

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

2'2014

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





«Новозыбковские» женщины в праздничной одежде (в сарафанах); спиной стоит румынка. 9 июня 2013 г.



Вход в беседку; на плакате сверху изображены два кольца как символ брака; надпись на румынском «Vine ați venit!» («Добро пожаловать!»). 9 июня 2013 г.



На территории Румынии на правом берегу Дуная расположено русско-румынское село Махмудия, в котором живут русские старообрядцы Белокриницкого и Новозыбковского согласий.

Читайте статью А.А. Плотниковой о современной русской свадьбе в Махмудии на с. 6—9.

Фото А.А. Плотниковой



Родственница жениха угощает гостей ритуальным блюдом — кашником. 9 июня 2013 г.



Свадебная трапеза в крытой беседке в доме жениха в с. Сарикей. 9 июня 2013 г.



Ряженные на второй день свадьбы (в понедельник): на мужчине-румыне маска Дракулы, на женщине-старообрядке, которую он держит на руках, — парик. Маски и парики старообрядка принесла из своего дома. 10 июня 2013 г.

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(82)2014

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,
доктор пед. наук, профессор

Главный редактор
О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

С.В. Алпатов,
канд. филол. наук, доцент;
Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова

М.В. Ахметова (зам. главного редактора),
канд. филол. наук;
Государственный республиканский
центр русского фольклора

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

В.М. Гацак,
член-корр. РАН; Институт мировой
литературы им. А.М. Горького РАН

Н.Ю. Данченкова,
канд. искусствоведения;
Государственный институт
искусствознания

М.А. Енговатова,
канд. искусствоведения, профессор;
Российская академия
музыки им. Гнесиных

А.Б. Мороз,
доктор филол. наук, профессор;
Российский государственный
гуманитарный университет

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

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

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

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

На 1-й стр. обложки: Старообрядческая
свадьба в русско-румынском селе Махму-
дия. Посаженная мать и ее помощница рас-
плели новобрачной косу и заплетают ей
в церкви после венчания две косы. Июнь
2013 г. Фото А.А. Плотниковой

На 4-й стр. обложки: Вышитое полотняное
полотенце. Бессарабия, начало XX в. Из се-
мейного архива В.М. Гацака. Фото А.Г. Ку-
лешова, 2000 г.

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- Т.А. Агапкина.* Прагматика и функции пасхального хлеба (региональный аспект) . . . 2
А.А. Плотникова. Русская свадьба в селе Махмудия 6
Г.И. Лопатин. Обряды и обычаи деревни Шерстин Гомельской области 9

НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ

- И.А. Бессонов.* Содом и Ниневия в древнерусской книжности и фольклоре 13
Е.М. Боганева. Из «народной Библии» белорусско-русского пограничья 16
Легенды Велижского района Смоленской области.
Предисловие, публикация и примечания *О.В. Беловой* 20
Народные этиологические рассказы в современных записях.
Публикация *В.В. Запорожцев* 24
П.Ф. Лимеров. Сюжет о сотворении мира из яйца в коми традиции 25
Ю.С. Буйских. Осквернители и святотатцы в украинских рассказах
о разрушении церквей 29
Е.А. Литвин. Рассказы албанцев Запорожья о церкви Святой Троицы
в селе Девнинское 32
К.И. Банца. Эпическая песня «Йован Йоргован» и легенда
о колумбацкой мошке. Перевод с румынского *Н.Г. Голант* 35
О.В. Чёха. Новогреческие легенды об Александре Македонском 38

ФОЛЬКЛОР В РУКОПИСНЫХ ИСТОЧНИКАХ

- Ю.А. Крашенинникова.* Вилегодские частушки в рукописи А.Ф. Шевелёва 43
М.В. Ахметова. Этнографические заметки краеведа-любителя:
«Радоница» Р.В. Тишковой 47

ЭКСПЕДИЦИИ

- С.В. Мохов.* Почему ограды кладбищ красят в голубой цвет 50
А.Г. Кулешов. Кладбища в Селивановском районе Владимирской области 53

ЮБИЛЕИ

- К юбилею С.М. Лойтер 56
К юбилею Т.Б. Варфоломеевой 57
Экспедиция длиною в жизнь (к юбилею А.А. Ивановой) 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Н.В. Петров.* От тени к свету: плоды просвещения (In Umbra 1) 59
Н.С. Петрова. Систематизируя демонов (In Umbra 2) 60
А.Ю. Брицына. Синтактика, семантика и прагматика украинского
натального нарратива 62
Т.Г. Иванова. Новые электронные издания фольклорных материалов 64
С.М. Лойтер. Новый сборник русских сказок Карелии 67

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Виктор Михайлович Гацак 70

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Д.И. Антонов, М.В. Ясинская.* Круглый стол «Сила взгляда:
глаза в мифологии и иконографии» 71

Т.А. АГАПКИНА

ПРАГМАТИКА И ФУНКЦИИ ПАСХАЛЬНОГО ХЛЕБА
(региональный аспект)

В традиционной культуре точка зрения сообщества в отношении сакральной, практической или какой-либо иной ценности объекта (особенно ритуального) может выражаться разными способами и в том числе через его прагматику. Мы имеем в виду, что составить представление о ценности объекта можно также исходя из того, как и в какой степени регламентировано всё, что связано с его изготовлением, прямым использованием, хранением, а также с так называемым вторичным использованием и уничтожением. При этом надо помнить, что эти аспекты прагматики ритуального предмета не универсальны: они существенно варьируют — как в отношении разных объектов, даже имеющих близкий семиотический и аксиологический статус, так и в разных традициях (ср., например, разную степень регламентированности приготовления отдельных ритуальных блюд или создания разных предметов обрядовой одежды и реквизита). Как показывает практика, такое варьирование определяется имманентными культурными факторами, действующими обычно в масштабах региональных традиций.

