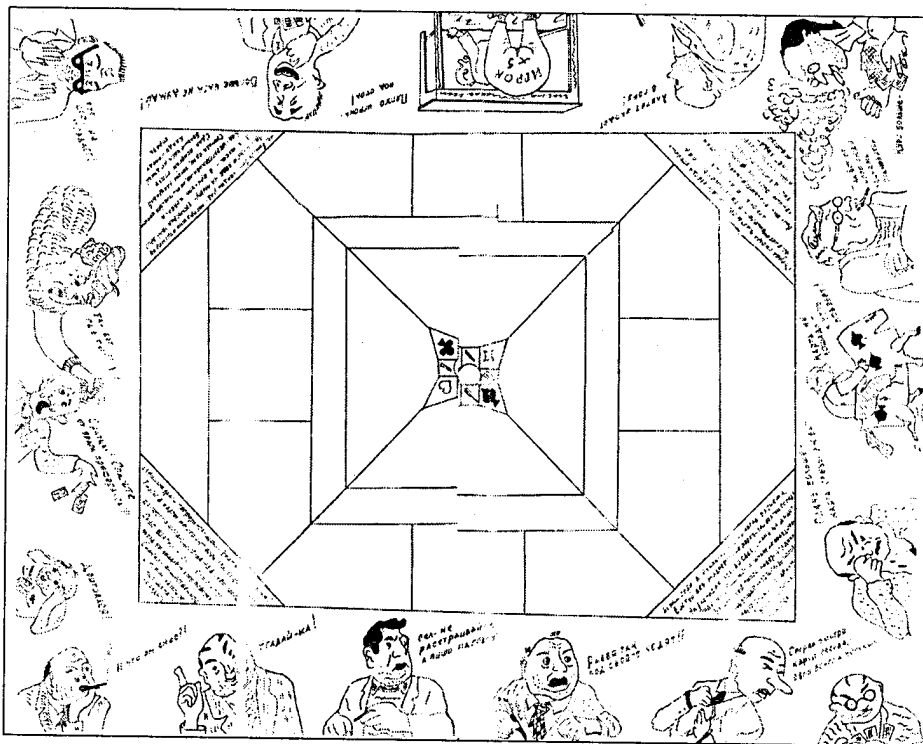
Карта ближе к орденам.

Пятаго игрока под стол.

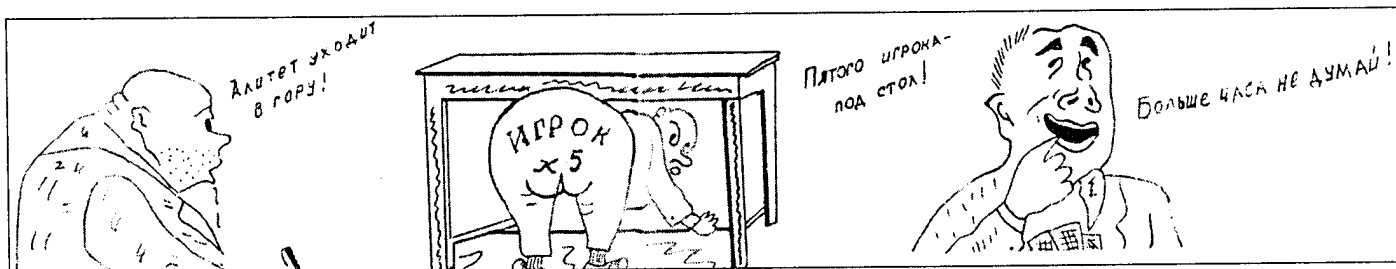
[3-й угол:] Сперва смотри карты соседа, свои всегда успеешь.

Под вистующего — с тузующего, под игрока — с семака.

Ошибки случаются — карты не стеклянные. Валет не фигура — бей дамой. Нечем ходить — ходи с бубей.



Поле для преферанса: общий вид



Рисунки на полях

Нет хода — не вистуй.
[4-й угол:] Не выигрывай каждый раз — потеряешь партнеров.
При чужом ходе на мизере восьмерка твой враг.

Два паса — в прикупе колбаса.
Сел — не расстраивайся, но отыгрывайся умеючи.
Сначала сдай, потом закуривай.
Сдал — помогай столу.

Больше часа не думай.
Клади колоду спрова [так!].

Публикация Г.В. КИРИЧЕНКО
(г. Саяногорск, пгт. Черемушки)

Д.В. СМЕРНОВ

ЭКСПЕДИЦИИ Е.Э. ЛИНЁВОЙ 1901 г. В НОВГОРОДСКУЮ ГУБЕРНИЮ

(по материалам писем)

Обширное рукописное наследие Евгении Эдуардовны Линёвой до сих пор остается недостаточно изученным. Между тем многие ее рукописи представляют исключительный интерес. В настоящее время нами подготовлены к публикации письма Линёвой к мужу Александру Логиновичу Линёву, написанные во время двух экспедиций по селам Новгородской губ. летом 1901 г. В сочетании с другими ее работами, посвященными новгородским поездкам [2; 3]¹, эти письма дают представление о целях и характере экспедиций, о музыкальных пристрастиях собирательницы.

Одним из основных принципов, которого придерживалась Линёва в составлении своих маршрутов, было стремление получить материал в местах, еще не подверженных влиянию цивилизации. Полученные в результате экспедиций неискаженные песенные варианты должны были стать основой для создания новой музыкально-фольклористической теории о народной музыке. Однако поиск таких вариантов на практике оказался весьма нелегкой задачей. Линёва неоднократно отмечала трудности нахождения действительно «чистых», без наслоений, песен. «Я понимаю, почему бол[ышая] часть пес[ен], запис[анных] Пес[енной] Ком[иссией РГО], плоха — они тоже смешанные. Нужно терпеливо ехать дальше»², — писала Линёва 26 мая 1902 г. мужу во время очередной своей экспедиции.

Сразу отметим, что стремление Линёвой попасть в наиболее труднодоступные места практически себя не оправдывало. Так получалось, что именно здесь в наибольшей степени чувствовалось влияние города.

Тем не менее Линёва систематически собирала сведения о лицах, знающих положение дел в глухих уголках. Об этом свидетельствует ее записная книжка, озаглавленная «Адреса по местностям для поездок»³, которая, вероятнее всего, была составлена вскоре после экспедиций в Новгородскую губ. в 1901 г. Книжка содержит, как это явствует из названия, адреса краеведов, собирателей фольклора в уездных городах, священников, учителей и крестьян в селах, к которым можно было обращаться за содействием.

В Москве и Петербурге полезная информация могла быть получена от специалистов-этнографов (к их числу принадлежал бывший секретарь РГО А.В. Григорьев, который настоятельно советовал Линёвой ехать в Новгородскую губ. [2. С. I—II]), а также музыкантов-собирателей старшего поколения, имевших опыт экспедиционной работы. Одним из таких музыкантов был В.П. Прокунин — с ним у Линёвой установились отношения еще с 1890-х гг.

В губернских городах хоть как-то сориентировать Линёву в ее дальнейших поездках по селам могли представители местной администрации, такие как Ярославский городской голова, один из учредителей ярославской губернской ученой архивной комиссии Иван Александрович Вахрамеев (1844—1908)⁴.

Вахрамеев предоставил в распоряжение Линёвой адреса священников, проживавших в северных уездах Вологодской и Архангельской губерний: в Верхней Тойме, Кемь, Сольвычегодске, Тотеме, Турчасове на р. Онеге, Черевково, Шенкурске, Яренске, а также на р. Пинеги и Мезени⁵. Некоторыми из рекомендаций Вахрамеева Линёвой удалось

воспользоваться. Так, в 1902 г. в с. Черевково Сольвычегодского уезда во время экспедиции по Вологодской губ. собирательница встретила священника Иоанном Белорусовым и советовалась с ним относительно дальнейшего маршрута своей поездки по р. Устьё⁶.

Более детальные сведения могли быть получены от представителей земской интеллигенции. Много полезного для себя Линёва узнала в Череповце от учителя Александровского технического училища Л.В. Афетова. Проживая в доме вдовы адвоката Е.И. Маховой, собирательница познакомилась с выдающимися народными исполнителями — А.Е. Пошехоновой, Г.А. Прохоровым, о которых она впоследствии с теплотой писала в предисловии ко второму выпуску «Великорусских песен». В Белозерске по советам учителей Линёвой был определен в целом дальнейший путь экспедиции и обозначены конкретные села, где имело смысл производить записи.

Впрочем, рекомендации, полученные в уездных городах, как правило, не давали ожидаемых результатов. Не могли помочь Линёвой в ее разысканиях и приходские священники, поскольку они были «удивительно мало знакомы с[о] своей местностью, с людьми и обычаями»⁷. Знания того же И. Белорусова «об окрестном населении вообще и о р. Устьё в частности» оказались очень скудными⁸.

Да и само общение с представителями земской интеллигенции вызывало у Линёвой неудовлетворенность: «Есть что-то обломовское в их советах, какое-то елозанье на одном месте. Только когда, справив фонограф, я поехала в деревню и разыскала "песельника" или "песельницу", шла прямо к ним и за чашечкой чайку да за задушевным разговором открывала им цель моей поездки, тогда начиналось настоящее дело»⁹. В итоге предпочтение Линёва отдавала общению с самими народными исполнителями: «Лучше всего удастся организовать записывание песен не сверху, т.е. через начальство, помещиков, священников и т.д., а снизу, обращаясь к самому источнику, т.е. к самим "песельникам". Только окупившись в "гущу жизни", идя к крестьянам, как равный, без пренебрежения к их обычаям, их привычкам, собиратель может вполне вникнуть в их жизнь, их интересы, понять их горе и радости; только при уверенности в хорошем отношении крестьянин открывает свою душу в песне, поет с увлечением, и "песня родит песню"» [2. С. XLVII].

Однако и следование советам крестьян не всегда приводило к успеху. Неудача постигла Линёву при записи образцов музыкального фольклора в с. Родники. Ансамбль в Родниках состоял из «древних старух, сморщенных, убогих, с разбитыми, слабыми голосами и какими-то обрывками песен в памяти». К тому же они отказались петь, испугавшись, что в фонографе сидит нечистая сила [2. С. XL—XLI]. В с. Мережино на берегу Чарондского озера¹⁰, куда направили Линёву, хороших певцов вообще не оказалось. Собранные здесь исполнители были из разных деревень и не могли составить слаженный коллектив [2. С. XLII].

Письма Линёвой к мужу в сочетании с публикациями позволяют не только понять причины, которыми она руководствовалась в составлении маршрутов своих экспедиций, но и достаточно точно установить путь ее следования по Новгородской губ. 25 мая 1901 г. Линёва находилась в Костроме, где в то время жила ее мать А.К. Вогак. Из Костромы

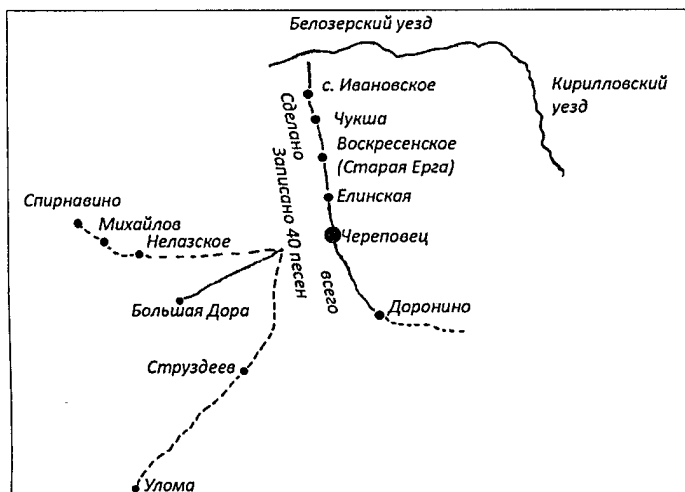


Рис. 1

через Ярославль и Рыбинск она поехала в Череповец и находилась там с 30 мая по 7 июня включительно.

Отсюда Линёва совершала короткие выезды в близлежащие села. В период с 5 по 6 июня она пешком отправилась в Доронино, где ею были сделаны записи песен и свадебных причетов. «Пишу тебе несколько словечек, а вечером напишу еще письмо и опишу мое первое записывание в дер[евне] Доронино в 12 верстах от Череповца. Но меня тянет дальше. Тут чувствуется еще влияние города, [хотя] многие певцы есть хорошие»¹¹, — писала Линёва мужу. В поисках старинных песен Линёва двинулась в северном направлении в более отдаленные, глухие места. С 8 по 12 июня она посетила Старую Ергу, Чукшу, Ивановское, Ельнинскую.

Первые разочарования постигли Линёву сразу после отъезда из Череповца. Путешествия «в глубинку» вопреки надеждам не приносили ожидаемых результатов. «Отъехала от Череповца 40 верст, но песен замечательных нет, — писала собирательница 9 июня из Старой Ерги. — Беднота большая, старухи тощие и безголобые, а молодые поют "вертушки", как здесь называют новые песни. <...> Остроты грубые, речь бледная, а прежняя величаявая речь, полная образности, исчезает, а с нею и песни. Тяжело и безотраднo! <...> Придется мне двигаться к северу, и затягивается моя работа без толку. Из 7 записанных здесь песен 4 годятся, не больше»¹². 13 июня Линёва отправила письмо из Большой Доры с рисунком маршрута своего путешествия по Череповецкому уезду (см. рис. 1). Однако там она не записала каких-либо песен.

Следующий выезд был предпринят Линёвой в западном от Череповца направлении в Андогскую волость в деревни Нелазское, Михайлово, Смешково. Но и на этот раз она не была вполне удовлетворена полученными результатами: «Вообще записи только сносны, песни есть хорошие, но щегольских записей нет. <...> Послушай песни дер[евень] Чукши, Ивановского, Ельнинской и Смешкова (80-летн[ие] старцы)»¹³.

После 20-дневного пребывания в Череповецком уезде Линёва отправилась в Белозерск, который при первом знакомстве показался ей привлекательным и обещал дать хороший материал¹⁴. Учителя, гостеприимно встретившие Линёву, предоставили в ее распоряжение большое количество сведений о местной народно-песенной традиции. На их основе был выработан план предстоящего путешествия по уезду. В одном из своих писем Линёва даже нарисовала схему маршрута экспедиции (см. рис. 2)¹⁵. Маршрут был достаточно протяженным и охватывал ранее не исследованные труднодоступные окраины Новгородской губ. Путешествие начиналось в южной части Белого озера, дальнейший путь лежал вокруг него по западному и северному побережьям. Затем Линёва планировала двинуться на

восток в самые отдаленные части Белозерского и Кирилловского уездов.

Для осуществления замысла поездки требовалось достаточное количество времени: «Я думаю, придется проездить недели три, большую часть на лошадях, а у Чарондского озера и пешком придется. Вещи отправлю в Благовещенское, возьму крайне необходимое и отправлюсь верст 25 взад и вперед. Это пустяки, я уже ходила в Доронино то же расстояние»¹⁶.

20 июня Линёва отправилась по юго-западному побережью Белого озера на р. Суду, где «собрала обильную жатву». Интересный материал дали села Артюшино, Перкумс, Стурьмень. Впрочем, на дальнейшем пути — в деревнях Коменево, Ананьевка, Борисово, Афанасьевская — были записаны уже некоторые из ранее встречавшихся вариантов песен.

Многие из записей Белозерского уезда представляли значительный интерес. Так, в д. Новая Старина Линёва познакомилась с выдающимся народным исполнителем Степаном Китовым. От него был записан один из самых «прихотливых и цветистых» вариантов «Лучинушки», слышанных ею когда-либо. Однако по мере своего дальнейшего движения на север Линёва испытывала все большую неудовлетворенность. В Ломенской и Шолойской волостях «стало встречаться много заводов», и «песни пошли "вывернутые", "супротивные"» [2. С. XXXI].

Вскоре Линёва почувствовала полную бесплодность своих усилий по сбору песенных образцов. «Попадала в очень несимпатичное место со всеми прелестями фальшивой цивилизации — анилиновыми красками, скверными песнями, гармоникой, пьянством etc., — писала она 30 июня из Шолы. — Местность, по которой я проехала перед Шолой, населена потомками корелов, финск[ими] плем[енами], и песен там, конечно, не нашлось. Здесь же, в Шоле, меня надули, сказав, что есть 2 очень хорошие песельницы. Задержали меня на целый день, и песни оказались безобразными»¹⁷.

К тому же в Белозерском уезде Линёва оказалась в крайне неудобное для собирательской работы время: в разгаре были летние полевые работы, начинался сенокос. Неудачи усугублялись организационными трудностями, связанными с попытками уговорить исполнителей петь. Всё это в конечном итоге вынудило Линёву прервать свое путешествие. После неудовлетворительной записи в д. Шола она решила вернуться домой. На лошадях собирательница доехала до Конева, затем по р. Кема спустилась на лодке до пристани Ковжа на Белом озере и далее паромом отплыла в Белозерск [2. С. XXXI]. На этом закончилась первая ее экспедиция по Новгородской губ. летом 1901 г.

Вторая экспедиция в Череповецкий и Кирилловский уезды была предпринята Линёвой уже в конце лета — начале осени. Отправной точкой, как и в первый раз, стал Череповец, куда собирательница прибыла 13 августа. Здесь Линёва встретила со своими хорошими знакомыми — А.Е. Пошехоновой, Г.А. Прохоровым. Вместе с Прохоровым Линёва ездила в Малату, где делала записи.

Кроме того, во второе свое посещение Череповецкого уезда Линёвой удалось осуществить ранее задуманный план — попасть на р. Улому, «кот[орая] славится своими песельницами»¹⁸. 17 августа она отправилась в Хмелино и делала там записи от братьев Семена и Федора Глуховых и Ивана Фабришного. В с. Воротишино она работала с братьями Пудовыми, а также с молодыми исполнителями (от них была записана сатирическая песня «Вавила»).

21 августа Линёва приехала в Кириллов, посетила неподалеку расположенный женский монастырь в Горницах. Спустя два дня она прибыла в Ухтому на восточном берегу Белого озера, откуда через почтовую станцию Кононово на Кирилло-Вытегорском тракте двинулась на Пушозеро и Чарондское озеро — «2 самых захолустных места Нов[городской] губ.»¹⁹.

В Кирилловском уезде Линёва посетила села: Липин Бор, где ею были записаны песни от Лаврентия Дмитриевича Спирина²⁰, Андреевское, Нестерово, Горка, Курицыно, Чаронда, деревни Вережено, Трофимово, с. Петропавловское. 28 августа Линёва приехала в с. Родники, затем предприняла попытку переправиться через Чарондское озеро. Не попав на восточный берег озера (этому помешал поднявшийся встречный ветер), Линёва отправилась туда в 1902 г., сделав с. Пунема²¹ исходным пунктом своей следующей экспедиции по Вологодской губ. 4 сентября 1901 г. Линёва на пароходе «Легкий» возвращалась домой.

Таким образом, в общей сложности Линёва находилась в поездках более 50 дней, проехала по Новгородчине, как она писала, 1500 верст (1000 на лошадях и 500 водою — на пароходе и на лодке) [3. С. 90], охватила исследованиями около 30 населенных пунктов и записала свыше 230 образцов. «Коллекция песен, которую мне удалось записать в некоторых местностях Новгородской губ., представляет большой интерес. Некоторые песни сохранились в такой чистоте и цельности, что могут служить благодарным материалом для дальнейших теоретических выводов об основах народной песни» [2. С. II], — подводила Линёва итоги своих двух поездок 1901 г. по Череповецкому, Белозерскому и Кирилловскому уездам.

Во время своих поездок Линёва записывала песни разных жанров. Однако традиция фиксировалась ею избирательно, при этом она открыто выражала свои симпатии к некоторым наиболее близким ей пластам музыкального фольклора. Запись лирических протяжных песен была главной целью экспедиций Линёвой, хотя, разумеется, ею записывались также свадебные, юмористические, плясовые песни. Линёва противопоставляла «старинную» песню «фабричной»: последней она дала резко отрицательную оценку.

Протяжную песню Линёва называла также «старинной песней», следуя, вероятнее всего, классификации самих народных исполнителей. Собирательница приводит различные народные названия старинной песни: «досельные, досюдошные, давнишние, дотошные, долгоголые, строгие, уставные» [3. С. 89].

Народную старинную песню Линёва представляла себе достаточно широко. По ее мнению, она включает исторические, семейные, лирические, тюремные, рекрутские и другие песни [3. С. 89]. Таким образом, Линёва вслед за Н.М. Лопатиным, В.В. Прокуниным и А.И. Соболевским сделала попытку составления одной из первых в отечественной музыкальной фольклористике классификаций народной лирики.

Следующим по значимости жанром для Линёвой были причеты и свадебные песни. Их она находила более однообразными в сравнении с протяжными песнями и записывала, несмотря на повсеместное распространение, «только когда не находила песен более интересных в музыкальном отношении» [3. С. 87]. Тем не менее многие из ее записей представляют значительный интерес. В д. Сюрмень от Марьи Климовой и в д. Перкумс от Матрены-причитайщицы, славившейся удивительной памятью, Линёва записала свадебные плачи. В д. Артюшино в 10 верстах от Белозерска от Натальи Почкарёвой и группы девушек ею было записано групповое свадебное голошение «Реченька»²². Свадебные песни продолжали интересовать Линёву и во время следующей ее поездки, уже по Вологодской губ.²³ Всего в экспедиции 1901 г. она записала в общей сложности свыше 40 образцов, которые собиралась издать в виде самостоятельного сборника [2. С. XXIX].

В гораздо меньшей степени Линёву интересовали былины. В своих поездках по Северу она несколько раз предпринимала попытки записать былины. «Думала, рыбаки не знают ли былин, — писала Линёва мужу 23 августа из с. Ух-

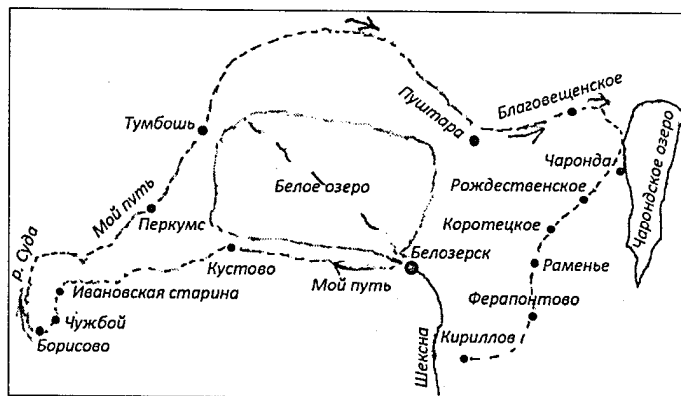


Рис. 2

тома на берегу Белого озера, — но и этого нет. Вообще, пока плохо идет. Вся надежда на Пушозеро, куда приедем завтра. По дороге в Липином Бору, тоже на берегу Бел[ого] озера порасспрошу про былины»²⁴. В следующем письме собирательница высказала намерение отправиться в Лужитскую волость, «где есть очень хороший певец и сказитель», который «знает былины»²⁵. Неудача постигла Линёву в Мунье, где она разминутась со сказителем, который уехал на охоту ко времени ее приезда²⁶.

Былин Линёва так и не записала ни во время поездки по Череповецкому, Белозерскому и Кирилловскому уездам в 1901 г., ни в путешествии по Северной Двине и Устье. Впрочем, она и не прилагала особых усилий для поисков сказителей. В письмах Линёва недвусмысленно заявляла о своем несколько прохладном отношении к собиранию эпических образцов. «Былин я боюсь, их страшно долго записывать, а музыкальный интерес песен для меня ближе»²⁷, — писала она из Ухтомы. «Былин не удалось записать. <...> Да, по правде говоря, меня больше интересует музыкальная сторона песни, кое-что есть интересное»²⁸, — сообщала Линёва, возвращавшаяся домой на пароходе.

Результатом равнодушия к былинам стало в корне неверное утверждение Линёвой о полной утрате эпической традиции в Новгородской губ. [3. С. 91]. Последующие экспедиционные открытия опровергли эту точку зрения. Данные об относительно хорошей сохранности эпоса на Новгородчине были представлены братьями Б. и Ю. Соколовыми, совершившими, как известно, в 1908—1909 гг. экспедиции в Белозерский и Кирилловский уезды.

На одном из последних мест по значимости у Линёвой стояла народная инструментальная традиция, образцы которой во время экспедиций она фиксировала крайне редко. К числу единичных примеров относится нотация ею пастушьего наигрыша, сделанная в Старой Ерге [2. С. XVI—XVII]. Интерес представляет запись плясовой песни «Как у нашего соседа» в с. Андреевское от Игнатия Тимофеевича, который аккомпанировал себе на деревянных ложках.

Несколько негативная оценка Линёвой этого исполнения (собирательница рассматривала его скорее как цирковой трюк, нежели явление художественного творчества²⁹) ярко характеризует ее эстетические установки, сформулированные в полемической статье «Жива ли народная песня» (1903). В ней Линёва писала об отсутствии художественных достоинств в частушке, которая, как и старая прибаутка, «поется на двух-трех нотах, на очень однообразный мотив с аккомпанементом балалайки или другого несложного инструмента, в смысле музыкальном — "топчется на одном месте"» [7. С. 254].

В некоторых случаях собирательница вообще проходила мимо мощнейших пластов народной инструментальной музыки. Например, в Воронежской губ., как показали наши экспедиции «по следам Линёвой», она полностью проигнорировала

широко развитую здесь традицию исполнения на рояльной гармонике. В 1994 г. в Верхне-Хавском районе Воронежской области нами был обнаружен некогда богатейший очаг игры на рояльной гармонике. Встретившиеся нам инструменты были изготовлены местными мастерами в конце XIX в. и имели диатонический и хроматический строй правой клавиатуры. Исполнителями были как мужчины, так и женщины, в их обширном репертуаре преобладали плясовые наигрыши. Индивидуальность стиля каждого музыканта, мастерство, масштабность произведений, развернутая многоярусная полифоническая фактура — все это позволяет отнести местную инструментальную традицию к разряду крайне интересных явлений русской народной музыкальной культуры.

Улучшение качества звукозаписи составляло важнейшую прикладную задачу экспедиции по Новгородской губ. Работа в этом направлении велась Е.Э. и А.Л. Линёвыми с конца XIX в. О том, что Линёва во время своего путешествия продолжала работать в полевых условиях над улучшением качества звучания, свидетельствуют многие из ее писем. Так, для охвата фонографом большего динамического диапазона собирательница предлагала использовать неоднократно упоминаемые ею в письмах черные трубки, которые, по всей вероятности, не были предназначены для записывания звука: «Сегодня записывала причитание одной старухи, но вышло очень тихо, у нее слабый голос, тогда я стала изобретать способы записывать слабые голоса сказителей и причитальщиц и, кажется, добилась. Попробовала петь через черную трубку вместо рупора, и выходит очень ясно, ни один звук не пропадает»³⁰.

Совершенствование звукозаписи преследовало и другую цель — обеспечить высокое качество фиксирования народного многоголосия (в 1901 г., как и во время своей первой фонографической экспедиции, Линёва «всюду искала хоров или пения "артелью"» [3. С. 87]). В исследовательской литературе встречаются упоминания о «развилке», соединяющей три раструба фонографа вместе, что давало возможность «уравновесить звук и записать сразу значительно большее число певцов» [1. С. 48]. Указания на необходимость модернизации фонографа с целью лучшего выявления линий хоровой фактуры содержатся также в одном из отчетов Этнографического отдела ИОЛЕАиЭ: Предлагалось использовать «такие фонографы, которые бы удовлетворяли идее свободного разъединения отдельных голосов в хоровой гармонизации» путем записывания «двух голосов с особой для каждого фонограммой» [5. С. 381].

Рисунок Линёвой в одном из писем свидетельствует о применении ею описанных в литературе приемов в условиях экспедиции. «Может быть, их [черные трубки] удобно употреблять при записывании вместо рупоров? Треска почти не получается. Их бы можно соединять для трех голосов так: [см. рис. 3]»³¹. Способ записывания песен при помощи нескольких раструбов, объединенных в единую систему, дал хорошие результаты и неоднократно применялся Линёвой на протяжении всей поездки: «Мой маленький фонограф работает теперь хорошо с 2-мя и 3-мя рупорами, некоторые записи очень хороши, ясны и подголоски и слова» (13 июня, Большая Дора)³²; «Записываю в 2 и 3 рупора. В рупора поют охотнее, чем в черные трубки — часто попадают мимо» (18 июня, на пути в Белозерск)³³; «Положительно 3 голоса перед 3-мя рупорами дают самые лучшие результаты. Как только прибавляется 4-ый, так получается дребезжанье, пот[ому] что голос попадает не в центр» (28 августа, с. Родники)³⁴.

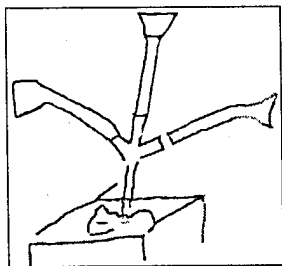


Рис. 3

Таким образом, Линёва не только впервые в России зафиксировала подлинное народное многоголосие, но и пыталась решить проблему более полного и адекватного отражения особенностей полифонической хоровой фактуры в нотациях. В конечном итоге данная линия приведет к широкому внедрению микрофонной записи в практику собирательской работы.

Подготовленные нами к публикации письма Линёвой к мужу приоткрывают новые неизвестные ранее подробности ее путешествий по селам Новгородской губ. В сочетании с другими документами они свидетельствуют о намерениях собирательницы осуществить еще несколько выездов на Русский Север. Прямым продолжением новгородских поездок Линёвой стала экспедиция на р. Устюг в 1902 г., которую она была вынуждена завершить в с. Шангалы, исчерпав взятый с собой запас фонографических валиков³⁵. В следующем, 1903 году Линёва хотела отправиться на Мезень³⁶. Однако ее замыслы по изучению северной народно-песенной традиции не получили продолжения. Вместо этого собирательница поехала на Украину, в Полтавскую и Екатеринославскую губернии. Результатом ее экспедиции стала публикация [4], положившая начало широкомасштабному изучению украинской народной музыки, предпринятому Музыкально-этнографической комиссией уже в начале 1910 г.

Примечания

¹ Населенные пункты, которые Е.Э. Линёва посетила во время экспедиции 1901 г., ныне входят в состав Вологодской обл.

² ГЦММК, ф. 95, инв. № 1011. В тщательно выполненную В.И. Щипиным публикацию писем Линёвой во время ее поездки по Вологодской губ. в 1902 г. [8] при расшифровке все же вкрались отдельные неточности. В приводимых нами цитатах они исправлены.

³ РО ИРЛИ, разр. 5, кол. № 34, папка № 4, ед. хр. 2.

⁴ Встреча Линёвой с Вахрамеевым состоялась, вероятнее всего, в конце мая 1901 г., когда Линёва направлялась из Костромы в Череповец.

⁵ РО ИРЛИ, разр. 5, кол. № 34, папка № 4, ед. хр. 2.

⁶ Там же, ед. хр. 3.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Письмо Линёвой от 18 июня 1901 г., пароход «Легкий», на Шексне (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1026).

¹⁰ В настоящее время — оз. Воже.

¹¹ Письмо Линёвой от 7 июня 1901 г., Череповец (ГЦММК, ф. 95, инв. № 998).

¹² ГЦММК, ф. 95, инв. № 1202.

¹³ Письмо Линёвой от 18 июня 1901 г., на пути в Белозерск (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1000).

¹⁴ Линёва писала 19 июня 1901 г. из Белозерска: «Сюда я попала очень счастливо — на съезд учителей окрестных. Обратилась к очень милому и живому человеку — инспектору нар[одных] училищ Никифору Ивановичу Ахутину, кот[орый] меня тотчас перезнакомил со многими учителями» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1027).

¹⁵ Карта путешествия содержится в письме к мужу, написанном в Белозерске 19 июня 1901 г. (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1027).

¹⁶ Там же.

¹⁷ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1028.

¹⁸ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1000.

¹⁹ Письмо Линёвой от 23 августа 1901 г., с. Ухтома (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1005).

²⁰ Фамилия исполнителя установлена нами по рукописи Линёвой (РО ИРЛИ, разр. 5, кол. № 34, папка № 4, ед. хр. 2).

²¹ В просмотренных нами документах Линёвой (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1009, 1010, 1012; РО ИРЛИ, разр. 5, кол. 34, собр. Линёвой, папка 4, ед. хр. 2) это село написано как *Пуни-ма*. Есть все основания утверждать, что речь в данном случае может идти исключительно о волостном селе Пунема. В уже

упоминавшейся нами «записной книжке адресов по местностям для поездок» Линёвой встречается имя пунемской учительницы Ольги Николаевны Мурашовой, которая, как удалось установить, была заведующей местной библиотекой, открытой в 1901 г. [6. С. С. 193].

²² ФА ИРЛИ, кол. Линёвой, ФВ 2518.01, кол. 067F, № 230.

²³ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1009.

²⁴ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1005.

²⁵ Письмо Линёвой от 24 августа 1901, почт. ст. Кононово (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1006).

²⁶ Письмо Линёвой от 4 сентября 1901, пароход «Легкий» между Кирилловым и Череповцом (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1008).

²⁷ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1005.

²⁸ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1008.

²⁹ «Он держал в руках четыре деревянные ложки, очень ловко перебирал их пальцами и стучал ложкой об ложку, так что получалось впечатление кастаньет. Аккомпанемент производил, впрочем, скорее впечатление ловкого фокуса, чем музыкального дополнения к песне. Тимофей заканчивал каждое колено песни ритмическим выстукиванием на ложках» [2. С. XXVIII].

³⁰ Письмо Линёвой от 3 июня 1901 г., Череповец (ГЦММК, ф. 95, инв. № 997).

³¹ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1030

³² ГЦММК, ф. 95, инв. № 1025.

³³ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1000.

³⁴ ГЦММК, ф. 95, инв. № 1007.

³⁵ «Поедем на Вельск, а там на Арханг[ельскую] жел[езную] дорогу, если запишем здесь все 100 валиков», — писала Линёва мужу 30 мая 1902 из с. Лихачево (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012) Всего в экспедиции 1902 г. Линёвой, по нашим подсчетам, было записано около 80 образцов (РО ИРЛИ, разр. 5, кол. Линёвой, кол. № 34, папка № 6; ФА ИРЛИ, кол. Линёвой, ФВ 2518.01, кол. 067F; ГЦММК, ф. 95, инв. № 1009–1012).

³⁶ «Нужно бы попасть на Мезень, где поются многоголосные былины, да времени возьмет чересчур много. Отложу до след[ующего] лета. Записали маршрут от одного обывателя» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012).

Литература

1. Канн-Новикова Е.И. Собираательница русских народных песен Евгения Линёва. М., 1952.
2. Линёва Е.Э. Великорусские песни в народной гармонизации. Вып. 2. СПб., 1909.
3. Линёва Е.Э. Деревенские песни и певцы // ЭО. 1903. № 1. С. 78–97.
4. Линёва Е.Э. Опыт записи фонографом украинских народных песен // Труды музыкально-этнографической комиссии. Т. 1. М., 1906. С. 219–268.
5. Отчет о деятельности Этнографического отдела ИОЛЕАиЭ и состоящей при нем музыкально-этнографической комиссии за 1912–1913 год // ЭО. 1912. № 3–4.
6. Памятная книжка Новгородской губернии за 1909 год. Новгород, 1909.
7. Русская мысль о музыкальном фольклоре: Материалы и документы / Сост. П.А. Вульфус. М., 1979.
8. Шипин В.И. По следам экспедиции Е.Э. Линёвой на Устю // ЖС. 2010. № 1. С. 55–57.

Сокращения

ГЦММК — Гос. центральный музей музыкальной культуры им. М.И. Глинки
 ИОЛЕАиЭ — Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
 РГО — Русское географическое общество
 РО ИРЛИ — Рукописный отдел Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
 ЭО — Этнографическое обозрение
 ФА ИРЛИ — Фонограммархив Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИИ В БУРШТЫН ИВАНО-ФРАНКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В 2009–2010 гг. Еврейский университет в Иерусалиме совместно с московским центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» проводили комплексную школу-экспедицию в Ивано-Франковской обл. Украины. В экспедиции приняли участие студенты и аспиранты из Москвы, Санкт-Петербурга, Киева и Минска. Задачами проекта «Jewish History in Galicia and Bukovina» было описание объектов еврейской материальной культуры: кладбищ, синагог и пр., а также сбор материалов о довоенной еврейской жизни и этнических стереотипах, данных по устной истории и фольклору. Основными темами опросов были довоенная городская топография и топонимика, занятия и профессии евреев, представления о культовых еврейских местах, религиозные еврейские практики, обряды жизненного и календарного циклов, рассказы о Холокосте.

В 2010 г. экспедиция работала в бывших еврейских местечках Лысец, Бурштын, Калуш, Коломыя, Отыня, Чернелица. Регион уникален тем, что в этом ныне почти моноэтническом украинском пространстве до Второй мировой войны проживали не только украинцы, но и поляки и евреи. В Галиции немцы во время Второй мировой войны уничтожили все местное еврейское население, но на этой территории остались нееврейские старожилы, которые еще помнят довоенную жизнь и могут рассказать об обычаях и традициях своих соседей. В основном это люди 1920–1930-х гг.р., поэтому наши полевые материалы — это их детские воспоминания о периоде между двумя мировыми войнами.

Наиболее интересными и показательными, на наш взгляд, оказались материалы из местечка Бурштын (ныне поселок городского типа Галицкого р-на)¹.

Полевые материалы приводятся в упрощенной транскрипции в русской и украинской графике.

Название Бурштын

Большая часть наших информантов указывала на то, что название «Бурштын» происходит от слова «янтарь» (укр. *бурштин*, польск. *bursztyn*) — якобы этот камень был найден около местечка. Реже говорили, что на этой территории нашли золото. В третьей версии персонажем предания стал князь Даниил Галицкий, который давал названия всем окрестным селам, и кто-то из его потомков дал имя Бурштыну. Еще по одной версии Бурштын получил свое название от рассыпавшегося на этом месте янтарного ожерелья княжны, которую везли сватать.

1. Копали — таки є — ці та знашлі, як так називається. Бурштин по-іспанку там як-то називається... таки, як «прекрасний», я добро не розумію [1].

2. [Г.С.:] Бурштин, я памятаю, що у нас камінь якись знайшли.

[М.С.:] Бурштин — такий камінь є в Рогатині, тут не. Ну, в кульчиках всяких є.

[Г.С.:] Тут знайшли на цію територію тієї камінь і назвали, говорили так.

[М.С.:] Тут старі писалося, що Данило Галицький, що його діти, толь онуки, хтось такий, у Галичі був замок, во. Здесь вони їхали сюди, здесь вона загубила, і ось цію бурштин — камінь. Цей вона знайшла його тут? [2; 3].

3. Є легенда, легенда є. Жила князівна. Тут були ліси. І приїхали до неї на полювання. З других. Приїхали... і в неї було бурштинове намисто. Знаєте, що таке бурштин? І от коли вона поїхала на полювання, десь за щось зачепила, і воно розсипалося. І вони не могли... збирали хто що зібрав, а решту не могли зібрати, от назвали це місце. От така легенда. Бурштин [4].

Обряди життєвого циклу

Среди обрядов життєвого циклу найбільше помітним для етнічних сусідів являється похоронний обряд, о нем записано значительное количество рассказов, большинство бытующих этнических стереотипов связано именно с ним². В нашем случае похоронный обряд является одним из ключевых пунктов еврейской жизни еще и потому, что еврейская похоронная процессия шла по улице, где жили наши информанты, и еврейское кладбище до сих пор является важным объектом в топографии местечка. Менее ярко описывается еврейская свадьба, ее мало кто видел из соседей, и у них есть лишь отдельные стереотипные представления об этом обряде. Родинный обряд, как наиболее «домашний», остается вообще без внимания. Единственный элемент родинного обряда, о котором обычно говорят иноэтничные соседи евреев, — это обрезание.

Любопытно, что в современных рассказах сохраняются такие стереотипы относительно еврейских обрядов, как «свадьба на мусорной куче», «похороны сидя», «похороны лицом вниз».

1. Вони не свадьбу, вони шлюб беруть на мусорной куче. А свадьбу они добре, они разные блюда. Я не знаю. Я не знаю, я не ходила. Співують, співають, так дуже гарно: вай-вай-вай, вай-вай. Это я запам'ятала. Они так поют [6].