Пасхальный хлеб известен всем славянским народам. У восточных славян его выпекали из сдобного и кислого теста; у русских он назывался *кулич*, у украинцев и белорусов — преимущественно *паска*. Хлеб имел форму, близкую к цилиндрической, и был довольно высоким. Сверху на нем помещали вылепленный из теста крест, реже — другие украшения. Обычай приготовления к Пасхе хлеба цилиндрической формы связан с церковной практикой, а именно с хлебом *артос* (от греч., досл. «квасной хлеб»), выпекаемым в Великую субботу из кислого теста в виде большой просфоры, также с вылепленным сверху крестом. Чешские и словацкие пасхальные хлеба (чеш. *tazanec*, словац. *paska*, *pascha* и др.) были цилиндрическими или круглыми; поляки пекли в основном небольшие сдобные хлеба из пшенич-

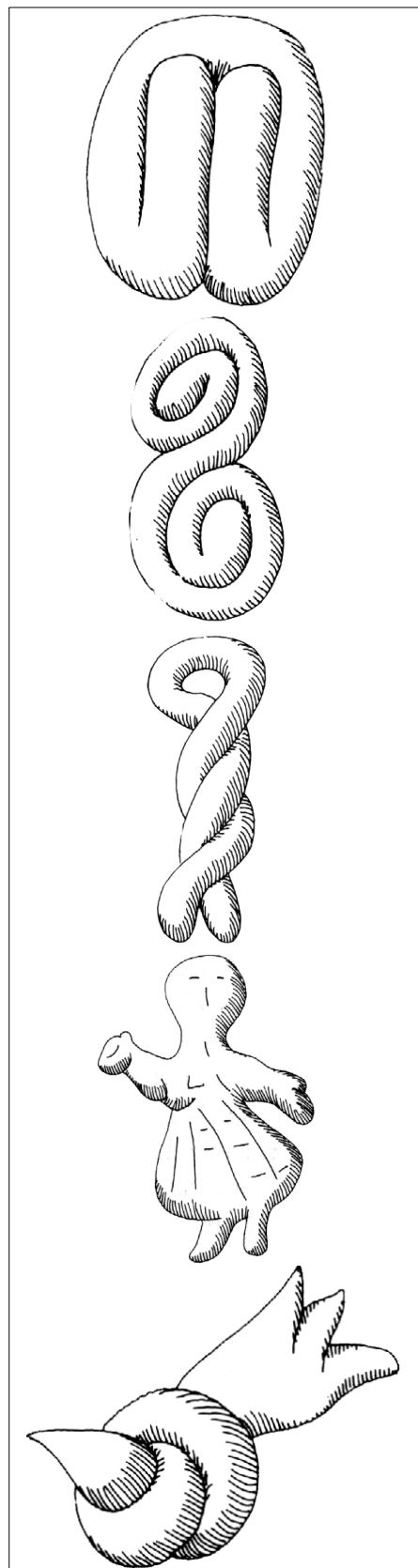


↑ Пасхальный хлеб (с. Русокастро, Бургасская обл., Болгария). Из книги: Янева С. *Български обреди хлябове*. София, 1989. Вклейка между с. 120 и 121

Пасхальное фигурное печенье (по образцам начала XX в.). Чехия. Из кн.: Frolcová V. *Velikonoce v české lidové kultuře*. Vyšehrad, 2001. S. 111 →

ной муки — *baby*, *babki* (похожие на куличи), калачи, пироги и другие виды хлебов. В балканославянских традициях к Пасхе готовили большие хлеба в форме каравая с яйцами, крашеными и белыми, помещенными внутрь хлеба или положенными сверху и прикрытыми тестом. Наконец, в западной части южнославянского ареала на Пасху пекли калачи или просто круглые хлеба, считая, что они подобны терновому венцу Христа, вкладывали в них по пять яиц — по числу ран Христа — и перед тем, как начать его есть, пять раз протыкали ножом. В дополнение к основному пасхальному хлебу у всех славянских народов готовили также маленькие хлебцы для родственников, детей, нищих и т.д. Их делали из того же теста, что и большие хлеба, и они были не только круглыми, но также витыми, плетеными, продолговатыми, фигурными и др. [1].

Естественно, что как сакральная пища и ритуальный предмет, входящий в обрядовый комплекс одного из важнейших христианских праздников, пасхальный хлеб имел высокий аксиологический статус, что в полной мере отражалось в его прагматике. Такой хлеб готовили особым образом, обычно из отборной пшеничной муки



тонкого помола (значительно реже из ржаной, ячменной или гречневой) и в строго отведенное для этого время (в Страстной четверг или Страстную субботу), внимательно следя за тем, чтобы хлеб не просел и не треснул; как правило, хлеб освящали в церкви, торжественно делили между домочадцами и ели, а после Пасхи остатки его хранили в чистоте, обычно за иконами, и использовали в течение года в продуцирующих, апотропеических и лечебных ритуалах и магии.

В народных традициях украинских Карпат и примыкающих к ним территорий (центральная Украина, Словакия, южная Польша, западное Полесье) эти общие этапы «жизни» пасхального хлеба были осложнены огромным количеством примет, поверий, запретов, рекомендаций и магических практик, мало известных в других местах.