2. Бачила я єврейські весілля. Ну як весілля. Весілля під таким балдахіном. Вони були. Брала шлюб під балдахіном. Та-ким, на чотирьох палицях, такий гарний, виточені такі... але зверху... а зверху плюшем червоним накрити, обшити жовтою тим... і під тим. Молода була в вільоні, в білій суконці, в білих туфлях. Молодий був в чорному костюмі, в краватці, гарно одітий... ну, як весілля відбувалося, я не знаю, бо вони ніколи не запрошували. Он що то були люди! Такі... самі в собі. Вони собі... а користали, користали українців, тому що жили серед них, і якщо вони чимось гендлювали, то купували в них, і брали, заробляли... а от аби запросити на весілля — вони того не робили. Приміром... та у нас... в мене в сусідстві не було весілля, а от даліше було. Ну то що ж... так, як у нас. Весілля, вільон... молода в вільоні, в білій суконці, гарненько вбрана... і молодий так само при мотильку або краватці, білій-білій широкий... а під таким балдахіном вони обоє стояли, і там чи рабін, чи хто, я не знаю, але щось їм говорив і вони відповідали... певно, присягу приймали або що [4].

3. Видела, як ховали, похорон видела. Заворачивали в такі білі, то похорон. Вини не пускали, но я дивилась, вот такая была, я там все видела на тим. Те болваны, и хочу вам сказать. <...> Други несли похорон, я все это видела, їх несли. [А вот раньше, когда они хоронили, гроб был?] Не. Купали, выкупали, выкупали яму, землю, так, так, и у нас так несут. Едно, як вам сказати, дровеско, на труну клали, една була, єдиний всі несли — чи пана, чи богачейшего, єдин, то стояло на кладбище, а просто була хата, тут два жиды, они у моей мамы брали молоко. <...> Были такие белы простыни, и теперь у вас так е? Кидають в яму, так перевертають [кладут лицом вниз] и кидают. Видела я. Копали они сами, гробари были. Я не знаю кто, я так дуже не интересовалась [5].

4. Він обслуговував, круго был паркан загороженный, паркан знаете? Ну забор. А як ховали их? По-моему, что сидя,

разумеете? И, и, по-моему, что цей, я забил, сколько мне было, наверное, что рокив, рокив двенадцать, я памятаю, и до солнца — в эту сторону его ховали. В билому, что то халат был, в билому покрывалу. И так, вот так хоронили [7].

5. Я бачила, як похорон проходив, але вони всьо скоро, скоро так робили, щоб ніхто того не бачив. Ті люди, приміром, як... вже похорон ішов, то вони брали, на їх чотирьох несли, накривали чорним цим, і несли аж на... копіска... на цвинтар цей. Там його звідтам перекидали, і клали в землю, і там закопували. А за тим мертвим йшли майже всі євреї, так багато, натовп такий був, що нічого й видно не було. Але всьо щось кричали, щось говорили, щось... не співали, так як у нас співають. А щось кричали, і... а хто-то, то ніхто не розуміє, бо єврейської мови у нас ніхто не розумів [4].

6. Але їх по дорозі несли, несли на таких ношах чотири чоловіки, а з задку йшов з такою скарбонькою, гроші були всі металічні, и хто і йшов, кидав гроші, з наших людей хто скинув, кидали гроші [А що потім ті гроші?] Давали родини, родини, як багата, то не збирали, а як бідний, то давали родині, і кажуть, що їх, я бачила, що їх зашивали у цей в простынь и сидя, і сидя в яму, сидя их закривали. Бачила якусь там через дырку просто. А як там їх закривали? [А несли их быстро?] Бістро! Вот так бістро! І вот так вайкалі, вайкалі, вони не співали, у нас співають, а вони плакали, плакали з таким було что-то: вай-вай-вай, вай-вай-вай. У них такий плач був. Бістро, дуже бістро йшли, у нас похорони иде повільно, співають, оркестр грають, а вони не співають [6].

7. О! Їх ховали, а як ховали, знаєте? Я бачила! Вони роблять таку дерев'яне таку [показує похорон на «L»], о таке во дерев'яно, во таке, знаєте, і беруть, вбирають, э-э-э... в біло полотно і кладут сидючи! Знаєте? Сидючи. Так вот сидючи, так вот кладут доски, щоб вони були до землі, кладут таке і так, так їх закапують. Во! То я вам кажу, то брали, несли і в билом полотне, вбирали їх в било, і туди в робілі таке, то як трунва, як трунва, вони робілі, таке висока, знаєте. Высоки туди, і тут тако висока, щоб посадити, і таке високі і закривали, закривали і туди сипали землю. [А ви не знаєте, чому так робили?] А я не знаю, то у них така традиція, то було їх така традиція, що їх так ховали. Шо там є напереді, у нас там був напереді гроб самого старшого рабина, там поховали, і вони всі перше йшли, як несли ховати тієї, йшли коло нього, коло того, коло того гроб, і щось молилися, молилися, а туди несли ховать. Вот! [8].

Праздники

Ярким воспоминанием, связанным с иноэтничными соседями, являются еврейские праздники. Украинцы обычно рассказывают о трех еврейских праздниках: Песахе (Пасхе), Пуриме (Гамане), Суккоте (Кучках), с которыми связаны различные приметы. Обрядовые кушанья являются особым объектом обсуждения, потому что ими было принято угощать соседей. Обычно описывают угощение мацой на Песах и печенем ументашин (гаманами) на Пурим. Главным впечатлением от праздника Суккот (Кучки) было то, что евреи в этот период строили шалаши из кукурузы и сидели в них.

1. Кучки робілі, на хату лізли. Робілі на хати єврейські... Щось там побутовали на хати з гори. Там у них тайна, тайна. Кучки були. Або все это, любили такі гамані. На конях по Бурштині, дитям всі кидали такі, як сказати, гамані такі, тісто таке, гамані таке летіли. Кидають нам, кидають. <...> Їхали на конях [смеется]. Так ми. <...> Кучки робілі там на горі, і вони там з жінкою, з дітьми сиділи. [А не знаєте с чого робили? Нам сказали, что с кукурудзы?] О! Да. С кукурудзы. Вони там покутивали собі на гори. <...> Паска була, то маца була,

така кругла, во, ще й нам давали дітям кушать, а мы им давали на свої свята. Давали свій [1].

2. Кучки — то свято таки. <...> Вони на те Кучки, я памятаю, вони переважно робили на те кучки с кукурудзінкі всякие, какие якісь, какие будочи, шось таки, але я не помятаю. Знаю, что було тако свято. Шо наши жидоки могли, єврейки девчата и хлопчики, и мы там с ними баловались. Ну такие кукурудзінкі, знаєте, кукурудза расте, кладали, робили себе такую будку, и они там молили себе по-своему, так я не могу вам сказати [2; 3].

3. Вони ставили не во двори, вони ставили на городі кучки с кукурудзы эти, там ставили гарбуз. [Что там делали с этим гарбузом?] <...> Это у них был туалет. Так. Вони и той туалетом пах, и вони тут закладалі собі всякие, я не знаю, как назывались... Приказанья! Приказанья, и вони молились, молились, так 10 дней. И так падал дождь, и в тот гарбуз нападала дождю. А ще як полный воды, то у них счастье буде. Прибуток, прибуток. <...> Там ставилися два: один на дождь, а да, тут такие велики. На туалет. Я точно знаю, что они ставили, потому что мама дала, мама моя давала им. Шо-то такое. То такє було свято. То называлось свято Кучек! [6].

4. Якi у євреїв були свята, я дуже добре пам'ятаю. Гамана. Ви розумієте, хто такий Гаман? Ні? Не розумієте. А то було ось-мого березня — Гамана. І ну я вже про одне свято вам казала, що робили таке, в дахах, відкритий... і так тут вони собі обідали, але небо бачили. А Гаман — то був такий... таке свято було, що вони на него дуже багато старалися, пекли і смажили, готовили всьо. Гостили дітей і бігали по вулиці, діти бігали... як вони... гелът — казали, гелът — то пам'ятаю, а гаман-гелът, гаман-гелът, гаман-гелът — і бігали так одні до других, їм гості давали... Ще яке свято було... маці пекли, отакі круглі маці, таке тісто кругле. Виточене. І пороблене такими... машиною від шиття... такими стежками... то була... навіть нам, навіть нам давали пробувати. То були, я знаю, як вони пекли... не на сонці, але вони були дуже такі сухі, так що вони ломалися — і то вони пекли. То було якесь свято, не знаю яке. Ото Гамана, і то свято... а то свято... і то, здається, на то пекли туди... також відкривали такі дахи. Якi свята були, то вони такі дахи сніпками кукурудзянки виложена стеля... і дах так стоїть, ото тут двері відкривалися. Як вони сідали до обіду, чи до вечері, чи до сніданку, то то було відкрите, так що вони бачили не через сітку небо, а відкрите небо бачили через оті... але що то в них означало, і як то було, то я не знаю [4].

5. А то так називався Гаман. Вони переодягалися, в український стрій, були козаки, ходили по місту, співали своїх пісень, робіли себе таку зброю, такі знаєте, козаки були, то два дні. Вони святкували, це в місяці березне, святкували і пекли такі булочки маленькі там з маком, булочки то називалися гаман, вони угощались наших дітей. Ну, хто прийшов, хто не прийшов, тоді були такі діти, що не, не брали, а були такі шо, що брали [А ви брали?] Ні. [А почему? Говорили, что нельзя?] Не, не те що нельзя. Я вам скажу, що я була така до еды погана, а ми матеріально були забезпеченні, мій дід був багатий, про цею дід теж багатий, з багатих походо не йшли, не брали, але євреї до нас приходили [6].

Религиозные предметы и практики

Информанты-украинцы хорошо помнят и некоторые иудейские религиозные практики, и предметы культа. Например, многие из них могут описать, как евреи молились, что во время молитвы они на голову и руки надевали тфилин³. Из ритуальных предметов особенно значимыми оказываются мезуза⁴ и свиток Торы. Украинцы знают и о существовании кашрута, и о том, что был специальный резник, но наибольшее внимание обращается на то, почему евреи не ели свинину (легенды о превращении женщины в свинью).



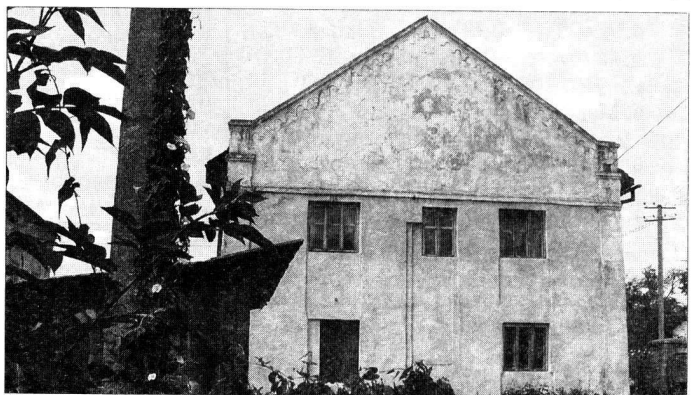
Еврейское кладбище в Бурштыне

1. Тут на чолі було, а тут шия обмотані, таким руки обмотані, так. І я один раз прийшла, цею аптекар у нас був єврей. Ми носили молоко. Я вже доросла була, вже процувала, вже заміжня, вже у мене діти були, і мама попросили віднести їм молоко. Я приходжу і кажу: «Добрі вечір». Зал в аптеці. Сиди в залу в аптеці... Я ще раз кажу: «Добрі вечір». Я ще раз кажу, він не глухий, він не видзивається до мене! Я тоди що роблю, я ставлю это молоко і ходжу до дому. І кажу до мами: «Мама, що це післав? Куди це ти миня післав?» Так, каже, дуже славний аптекар, він я до нього кажу, а шо він обматал голову. А я и не знав. Мама каже — это приказание! Він і на шії, і на руках, каже, таке приказание. Ти його застрелила, таке молиться, він до тобі не видозвітє [6]⁵.

2. Рабин жил. Ще зараз, де каса у нас шас, там теже рабин жил, там теже старий будинок є. То, то и тут все развалено, там була церковь. Там були ангелы, че там, як называли, писание, таки на катушце, приказанье или как. Вроде на шкірі було [2; 3].

3. А знаю, що вони... в що вони вірили, це десять заповідів Божих. Кожний єврей мав в такому пакуночку, і то собі клав на голову, і так молився до того. А як воно молився — тако ж не знаю, бо вони... не знаю, що там було десять заповідів Божих, то в кожного єврея на дверях отак во, на дверях така висіла рамочка, і в тій рамочі були заповіді Божі заховані. А так більше не знаю ще шо [4].

4. Я ходила, якi там давали вечером: о-о-о-о [изображает напев еврейской молитвы]. Дуже молилися з таким на руках малі і на голові. Може, і тепер є, я не знаю. А с того боку,



Пустующая бурштынская синагога

а рабин'я показывала, рабин был, викна такие были, все разбили. <...> Ше надо вечером, надо вечером дужо молилися, молилися, тільки от так махав руками [раскачивается] [5].

5. Ну було колись таки казали шо, чи правда, чи неправда вони брехали, я вам тоже трошки. Здесь вроде як Ісус Христос ходив по світі, і йому не вірили, що він вин проповідував, що он вин розказывал, что он святой, йому не вірили жиди... И взяли, поставили беременную дивчину чи жінку накрыли ее якись вин там коретами [?]. И казали: если ты сын Божий, отгадай, кто там е. А вин казав, что там е свинья и семеро почат. <...> А то чи правда или чи неправда. Да. Колы видкрыли, там не оказалась жінка, там оказалась свинья і семеро почат. Но то, может, це легенда така, но, наверное, то по-религиозному в Библии [2; 3].

Примечания

¹ Все записи интервью экспедиций 2009—2010 гг. выложены на сайте <http://www.jewishgalicia.net>.

² См., например: Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008. С. 369—403.

³ Тфилин представляет собой две кожаные коробочки с ремешками, содержащие написанные на пергаменте отрывки из Торы и возлагаемые евреями на голову и на левую руку во время молитвы.

⁴ Мезуза — небольшой футляр, прикрепляемый на дверной косяк, содержащий часть текста молитвы Шма.

⁵ См. о «приказании»: Галкина Н.И. «Украсть и сжечь»: предметы иудейского культа в магических практиках славян // ЖС. 2011. № 2. С. 56—58.

Список информантов

1. Юлия Ивановна Петрив, 1923 г.р., зап. С. Амосова, К. Данильченко.
2. Ганна Махайловна Стек, 1932 г.р., зап. С. Амосова, К. Данильченко.
3. Михайло Нестерович Стек, 1931 г.р., зап. С. Амосова, К. Данильченко.
4. Стефа Леонидовна Боднар, зап. С. Амосова, К. Данильченко, Е. Лазарева.
5. Мария Тодоровна Гладий, 1922 г.р., зап. С. Амосова, К. Данильченко.
6. Мария Петровна, 1929 г.р., зап. Е. Лазарева, О. Гушева.
7. Федор Степанович Наритник, 1929 г.р., зап. С. Амосова, К. Данильченко.
8. Мария Петровна Сидоренко, 1929 г., зап. К. Данильченко.

С.Н. АМОСОВА;

Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

«МАРИЙКИНЫ РАССКАЗЫ»

Весной 2010 г. мне посчастливилось встретиться с интересным человеком, ненадолго приехавшим в Москву с Украины. Это Мария Кирилловна Гайдук, 1978 г.р., родом из Львовской обл. (с. Задельское Сколевского р-на), молодая женщина, жена священника, которая хранит в памяти рассказы своих бабушек, родителей, а также истории, очевидцем или участницей которых была сама. Рассказанными ею историями мне захотелось поделиться с читателями «Живой старины».

«Сейчас пророк ударит в стог»

Это было на пророка Илью, второго августа. Покуда это уже я прекрасно помню, я была ребёнком, подростком, это было ещё, вдобавок ещё советская власть не кончилась, ну уже к концу длилась, и дали маме в колхозе, «пай» его называли, то есть давали два гектара земли сена скошенного, ты должна его просушить и у стог, складывали стоги такие. Потому что если давали очень много — складывали в скирду. <...> А папа в праздники церковные не ходил работать, и в воскресенье он никогда не ходил на работу. <...> И получилось так, что говорят: раз ты не хочешь работать на Ильин день, — то должен убрать сено это колхозное. <...> А папа с соседями как бы намылились пойти под яблоньку сто грамм выпить, а тут их в колхоз гонят. Ну и а мужики все... а папа говорит: «Так. Бабоньки, пойдём». Он всегда говорил: «Пойдём, бабоньки». Ну и набрали сальца, картошки, одни костёр разжигают — сало жарить, а другие что духу гребут это сено, чтоб сложить. Чтоб сложить, мы ж, дети, тоже пошли, чтоб быстрее сложить это сено, ну а соседи, как правило, все друг другу помогали. <...> Вот папа уже докидывает стог, на небе небольшая чёрная тучка, если с земли смотреть — может, метр на метр, небольшая тучка и отдалённый-отдалённый гром где-то чуть стукнул. И папа ж мой ещё на стогу говорит: «Святой пророке Илие, ну пожалуйста, ну дай я слезу, — говорит, — ну тогда громыхны в это сено, как тебе хочется. Я, — говорит, — и так его убирать не хотел, ну меня ж заставили, знаю, что в твой день грех трудиться». Ну они стоят типа: звезданутый тракторист-передовик, «святой пророке Илие». Какой «пророке Илие»? Ну и — ха-ха, мы стоим и смеёмся над всем этим. Ну, вот гром чуть сильнее стукнул, и прямо молния на середине этого неба. А вокруг солнце! То есть тепло, солнечно, всё как положено. А у нас там дед Мирон, ему сейчас уже 103 года и ещё, слава тебе Господи, живой, и ещё и трудится. <...> И он же ж ходил с нами [помогать], туда пошёл, говорит: «Сей-

час пророк ударит в стог». <...> Вот сложили они этот стог, и папа только с него слез, и мы отошли, ну, наверно, метров 10—15 может в сторону — как стукнула молния! И прямо в этот стог. И он в течение пяти минут, в мгновение, сгорел при всем этом начальстве. Папа говорит: «Я вам что сказал?» Вот буквально четыре дождинки мороснуло посредине — больше не мочило. Вот так вот. И стукнуло в этот стог и — всё. И это всё исчезло. Вот так пророк Илья грохнул это сено. И с тех пор, я вот сколько помню, в пророка Илью никто никогда не заставляли идти убирать что-либо.

«Хочу посмотреть, как ты за мной плачешь»

Это Смоленская область, деревня Новоуварово, были две женщины, обе сестры, мужа ихние погибли в войну, и все дети умерли в войну, кто от голода, кто — большие — погибли от пуль, покуда в Смоленской области там были сильнее, страшнее бои, и факт того, что они обе жили-жили и уже дожили до старости такой, что... Их звали почему-то одну Дунька, а другую Манька. Эту историю я узнала со слов мужа и свекрови, покуда свёкра отправили туда на приход, там у меня родился муж, в этой деревне. Эта Дунька и Манька, они заготовили себе гробы, венки от соседей на память, всё уже было написано, только дата смерти не было. Крест, всё как положено, потому что — кто их хоронить будет? Они хотели, чтобы похоронили с почестями, со всеми привилегиями... <...> По-моему, Дуня Мане говорит: «Я лягу в гроб, — уже вот выжив до такой степени, — я хочу посмотреть — как ты за мной плачешь». Ну покуда гробы лежали рядом с койками, поставили они этот гроб, нарядилась, и одна из них залезла с горем пополам в этот гроб. Ну а та, вторая, сидит, обложила венки, свечи поставила, всё как полагается, крест, всё как положено. <...> Манька плачет: «Ой, Дунька! Да что ж ты меня покинула, родная? Зачем же ты ушла-то от меня?!» — и слёзы льёт. А там был

мужик, ну руки золотые, но выпивал. Ну и выпить захотел, а к кому пойти ещё? Естественно — к бабушкам. Покуда они деньги сэкономили на всём и старались до последнего дня, до своей смерти: и картошку сажать, и всё, чтобы лишнюю копейку ни на что не потратить, у них всегда деньги были, и он заскочил занять у них или трояк, или десятичку — уж не знаю точно, какую сумму денег, ну и говорит: «Что ж-то Дуня, умерла, что ли?» — «Да». — «О», — говорит, — царство небесное, представилась». А она ему говорит: «А ты-то, сыночек, чего хотел?» — «Да я, — говорит, — хотел тут денюжку занять, я, — говорит, — отдам». Она говорит: «Да я тебе сейчас дам». Ну и пошла там искать эти деньги. Найти не может, говорит: «Дуня, деньги где?» Та молчит. Тот думает: «С горя, что ли, бабушка свихнулась?» Она говорит: «Я тебе сказала, деньги где, карга старая!» Ну та и поднялась с гроба, говорит: «Да вот там, в шкафу». Ну, мужик упал с инфарктом на землю — Дуня с гроба встала! Ну и бабок судили. Суд, естественно, приехал в село, покуда им уже по 90 на тот момент было, поехать они не могли в район, не имели уже сил. Они б могли и в район приехать, но решили — в селе, привели их в клуб, ну и судят. Этот уже мужик выздоровел, всё, ну мужик с тех пор больше уже не пил, пить бросил. Напрочь завязал с пьянкой. И их спрашивают, она: «Ну чего, чего? Я ж хотела посмотреть, как она за мной плакать-то будет? И как же ж я в гробу выглядеть буду». Они, вдобавок, умудрились нанять фотографа, чтобы их фотографировал в гробу лежащими. Да, чтобы увидеть — какие они в гробу будут: красивые или нет. Ну и бабушкам присудили заплатить ему за лечение по 25, что ли, рублей. Штрафу. Ну не посадят же бабушек в тюрьму! <...> Только я не знаю, какой год, ну я так думаю — 60-е—70-е — так где-то.