В Закарпатье зерно для «паски» мололи на мельнице за три-четыре недели до Пасхи и доставляли на мельницу только на возу (а не пешком или верхом); замешивали тесто в специальном, лишь для этого используемом корыте; посуда с тестом стояла в доме на столе, а сверху на нем лежало несколько вербовых веток; растапливали печь заранее приготовленными сухими дровами или освященными вербовыми ветками (то же встречаем и на западе Полесья). После того как печь растоплена, хозяйка оставляла ее нагреваться, а сама шла по селу, чтобы одолжить специальную лопату («круг»), на которой «паску» сажали в печь (таких «кругов» в селе было всего несколько). Найдя «круг», она с помощью соседок сажала «паску» в печь, так как та была огромной (в диаметре до 80 см) и очень тяжелой. После этого хозяйки, помогавшие друг другу, ходили и смотрели, поднялись ли их «паски», готовы ли, не сырые ли еще и т.д. [10. С. 23–24]. Посадив «паску» в печь, хозяйка «цанкала устами» (прищелкивала языком) и подпрыгивала, чтобы хлеб поднялся выше, но при этом ничего не говорила, чтобы «паска» не осела; по той же причине, после того как «паску» ставили в печь, никому в доме не разрешалось сидеть; посадив «паску» в печь, запирали двери, чтобы ими не хлопали, иначе «паска» треснет [2. С. 121; 21. С. 117]. Посторонних в дом не пускали, а домочадцев зачастую выставляли за дверь, чтобы они «не вrekli» (т.е. не сглазили) «паску»

(Дрогобычский пов.) [7. С. 10]. В Калишском пов. (Великопольша) хозяйки также сердились, когда кто-нибудь под Пасху болтался по дому без дела, остерегаясь, что такой человек может сглазить поднимающееся тесто [25. С. 80]. На Покутье же, напротив, хозяйки просили домашних ходить по комнате, двигаться, поднимать вверх корыто с остатками теста и хлебную лопату, чтобы «паска» в печи росла [7. С. 13].

У русинов в окрестностях Пряшева (город в с.-вост. Словакии) к Пасхе пекли два основных хлеба: черный, ржаной, собственно «паску» — «огромную, как колесо», а также большую круглую «бабу» из пшеничной муки [18. С. 148]. Известно, что именно в Карпатах выпекали огромные «паски»: только на одну такую «паску» шло иногда до 10 кг муки [7. С. 9]. Считалось, что по размеру «паска» соизмерима с хозяином и хозяйством: чем крупнее хозяйство и богаче хозяин, тем больше должна быть у него «паска». Во время освящения хлеба в церкви хозяйки посылали детей сравнить, чья «паска» больше (самим заглядываться на чужую «паску» было не принято) [10. С. 24]. Чтобы «паска» была «красивой», сверху на нее клали освященную вербу, а перед посадкой хлеба в печь хозяйка обнимала свою красивую дочку (Ужгород) [2. С. 121]. У лемков, если «паска» была очень высокой, то, чтобы вынуть ее из печи, надо было разобрать устье печи — «челюсти в пещу требало рубати» [15. С. 305].

Пасхальный хлеб традиционно оценивали по высоте и цельности, и эти его качества проецировались на предстоящий год: чем выше была «паска», тем счастливее ожидался этот год. Если же «паска» по какой-либо причине опускалась, трескалась, проваливалась в середине, осыпалась с краев, оказывалась полой внутри и т.д., в доме или хозяйстве ожидали несчастья (это представление общеизвестно). В Закарпатье, если «паска» трескалась, ожидали, что в течение года умрет кто-нибудь из домочадцев или же молния поразит дом или человека [21. С. 117]. Под «паску» в печи клали крест-накрест два колоса: если они сгорали, считалось, что в семье кто-нибудь умрет (окрестности Снятына, Покутье) [26. С. 390].

Иногда вместо одной большой «паски» пекли несколько средних по размеру «пасочек», предназначая ка-

ждую члену семьи, и по тому, как она испечется, гадали о том, что их ждет в течение года; пекли «паску» и для местной церкви [5. С. 29]. На крайнем западе украинского Полесья «сколькы душ в симьи, тилько пасок садылы. Чья паска вгору пидэ, то добрэ, то вдачлыва, а як нэ пидэ, то будэ слабонькое» (ПА, Волинская обл., Любомльський р-н, с. Грабово). У бойков помимо основной «паски» пекли «пасчину посестру» (меньшую «паску»), а также небольшую «паленицу», закладывая ее в печь перед «паской» и проверяя по ее готовности, насколько нагрелась печь; от «паленицы» каждый откусывал по кусочку, ею же угощали посторонних и соседей [11. С. 44].

Регламентации касались и малых пасхальных хлебов. Бойки, перед тем как посадить хлеб в печь, кидали в угол печи *спроваджий* (остатки теста от «паски»), а потом уже ставили «паску», таким образом «спроваджая» ее в печь. Эти хлебцы освящали вместе с «паской», а потом брали с собой, когда шли засевать, чтобы хлеб уродился [14. С. 86, 80]. В Словакии порой выпекали *pasku* кусками для всех членов семьи и всех умерших с прошлой Пасхи: каждый кусок хозяйка сажала на лопате в печь, называя при этом, кому его предназначала [27. С. 118]. В Закарпатье из пасхального теста пекли калачики для скотины, «перепечки» для нищих, раздаваемые на помин души умерших родственников, «кривляки» со сладостями, орехами и фруктами и др. [21. С. 117].

В целом выпекание «паски» требовало от хозяйки настоящего мастерства и ловкости и было для нее делом чести, поскольку неудача не только грозила бедствиями семье и хозяйству, но и негативно влияла на мнение сообщества, давала повод к неуважению и насмешкам, провоцировала попреки со стороны мужа и т.д. [7. С. 10]. Поэтому женщины очень эмоционально воспринимали весь процесс приготовления пасхального хлеба: «Уже сама неуверенность в том, удастся или не удастся паска, наполняет тревогой ее [хозяйки] сердце, а большая и красивая паска приносит хозяйке уважение» [26. С. 390].

Пасхальный хлеб освящали чаще других обрядовых блюд, завязав в специальное полотенце, скатерть или фартук, клали в корзину с другими продуктами, предназначенными для освящения, или несли в церковь от-

дельно, особенно если она была большой и тяжелой; часто это делал отец или старший сын, положив «пасху» в новую льняную сумку или даже поставив ее на плечо [15. С. 119; 21. С. 118].

После освящения хозяева старались первыми добежать с «паской» и корзиной другой освященной пищи до своего дома, чтобы в течение года быть первыми в хозяйственных делах, в удали (если это был парень) или первой из подруг выйти замуж (если это была девушка) [19. С. 111] (обычай широко известен у западных славян). Прибежавший домой последним мог умереть в течение года или оказаться самым несчастливым человеком в селе. Случалось, что по дороге домой несущий корзину рассыпал продукты, проваливался в болото и т.д., но всё это не имело значения и прощалось, если он добирался до дому раньше других [10. С. 24; 21. С. 118].

Вернувшись из церкви, с пасхальным хлебом трижды обходили дом, чтобы в нем в течение года всегда был достаток [24. С. 455] или чтобы уберечь его от зла [13. С. 88]; тот же обычай встречается в украинском и белорусском Полесье, особенно широко на Волыни.

Само употребление «паски» также было строго регламентировано. «Паску» съедали дома, в семье. Вот как об этом говорится в рукописном заговоре: «Як того дня человек из своего дому в чужой дом не пойдет пасхи ести, так бы вы, мои пчелы, не пошли в чужу пасеку...» [20. С. 405]. На западе Полесья, если кого-то из семьи не было на Пасху дома, ему оставляли кусочек «паски» (ПА, Волынская обл., Любешовский р-н, с. Любязь). Резал «паску» обычно хозяин, перекрестив ее ножом и наделяя куском каждого сидящего за столом. В Закарпатье хозяин отрезал 12 кусков «паски», 11 откладывал, а 12-й выбрасывал через окно. Потом цеплял один кусок ножом и со словами «на здоровля» клал его себе в рот, а затем ножом подавал по куску «паски» всем домашним [10. С. 24]. В то же время словаки, например, считали, что пасхальный хлеб надо ломать, а не резать [4. С. 254]. Гуцулы начинали пасхальный завтрак с сухого кусочка «паски», хранившегося с прошлого года праздника [22. С. 237].

Действия с «паской» по возвращении домой были исполнены символического смысла, а самому пасхально-

му хлебу приписывалось влияние на производительные силы. В некоторых деревнях Силезского воеводства в первый день Пасхи ели только мучное (прежде всего пасхальные хлебы) с целью повлиять на урожай зерновых [23. С. 140]. Если выпекали несколько «пасочек», то полешуки Ровенщины сберегали одну до Проводов, «щоб добре роділа пшеница та ячмень» [9. С. 12]. На Пряшевщине, посадив «паску» в печь, сверху на саму печь насыпали горох, чтобы зерновые уродились [8. С. 130].

Пасхальный хлеб предназначался не только домохозяевам, но и скотине, которую кормили пасхальным хлебом ради приплода и высоких надоев. Хозяин, начиная делить «паску», вырезал с краев по кусочку для скотины и пчел [21. С. 118]. На Пряшевщине к скотине ходили не с «паской», а с пшеничной «бабой», чтобы скотина была толстой [18. С. 148]. Считали, что, если корова съест три кусочка «паски», в течение года с ней не случится ничего плохого (Ужгород) [12. С. 94]. В Закарпатье из пасхального теста пекли отдельный калачик для коровы, освящали, солили и скармливали корове, чтобы босорка (ведьма) не отобрала у нее масла и молока [21. С. 117].

«Паской» также приветствовали скотину в хлеву. В Закарпатье после возвращения из церкви, еще до того как «паску» попробуют домохозяева, хозяин шел с освященной «паской» к скотине, проводил хлебом по хребту коровы или быка, чтобы и скотина знала, что наступил этот «красивый и веселый день» [21. С. 118]; чтобы воли были «тучными, як паска, щобвы за ними купцы бигли» (КА, Закарпатская обл., Межгорский р-н, с. Новоселица); при этом он говорил: «Тісто росте горі, так би худоба шла моц горі» [3. С. 74]; «Йикий дар красний, такі аби Бог давав телиці красні!» [22. С. 236]. В центральном и западном Полесье хозяйка (а иногда и хозяин) обходила с «паской» хлев, заходила внутрь и приветствовала корову: «Сустрекаю тябе, кароўка, с хлебом, с солью и с паскою, а ты да сваю хазяйку с карысью и с ласкою» (ПА, Гомельская обл., Мозырский р-н, с. Жаховичи); «Короўка моя, я к тоби іду с хлебом и с паскою, а ты ко мне с прыбыльлю и з ласкою» (ПА, Гомельская обл., Лельчицкий р-н, с. Стодоличи); «Я до тэбэ с хлібом-паскою, а ты до мэнэ с молоком и доброю ласкою» (ПА, Волынская

обл., Любешовский р-н, с. Ветлы)¹. На западе Полесья, вернувшись из церкви, хозяева трижды обходили хлев с «паской», а потом «христосовались» с коровами, чтобы им никто не мог навредить (ПА, Волынская обл., Ратновский р-н, с. Щедрогор)².