Папоротник

Говорили в старину, что папоротник цветёт, но только один день, на Ивана Купала, и он цветёт одну минуту. То есть не час, а распустился цвет и мгновенно осыпался. Но, чтобы его найти, надо, во-первых, идти в лес, чего очень многие боялись и суеверничали. И человек, живший очень-очень-очень бедно, как, скажем, представилась безвыходная ситуация, и бродивши по лесу, наткнулся на этот цветок. Как он рассказывал и как люди пересказывали друг другу, что это был цветок необычайной красоты, и этот цветок ещё

издавал свет! То есть не просто он был как цветок, он не был похож ни на одни другие цветы. Лилия не лилия, роза не роза — ну невозможно было разобрать, что это. Необычной красоты, но помимо того из него ещё шёл свет. Это, говорят, ровно одну минуту. И говорили, кто найдёт этот цветок — станет богатым. Ну и действительно, вскоре к нему пришло неслыханное богатство. Ну, как говорили многие, что это неправда, что он цветёт, а другие говорили, что правда, но достоверности точной нету. <...>

...Когда он разбогател, нашёл этот цветок или что, ну, он хотел, чтобы она за него замуж пошла, ну, покуда в старину не отдавали бедняков за богатых и богатых за бедных, может, были какие случаи — то единицы, да и девчонка-то была, у нас бы сейчас сказали — пальцы всеером. Распущенная. Она на него не смотрела. Но он ещё был очень хорошим мастером. Ну, как говорили, разбогател, что цветок нашёл, ну, многие говорили, что из-за своих трудов. <...> Он делал разные побрякушки: поющих соловьёв, разные цветы... <...> Со стекла он лил. Это была ручная работа, и разные украшения для многих знатных людей делал, ну, покуда это делал бедный человек — не все ему платили. Ещё ж каждый норовил обмануть. И, разбогатев, он решил присмирить её. А она стала бедной. Она очень сильно перебирала женихами, и получилось так, что те, которые дарили подарки, поразбегались, и она осталась в бедности. Ну и он решил её забрать, но, чтобы присмирить её, он решил не показывать сначала своё богатство и привёл её в такую хибару... Она: «Я кушать хочу!» Он: «Иди, потрудись и кушать будешь». То есть она не знала цены ничему. И когда она стала уже трудиться, у них появились дети, стала щадить каждую копейку, помогать бедным, тогда он её привёл и показал, какой у него замок большой. А она говорит: «Да мне этот и замок не в радость, мне моя избушка, где леплена глина неумеющими руками моими, дороже, чем вот этот весь блестящий хрусталь! Давай лучше это раздадим». То есть он научил её трудиться. Вот к чему это всё сказание. Он говорит: «Я и разбогател-то раньше, до того как тебя привёл, но, чтобы усмирить твой пыл, чтобы просить научилась, а не приказывать, я тебе не показывал». Может, они и перешли потом в этот замок, но она хранила и хибару, которая ею была слеплена. А тут ещё, как бабушка рассказывала, отец её вернул себе каким-то чудом богатство и узнал, что дочка-то богата, а то ж её никто не хотел брать. И он удивился, что она всё умеет делать, а она говорит:

«Папа, счастье не в золоте и не в деньгах, а счастье в труде, в том, что ты сделал работу». И она построила храм. Вот говорили, что в соседней деревне был построен храм вот этой вельможей. Их вельможами называли. И много в храме сделано её руками. <...> И детей своих она уже не растила в роскоши, в богатстве, а работать детей заставляла, чтобы они знали цену труду. Чтобы они всё налево и направо не распустили. Почему они ещё разорились? Потому что она любила ходить в разные разгульные места, и все деньги они проиграла! В карты. Она говорит: «Я могу вас научить, но это ни к чему. Важен труд во всём».

А разбогател он, он рассказывал ей, как он разбогател, что когда он в очередной раз сделал свою работу и отнёс её барину, то барин ему не заплатил, а выгнал его в шею. Говорит: «Барин отобрал у меня эти побрякушки и выгнал, и я решил пойти в лес...», — типа жизнь покончить самоубийством. Некуда было деваться. «И, наткнувшись на этот цветок, я, — говорит, — его сорвал». Цветок этот он хранил. Ну где и какой он был — тоже никто не знает. А девушка, это село Красное называется, вот там она и построила этот храм. То есть раньше это было большое имение одного человека. Там был выстроен один большой дом и много-много домов для слуг, там она выстроила храм и по этому селу первым людям труженикам дала участки земли и освободила многих от рабства. Потому что это было ещё в царское время. Хотя уже крепостное право было отменено, но в глухих местах до советской власти было крепостное право. Ещё в советскую власть наши многие, которые были бригадирами, считали, что ты у него в рабстве. <...> А когда она осталась вот в таком положении, он её подобрал, он просто её с улицы подобрал, как рассказывали, что он её пьяную подобрал! <...>

И чтобы вот эти люди не были рабами, в благодарность за то, что она им дала, — то два раза в неделю они приходили работать к ней бесплатно. Ходили по очереди. Земли-то большие были, их надо обрабатывать, и они ей — нужно же дом содержать, они-то с землянки уже выбрались. И когда он увидел, что она не спит до обеда, а потом кричит, что: «Жрать давай!», а встаёт утром раненько и идёт в лес за хворостом, чтобы печку топить и кушать что-то приготовить, он тогда решил, что она уже подготовлена к тому, что можно и богатство. Вот она на одном из участков земли построила храм, а людям раздавала, там возле

храма много-много как поля, это там был дом причта, и дом батюшки, и дом прислуги батюшки, а людям она отдала по краю села землю. Чтоб была ещё и хорошая охрана от воров. Там действительно дома стоят по кругу. Не просто улица, а улица идёт кругом. Хотя там горы. Говорит: «Вот эти крайние — будут охранять деревню от разных разбойников, нападков, а вот те будут приходить работать». Ну, каждому дала какой-то участок земли и ещё решила, семьи-то разные: там 5 человек, а там — 15. И она говорит: «Где 5 человек — тем три надела, где 15 — тем 5 наделов», если дети рождались — им прибавляли... Потому что много земли не раздась. Ну, если она видела, что кто-то не ревностно относится к земле, у них ещё был подписан договор, что она отберёт у них и они опять станут её слугами. И каждый знал, что ему нужно трудиться.

«Святая верба»

Вообще молнии всегда боялись, когда гроза, старались на окно, моя бабушка всегда святую вербу ставила. Мы один раз сидим дома — и гроза! Молнии на всё небо — прямо ужас! Я боялась всегда. И бабушка говорит: «Надо вербу поставить». И только она успела поставить святую вербу на окно, молния как шархнет, чуть в дом не попала, пролетела мимо дома — и в дерево. У нас там рядом с домом огромная липа стояла — прямо в неё, и она вся сгорела. Папа потом спилил ствол, что остался. Она прямо напололам. Да, пожар — это страшно.

«Огонь» на лице

У нас один парень был в селе, так у него «огонь» на лице был. Это такое большое родимое пятно. Оно такое как багровое. На пол-лица. Это, говорят, его мать, когда была беременной, пожара испугалась, молния ударила в стог сена, и она, когда увидела, сильно перепугалась, вот и у него на лице этот «огонь» вышел, получилось пятно.

Покойники приходят во сне

Это Вильное село, да, это наша соседка девочка умерла, у неё тромб оторвался от сердца, её брат нашёл. Эта девочка была такая красивая! Она 11-й класс заканчивала, шла на золотую медаль, и она умерла, она сдала экзамены, перед самым выпускным умерла, за два дня до выпускного. И когда её похоронили, как положено, её

одеди как невесту, красивая была, плакало на всё село, а дорогу от дома на кладбище всю выстлали ей цветами. Ну какой она была красивой — я девчонки красивее не видела даже живой. Волос у неё белый, а длинный — ниже пояса, и похоронили её с распущенными волосами. <...>

...Мать в храм не ходила, хотя жили вот через дорогу от церкви. Рядом, напротив храма, они всё слышали, звон колоколов, но в церковь не ходили, дети ходили, а родители — нет. Хотя дети были мелкие ещё. И ей приснилась дочка, когда она хотела на Паску к ней пойти на кладбище, и говорит: «Не приходи, не забирай меня с праздника, не хочу». Ну и она пошла в церковь и рассказала батюшке, что случилось. И отец Пётр говорит ей: «Не идите на кладбище. Ну не я вас прошу. Вас дочь просит, что ж вы её волю не можете выполнить! Зачем забираете её с праздника?» <...> Она умерла перед Пасхой, потому что на улице было тепло, на Вербной неделе она умерла, потому что на Страстной седмице её хоронили. В среду, кажется. <...> И мать пошла домой, говорит: «Не пойду». А тётка её: «Что за бред! Что за вздор!» — собралась и пошла туда на кладбище. И она потом снится ей, говорит: «Что ж вы меня с праздника забрали? Я ж попросила не приходить ко мне. Всё мне нарушили». Я помню, что она тётке снилась долго потом. А тётка на оградку накололась на кладбище, вот, что её «скорая» увезла. <...> И, как ни странно, многие люди рассказывали, что многие родные просили, чтоб на Паску к ним не шли. Говорят: «Перед Пасхой снятся, говорят: "Что ж вы к нам всё время приходите и приходите! Ну ладно было время, когда церкви не было, а теперь-то храмы. Да идите вы в церковь, а не на кладбище"». <...> Это было в селе Вольное, Кашихабильский район, Республика Адыгея.

<...> А у других, наоборот, был парнишка, один сын, и на гулянке какой-то. Он пошёл, а перед этим соседка говорит, там у них какой-то мужик не так давно умер, и она говорит, что приснился ей этот мужчина во сне и говорит: «Я завтра за (Колька, что ли, звали того пацана?), — говорит, я завтра за Колькой приду». И на следующий день его зарезали. И парнишка такой тихий был, никому он не мешал, а случайно оказался — и вот. Убили.

«Дети — они чувствуют всё»

А, это у нас там были муж и жена, и они сначала всё добро наживали, чтобы не бедно жить, а потом спохватились

когда, то детей уже родить поздно. <...> И они решили взять с детского дома ребёнка. Ну, взяли они этого ребёнка, но уж больно им хотелось своего. Ну не получалось. А Кирилл у меня был маленький, даже двух лет не было, они пришли к нам, сидим мы так за столом, чай пьём, он чё-то ползал, ползал, подошел к ней и гладит её по животу: «Ляля, ляличка», и что-то там на своём языке детским: «Мя-мя-мя-мя» и прямо ухо к животу приложит и: «Ляля», и гладит. Она как расплачется! Какая «ляля»? Сколько лет ни жили — и не «ляля». <...> А перед тем ей был конкретно, она долго-долго лечилась, поставлен диагноз — бесплодие. <...> [Однажды женщина почувствовала недомогание.] И когда стали проверять, действительно, оказывается, у неё уже 4 месяца, носит ребёнка-то. Вот мой Кирилл всё ходил: «Ляля, ляля». Так она родила девочку, а потом ещё следом двойню, через десять месяцев. <...>

А у моей одной родственницы была девочка маленькая, и она опять забеременела, а та всё подходит — гладит живот и плачет, что-то разговаривает на своём языке, гладит живот и плачет. Всё плакала. И потом у неё на четвёртом месяце выкидыш получился — вот девочка и плакала. Дети — они чувствуют всё. <...>

А я сама когда была беременная Ирой, я и не знала даже, это где-то чуть не на первой неделе, сразу, мои Рома и Андрей, ещё тоже маленькие дети, им по три, по два года было, подошли и гладят живот и: «А-а-а», как качают маленького, всё: «А-а-а» — качали и говорили «ляля».

Легенда о хлебном колосе

А, это не с православия, а так просто говорили в старину, что в старину был колос от земли, рос, и люди зажили очень сильно хорошо (это ещё до Ноя, до потопа), они от безумия вытирали хлебом попу. Вот, подтирались хлебом, и Господь за это очень сильно рассердился. Говорит: «До какой степени уже дошло!» И решил людей голодом уморить, и с земли он стал его просто очищать. И тут он увидел птиц небесных, которые летели и опечалились. И он тогда оставил, сказал: «А этот хлеб — птицам небесным и животным». Вот почему в старину говорили: «Берегите хлеб, что это не наш он, а птиц небесных».

«ДЫМКОВСКАЯ ИГРУШКА АЛЕКСЕЯ АНИКИНА»

Дымковская игрушка — яркий, нарядный образ почти 400-летнего старинного народного промысла Вятской земли с древней самобытной предисторией. Местное предание связывает возникновение «дымки» с традицией проведения весеннего праздника «Свистопляска», к которому женское население посадской слободы Дымково лепило глиняные свистульки в виде коней, баранов, козлов и уток.

В XIX в. успешное развитие промысла определило новую судьбу любимейшей игрушки: шутливые и наивные дымковские дамы и барыни, всадники и мужички, быки и козлы, индюки и медведи «пошли гулять» по России, превращаясь в радующий глаз атрибут домашнего уюта и обогащаясь новыми сюжетами.

С конца столетия причудливый и поэтичный мир стал привлекать внимание коллекционеров и исследователей, а выразительные работы профессиональных мастеров пробуждали фантазию вдохновенных художников-самоучек. Большинство из них занимались и по сей день занимаются творческим воспроизведением каноничной дымковской пластики; единицы становятся самобытными мастерами, создавая уже свой неподражаемый мир образов, характеров и форм.

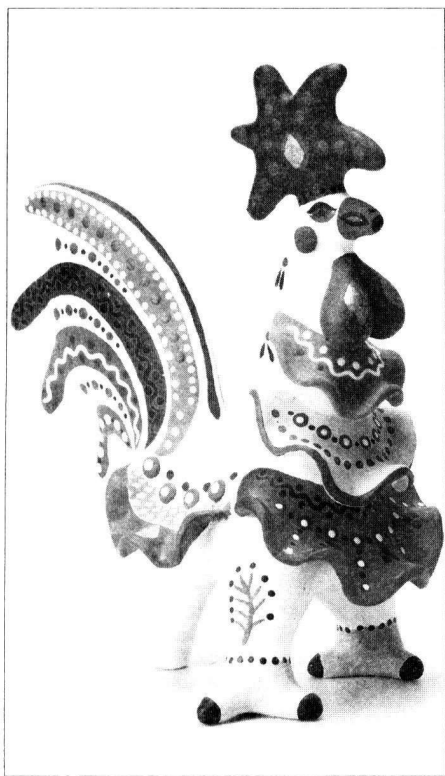
Творчество Алексея Владимировича Аникина (1957—2009), историка и тележурналиста, без сомнения можно отнести к достижениям таких мастеров. Сохраняя традиционную дымковскую технологию, он стремился к новой пластической трактовке «посадского» искусства, в его игрушках — индивидуальное начало, ирония и юмор, которые уводят от классических правил, но при этом соединяют старый промысел с современным искусством.

Технику изготовления дымковской игрушки Алексей освоил еще в детстве под руководством художника Ю.А. Прыткова. Коллеги вспоминают, что, придумывая свои игрушки, он брал за образцы изделия народных мастеров, постоянно обращаясь к каталогам, — новаторство для него было важно, но всегда в рамках традиции.

А.В. Аникин готовил выставку своих игрушек при жизни, но, увы, увидеть их в музейных витринах ему не было суждено. Осуществили его мечту сотрудники Государственного исторического музея, в ноябре 2010 г. впервые открыв выставку, посвященную памяти не известного художника или исторического деятеля, а своего столь

рано ушедшего коллеги. Предполагалось, что эта маленькая и уютная экспозиция будет открыта всего лишь две недели, но она неожиданно оказалась столь востребованной и популярной у людей разного возраста и профессий, что дирекция музея продлила ее работу на полтора месяца. Чем же выставка так привлекла посетителей? Яркие фигурки, в которых отражается талант, оптимизм и интеллигентность автора, вызывают чувство тепла и света, восстанавливают эмоциональное равновесие и внутреннюю гармонию, будят фантазию. Дети видят знакомых сказочных героев в новом облике, взрослые, с одной стороны, возвращаются в детство, а с другой — вспоминают о вечных вопросах бытия: как мы торопимся жить, как мало внимания в суете уделяем друг другу, как мало ценим тех, кто рядом. К выставке был издан буклет «Книга звонких глиняных... Дымковская игрушка Алексея Аникина» (к сожалению, малым тиражом). В этом номере журнала представлены некоторые работы А.В. Аникина, экспонировавшиеся на выставке (см. также 3-ю стр. обложки).

Публикация Л.А. АВАКОВОЙ,
М.Н. СИЛАЕВОЙ
(Москва)



К ЮБИЛЕЮ ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНЫ НОВИК

Научный путь Елены Сергеевны Новик, доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ не похож на «делание» академической карьеры, хотя поначалу все к тому располагало. Выпускница филфака МГУ им. М.В. Ломоносова, писавшая дипломную работу под руководством Е.М. Мелетинского, участница студенческих конференций и Летних школ по семиотике в Тарту, Елена Сергеевна видела в научной работе суть и смысл жизни, вот только работой в буквальном смысле слова наука для нее долгое время не была: не присутственные дни в академическом институте (лишь в 1989 г. Елена Сергеевна стала научным сотрудником Института этнографии РАН, а в 1992 г. — Института высших гуманитарных исследований (ИВГИ) РГГУ), не отчеты и плановые монографии были для нее наукой на протяжении более двух десятилетий, а ночные бдения над своими рукописями в свободное от служебных занятий время. До 1974 г. Елена Сергеевна работала редактором в издательстве «Искусство», позже — в Фольклорной комиссии Союза композиторов, а статьи и книгу «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур» (1984) писала в буквальном смысле по ночам. Иногда даже, по ее словам, отдельные повороты темы, логические ходы, понимание того или иного сюжета приходили ей в голову прямо во сне — и на этот случай на столике рядом с кроватью всегда лежали бумага и карандаш.

Может быть, поэтому для работ Елены Сергеевны характерны внутренняя свобода, неожиданные ракурсы, умение увидеть, казалось бы, известный материал с новой стороны. Строгость и теоретическая выверенность научных построений соседствуют в них с неформальным отношением к материалу, с глубоким пониманием изучаемых традиций. В полной мере это проявилось при исследовании сибирского шаманизма. На страницах научных работ Елены Сергеевны мы не найдем и следа современного «постмодернистского» отношения к этому феномену, которым нередко подменяется действительно глубокое понимание. При этом ее экспедиционные рассказы полны таких историй, которым позавидовал бы иной постмодернист.

В краткой заметке не описать всех дел, которыми занималась и занимается Елена Сергеевна. Ее первые научные работы были посвящены структурному описанию и системе персонажей волшебной сказки¹, но довольно скоро она обратилась к исследованию сибирских традиций, используя свой опыт структурного анализа фольклорных текстов для изучения структуры шаманских камланий². В дальнейшем Елена Сергеевна на сибирском материале разрабатывает проблемы системного описания фольклорных



текстов и ритуалов, поэтики и жанровой классификации архаического фольклора, мифологической прагматикой и коммуникативных механизмов устной традиции³. Один из масштабных проектов, которым Елена Сергеевна занимается уже несколько лет, — «Мифологическая проза малых народов Сибири» — состоит в создании электронного архива фольклорной прозы народов Сибири и Дальнего Востока (сканирование текстов из малодоступных публикаций, кодирование их по источникам и жанровая дистрибуция). Е.С. Новик подготовила много статей энциклопедии «Мифы народов мира» (1980) и «Мифологического словаря» (1990).