Вообще же представления о том, можно или нельзя животным есть освященную пищу, в том числе «паску», заметно варьируют. В Закарпатье верили, что скотина, съевшая кусочек освященной «паски», в 12 часов ночи будет говорить человеческим языком [21. С. 119]. В житомирском Полесье самый первый кусочек «паски» иногда отдавали кошке и собаке в воспоминание о том, что именно они якобы выпросили у Бога хлеб на свою долю (ПА, Житомирская обл., Емільчинский р-н, с. Рясно), хотя в других местах это обычно запрещалось. Повсеместно считалось, что курица, проглотившая хоть крошку «паски», ослепнет (Пряшевщина) [6. С. 148], будет петь петухом, а если это сделает мышь, то превратится в нетопыря [21. С. 119].

Связываемый с «паской» комплекс положительных значений проецировался и на человека, а потому считалось, что приобщение детей к пасхальному хлебу будет способствовать их удаче, процветанию, социальному продвижению и т.д. В Закарпатье отец прикладывал к голове детей «паску», чтобы они были счастливы, чтобы «паска» освятила их всех, чтобы дочь-невеста скорее вышла замуж [2. С. 121]. У гуцулов, возлагая на голову дочери «паску», отец говорил: «Абис у людий [была] така велична, как паска пшенична» [пусть люди тебя так почитают, как пшеничную паску] [17. С. 39]. В окрестностях Ужгорода рядом с печью сажали девушку на выданье и, закладывая «паску» в печь, переносили «паску» через девушку, чтобы она скорее вышла замуж [12. С. 94]. Ср. полесский обычай касаться голов домохозяев лопатой, на которой «паску» ставили в печь [9. С. 12], или пряшевский — когда каждый из домашних, после того как «паску» принесут и поставят на стол, слегка стукался об нее головой, чтобы не бояться грома в течение лета [8. С. 130].

Что же касается магического использования остатков «паски», то в Карпатах и на прилегающих территориях оно мало чем отличалось от общевосточнославянской практики.

На Пряшевщине, например, первый отрезанный кусок «паски» сберегали и в течение года окуривали дымом от него больных детей и скотину, носили куски «паски» на могилы и т.д. [18. С. 148, 151]. Выделяется лишь один закарпатский обычай: мукой, оставшейся от приготовления «паски», обсыпали рахитичного, страдающего «сухотами» («засухой»), как ее здесь называли) ребенка, после чего сажали его в печь, «шоб дитина была така, як паска» (КА, Закарпатская обл., Межгорский р-н, с. Новоселица).

Высокий аксиологический статус Пасхи как важнейшего христианского праздника — при проецировании его на ритуальные предметы и сакральную пищу, в том числе на пасхальный хлеб, — определяет связь этих объектов с основными мифопоэтическими концептами Пасхи как народного праздника, такими как «веселье/радость», «счастье», «красота», «добро», «плодородие» и т.п. Как и многие другие ритуальные предметы, пасхальный хлеб выступает в качестве двунаправленного культурного символа, символа-медиатора: он «транслирует» высокую пасхальную символику в хронотоп реального праздника, тем самым адаптируя евангельские мотивы и идеи к повседневным интересам, потребностям и в целом — к системе ценностей, принятой в традиционном сообществе.

Возвращаясь к мысли о том, что в народной культуре прагматика сакральных предметов, таких как рождественские блюда и атрибутика, последний сноп, «бадняк», девичьи «красота», обетные и могильные кресты и многое другое, может (разумеется, наравне с семантикой) служить выражением их высокой оценки, отметим следующее. Хотя основные этапы изготовления и использования многих таких предметов почти всегда регламентированы и ритуализованы, однако редко где эти процессы достигают такого уровня концентрации, как в случае с пасхальным хлебом в Карпатах и на смежных территориях. Типологически в один ряд с карпатскими обычаями, касающимися обращения с пасхальным хлебом, можно поставить традицию приготовления полесского свадебного караваея или балканославянских рождественских хлебов, каждому этапу изготовления и функционирования которых соответствует целая система запретов и правил.

Примечания

¹ Параллель *паска*—*ласка* встречается в формулах, используемых для того, чтобы добиться расположения властей, также известных в Полесье. Отправляясь к начальнику (любого ранга и звания), надо было взять с собой кусок «паски» и, подойдя ближе, тихонько произнести: «Е ў мене дарница и паска, шоб була от Господа Бога и от началства доброе ласка» (ПА, Киевская обл., Чернобыльский р-н, с. Копачи).

² На востоке Украины, в Черкасском округе, с «паской» также ходили к скотине, но ритуал был совершенно другим. Заранее купив новую чашку и положив в нее меду, освящали его вместе с «паской». Когда муж с женой возвращались домой после пасхальной службы, жена, опередив мужа, входила в дом, брала миску с водой и пустую миску, обливала прямо на пороге «паску» сверху водой, а под «паску» подставляла пустую миску, в которую собирала сливающуюся воду. Потом, уже в доме, клала освященную «паску» на стол, отрезала от нее краюшку, поливала ее медом и относила в хлев, где скармливала эту краюшку корове и поила водой, слитой с «паски», после чего никто не смог бы отобрать у коровы молоко, а у молока и сметаны — жирность [16. С. 11—12].

Литература

1. Агапкина Т.А. Хлеб пасхальный // Славянские древности. Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 421—424.
2. Белла Ол. Обычаи в с. Жуков під час Великого посту // ПР. 1929. Роч. 6. С. 119.
3. Богатырев П.Г. Народная культура славян. М., 2007.
4. Валенцова М.М. Терминология словацкой календарной обрядности: Дипл. раб. / МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 1988.
5. Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини // МіФ. 2010. № 3—4. С. 29—49.
6. Геровский Г. Народная культура населения Пряшевщины // Пряшівщина. Историко-литературный сборник. Прага, 1948. С. 145—163.
7. Глушко М. Походження та джерела вчиненого хліба в українців // НЗ. 2012. № 1. С. 3—18.
8. Гривна В. Народні звичаї Маковиці. Пряшів, 1973.
9. Дмитрів З. Ритуальний хліб у весняних звичаях та обрядах населення Рівненського Полісся // НЗ. 1997. № 1. С. 9—13.
10. Довгун В. Пасха давно // ПР. 1923. Роч. 1. С. 23—24.
11. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів

в тижні і до рокових свят (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) // МУРЕ. 1900. Т. 3. С. 33—60.

12. Из народных вѣрованъ // ПР. 1930. Роч. 7. С. 93—97.

13. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) // МіФ. 2009. № 1 (2). С. 85—92.

14. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Турківський район Львівської області) // МіФ. 2010. № 1 (5). С. 71—87.

15. Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. Нью-Йорк; Париж, Сидней; Торонто, 1988. Т. 2.

16. Народні повір'я, що відносяться до корови // Побут. 1928. № 1. С. 11—12.

17. Онищук А. Народний календар. Звичаї і вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907—1910 р. в Зелениці, Надвірнянського повіту // МУРЕ. 1912. Т. 15. С. 1—61.

18. Пасхальні обычаї на селах Пряшевської Руси // ПР. 1929. Роч. 6. С. 147—152.

19. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

20. Труды Харьковского предварительного комитета к устройству XII археологического съезда. Харьков, 1912. Т. 1.

21. Федорків А. Великий піст у вѣрованнях жителів с. Дубового // ПР. 1929. Роч. 6. С. 115—118.

22. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4. Львів, 1904.

23. Boży rok w zwyczajach i obrzędach ludu żywieckiego w czasie dorocznych świąt // Orli lot. 1934. № 3—4. S. 138—153.

24. Janota E. Lud i jego zwyczaje // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1878. Rocz. 6. S. 151—174, 224—255, 358—366.

25. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. T. 23. Kaliskie.

26. Mroczko Fr.X. Światyńszczyzna: przyczynek do etnografii krajowej // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1897. № 3—7. С. 372—394.

27. Olejnik J. Lud pod Tatrami. Martin, 1978.

Сокращения

- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва)
 МіФ — Міфологія і фольклор (Львів)
 МУРЕ — Матеріали до українсько-руської етнології (Львів)
 НЗ — Народознавчі зошити (Львів)
 ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва)
 ПР — Подкарпатская Русь (Ужгород)

Статья написана при финансовой поддержке РГНФ (проект № 12-04-00267а «Славянская народная аксиология»)

А.А. ПЛОТНИКОВА

РУССКАЯ СВАДЬБА В СЕЛЕ МАХМУДИЯ

Село Махмудия раскинулось на правом берегу Дуная недалеко от его устья. От Тулчи расстояние до села составляет около 30 км. Основную дорогу, соединяющую Махмудию с Тулчей и следующим, по большей части украинским, прибрежным поселком Муригёл, местные называют «асфальт» (ср.: *они живут на асфальте* — так говорят о жителях, чьи дома расположены вдоль дороги). Дорога спускается к реке и делит село на две части: «русскую липованскую»¹ и «румынскую». Деление это очень условно, поскольку в румынской части села живут также турки, цыгане, а в русской — много румын, здесь же находится и единственная в селе румынская церковь. Всего село насчитывает 2900 жителей, из которых только 357 человек — липоване, т.е. русские по происхождению (по официальной переписи 2012 г.).

В «липованской» части села расположены две русские церкви, свидетельствующие о наличии как минимум двух конфессиональных направлений старообрядцев Махмудии — Белокриницкого и Новозыбковского согласий. В настоящее время обе церкви имеют «назначенных» священников, но некоторые различия в организации богослужения и тем более в женском костюме, предназначенном для посещения церкви («шубка с грудями», т.е. сарафан), сохраняются. «Поповская» — церковь св. Георгия — находится в нижней части села, почти напротив румынской церкви, «беспоповская», или «раздорницкая», — церковь св. Николая — выше, на холме, на соседней улице. Там же, на горе недалеко от церкви, расположено и кладбище, где хоронят жителей села беспоповского прихода; другое, основное, кладбище староверов Махмудии расположено также на горе, но по соседству с внушительного размера румынским кладбищем, от которого оно, впрочем, отделено глубоким оврагом и с которым никак не сообщается, имея отдельный вход. Общая картина конфессионального пространства Махмудии будет неполной, если не упомянуть еще и так называемую моленную, моленную — небольшой домик с «древлеправославным» крестом на крыше почти на самом берегу Дуная «у рып»² (т.е. рядом с канавой, оврагом), вокруг которого имеется свое крошечное кладбище. Там служит *дьяк*, прихожан совсем мало (6—7 человек), но здание моленной поддерживается и периодически обновляется последователями «древлеправославной русской церкви», т.е. самой настоящей и самой правильной, как считают приверженцы этого направления старообрядчества.