Много времени и сил Елена Сергеевна продолжает отдавать научному книгоизданию. Еще в 1970-е гг., работая в издательстве «Искусство», она редактировала монографии Б.А. Успенского, П.Г. Богатырева, А.Я. Гуревича, Е.М. Мелетинского и другие книги по фольклору, этнографии, семиотике. Под ее редакцией в 1985 г. вышел перевод «Структурной антропологии» К. Леви-Строса и другие книги издательства «Наука»; в 1990-е — первые годы XXI в. — избранные труды Е.М. Мелетинского и П.Г. Богатырева, мифы и сказки хантов, манси и кетов. Многие годы Елена Сергеевна сотрудничает с издательством «Восточная литература», она входит в редколлегия серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока». Первая из этих серий — так называемая «Черепашка» (таков логотип серии) — предмет особой гордости: «Вот "Черепашка" для востоковедов просто послужила таким... плот такой вот был... Ковчег!».

Тема «ковчега» красной нитью проходит через воспоминания Елены Сергеевны. Хотя в советские годы вокруг всегда было много темного, недобро-абсурдного, рядом оказывались «золотые» люди, друзья, которые не только помогали преодолеть трудности и неприятности, но и были щедры на избыточное, на чудеса. Таким ковчегом для Елены Сергеевны стали

домашний семинар Е.М. Мелетинского и ИВГИ РГГУ; многолетняя дружба с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым, А. Слапинецким. А может, это судьба так щедра на чудесных людей — старших, сверстников, теперь младших. Для них — аспирантов, студентов — таким ковчегом оказывается дружба с Еленой Сергеевной и совместная с ней работа (которую назвать сухими словами «научное руководство» не повернется язык). Не бывает так, чтобы на рабочем столе Елены Сергеевны не лежала чья-то рукопись — реферат, статья, диплом, диссертация. Она никогда не отказывает молодым коллегам в просьбе прочесть рукопись статьи, написать отзыв на дипломную работу или диссертацию, и каждый раз в конце года оказывается, что таких отзывов написано больше, чем собственных докладов и статей. Когда общаешься с Еленой Сергеевной и видишь ее щедрость — на книги из ее огромной библиотеки, на идеи и мысли, сам заражаешься этой щедростью и нежеланием угнать для себя. Хочется, чтобы и дальше продолжалась эта эстафета, выраженная в словах, Спасителя: «Даром получили, даром давайте».

Коллеги, друзья, ученики желают Елене Сергеевне долгих плодотворных лет жизни, новых идей и замыслов, и, конечно, здоровья, физических и душевных сил, так необходимых для их реализации.

Примечания

¹ Относительно недавно статьи Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик и Д.М. Сегала на эту тему были опубликованы в виде отдельной книги: Структура волшебной сказки. М., 2001.

² Первая ее работа на эту тему: Новик Е.С. Камлания шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 20—25.

³ Укажем на некоторые работы: Новик Е.С. Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 198—217; Она же. Фольклор—обряд—верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дис. в форме науч. доклада ... доктора филол. наук. М., 1996; Она же. Межличностная коммуникация как семиотический механизм архаической культуры // Языковое сознание: формирование и функционирование. М., 1998. С. 232—241; Она же. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999. С. 217—235. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика устных традиций: от архаики к классике. М., 2010; и мндр.

Е.Е. ЖИГАРИНА,
О.Б. ХРИСТОФОРОВА
(Москва)

К ЮБИЛЕЮ МИХАИЛА ГЕРШОНОВИЧА МАТЛИНА

2 сентября 2011 г. Михаилу Гершоновичу Матлину, кандидату филологических наук, заведующему кафедрой литературы Ульяновского педуниверситета, исполнилось 60 лет.

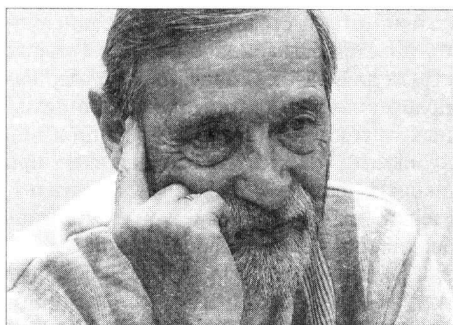
В фольклористику приходят разными путями: одних привлек дух экспедиций, другие сделали свой выбор при знакомстве с теорией, третьи встретили на своем пути увлеченного человека, личность которого — благодаря педагогическому таланту, полевому опыту, настоящему дружескому участию — притягательна сама по себе, вне зависимости от конкретного «наполнения» дальнейшего общения.

Последний случай — мой. Фольклористика и мой личный опыт приобщения к науке до сих пор для меня связаны прежде всего с М.Г. Матлиным.

Грань первая. Будучи студентами, мы, ученики М.Г., шутили, что он «многогранен, как фольклор». С первой его гранью я познакомился еще до того, как узнал что-либо об «устном народном творчестве» (так именовался этот курс в педуниверситете 12 лет назад). На очередной лекции в аудиторию ворвались самые настоящие ряженые, которые, спев, кажется, масленичную песню, пригласили желающих в фольклорно-краеведческий клуб «Симбирянин». Михаил Гершонович оказался руководителем этой загадочной и весьма неформальной организации: здесь пили чай, пели песни (записанные в Ульяновской и Тверской областях), разучивали целовальные игры и, готовясь к очередной Масленице (или «Матлинице», как шутили многие), репетировали народно-театральные сценки — «Барина», «Мнимую невесту» и т.п.

А еще здесь рассказывали об экспедициях: их постоянные участники и члены «Симбирянина» в большинстве своем были одними и теми же людьми. И постепенно — из описаний бывалых старшекурсников, а главное — из рассказов самого М.Г., образ которого совершенно не вязался с привычным представлением о «преподе», формировалось ощущение некоего общего дела. Именно это дело и было основой клуба: к нему активно готовились, его с нетерпением ждали целый год. В итоге создавалась та самая эмоциональная атмосфера, которая однократной и ни к чему не обязывающей экспедиционной поездкой завершиться просто не могла. (В создании этой атмосферы, думается, и заключался весь смысл существования «Симбирянина», о чем прекрасно знал самый старший из нас.)

Грань вторая. «М.Г. экспедиционный» и «М.Г. клубный» совпадают лишь частично. Это открытие делал каждый, кто отправлялся с ним в поездку впер-



вые (да и впоследствии этой перемене не пересташь удивляться). Демократия «Симбирянина» менялась на слаженный и чрезвычайно насыщенный график экспедиционной работы, обсуждать который никому никогда не приходило в голову. Решение мелких текущих проблем, конкретные планы на завтра, четкая схема местных улочек, круг вопросов, которые в первую очередь желательно задать информантам, — всё это у М.Г. бралось как бы из ниоткуда и предполагалось априори. И годы спустя, когда поездки часто совершаешь уже самостоятельно, по этой слаженности всегда тоскуешь.

Кстати, совсем не случаен и такой факт: скорость перемещения между селами нередко исчислялась участниками экспедиции в «матлиных»: допустим, «3 матлина в час». И до сих пор в трудолюбии М.Г. способен обставить любого из нас.

В экспедициях было всё: необыкновенные встречи и настоящие открытия, радость удач и горечь возвращения ни с чем. Троицкий обряд «похороны шута», действо с чучелом Ярылы, знакомство с рассказами о местнотимых святых, лечение у многочисленных знахарок и колдунов, участие в свадьбах, похоронах, поминках и т.д. — только о самых ярких экспедиционных находках и ситуациях можно вспоминать бесконечно. За эти более чем 12 лет постепенно сформировался костяк постоянных участников поездок, выросла целая научная школа под руководством М.Г. и нашего общего учителя — М.П. Чередниковой.

На мой взгляд, самое главное, что сумели воспитать в нас экспедиционные поездки с М.Г., — это умение слушать, наблюдать и любить своего собеседника. Без искреннего эмоционального сочувствия своему информанту любой записанный рассказ, песня, ситуация мертвы для настоящего понимания и, соответственно, дальнейшего исследования. Фольклорные «тексты» произносятся не в пустоту, они всегда имеют конкретного адресата — собирателя. Именно от последнего (его характера, умения общаться, пола, даже настроения) целиком зависит ход беседы с информантом. Тексты, разбитые на условные фольклорные жанры,

«вырезанные» из целостной беседы, безжизненны без объединяющей и одухотворяющей всё это личности информанта, который редко ошибается в оценке того, кто пришел его «записывать»...

Об этом и о многом другом (к примеру, о детски наивном вопросе: «Жив ли фольклор?») размышляли и спорили мы в экспедициях по вечерам. Кстати, спорить с М.Г. — редкое удовольствие. И не только на научные темы: обсуждению подлежит всё — повседневность, религия, дороги, художественные произведения, кинофильмы. В связи с этим, признаюсь честно, с закатом солнца мое «поле» совсем не заканчивалось — было кого записывать на диктофон...

Грань третья. «М.Г. научный» («теоретический») — это строгий, прямо-таки вездливый критик, способный заставить сомневаться в правильности каждого написанного его подопечным предложения — с точки зрения как языка, так и смысла. Точно так же он относится и к собственным научным работам: сказанное им означает неоднократно проверенное и четко аргументированное.

Основной круг интересов М.Г. Матлина связан со свадебным обрядом — не только традиционным и «сельским», но и функционирующим в условиях современной городской культуры (с некоторыми результатами этой работы можно ознакомиться на сайтах: <http://russwedding.narod.ru>, <http://ulfolk.ru>).

Другая «любовь» М.Г. — визуальная антропология. Впрочем, последняя, как мне кажется, является проявлением более общей его склонности, которой навеки отдано сердце М.Г., — работы «в поле». Очевидный взор между полевой и теоретической фольклористикой, когда «на бумаге» часто оказывается нечто совершенно иное в сравнении с тем, что наблюдается в экспедиционных условиях, — вот то, что было и остается предметом совместных размышлений всех, кто относит себя к ученикам Матлина. Совсем недавно в очередной письменной дискуссии с М.Г. я сформулировал это так: «Иногда складывается четкое ощущение (от многих работ!), что исследуют не столько фольклор, сколько свои и чужие мысли на этот счет (незаметно подменяя одно другим)». Матлин, кажется, не возразил, хотя формулировка получилась совсем мальчишеская и даже романтическая.

Эпилог. Михаил Гершонович, от всех нас, «симбирян», разрешите поздравить Вас с прекрасной датой — по-моему, Вы достигли самого цветущего возраста для ученого. Мы все с нетерпением ждем Вас в следующей экспедиции!

Е.В. САФРОНОВ, канд. филол. наук,
Ульяновский гос. пед. ун-т

Вера в колдунов в современной России

О.Б. Христофорова. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. — М.: РГГУ, 2010. — 431 с.: ил. — (Нация и культура. Антропология. Фольклор: новые исследования/Рос. гос. гуманитар. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора).

Феномен колдовства представляет большой интерес для специалистов самых разных областей знаний и научных направлений: историков, этнографов, филологов, социологов, культурологов, психологов, а также для исследователей мифологии, народной демонологии, фольклорной тектологии и т.д. В отечественной науке существует традиция, при которой поверья о колдунах и ведьмах либо включаются в сферу «низшей» мифологии (т.е. агенты колдовской магии рассматриваются в ряду других персонажей народной демонологии), либо анализируются в связи с историей «ведовских» процессов XVII—XVIII вв. Лишь в самое последнее время наметилась тенденция к изучению прагматики текстов о колдовстве и их социо-культурных функций. Монография О.Б. Христофоровой входит в ряд изданий этого нового направления. Автора интересует не столько анализ содержательного плана демонологических рассказов или характеристика фольклорных образов колдуна или ведьмы, сколько перспектива рассмотреть разножанровые тексты о колдовстве в социальном ключе и показать причины их поразительной живучести в современных условиях. При такой постановке вопроса стало возможным комплексное изучение и фольклорных текстов, и мифологических верований, и социальных отношений, ибо эти тексты функционируют в культуре не только как актуализация мифологической «картины мира», но и как поведенческие модели, которые одновременно и отражают социальную реальность, и используются для ее построения.

Такое междисциплинарное по своему характеру исследование потребовало от автора применения особых аналитических процедур и методологических подходов, характерных для разных гуманитарных наук. Прежде всего, в работе используется опыт зарубежных и отечественных ученых, разрабатывающих методику прагматического анализа фольклорных и речевых жанров, при котором вербальные тексты рассматриваются как коммуникативный акт (кто, с кем, когда, зачем, в какой ситуации этими текстами обменивается). Кроме того, успешно применен в работе

дискурс-анализ, позволяющий понять, как именно представления о колдовстве проявляются в языке, в общественном сознании и в стереотипах повседневно-го поведения членов социума; а также структурно-функциональный метод, направленный на рассмотрение социальных функций явлений традиционной культуры. Весьма продуктивным при анализе фактических данных оказывается и так называемый кейс-метод, позволивший автору продемонстрировать, как важнейшие культурные концепты могут быть осмыслены через призму индивидуальных житейских историй носителей местной традиции, объясняющих на «языке колдовства» факты своей личной биографии или экстраординарные события повседневной жизни.

Объектом изучения в рецензируемом труде служат собранные самим автором в Верхотамье полевые материалы в виде видео- и магнитофонных записей, рукописных дневниковых заметок, фольклорных текстов, интервью с информантами. В центре внимания исследователя находятся как вербальные тексты о колдовстве (былички, личные нарративы информантов, пересказы поверий, сельских слухов и сплетен, формулировки заветов и предписаний), так и невербальные «сообщения» (магические действия, акциональные и предметные обереги, знаковые жесты, стереотипы поведения, мотивированные верой в сглаз и порчу). Книга состоит из восьми глав, введения и заключения; кроме того, она снабжена ценным научным аппаратом: авторскими примечаниями, обширной зарубежной и отечественной литературой вопроса (более тысячи позиций), иллюстрациями.

Пытаясь ответить на вопрос о том, какие социально-психологические механизмы лежат в основе столь широко распространенной у разных народов веры в колдовство, О.Б. Христофорова подробно рассматривает особенности мыслительной системы, с помощью которой люди стараются объяснить происходящие с ними несчастья. Среди таких объяснительных моделей (житейские беды и неудачи — это результат Божьего наказания, вредоносной порчи, сглаза, родительского проклятья, злой доли и др.) преобладают две главные: «божественная», т.е. кара за грехи, и «колдовская», т.е. злонамеренное воздействие людей. А в рамках последней различаются: *порча* (понимаемая как сознательное причинение вреда магическими средствами) и *сглаз* (невольное, незлонамеренное вредоносное магическое воздействие на людей, вызванное врожденными свойствами «глазливости» человека, о которых он часто даже не подозревает). Именно «колдовская» модель, по наблюдениям

автора книги, наиболее популярна среди жителей Верхотамья, так как она позволяет обвинить другого человека в своих бедах, дает возможность выплеснуть негативные эмоции и получить определенное психологическое облегчение. Причины устойчивости веры в колдовство автор усматривает в универсальных психологических механизмах сознания, а именно в склонности человека, с одной стороны, искать источник своих бед не в себе самом и не в собственных ошибках, а в злых кознях ближайших соседей либо во вредоносной сути пришедших извне «чужаков», а с другой — переносить собственные негативные эмоции (враждебность, зависть, обидчивость, мстительность) на других людей. Поэтому представления о колдовстве могут рассматриваться как особый символический «язык» описания межличностных отношений, прежде всего конфликтных.

Значительное место в книге занимает вопрос о том, как внутри замкнутого сельского сообщества происходит процесс формирования репутации колдуна, каковы причины и механизмы демонологизации тех или иных личностей. Автор показывает, как по-разному описываются признаки, по которым можно судить о «колдовской» сущности человека, в жанре быличек (некто читает по ночам «черную книгу»; знается с чертями; вынимает след из-под стопы соседа и т.п.) и в текстах-пересказах местных сплетен, слухов, кривотолков (у такого-то «бегающие глаза», «странный взгляд»; он хмур и неприветлив либо, наоборот, общителен и словоохотлив, знает много присказок, умеет вести свадьбу; его дед слыл колдуном и т.п.). Аналогичным образом складывается общественное мнение о разных статусах магических специалистов, которые характеризуются как колдуны «сильные» или «слабые». Такая типология, по мнению автора, зависит не столько от степени обладания магическими «знаниями», сколько от различия в экономическом и социальном положении людей: к разряду «сильных» колдунов, по утверждению автора, чаще причисляются богатые, преуспевающие, физически полноценные люди, имеющие высокий авторитет у односельчан; а к разряду «слабых» — люди с телесными недостатками, бедные, нелюбимые, имеющие статус маргиналов. Во всех обществах, где зафиксирована вера в колдовство, как пишет О.Б. Христофорова, оно связывается с негативными социальными чувствами; при этом двум указанным типам колдунов («сильные/слабые») приписываются разные эмоциональные мотивы, а именно: колдовство «слабых» коренится в чувстве зависти

и обиды, а колдовство «**сильных**» — в жадности и ненасытности. И это может быть признано в качестве универсальной черты всех крестьянских сообществ (с. 119—120).

Насколько я могу судить, в известных мне региональных традициях, где зафиксирована подобная типология колдунов, такой однозначной связи между статусным положением человека (высоким или низким) и его способностью стать колдуном («**сильным**» или «**слабым**») обнаружить не удается. Самый бедный и увечный тоже может наделяться статусом «**сильного**» колдуна. Да и приведенные в книге полевые данные часто вступают в противоречие с этой классификационной схемой. Как мне кажется, подобное разграничение всё же мотивируется в народных верованиях большим или меньшим уровнем владения магическими «знаниями». Вообще надо отметить, что представления об этих двух типах колдунов наиболее широко известны лишь в севернорусской и финно-угорской мифологиях, тогда как в большинстве славянских мифологических традиций они хоть и фиксируются, но остаются на самой дальней периферии «колдовского» круга мотивов. А для мифологии западных и южных славян, где основные функции колдовства приписываются ведьмам, такое деление на «**сильных**» и «**слабых**» магических специалистов вообще не характерно. Поэтому говорить об этом мотиве как об универсальном для всех крестьянских сообществ, по моему мнению, нет достаточных оснований.

Высокой оценки заслуживают наблюдения О.Б. Христофоровой по поводу важнейших концептов колдовского круга мотивов, представленных глаголами «**знать**», «**делать**», «**воровать**». Этот анализ позволяет судить о сложных связях между диалектной лексикой/фразеологией и семантическими категориями культуры. Действительно, концепт «**знать**» занимает ключевые позиции в мифологической системе славяноязычных народов, чем и объясняется разрастание множества смысловых оттенков, присущих глаголам *знать/ведать* (например, таких как «**уметь**, **понимать**, **владеть ремеслом**, **обладать сверхзнанием**, **знаться с нечистой силой**, **быть наделенным способностью портить, лечить, предсказывать будущее**» и т.п.). Глаголы *делать/сделать* в текстах о колдовстве употребляются главным образом в случаях вредоносного воздействия, тогда как семантически близкие *ладить, лечить, править* — для описания противоположных целей (снятие порчи). Концепт «**воровства**» (в его мифологическом значении) на языковом уровне выражен

не столь многообразно, но он тоже включается в парадигму широко известных представлений о возможности перенять магическим способом в свою пользу чужое добро (достаточно вспомнить популярные общеславянские мотивы об отбирании молока, урожая с поля, пряжи с веретена, яйценоскости кур и т.п.).

Последняя глава монографии посвящена анализу традиционных моделей колдовства, функционирующих в современной городской культуре. На примере реальных случаев из городской жизни автор пытается показать, как модели традиционного мышления, характерные для замкнутых сельских социумов, прижились в анонимной среде большого города и чем можно объяснить очевидный для современной России расцвет коммерческого оккультизма и так называемого народного целительства. Из всего круга традиционных колдовских мотивов в условиях города сохраняется прежде всего вера в *сглаз* и *порчу*. Она нарастает во время личных и коллективных кризисов, является отражением чувства тревоги и неуверенности, а члены городского сообщества выражают эти эмоции на привычном мифологическом языке.