История самого села Махмудия, по рассказам жителей, связана именно с моленной, которую якобы в далекие времена, когда староверы бежали из России, построили два человека, перебравшиеся через Дунай и поселившиеся здесь. Уже после пришли и другие старообрядцы, спасавшиеся от гонений. Название *Махмудия* происходит, по легендам, от имени турка Махмуда, влюбившегося в румынку вопреки социальным и семейным устоям того времени. Влюбленные от безысходности якобы бросились вместе в Дунай и утонули. Существуют и иные легенды о названии села, во всех вариантах связанные с именем турецкого паши Махмуда, основавшего село, что, собственно, подкрепляется существованием и иных турецких названий сел в округе.

Ближайшее к Махмудии — старообрядческое село Сарикёй (около 45 км)³, которое представляет собой своеобразный оплот староверия в румынской Добрудже (село насчитывает 3500 человек, из которых всего 100—120 человек — румыны, остальные же — русские липоване)⁴. Если в Махмудии на улице практически невозможно в настоящее время услышать русскую речь, поскольку и в повседневном общении преобладает румынский язык, то в Сарикёе, пожалуй, очень редко можно услышать на улице румынскую речь... Связи между староверами двух сел очень сильны, чему отчасти способствует и наличие в Сарикёе тех же двух согласий — Белокриницкого и Новозыбковского (чем отличается далеко не каждое село русских липован в румынской Добрудже).

Автору статьи в июне 2013 г. посчастливилось побывать на свадьбе в Махмудии, когда выходила замуж дочь председателя местной общины Калина⁵ Иванова — Надя, причем жених Трофим оказался, что уже было и неудивительно, из Сарикёя⁶. Оба молодых — прихожане церкви Новозыбковского согласия, при том что отец невесты принадлежит к церкви Белокриницкого согласия... Это обстоятельство — соединение прихожан разных согласий в одной церкви св. Николая во время службы и церковного венчания в Махмудии — придавало всей свадьбе некий особый и вместе с тем типичный для этих во всем интернациональных мест неповторимый колорит. Следует также добавить, что на свадьбе присутствовали родственники-старообрядцы из Бухареста, Нэводаря, а также румынские друзья и коллеги Калина Иванова из Махмудии и Бухареста.

Итак, традиционного «девишника» на этой свадьбе, как и уже многие годы в этом селе, не было. Молодой из Сарикёя приехал в воскресенье за невестой, как и полагается, рано утром, в начале шестого. Последовал «выкуп»: *укупляли молодую*. Приехавшему жениху поочередно вместо невесты предлагали сначала старушку, потом девушку возраста невесты и только затем вывели настоящую «молодую», за которую жених заплатил символический выкуп.

К шести утра пришел из церкви батюшка «брать молодую». Его уже с нетерпением ждали: во дворе столпились участники свадьбы, молодой в черном костюме церковнослужителя (поскольку он и его товарищи поют в церкви), молодая — во всем белом: атласном сарафане новозыбковского стиля, белой кофте и белом платке, заколотом спереди булавкой⁷. Рядом с молодыми на столе в беседке стояла «домашняя» икона, домашнее вино для венчания, а с приходом священнослужителя вынесли и выпеченный в домашних условиях каравай, украшенный «розами» и косичками из теста⁸. Молодая до земли поклонилась батюшке. Родители благословили молодых, все *помолились «Начал»*, и свадебная процессия торжественно двинулась к церкви. Впереди батюшка с крестом, затем отец с иконой и мать с караваем, после них вели молодых посаженная мать и посаженный отец (*венчальные сваты*), или, как теперь принято говорить в Махмудии, (*венчальная*) *нанашка*⁹ и (*венчальный*) *нанашул*¹⁰. Они шли с двух сторон от жениха и невесты, по бокам шли и дружки, которые несли огромные витые свечи, украшенные живыми цветами — лилиями.

Служба в церкви длилась более двух часов. Затем состоялось венчание (*венце*). «Под венцом», как объяснила мне шепотом совсем еще молоденькая посаженная мать, нельзя было стоять с молодыми обоим супругам, поэтому рядом



Выход из дома в церковь с иконой. Впереди — священник Ново-зыбковского согласия, икону несет отец невесты Калин Иванов. 9 июня 2013 г.

с невестой ее заменяла помощница — женщина постарше. Вся церемония совершалась под бдительными взглядами старушек и пожилых женщин соседнего (белокриницкого) прихода, внимательно следящих за подробностями действия и время от времени обсуждающих их¹¹. Их легко было вычислить по отсутствию принятых для этой церкви сарафанов до земли (на них были «шубки», т.е. длинные юбки и кофточки с рукавами поверх нее), но наличие *косяка* (косынки, надеваемой под платок) с видневшимися из-под платка кистями можно было определить у каждой из собравшихся женщин. «Белокриницкие» участницы происходящего гордо сообщили, что это первый столь торжественный *венец* в «новозыбковской» церкви, поэтому присутствовать на таком примечательном событии они считают необходимым.

Важным событием в церкви было введение невесты в ранг замужних женщин по народному обычаю, а именно — расплетание косы невесты в углу церкви. Этим занималась посаженная мать со своей помощницей. Волосы молодой расчесали, заплели из них две косы, которые скрутили сзади и плотно накрыли чепчиком — *кичкой*, затем повязали *косяк* и тот же белый платок, что был на невесте. Девическая белая лента молодой осталась лежать за ненадобностью на лавке...