Итак, в трактовке колдовства автор книги исходит из понимания этого явления как феномена, обусловленного негативными эмоциями, связанными с конфликтными, кризисными ситуациями. Колдовство определяется в монографии О.Б. Христофоровой как круг представлений о вредоносном магическом воздействии на людей, а вера в такой вид магии — как способ объяснения несчастий и бед либо как выход отрицательных эмоций жертв колдовства. Действительно, такая негативная оценка колдунов и ведьм известна среди носителей традиционной культуры. Напомню, однако, что основное словарное значение русской лексики *колдовство* — «**магические приемы, с помощью которых, по суеверным представлениям, можно воздействовать на людей и природу**», т.е. оно не сводится только к понятию вредоносной порчи. В качестве синонимов к слову *колдовать* В.И. Даль приводит глаголы *ворожить, гадать, творить чары*. В словаре «Славянские древности» о колдуне говорится, что это персонаж «**низшей**» мифологии, человек, способный с помощью магии творить и добро, и зло¹. Пожалуй, универсальными для восточнославянской мифологии являются представления следующего типа: колдун отличается от знахаря тем, что первый чаще всего выступает в роли вредителя (но способен оказывать и полезные услуги односельчанам), а второй, наоборот, в основном помогает людям (но способен и насылать порчу). Таким образом, коннотации слов *колдовство* и

колдун в славянских языках не содержат однозначно негативной оценки, так как за колдунами/ведьмами в славянской традиционной культуре закреплены и некие положительные функции: считается, что они способны снимать порчу и лечить, их зовут охранять свадьбу, они помогают найти пропавшие вещи или заблудившийся скот, к ним ходят, чтобы узнать судьбу уехавших родственников, восстановить мир в семье, чтобы узнать прогноз на предстоящую погоду и виды на урожай и т.п. Все зависит от их благожелательности или враждебности по отношению к односельчанам. Но именно этот механизм межличностных отношений в сельском сообществе, как правильно показано в рецензируемом труде, заставляет исследователей обратить внимание на социальный аспект такого сложного и сохраняющего свою актуальность явления, каким является вера в колдовство.

Примечания

¹ Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 528.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,

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

Возвращение Н.Ф. Сумцова, выдающегося исследователя Слободской Украины

М.Ф. Сумцов. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України. Вибрані праці / Упоряд., підготовка тексту, передмова, післямова та примітки М.М. Красикова. — Харків: АТОС, 2008. — 558 с.: іл. (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини. Вип. 3.)

Книга продолжает серию переизданий фольклорно-этнографических и историко-культурных материалов, которые стали библиографическими раритетами, в рамках реализации государственной программы по сохранению нематериального культурного наследия (2005—2008) на Украине. Благодаря этой программе Харьковским областным центром народного творчества уже изданы «Пісні Слобідської України» В.П. Ступницького (первое издание 1929 г.) — выдающегося хорового дирижера, педагога, композитора, собирателя фольклора и автора хоровых обработок народных песен (он вошел в историю украинского этномузы-

коведения как первый собиратель фольклора украинского Левобережья, который использовал фонограф для записи народных песен)¹, «Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии» П.В. Иванова (первое издание 1907 г.) — украинского фольклориста и этнографа (открывшего Купянщину как территорию сосуществования разных этносов и доминирования в ней традиций украинской культуры)², двухтомник трудов по искусствоведению и этнографии репрессированного в 1930-е гг. ученого и директора Музея украинского искусства Стефана Таранушенко (собраны и переизданы впервые)³.

Рецензируемая книга — это избранные произведения выдающегося украинского этнографа, литературоведа, историка культуры, заслуженного профессора Харьковского университета, академика Украинской академии наук, члена Российской академии наук, почетного члена многих научных и просветительских обществ Николая Федоровича Сумцова (1854—1922), который за большие заслуги был отмечен в 1916 г. высшей наградой Императорского Русского географического общества — Большой золотой медалью.

Составитель книги — известный украинский фольклорист, этнограф, директор этнографического музея «Слобожанські скарби» им. Г. Хоткевича Национального технического университета «Харьковский политехнический институт» Михаил Красиков. Предметом его исследования во вступлении и послесловии стала научная и общественная жизнь Н.Ф. Сумцова, его отношения с известными деятелями Харьковщины того времени, анализ трудов ученого по этнографии и истории культуры края. Многие факты из жизни академика Сумцова приведены впервые. Предисловие, которое является первым основательным жизнеописанием харьковского ученого, написано на основании опубликованных и архивных материалов. В послесловии составитель дал оценку опубликованным работам о деятельности Н.Ф. Сумцова.

В анализируемом сборнике работы Н.Ф. Сумцова распределены по шести разделам. Первый раздел — это историко-этнографическая монография «Слобожане», в которой автор описывает жизнь и быт Левобережной Украины: будни и праздники, мировоззрение, кратко характеризует деятелей местной фольклористики и этнографии. Второй раздел, «Верования, обычаи и быт слобожан», — это работы об исторических песнях, чумацестве, о свадебных обрядах, представлениях о грехах и грешниках. В третий

раздел вошли работы, посвященные кобзарской традиции Харьковской губ. Четвертый и пятый разделы включают работы Н.Ф. Сумцова о творчестве писателей-слобожан, фольклористов и этнографов Г.Ф. Квитки, А.Л. Метлинского, И.И. Манжуры, Я.И. Щеголева, Б.Д. Гринченко, Д.И. Яворницкого, П.В. Иванова, Е.П. Радаковой. Раздел шестой — о просвещении и науке в Харьковской губ. (работы о просветительском кружке А.А. Палицына «Поповская Академия»), XII Археологическом съезде в Харькове, об университетской жизни, о деятельности А.А. Потебни.

Книга снабжена научным аппаратом (предисловием, послесловием, примечаниями, перечнем иллюстраций, списком сокращений), который свидетельствует о широкой эрудиции составителя, знании истории и культуры Украины. Поскольку современное переиздание научных трудов Н.Ф. Сумцова — это вклад, прежде всего, в историю украинской фольклористики, то было бы полезным в такой книге поместить и указатель имен. Издание выполнено на высоком научном уровне, переизданные работы академика Сумцова — это своеобразная энциклопедия культурной жизни слобожан середины XVII — начала XX в. Книга станет незаменимым источником для этнографов, историков и всех, кто интересуется прошлым Восточной Украины.

Примечания

¹ *Ступницький В. Пісні Слобідської України: Фонографічний запис / Передм. В.М. Осадча. Харків, 2007. (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини. Вип. 1).*

² *Іванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / Упоряд., вступ. ст. М.М. Красикова. Харків, 2007. (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини. Вип. 2).*

³ *Таранушенко С.А. Наукова спадщина. Харківський період. Дослідження 1918—1932 рр.: Монографічні видання, статті, рецензії, додатки, таранушенкознавчі студії / Упоряд. О.О. Савчука, С.І. Білокія; Наук. ред. М.М. Красиков; Передм. С.І. Білокія; підгот. тексту О.О. Савчука; прим. О.О. Савчука. Харків, 2009. (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини. Вип. 4); *Таранушенко С.А. Наукова спадщина. Харківський період. Дослідження 1918—1932 рр.: Ілюстрації та довідкові матеріали / Упоряд. М.М. Красиков, О.О. Савчук; Наук. ред. та автор передм. М.М. Красиков. Харків, 2010. (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини. Вип. 5).**

И.М. КОВАЛЬ-ФУЧИЛО,

канд. филол. наук,
Ин-т искусствоведения,
фольклористики и этнологии
им. М. Рильского НАН Украины
(Киев)

Сравнительное исследование причитаний по покойным

Э.Г. Рахимова. «Туонельские свечушки»: словесная изобразительность карело-финских причитаний по покойным. — М.: ИМЛИ РАН, 2010. — 237 с.

Изучение и собирание прибалтийско-финских плачей началось в основном по инициативе финских ученых в XIX в., однако этот жанр ритуальной импровизационной устной поэзии оказался на периферии по нескольким причинам. Во-первых, финские ученые под влиянием романтизма, направленного на становление финской национальной культуры, языка и истории, были более заинтересованы в собирании и изучении эпических песен. Во-вторых, карельские, ижорские, водские, вепские и сету причитания отличаются весьма своеобразным поэтическим языком, который для большинства начинающих собирателей и исследователей оставался малопонятным, в связи с чем и записывание плачей от руки было довольно проблематичным. Всё же, несмотря на трудности, финским ученым удалось собрать большое количество прибалтийско-финских причитаний — около 4000 текстов, которые хранятся в Фольклорном архиве Общества финской литературы (Хельсинки). В советско-российский период собирание прибалтийско-финских причитаний приобретает более систематический характер, и стараниями российских фольклористов собраны значительные коллекции причитаний, причем начиная с 1960-х гг. записи производились на магнитофон, а позже и на видео (например, коллекции Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН).

Прибалтийско-финские причитания изучались в Финляндии и России довольно мало по сравнению с эпическими рунами калевальской метрики или сказками. Но, как бы то ни было, начиная с середины XIX в. исследования велись и финскими и российскими учеными, хотя неравномерно — временами более, а временами менее активно, — в основном силами отдельных энтузиастов. В 1960-е гг. заметно оживилось изучение как прибалтийско-финских, так и севернорусских причитаний; кроме того, активизировалось сотрудничество финских и советских исследователей. В тот период ученые обеих стран совместно* обсуждали первоочередные задачи и важнейшие вопросы изучения

причитаний. В своей статье, посвященной проблемам изучения карельских плачей, У.С. Конкка подчеркивала необходимость изучения специфического языка, сравнения локальных традиций причитывания, а также сравнительного анализа их с севернорусскими причитаниями [12]. В 1979 г. на советско-финском симпозиуме, темой которого были финно-угорские и русские причитания, многие видные ученые, в их числе К.В. Чистов (см., например, [7. С. 104—105]), Л. Хонко (см., например, [9]), также подчеркивали необходимость сравнительного изучения плачей, их языка, структуры и исполнения. Несмотря на то что подобные задачи были заявлены, изучение причитаний в этом ключе почти не проводилось.

Монография Э.Г. Рахимовой продолжает традиции исследования прибалтийско-финских причитаний. В ней рассматриваются устойчивые выражения карельских и ижорских причитаний по покойным, приводятся параллели из севернорусских причитаний, а также из поэзии калевальской метрики. Автор, однако, не позиционирует свое исследование в более широком научно-историческом дискурсе сравнительного изучения причитаний.

Книга Э.Г. Рахимовой состоит из 11 глав. В первой главе «Особенности бытования и история фиксации карело-финских причитаний по покойным» характеризуются прибалтийско-финские языки и их диалекты, поэзия калевальской метрики и создание Э. Лённротом национального эпоса «Калевала», а также дается чрезвычайно подробное описание собирания фольклора финскими учеными и очень краткое — собирательской деятельности советских и российских фольклористов. Примечательно, что автор монографии не ссылается на уже существующие историографические исследования по собиранию прибалтийско-финских плачей, созданные такими специалистами, как У.С. Конкка [1], А. Ненола [13; 14], А.С. Степанова [3; 4; 6] и Л. Хонко [9; 10].

Во второй главе «Обзор корпуса плачевых текстов» перечисляются все опубликованные тексты карельских, ижорских, водских и вепсских причитаний, использованные автором. В основном автор пользуется сборником карельских плачей, снабженных комментариями и переводами на русский [6]; сборником южнокарельских плачей с параллельными переводами на финский [17] и сборником причитаний Ингрии [13]. Э.Г. Рахимова ошибочно указывает

количество опубликованных ингерманландских текстов причитаний — их не 4933 (с. 29), а около 700; 4933 — это код последнего текста в сборнике А. Ненола (первый текст проходит под кодовым номером 1101). В обзоре корпуса текстов Э.Г. Рахимова не упоминает севернорусские причитания и руны калевальской метрики как источники, поэтому читателю остается непонятным, какими принципами руководствовался автор и какие именно материалы были выбраны для сравнительного анализа.

Третья глава озаглавлена «Изучение поэтики и семантики карельско-ижорской плачевой традиции». В ней дается краткий обзор отдельных исследований по метафорическому языку плачей, аллитерации, контексту и функциям плачевых традиций. В конце главы очень кратко говорится о целях и теоретической базе исследования — настолько кратко, что эти цели остаются не до конца понятными. Автор пишет о плодотворности созданной В.М. Гацаком концепции этнопоэтической константы для «системного постижения мифопоэтической изобразительности плачей» (с. 38), но не раскрывает суть концепции, при этом приводит ошибочную ссылку на работу В.М. Гацака (вместо 1990 г. издания указан 1989 г.), что, по нашему мнению, является большим упущением.

Одним из главных признаков константы, по словам Рахимовой, является «устойчивость зрительного образа» (с. 39), т.е. запечатление в памяти «как бы мысленного визуального кадра». Она приравнивает это к концепту М. Наглера «довербальный гештальт» (preverbal Gestalt), однако полностью игнорирует обширную дискуссию, касающуюся формулы устной народной поэзии Пэрри-Лорда, из которой возникла концепция Наглера. Кроме того, Э.Г. Рахимова, ссылаясь в своей монографии на статью М. Наглера, на самом деле ссылается на сборник статей по формульности устной поэзии, изданный в 1976 г. (а не в 1974, как ошибочно указывается), где нет статьи Наглера. На указанной в ссылке странице Дж.А. Руссо очень жестко критикует «довербальный гештальт». Как пишет Руссо [15. Р. 34], Наглер решил проблему с научным определением термина «формула», полностью уничтожив его. Дискуссия по формулам устной поэзии исключительно полно представлена в монографии Л. Харвилаhti [8], с которой Э.Г. Рахимова, судя по списку литературы, ознакомилась, но, вероятно, не слишком внимательно.

Читателю монографии остается непонятным, каким образом этнопоэтическая константа отличается от формулы устной народной поэзии. Э.Г. Рахимова утверждает, что константа и формула Пэрри-Лорда принципиально отличаются и это отличие «состоит в вибрировании тела константы при устойчивости ее ядра» (с. 53). Несмотря на это утверждение, в конце монографии «константа» и «формула» используются как синонимы (например, с. 173, 178, 182). Без какой-либо научной дефиниции в книге используются такие термины, как «вербальные микроконстанты» (с. 38), «вербальные этнопоэтические константы» (с. 38—39), «композиционные константы» (с. 48), «пучки этнопоэтических констант» (с. 51), «выкристаллизовавшиеся словесные формулы» (с. 182), «выкристаллизовавшиеся вербальные константы» (с. 183) и др. Более четкое определение и использование терминов, а также соотношение их с более широким теоретическим дискурсом пошло бы монографии на пользу.

В пяти последующих главах («Обрядовые "беседушки" и безмолвие покойного в карельских и ижорских плачах: севернорусские плачевые и калевальские кроссжанровые параллели»; «Изображение "жилища" покойного в карело-финских плачах в сопоставлении с русскими и с рунами калевальской метрики»; «Дальняя Туонела: обитатели и ландшафтные и интерьерные предметные детали»; «Орнитологическая символика в карельских и ижорских причитаниях и рунах калевальской метрики» и «Открытый ветрам и стуже оставленный покойным мир») автор приводит огромное количество примеров вербальных констант, выявленных в различных мотивах прибалтийско-финских похоронных плачей.

Одним из позитивных достижений автора является сравнение стабильных вербальных элементов карельской и ижорской причеты с примерами из севернорусских причитаний. Так, например, автором выявлены общие для трех традиций причитывания мотивы и относящиеся к ним вербальные формулы «безмолвия покойного» — обращение к покойному с риторическими вопросами: «Почему ты не говоришь?», «Почему ты затишь?» или противопоставление молчания покойного прошлым встречам и разговорам. Кроме того, общими являются и просьбы, призывы плакальщицы пробудиться и поговорить. Э.Г. Рахимова обнаружила в севернорусских плачах весьма интересную вербальную форму-

лу (с. 65—67), в которой плакальщица обращается с призывом к высшим силам: «Уж как дай-ка тебе господи / Во ноженьки хождения / И во рученьки маханьице, / И в язык да говореньице». Подобные мотивы и формулы не встречаются в прибалтийско-финских плачах, и поэтому будет весьма полезно в дальнейшем глубже рассмотреть семантику данной формулы.

Автором монографии обнаружены также параллели между севернорусскими и карельскими плачами в представлениях о потере покойным своей воли и о том, что высшие силы забрали или контролируют волю умершего человека (с. 60, 67). Рассматривая коммуникацию плакальщицы и покойного в поминальных плачах на могиле, автор приводит интересные примеры о схожести ижорских плачей и лирических песен калевальской метрики. Одной из схожих констант в этих жанрах является просьба к покойному опереться на могильный крест (с. 85—87).

В главе о потустороннем мире, где обитают умершие родичи, Э.Г. Рахимова рассматривает карельские и ижорские плачи, в которых упоминается мир мертвых. Здесь приводятся многочисленные примеры из текстов о неведомой дороге покойного на тот свет к прародителям, о ранее умерших родных, встречающих покойного со свечами (отсюда название книги) или о приветах, отправляемых на тот свет к покойным (с. 121—144). К сожалению, автор не принял во внимание то, что в представлениях о потустороннем мире и его обитателях кроме сходства, рассмотренного в этой главе, существуют и весьма значительные локальные отличия даже внутри одной традиции причитывания, начиная с названия потустороннего мира (это не всегда Туонела, как дает понять автор) и заканчивая влиянием православия на эти представления.

Обилие примеров из текстов мешает чтению. Помимо этого, большинство примеров, особенно из карельских плачей (их использовано больше всего), перепечатаны Э.Г. Рахимовой из сборников текстов с ошибками: пропущены слова и буквы или добавлены лишние; изменен порядок слов в строке или строки переставлены местами; неправильно воспроизводятся буквы (например, вместо ž — z, вместо ё — с или е) или окончания слов. Ошибки и опечатки встречаются почти в каждом примере.

Прибалтийско-финские причитания, и особенно карельские, нелегко

переводить на другие языки, в том числе и на русский. Язык карельских плачей имеет специфический синтаксис, особые грамматические формы (например, фреквентативные глаголы, диминутивные формы и формы множественного числа), изобилует аллитерацией и эксплетивами (см. например, [3]). Кроме этого, в языке всех прибалтийско-финских причитаний представлена развернутая система иносказательных метафорических замен как терминов родства, так и предметов, явлений природы, органов тела человека, чувств и т.д. (см. [4; 5]). В связи с этим перевод плачей требует не только знания языка оригинала, но и глубокого понимания традиционного языка плачей. Э.Г. Рахимова делала переводы примеров сама, о чем сказано в начале монографии без каких-либо разъяснений принципов перевода текстов.

Большинство примеров карельских плачей, использованных в монографии, взято из сборника «Карельские причитания» [6], снабженного переводами на русский язык. Переводы сделали карельский фольклорист, специалист по карельским плачам и носитель карельского языка и культуры А.С. Степанова, а также карельский ученый-языковед карел В.Д. Рягоев. Причем, по словам А.С. Степановой, по сложным вопросам перевода текстов ее консультировали такие видные ученые, как К.В. Чистов, Б.Н. Путилов и У.С. Конкка. Большая часть переводов Э.Г. Рахимовой изобилует неточностями, несоответствиями (например, грамматическим формам оригинала) и явными ошибками. В тех случаях, когда у автора не имелось под рукой готового перевода на русский или финский языки, появляются ошибки, полностью меняющие смысл текста. Так, на с. 165 приведен пример из сборника «Духовная культура сегозерских карел» (1980), в котором исполнительница плача тетя Анни (*An' tōta*, где *An'* — разговорное сокращение от Анни, и *tōta* — тётя, заимствование из русского языка) в переводе Э.Г. Рахимовой превратилась в Антошу, и вместо эго плакальщицы в плаче появился новый персонаж. И это не единственный пример. Полагаем, что у автора была возможность обратиться к специалистам для проверки своих переводов.

При чтении монографии Э.Г. Рахимовой возникает ощущение, что автор писал ее почти в полном вакууме, так как в работе практически нет ссылок на труды других исследователей. Например, в разделе «Выветривание тоски» (с. 195—197), в котором рассматривается одноименный мотив избавления

от тоски в ижорских плачах, было бы уместным принять во внимание интерпретации Сенни Тимонен [16] аналогичного мотива в лирических песнях. В тексте автор не ссылается на исследование С. Тимонен, однако ссылка на книгу присутствует в списке использованной литературы.

Завершают монографию три коротких заключительных главы: «Характер исполнения причитаний и сохранение вербальных констант»; «Карельско-ижорские и севернорусские текстуальные схождения в причитаниях по покойному» и «Итоговые замечания». Э.Г. Рахимова, среди прочего обращается к проблеме связи аутентичности и поэтичности плачей и высказывает предположение, что плачи, исполненные перед микрофоном по просьбе собирателя, могут оказаться «более насыщенными по арсеналу поэтических средств и особенно поэтико-изобразительных констант» (с. 206). Остается непонятным, на каком основании сделано это предположение, так как автор утверждает, что в используемых для монографии публикациях не обнаруживаются плачей, записанных в ходе реальных похорон (с. 205). Это утверждение неверно. Например, в использованном в качестве источника сборнике «Духовная культура сегозерских карел» У.С. Конкка пишет: «В данном разделе приводятся похоронно-поминальные плачи, записанные нами во время похорон» [2. С. 158]. Также один такой плач из д. Сельги есть на диске причитаний, изданном Обществом финской литературы [11. № 14], который также упомянут Рахимовой как источник.

По словам Э.Г. Рахимовой, новизна данного исследования «состоит во фронтальной тезаурификации традиционно устойчивой предметной детализации словесно воплощаемого, вербализуемого в каждом акте исполнения плача фиктивного мира» (с. 215). Как нам видится, новизна работы состоит всё же в попытках сравнения карельских и ижорских (но не карело-финских) плачей с севернорусскими плачами и поэзией калевальской метрики. Автор, видимо, проделав большую работу, увлекся источниками, и именно это стало камнем преткновения — основная идея оказалась погребена под сотнями примеров, а их интерпретации было уделено очень мало внимания. Идея, стоящая за монографией Э.Г. Рахимовой, о сравнении стабильных вербальных элементов прибалтийско-финских и севернорусских плачей, а также семантических связей между

ними, очень важна с точки зрения изучения причитаний в целом. К сожалению, низкий уровень воплощения этой идеи, обилие грубых ошибок и неточностей резко снижают убедительность исследования.

Литература

1. Конкка У.С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.
2. Конкка У.С., Конкка А.П. Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. Л., 1980.
3. Степанова А.С. Карельские плачи. Специфика жанра. Петрозаводск, 2003.
4. Степанова А.С. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985.
5. Степанова А.С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004.
6. Степанова А.С., Коски Т.А. Карельские причитания. Петрозаводск, 1976.
7. Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 101—114.
8. Harvilahti L. Kertovan runon keinot: Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta. Helsinki, 1992. (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia; 552).
9. Honko L. Itämerensuomalaisen itkuvirsirunouden tutkimus // Kalevalaseuran vuosikirja. [Vol.] 54. Helsinki, 1974. S. 112—131.
10. Honko L. Itkuvirsirunous // Suomen kirjallisuus. [Vol.] I / Toim. M. Kuusi. Helsinki, 1963. S. 81—128.
11. Itkuja Karjalasta, Inkeristä, Suomes-ta. Laments from Karelia, Ingria, Finland // SKS [Suomalaisen Kirjallisuuden Seura:] CD 3 / Toim. A. Asplund. Helsinki, 2000.
12. Konkka U. Karjalaisen itkuvirsirunouden tutkimuksen ongelmia // Virittäjä. 1968. № 2. S. 175—181.
13. Nenola A. Inkerin itkuvirret — Ingrian laments. Helsinki, 2002.
14. Nenola-Kallio A. Studies in Ingrian Laments. Helsinki, 1982. (Folklore Fellows Communications; № 234).
15. Russo J.A. Is «Oral» or «Aural» Composition the Cause of Homer's Formulaic Style? // Oral Literature and the Formula / Ed. by B.A. Stolz, R.S. Shannon III. Ann Arbor, 1976. P. 31—54.
16. Timonen S. Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan. Helsinki, 2004.
17. Virtaranta H., Virtaranta P. Ahava-tuulien armoilla. Itkuvirsiä Aunuksesta. Helsinki, 1999.

Э.П. СТЕПАНОВА,

докторант
Хельсинкского университета
(Финляндия)

Первый задачник по фольклористике

Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике / Сост. А.С. Архипова, С.А. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова. — М.: РГГУ, 2010. — 200 с.

Что может представлять собой книга с таким названием? Сборник анекдотов или постмодернистских рассказов начитавшегося этнологических штудий автора? Это название книги, выпущенной в серии РГГУ «Традиция—текст—фольклор. Типология и семиотика», сначала вызывает недоумение и, лишь прочитав на титуле подзаголовок — «75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике», понимаешь, что оно само по себе загадка. И тогда память услужливо подсказывает и какие-то шаманские легенды, и истории о восточных правителях. Впрочем, как становится понятным из предисловия, для участников Московской олимпиады по лингвистике, Летней лингвистической школы и, конечно, школ, которые проводит Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ под руководством С.Ю. Неклюдова, название книги понятно. Мне не доводилось участвовать ни в первом, ни во втором, ни в третьем и вообще сталкиваться с подобными задачами на практике. Поэтому я с огромным интересом ознакомился с ними, тем более что нехватка такого рода учебно-методического материала ощущается при преподавании, в частности антропологии устного творчества.

Первый вопрос, который возникает при размышлении над жанром задач в наших науках, следующий: а возможно ли вообще формализовать материал мифов, ритуалов, представлений и верований? Если уж в точных науках 2×2 не всегда равно 4, то что говорить о гуманитарных, где условия «задач» зависят от наших элементарных знаний о предмете, которые *никогда не будут исчерпывающими*! Это меньше всего относится к лингвистике, наиболее точной науке гуманитарной сферы. Не случайно поэтому подавляющее большинство представленных задач взяты из различных лингвистических задачников, составителями которых были такие известные авторы, как А.Н. Журинский, А.А. Зализняк, А.Е. Кибрик и др. Вместе с тем, как верно замечает В.М. Алпатов в предисловии к сборнику, «такие задачи заставляют думать и расширять свои знания не только "чистых лингвистов", но и культурологов, фольклористов». Сюда следует добавить также социальных ан-

ропологов. И действительно — задачи о терминах родства, числительных в разных языках, о календаре, тайных языках, этикете, организации фольклорного текста и семантике пространства — это далеко не лингвистика.

Книга включает три раздела: I. Фольклор, миф, ритуал; II. Социальная антропология; III. Социолингвистика. Внутри них задачи подобраны по следующим темам: «Миф и ритуал», «Структура фольклорного текста», «Функционирование фольклорного текста», «Стиховая организация фольклорного текста», «Семантика пространства», «Системы именования», «Системы родства. Термины родства», «Число в культуре», «Календарь и времяисчисление», «Тайные языки», «Речевой этикет», «Язык и общество». В отдельном разделе приводятся и объясняются решения всех публикуемых задач.

Сборник демонстрирует системный подход к изучению материала устных традиций, рассматриваемого в разных аспектах; он является первым опытом тестирования в фольклорно-антропологических дисциплинах. Раньше подобные опыты существовали лишь применительно к языковому материалу в лингвистике, разработанные там модели в полной мере были использованы в рецензируемой работе.

Важно отметить, что предложенный опыт многомерного тестирования должен показать, что гуманитарное знание — это не «гимнастика ума», не «игра в бисер», а труд, у которого есть своя цель и свой «конечный продукт», заключающийся в постоянно увеличивающемся багаже накопленных знаний человека о мире и о себе. Однако главная цель этих задач — не только проверка знаний. Они учат, опираясь на известные по условиям данные, мыслить, выработать и проявлять навыки исследователя. Я думаю, что если бы именно так выглядели пресловутые тесты по ЕГЭ для выпускников школ, то никто из здравомыслящих людей не возражал бы против этого нововведения в российском образовании. Но об этом пока мы можем только мечтать. Сам факт выхода сборника, без сомнения, будет способствовать популяризации жанра задач, который пока хорошо известен только лингвистам, в среде фольклористов, социальных антропологов и культурологов.

Огромное спасибо коллективу составителей под руководством С.Ю. Неклюдова за «задачник»! Пошел решать!

В.Л. КЛЯУС, доктор филол. наук;
Ин-т мировой литературы
им. А.М. Горького РАН
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования и материалы

Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира / Ин-т славяновед. РАН. — М.: Индрик, 2010. — 824 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Азизова Н.Р. Традиционно-обрядовая культура локальных этнических групп в современной России (на примере юртовских татар): Автореф. дис. ... докт. культурологии / Краснодар. гос. ун-т культуры и искусств. — Краснодар, 2009. — 41 с.

Архипова А.С., Мельниченко М.А. Анекдоты о Сталине: Тексты, комментарии, исследования. — М.: РГГУ, 2010. — 399 с.: ил., табл. — (Нация и культура. Антропология. Фольклор. Новые исследования / Рос. гос. гуманитар. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора).

Временник Zubовского института. — Вып. 5: Петрушка круглый год: Статьи и материалы в честь А.Ф. Некрыловой / Ред.-сост. В.В. Виноградов. — СПб.: Рос. ин-т истории искусств, 2010. — 168 с.: ил.

Гангур Н.А. Материальная культура кубанского казачества: опыт исторической реконструкции (конец XVIII — начало XX в.): Автореф. дис. ... докт. ист. наук / Мос. пед. гос. ун-т. — М., 2010. — 44 с.

Гильфанова Ф.Х. Антропонимия сибирских татар в этнолингвистическом аспекте (на материале русских архивных документов XIX—XX вв.): Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Казан. гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина. — Казань, 2010. — 42 с.

Звиденная О.О., Новикова Н.И. Удэгейцы: охотники и собиратели реки Бикин (Этнологическая экспертиза 2010 года) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; ООО «Этноконсалтинг»; Отв. ред. В.А. Тишков. — М.: [ИД «Стратегия», ИП Андрей Яковлев], 2010. — 154 с. + 16 ил.

Карлов В.В. Народы северо-восточной Евразии в XIX и XX вв. — М.: Кн. дом «Университет», 2010. — 476 с.: табл.

Китай и окрестности = China and around: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б.Л. Рифтина / [Сост. Н.Р. Лидова]. — М.: РГГУ, 2010. — 638 с.: 1 л. портр. — (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та вост. культур и античности).

Краюшкина Т.В. Мотивы состояний персонажей в русских народных волшебных сказках: системный анализ: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ, 2010.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольк-

лора: от архаики к классике / [Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ин-т высш. гуманитар. исслед. им. Е.М. Мелетинского, Центр типологии и семиотики фольклора]. — М.: РГГУ, 2010. — 289 с. — (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика).

МП'2010: Сб. ст. в честь М.П. Черединой / [Сост. В.Ф. Шевченко]. — М.: [Лабиринт], 2010. — 194 с.

Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени: Материалы конф. / Ин-т славяновед. РАН; Редкол.: Б.Н. Флоря (отв. ред.), О.А. Акимова, С.А. Иванов, В.Я. Петрухин, А.А. Турилов. — М.: Индрик, 2010. — 136 с. — (Славяне и их соседи. XXV конференция, Москва, 2010 г.).

Роднов М.И. Крестьянство Белебеевского уезда по переписи 1920 г.: этнический состав / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2009. — 121 с.

Рыжакова С.И. Historica Lettica: национальная история и этническая идентичность: о конструировании и культурном реферировании прошлого латышей / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2010. — 598 с.: ил.

Селиверстова Е.И. Русская пословица в паремнологическом пространстве: стабильность и вариативность (лингвистический аспект): Автореф. дис. ... докт. филол. наук / СПбГУ. — СПб., 2010. — 47 с.

Смирнова Е.М. Ритмический строй музыкально-поэтического фольклора татар-мусульман Волго-Уралья: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения / [С.-Петербург. гос. консерватория им. Н.А. Римского-Корсакова]. — СПб., 2010. — 52 с.

Стереотипы в языке, коммуникации и культуре: Сб. ст. / Рос. гос. гуманитар. ун-т; [Сост. и отв. ред. Л.Л. Федорова]. — М.: РГГУ, 2009. — 597 с.: табл.

Тарасенко Н.А. Древнеегипетская мифология в изобразительной традиции Книги Мертвых (виньетки глав 16, 17 и 42 в Новом царстве — Третьем переходном периоде) / Ин-т востоковед. им. А. Крымского Нац. акад. наук Украины, Киев. славист. ун-т. — Киев: Интерпресс, 2009. — 335 с.: ил., табл.

Фролова А.В. Русский праздник: традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX — начала XXI в. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2010. — 151 с.: ил., портр.

Хазанкович Ю.Г. Фольклорно-эпические традиции в прозе малочисленных народов Севера / Якут. гос. ун-т им. М.К. Амосова; Отв. ред. Ч.Г. Гусейнов. — Новосибирск: Изд-во Сиб. отд-ния РАН, 2009. — 130 с.

Этнические традиции перед вызовами глобализации в условиях кризиса: Материалы конф. молодых ученых, Москва, 3—4 дек. 2009 г. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2010. — 138 с.

Acta linguistica petropolitana: Тр. Ин-та лингв. исследований / Отв. ред. Н.Н. Казанский. — Т. 6. Ч. 1: [Этноботаника в языке и культуре / Отв. ред. В.Б. Колосова, А.Б. Ипполитова]. — СПб.: Наука, 2010. — 385 с.

Arbor mundi = Мировое древо. — М.: РГГУ, 2010. — Вып. 16. — 296 с.; Вып. 17. — 243 с.

Справочные материалы, учебные пособия

Боги, святилища, обряды Японии = Japan: gods, shrines, rites: Энцикл. синто / Рос. гос. гуманитар. ун-т; [А.С. Бачурин и др.; Отв. ред. А.Н. Мещеряков]. — М.: РГГУ, 2010. — 318 с., [8] л. ил., цв. ил. — (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та вост. культур и античности).

Кром М.М. Историческая антропология: Пособие к лекционному курсу. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2010. — 214 с.

Молдаване / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т культ. наследия АН Молдовы; Отв. ред. М.Н. Губогло, В.А. Дергачев. — М.: Наука, 2010. — 542 с. — (Народы и культуры).

Фольклорные тексты

Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80—90-х гг. XX в. — Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Ин-т славяновед. РАН; Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. — М.: Языки славян. культур, 2010. — 648 с. — (Studia philologica).

Переславское собрание: Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского. — Вып. 1 / Сост. Т.С. Макашина, С.Б. Рубцова, С.С. Савоскул; Отв. ред. С.С. Савоскул. — М.: Индрик, 2011. — 456 с.: ил., ноты. — (Традиц. духов. культура славян. Публикация текстов).

Шорский героический эпос. — Т. 1 / Администрация Кемеров. обл., Департамент культуры и нац. политики Кемеров. обл.; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Сост., подгот. к изд., вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч. и коммент. Д.А. Функа. — 2-е изд. — Кемерово: [Примула], 2010. — 392 с.

Подготовила **О.В. ТРЕФИЛОВА;**

*Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Летняя школа .

«Анализ фольклорного текста:
прагматика, семантика, морфология»

30 апреля — 9 мая 2010 г. в Москве и Переславле-Залесском прошла X Международная летняя школа по фольклористике и культурной антропологии, организованная Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Читая лекции и проводя семинары пригласили фольклористов, антропологов, лингвистов, историков из России, Украины, Эстонии и Болгарии. Слушателями, которые проходили конкурсный отбор, стали студенты и аспиранты из Москвы, Санкт-Петербурга, Воронежа, Кирова, Красноярска, Томска, Омска, Йошкар-Олы, Петрозаводска, Магнитогорска, Якутска, Рязани, Ростова-на-Дону, Бреста (Белоруссия), Минска (Белоруссия), Торуня (Польша), Павлодара (Казахстан), Болоньи (Италия). Всего в школе приняли участие 72 человека, из них 24 преподавателя и 48 слушателей.

Открыл школу С.Ю. Неклюдов (Москва) лекцией «Три века городской песни», в которой рассказал, к каким жанрам восходит городская песня и какое место она занимает в современной песенной традиции. Следующая лекция С.Ю. Неклюдова была посвящена народной песне «Отец мой был природный пахарь...», восходящей к стихотворению Д.В. Венигинова «Песнь греска». Сравнив 13 записей, лектор показал, как происходит фольклоризация авторского произведения, какие части устного текста более стабильны, а какие пластичны. Методологию анализа устного мифологического текста С.Ю. Неклюдов продемонстрировал в очередной лекции на примере разбора сюжета «выстрел в солнце». Кроме того, вместе с А.В. Козьминым (Москва) он провел интерактивную лекцию по фольклористике, в которой на примере устного монгольского эпоса о Гесере было рассмотрено соотношение фольклорного текста и «знания традиции».

Две лекции А.В. Козьмина были посвящены культуре Полинезии. В одной, анализируя эпизод повествований о Рате на разных полинезийских языках, он показал возможность реконструкции текста на праязыке. Вторая лекция была посвящена особенностям брачных и родственных отношений на островах. Серия лекций была прочитана Ю.Е. Березкиным (Санкт-Петербург). Он рассказал о применении методов математической статистики для работы с наборами фольклорно-мифологических мотивов; рассмотрел мифы о созвездиях (Большая Медведица, Орион, Плеяды) в традициях разных народов; проанализировал сходные мотивы в мифологии коренных жителей Южной Америки, Мезоамерики и народов Азии. Одну из лекций он посвятил антропологическим терминам, уделив особое внимание понятию «тотемизм». Кроме того, Ю.Е. Березкин рассказал о проблеме родства енисейских языков и языков на-дене, которое считается доказанным, но не подтверждается материалами сравнительной мифологии. Еще одному из племен Америки — майя — был посвящен доклад Д.Д. Беляева и А.И. Давлетшина (Москва). Они показали, как можно, не имея реальных записей, реконструировать мифологические мотивы и сюжеты путем привлечения иконографических материалов и сравнительных данных из поздних мезоамериканских мифологий. На семинаре Д.Д. Беляев рассказал о напитках Мезоамерики — их составе, способах приготовления и времени употребления.

Методы прагматического анализа мифологического текста рассмотрела Е.Е. Левкиевская (Москва). Она показала, что количество и качество культурной информации, представленной в тексте, напрямую зависят от той коммуникативной ситуации, в которой этот текст воспроизводится. На одном из семинарских занятий на примере славянской мифологии Е.Е. Левкиевская учила слушателей картографировать факты духовной культуры и читать диалектные карты. Методы лингвисти-

ческого анализа были представлены в лекции С.Е. Никитиной (Москва) о похоронных причитаниях и духовных стихах.

В центре внимания О.Б. Христофоровой (Москва) оказались былички, выходящие за рамки традиционных моделей. Основываясь на собственных записях в Верхотамье 1995—2005 гг., она рассказала о трансформациях мифологических мотивов под влиянием повседневных событий и об интерпретации реальных происшествий с использованием сюжетов и мотивов быличек.

Т.А. Михайлова (Москва) вынесла на обсуждение несколько проблем, которые касаются древнеирландского текста, условно именуемого «Заговор на долгую жизнь»: сходство текста с античными табличками с проклятиями, с древнеанглийской заговорной традицией, возможность отнесения текста к жанру заговоров. Продолжил ирландскую тему Д.С. Николаев (Москва). На примере нескольких поэтических текстов он рассмотрел характерные черты ранней ирландской поэзии и ее функции в раннесредневековом ирландском обществе. Один из семинаров Д.С. Николаев посвятил рассмотрению «гомеровского вопроса», в частности анализу способов изображения поэта в «Илиаде» и «Одиссее». На втором занятии он сосредоточил свое внимание на сопоставлении русских, ирландских и индийских магических текстов разных жанров с целью выявления типичности/нетипичности русского материала с его нечетким делением магических текстов на заговоры и молитвы. Дж. Ропер (Тарту, Эстония) на примере заговоров, записанных от исполнительницы и ее ученицы, выявил принципы вариативности в фольклоре.

А.С. Архипова (Москва) на примере символов в монгольской юрте рассказала о методах реконструкции обрядового текста. Своей второй лекцией она открыла блок докладов о фольклоре советского времени, показав, как модель легенды о «царе-избавителе» реализуется в мифологических рассказах о советских правителях. Н.Г. Комелина (Санкт-Петербург) прочла лекции об особенностях празднования «комсомольского рождества», явившегося следствием советской антирелигиозной кампании 1920-х гг., а также о том, как собирали фольклор в советское время и какие тексты попадали в архивах в фонд «Особое хранение». И.В. Козлова (Санкт-Петербург) посвятила свой доклад произведениям советских сказителей о Ленине и на примере текста А.И. Гладкобородовой проанализировала жанровые особенности советского эпоса.

Со статистическим обзором поведения гласных в начальной рифме эстонских и финских рун выступил А. Крикманн (Тарту, Эстония). Во второй лекции он рассказал о своей классификации эстонских пословиц с учетом их синтаксической, логической, риторической и модальной структуры. Кроме того, он привлек внимание слушателей к малоизвестной книге Арчера Тейлора, по словам докладчика, «мошнейшему сравнительному указателю загадок мира».

В центре внимания И.Б. Иткина (Москва) были новгородские берестяные грамоты. Слушатели получили возможность не только узнать об особенностях языка грамот, но и попытаться дешифровать надписи на берестяных табличках. И.Б. Иткин также рассмотрел примеры переноса ударения на предлог в некоторых предложно-падежных сочетаниях в творчестве русских поэтов XIX в. и поставил вопрос о его соотношении с реальным узусом того времени. Ю.М. Шеваренкова (Нижний Новгород) посвятила свою лекцию религиозным рукописным тетрадям, предложив схему анализа текста из рукописного сборника. Взаимодействие устной, письменной и экранной традиций на примерах рекламных роликов, кинофильмов и мультфильмов, использующих образы фольклорных персонажей, проанализировала Н.С. Петрова (Москва). Новые факты о происхождении языка и исследования по данной проблематике были освещены в лекциях С.А. Бурлак (Москва). М.М. Красиков (Харьков, Украина) привел большое количество примеров студенческих надписей на партах, стенах и кафедрах, зафиксированных им в учебных заведениях Украины и России.

Е.Н. Дувакин (Москва) проанализировал одну группу шаманских легенд — тексты о сожжении шаманов, записанные на территории Южной Сибири. По мнению докладчика, точка зрения некоторых этнографов, что в этом сюжете нашли отражение исторические события, происходившие в джунгарское время, не выдерживает критики. В результате анализа дистрибуции фольклорных мотивов и привлечения археологических и письменных источников был сделан вывод о существовании южносибирского сюжета до появления Джунгарского ханства — в X—XI вв.

Лекция И.С. Веселовой (Санкт-Петербург) была посвящена нарратологическому анализу современных «простых» рассказов. М.В. Ахметова (Москва) рассказала об Интернете как источнике фольклорной и этнографической информации; например, с помощью поиска в сети она выявила региональные названия календарных молодежных бесчинств. К вопросу изучения не только самих фольклорных текстов, но и обстоятельств, при которых они были записаны, обратился М.Д. Алексеевский (Москва). Он подробно рассмотрел дискуссию между «текстуалистами» и «контекстуалистами» в американской фольклористике в 1970-е гг., а также проанализировал современные отечественные работы по теории контекстного изучения фольклора. М.Л. Лурье (Санкт-Петербург) предложил методику контекстного анализа отдельных составляющих

(фрагментов, элементов, единиц) «локальных текстов» с целью выявления способов их формирования и функционирования.

К. Рангочев (София, Болгария) рассмотрел болгарские мифологические тексты о происхождении женских репродуктивных органов. Н.В. Петров (Москва) на семинаре предложил сопоставительный анализ сербских и русских эпических произведений и рассказал о возможности реконструирования славянского эпического единства. Н.В. Каплина (Воронеж) проанализировала композиционный прием ступенчатого сужения образов в русской народной лирической песне и показала, как синтаксические конструкции этого приема соотносятся с моделями тема-рема-тических прогрессий Ф. Данеша. Н.М. Занка (Санкт-Петербург) рассказала о баскских волшебных сказках, их фиксации, вариативности, изменениях при переводах и переложениях.

Традиционными для школы стали лекция А.В. Козьмина, познакомившая слушателей с сюжетно-мотивными указателями, доступными в Интернете, а также семинары, на которых слушатели решали этнографические и лингвистические задачи (проводились С.И. Переверзевой (Москва), И.Б. Иткиным, С.А. Бурлак и А.С. Архиповой).

Н.Н. ВОХМАН, аспирантка

Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

«Внутреннее» и «внешнее» в календарных и иных обрядках: традиции и современность

4—7 июня 2010 г. в Таллине (Эстония) прошла Международная конференция рабочей группы «Календарная обрядность» при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF). Это уже шестая конференция, организованная группой после ее создания в 2004 г.¹

Конференцию подготовили сотрудники Института фольклора (Таллин) и Эстонского литературного музея (Тарту), председателем оргкомитета стала М. Кыйва. Тезисы изданы отдельной брошюрой и помещены на сайте Эстонского литературного музея (<http://www.folklore.ee/ri/fo/konve/ritualearb/abstracts.pdf>).

Название конференции «Внешнее и внутреннее» предполагало рассмотрение ритуального года с учетом пространственных параметров, противопоставлений «дом—улица», «участник—наблюдатель», «свой—чужой», а также и других прочтений оппозиции «внешнее—внутреннее» в разных обрядовых ситуациях. Кроме заглавной темы на конференции обсуждались проблемы неоязычества и актуальные теоретические аспекты изучения современной трансформации обрядов и обычаев.

На конференции собрались ученые из Болгарии, Венгрии, Норвегии, России, Финляндии, Чехии, Польши, Великобритании, Латвии, Литвы и США. Прозвучало 27 докладов на тему ритуального года, календаря и обрядности в разных аспектах и с разных точек зре-

ния, а также на разном материале — от традиционного и архаического (доклад Э. Уорнер из Великобритании о «внутреннем» и «внешнем» в русских поверьях и обрядах, связанных с домовым и другими духами) до самого нового (доклад Э. Карюли из Финляндии о ритуалах в группах нетрадиционной ориентации; доклад К. Поведак о развитии религиозного рока в современной Венгрии и его «встроенности» в церковный календарь). Некоторые доклады были посвящены анализу функционирования календарных и других ритуалов в учебно-воспитательных учреждениях (Т. Сярк (Эстония) «Извне внутрь, от реальной деятельности к ее символизации: народный праздничный календарь в эстонских детских садах»; К. Экрем (Финляндия) «Танец старшеклассников: семантика школьного ритуала») и студенческим нарративам о праздниках (Б. Герек (Польша) «Празднование Рождества в современной Польше»). Прозвучали сообщения о культе святых в их календарной приуроченности: Е. Анастасова (Болгария) рассказала о современном почитании св. Кирилла и Мефодия у болгар и украинцев, проживающих в Одессе, и сравнила церковные и светские праздники, связанные с их именами, в диаспорах и метрополиях.

Первое заседание открыла президент рабочей группы «Ритуальный год» Э. Лайл (Шотландия). В докладе «Реальное и игровое пространство внутри и вне дома в шотландском зимнем народном календарном представлении "Галосхинс"»² она обратила внимание на символику и семантику перемещения главных исполнителей — мальчиков. В отличие от других календарных процессий, «Галосхинс» предполагает не только передвижение внутри деревни от

одного дома к другому, но и активное освоение домашнего пространства. Уже в этом докладе начала звучать тема порога как важнейшего локуса для интерпретации «внутреннего» и «внешнего» в пространственной структуре обряда, которая была актуальна и для других докладов. Э. Лайл опиралась на терминологическое разделение, предложенное М. Нилом для ритуалов с пересечением порога (внутрь дома и обратно): однонаправленные (например, в погребальной обрядности вынос тела) и двунаправленные, каковым является «Галосхинс». Мальчики-актеры четко распределяют свои ритуальные обязанности (роли) и при входе в дом, и при выходе из него (распределение пожертвований и подарков).

И.А. Седакова (Россия) в докладе «Встреча внешнего и внутреннего: обрядность первой встречи и первого посещения в широком европейском контексте» подробно исследовала два основных типа обычаев в рамках начала нового года. Первый известен всем европейским народам и включает в себя преимущественно поверья, связанные с первой встречей или первым посетителем. Второй же представляет собой развернутую обрядность по приему первого (случайного или специально приглашенного) гостя. Этот известный в карпато-балканском ареале ритуал (*полазник*) находит удивительно сходные параллели в обрядовом комплексе «Первая нога» (First foot), распространенном в Шотландии и Северной Англии. В дискуссии по этому докладу многие участники конференции выступили в роли информантов. Оказалось, что ритуалы «первого» во многих странах живы и даже развиваются в соответствии с современной ситуацией. Так,

в Эстонии развилось поверье, что если 1 января первый звонок на мобильный телефон будет от мальчика, год будет счастливым. Вполне традиционное представление о том, что мальчик приносит удачу в дом, переносится на новые реалии.

К. Михайлова (Болгария) посвятила свой доклад «Языческая ритуальная практика по защите от болезней в болгарском православном народном календаре» анализу обрядов, приуроченных к дням почитания святых (св. Варвары, св. Харлампия и св. Екатерины) в ряде областей Болгарии. В эти дни совершаются предохранительные и умиловительные обрядовые акты, идентичные лечебным ритуалам от тех болезней, которые, по народным представлениям, принимают антропоморфный облик. Эти обряды строятся на четком отделении *внешнего* (болезни, эпидемии), которое не должно проникнуть *внутрь* (в дом, во двор), а если и проникло, то должно быть изгнано.

Н. Макенгайр (США) в докладе «День св. Бригитты в Ирландии: порог и граница» исследовала идею границы в народных ритуалах почитания ирландской святой, сопоставив пространственные и временные границы этой даты в свете оппозиций «свое—чужое», «внутреннее—внешнее», «новое—старое» и др.

Т.Г. Миннихметова (Россия—Австрия) в своем выступлении «Структурирование пространства и границ» остановилась на понятиях центра и периферии в удмуртском традиционном понимании «своего» и «чужого» пространства. Исследовательница охарактеризовала повседневные и праздничные ритуалы, связанные с пересечением границ «своего» и «чужого» при входе в калитку и ворота, переступании через порог и пр.

Э. Холанд (Норвегия) проанализировала календарные обряды в с. Маркопуло на греческом острове Кефалония, связанные с верой в лечебную силу змей. Змеи появляются во дворе храма села в начале августа и исчезают к Успению Богородицы. Множество паломников собираются в эти дни у храма, чтобы, прикоснувшись к змее, получить исцеление. Исследовательница использует собственные полевые материалы, сопоставила греческие ритуалы со сходными обрядами в итальянской традиции (с. Кокулло, Абрुзия). Культ змей и веру в их лечебные силы Э. Холанд рассматривала в более древнем, античном обрядово-мифологическом контексте.

К. Гаспар (Венгрия) посвятила свой доклад «Она всё еще здесь?» Социальная репрезентация представлений о смерти и похоронных обрядах анализу внутреннего и внешнего пространства с точки зрения отношения окружающих к пребыванию тела покойного и его души в доме. Нарративы, которые исследова-

ла докладчица, подтвердили, что любимые домашние локусы умершего и связанные с ним объекты считаются местом пребывания его души и служат местом излияния скорбных чувств; по прошествии времени эти локусы и объекты связываются с памятью об умершем.

А. Вайчекаускас (Литва) в докладе «Семантическое поле "внешнего" в литовских обрядах ряженья» проанализировал на собственном полевом материале этнические образы «других» в масленичных карнавалах в области Жемайтиса и высказал предположение, что под самым распространенными образами евреев могли подразумеваться также венгры.

Блок докладов был посвящен неоязыческим календарным обрядам. **Л. ван Гулик**, специализирующийся в области психологии, в своем докладе «О роли творческого начала в ритуальной практике современных неоязычников» говорил об открытости к заимствованиям и эклектизме этих религиозных объединений. По мнению исследователя, если в других религиозных течениях в соотношении «вера — ритуал (действие)» всегда важнее первое, у неоязычников обрядность нередко доминирует. Поэтому для перформанса очень важен творческий потенциал как лидеров движений, так и массовых участников. Для «изобретения» обрядности типична скорее не импровизация, а инновация — использование готовых архаических блоков и их адаптация к конкретному праздничному ритуалу.

К. Велкоборска (Чехия) в докладе «Неоязыческие обряды зимнего солнцестояния. Три примера», основываясь на опыте собственного участия в календарной практике неоязычников, сравнила обрядность «эклектиков» (друидической группы), этнически ориентированных групп славянского язычества и групп, занимающихся магическими практиками. В Чехии две первые группы не столь популярны, сколь третья, демонстрирующая огромное разнообразие объединений (целителей, почитателей фантастики и др.).

М. Картер (Великобритания) рассказала о поминовении усопших в Сан-Франциско и Салеме (известном в США своими процессами над колдуньями). В этих ритуалах активное участие принимают неоязычники, которые, воссоздавая архаические обрядовые акты и сочиняя новые, эксплицируют в поминальной обрядности свое отношение к смерти как к трансформации.

Многие участники выступили с сообщениями на темы современных трансформаций традиционных обычаев. **И. Поведак** (Венгрия) в докладе «Священное пространство и святые места в современной венгерской народной религиозности» на примере календарных паломничеств подробно охарактеризовал специфику процесса заполнения духов-

ного вакуума в современном обществе. Синкретизм различных религиозных и околорелигиозных воззрений (это отчетливо прослеживается в народном католицизме Венгрии) в сочетании с усилением националистического и коммерческого духа влияют на формирование и развитие святилищ в Венгрии. В этом докладе важным представляется понятие «альтернативной науки» — это псевдонаучные исторические, культурологические и лингвистические изыскания, работающие на «удревление» венгерского народа и связывающие его культуру с шумерской, этрусской и др. Подобные «альтернативные» тенденции наблюдаются и в России, их критику см., например, в публикациях А.А. Зализняка о любительской этимологии.

М. Кыйва в докладе «Женские праздники и обряды с кашей» показала, как на фоне возрождения традиционных обрядов происходит их контаминация с другими обычаями в соответствии с требованиями современности. Так, уже почти оставленная практика варки обрядовой каши и совместная трапеза женщин в Эстонии возрождается и поддерживается эзотерическими целителями и современными шаманами, обрастая новым ритуальными деталями.

Сходный процесс описала **Х. Руотсала** (Финляндия) в докладе «К пасхальной демонологии. Вирпоминен: православные традиции и западные представления о троллях»: традиция ритуального хлестания вербой в Вербное воскресенье у православных карел смешивается с процессом изгнания злых ведьм и колдуний в субботу накануне Пасхи. В результате ритуальный обход домов совершается ряжеными детьми, костюмы и облик которых соответствуют традиционным для сегодняшнего города «колдовским» праздникам, наподобие Хэллоуина. При этом действия, совершаемые ими, входят в состав традиционной обрядности Вербного воскресенья. Исследовательница отметила, что это явление широко обсуждается в прессе и в Интернете. Добавим, что Интернет почти для всех участников конференции служил не только источником информации, но и собственным материалом исследования. Это, как кажется, стало уже почти обязательным во всех исследованиях, даже самых традиционных, прежде использовавших лишь полевые сведения, публикации и архивные материалы.

Л.С. Фурнье (Франция) в докладе «Растительные фигуры и композиции с животными в современных локальных календарных праздниках Франции: от изучения практики к глобальной интерпретации» проанализировал современную тенденцию более широкого использования вегетативной и животной символики в локальных вариантах

традиционных обрядов. По его мнению, обращение к флористическим и животным композициям объясняется усилением коммерческой направленности ритуалов, вызванной желанием привлечь туристов. Кроме того, изменения обуславливаются «размыванием» традиции, внедрением заимствованных из иных традиций элементов, разрастанием декоративных компонентов.

А. Ранкане (Латвия) в своем выступлении «Сезонные праздники в современной Латвии: традиция, культура, религия» поделилась своими размышлениями о причинах усиленного внимания к ритуальному оформлению смены времен года. По ее мнению, секуляризация общества, отход от традиционных вероисповеданий и возникновение «личностной» религиозности вызывает обращение к «космосу», архаической парадигме, традиционно базирующейся на почитании природы и смене сезонов. Немалую роль в этом играют СМИ, поддерживающие возрождающиеся и вновь создаваемые традиции.

А. Линтруп и Я. Орас (Эстония) в докладе «Внутренний аутсайдер. Иссле-

дователь на современной традиционной свадьбе» проанализировали оппозицию «внутреннее—внешнее» на примере этнолога, принимающего участие в свадебной церемонии. Делая для Архива фольклора в Тарту фильм о свадьбе у народа сету (юг Эстонии), Линтруп и Орас столкнулись с проблемой превращения «постороннего», «чужого» в «своего» и описали процесс появления новой обрядовой роли в празднестве — фотографа или оператора. За ним закрепляются определенные функции «специалиста», в силу своих задач он входит и в партию жениха, и в партию невесты (вне зависимости от того, что мужчины не допускаются к участию в некоторых сугубо женских актах на свадьбе). Фильм о трехдневной развернутой свадебной обрядности у сету был показан после окончания докладов.

Видеофильмы и богатый иллюстративный ряд сопровождали многие презентации, в том числе доклад **М. Кыйвы** и **А. Куперьянова** (Эстония) «Сурвакары, кукеры и другие» о фестивале новогодне-го и масленичного ряжения в г. Пернике (Болгария) и доклад **Д. Стенли** (США) «Пастушеские обряды в Закарпатье».

Члены группы «Календарная обрядность» обсудили перспективы сотрудничества в разработке тем по ритуалам годового цикла и в совместных публикациях. Среди ряда направлений большой интерес вызывает проблема структурирования национальных праздничных календарей в постсоциалистических странах. Для исследования этих процессов будет подготовлен международный интердисциплинарный проект.

По материалам конференции в 2011 г. в Литературном музее Тарту будет издан ежегодник рабочей группы SIEF «Календарная обрядность».

Примечания

¹ Хронику ряда предыдущих симпозиумов и рецензию на сборник докладов Четвертой конференции см.: ЖС. 2004. № 4. С. 62—63; 2006. № 2. С. 60; 2007. № 1. С. 60—61; 2011. № 1. С. 66—67.

² См. публикацию этого автора в: ЖС. 2006. № 4. С. 9—12.

И.А. СЕДАКОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Уважаемые коллеги!

Государственный республиканский центр русского фольклора открывает новую серию ежегодных международных научных конференций под общим названием «Фольклор XXI века», которые будут посвящены различным аспектам изучения современной фольклорной культуры и новых традиций. Первая конференция «Фольклор XXI века: Герои нашего времени» состоится 20—21 октября 2011 г. в Москве и будет посвящена персонажам современного фольклора и новейшей мифологии.

В рамках конференции предполагается рассмотреть следующие темы:

- Герои классического фольклора в современной культуре: от анекдотов до мультфильмов
- Современная российская мифология и ее герои
- Новая русская демонология: снежный человек, полтергейст, инопланетяне
- Фольклорные герои в новейшей русской литературе: постмодернизм или возвращение к истокам?
- «Над кем смеетесь?»: персонажный ряд современного анекдота
- Культовые персонажи российского Интернета: между реальным и виртуальным
- Герои современной фольклорной песни
- Новые образы в творчестве народных мастеров: от традиции к китчу

Конференция имеет междисциплинарный характер. К участию в ней приглашаются фольклористы, культурологи, социологи, антропологи, этнографы, историки, искусствоведы и др. (см. сайт www.centrfolk.ru).

В Государственном республиканском центре русского фольклора с 22 по 24 ноября 2011 года состоится научно-практическая конференция по проблемам народно-певческого искусства «История традиций и современность», посвященная 200-летию Государственного академического Кубанского казачьего хора — старейшего профессионального коллектива народного творчества России.

Целью конференции является сохранение и поддержка народно-певческого искусства в России, широкое обсуждение специалистами проблем дальнейшего развития этого вида творчества в новых социокультурных условиях.

В конференции примут участие ученые — фольклористы, культурологи, музыковеды, хореографы, руководители народных хоров и фольклорных ансамблей, педагоги высших и средних специальных учебных заведений, осуществляющие подготовку кадров для народно-певческого искусства, представители органов культуры регионов России (см. сайт www.centrfolk.ru).

ДЫМКОВСКАЯ ИГРУШКА АЛЕКСЕЯ АНИКИНА



Читайте о выставке,
прошедшей в ноябре 2010 г.
в Государственном историческом
музее (Москва),
на с. 59.



По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА»

и других изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

«Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru);

«Гнозис» (Москва, Zubovskiy проезд, 2, стр. 1; тел.: (499) 255-77-57; E-mail: gnosis@pochta.ru);

«Фаланстер» (Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27; тел.: (495) 749-57-21; E-mail: falanster@mail.ru);

«Книжный окоп» (Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н; тел.: (812) 323-85-84; E-mail: knigokop@bk.ru);

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

Внимание!

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи

по Объединенному каталогу

«Пресса России»

Подписной индекс **45355**

Для зарубежных читателей

подписка оформляется

в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>



В следующих номерах:

Л.Н. Виноградова

(Москва)

Об одном демонологическом мотиве:

«русалки сушатся»

Л. Раденкович

(Белград)

Известен ли южным славянам

леший?

И.С. Попова

(Санкт-Петербург)

Наигрыши на гармонь

в записях народных музыкантов

Н.М. Заика

(Москва)

Сбор, переводы и публикация

баскских сказок в конце XIX —

первой половине XX в.

Г.И. Кабакова

(Париж)

Публикация сказок:

точка зрения переводчика

и редактора

Материалы фольклорно-

этнографических экспедиций

Обзоры, рецензии

Научная хроника