Другие действия в церкви — *перепой* (молодым три раза дают отпить из стакана понемногу, остальное вино остается в церкви, а стакан разбивают¹²); надевание колец; связывание белым платком рук после надевания колец; троекратное обведение молодоженов вокруг «престола», после чего *батик*¹³ снимают с их рук; надевание «царских», по замечанию присутствующих, корон на головы новобрачных¹⁴ — завершились



Посаженная мать (справа) и ее помощница (слева) надевают в церкви после венчания кичку на новобрачную. 9 июня 2013 г.

наказом священника, как следует жить в браке, любить и почитать друг друга, в какие дни соблюдать воздержание и т.д.

После венчания священник с крестом, за ним — молодые с иконой (по обе стороны — посаженные родители) вышли из церкви. Все расселись по машинам, и свадьба поехала к жениху в Сарикей. Там уже была устроена беседка, украшенная зеленью и плакатом с надписью-приветствием по-румынски «Добро пожаловать!». Внутри и снаружи были накрыты столы с угощением. Выносили, как и полагается, четыре блюда: закуску, горячий суп, мелкие голубцы (рум. *sarmăle*), жаркое из гуся (рум. *friptura*). Обед завершился выносом традиционного для свадьбы *кашника* с «белым» (очевидно, липовым) медом. *Кашник* — редкое сейчас, но в прошлом обязательное свадебное блюдо: отдельно варятся рис и очень тонкие макароны, затем всё смешивается с большим количеством яиц. После запекания этот «пирог», точнее запеканку, режут на небольшие ровные кубики и подают к столу в холодном виде, причем каждый макает свой кусочек в стоящую неподалеку миску с медом. Обычно *кашником* угощают участников свадьбы у родителей молодой, но в данном случае именно жених настоял, чтобы *кашник* приготовили у него дома — в Сарикее.

Надо отметить, что в настоящее время выбор дней свадьбы (например, воскресенье или суббота), число и набор традиционных блюд при угощении сильно варьируются в зависимости от желания и возможностей родственников. Часто сохраняются лишь названия этапов свадьбы, например второй день празднования — в данном случае понедельник — в Махмудии называется *боршч*¹⁵ (ср. приглашение гостя: *Приходите к Калину на боршч*). Традиционный борщ (*боршч ис рыбы*) готовится в придунайских селах с рыбой, но в Махмудии «борш», на который позвали многочисленных гостей в понедельник, уже готовили с курицей (как объяснили помощницы в готовке, кур приготовить гораздо проще, и нужно их меньше, чем рыбы).

В первый день свадьбы — в воскресенье — состоялась еще и неофициальная вечерняя часть свадьбы в ресторанчике недалеко от Сарикей, чему предшествовало официальное, документальное подтверждение свадьбы в самом Сарикее (молодые «вынимали акты», т.е. расписывались). В «салоне» (в ресторане) происходило и одаривание гостями молодоженов. Всё это длилось практически до утра, поэтому празднество на следующий день свадьбы у молодой в Махмудии (*боршч*),

куда должны были приехать новобрачные с посаженными родителями и сарикейскими друзьями, состоялось уже под вечер, около пяти часов, хотя подготовка к нему началась с утра... В огромных котлах варили «борщ», непрерывно жарили свиные отбивные, готовили рыбные фрикадельки и икру из щуки...

Как только стало известно, что молодожены подъезжают к поселку, мать молодой, танцуя, начала выносить на подносах яства, гости — постепенно рассаживаться вдоль длинных столов, накрытых на свежем воздухе во дворе местной общины (расположенной непосредственно рядом с двором Калина Иванова). Кроме того, мать невесты приготовила и два передника, поскольку теперь именно новобрачные должны были прислуживать собравшимся гостям. Завидев подъехавших молодых (ранее походы-переходы гостей от молодого к молодой и обратно назывались *перезва*), немедленно перегородили ивовыми ветками калитку (*фóртку*), а перед входом выставили таз с водой, куда насыпали лепестки роз. Готовившие угощения протягивали через калитку подносы с закуской, требуя выкупа, тут же пританцовывала с фартуками свекровь в ожидании выкупа за вход во двор... Приехавшая молодежь несколько раз бросала в таз с водой деньги (символического достоинства) за вход и за угощения, после чего деньги из воды забрали те, кому они причитались, прутья-перегородки выбросили, а воду вылили под ноги молодых для счастья, чтобы их «дорога была чистой и счастливой». Свекровь радостно облачила в передники и дочь, одетую уже в красное короткое модное платье, и жениха в изящной франтоватой летней майке... С этого момента они действительно обслуживали гостей, а готовившие еду им помогали. Музыка и танцы (румынские, греческие и другие) не прекращались.

Где-то в середине празднества началось чествование каждого из пришедших гостей. На поднос ставили бокал с шампанским, и группа активных участников праздника со стороны невесты распевала величальные песни, заставляя выпить бокал до дна, залпом, ни в коем случае не останавливаясь. В прошлом, видимо, на тот же поднос гость клал и свой подарок — в этот день уже следовало дарить вещи, а не деньги, как в предыдущий. После величания собравшиеся гости организовали у стола во дворе небольшую группу и по очереди дарили молодоженам одеяла, пледы, подушки, скатерти...

Под конец праздника неожиданно среди гостей появились парик и клоунский нос-шарик, один из столичных гостей-румын тут же надел парик, шарик на нос, затем маску и женскую юбку. Девушка из русских липован нарядилась как мужчина, начались дикие пляски и прыжки ряженых. По замечанию одной из присутствовавших махмудийских старушек-гостей, я увидела румынский вариант ряжения — с париками, клоунским носом, маской Дракулы и т.п. Ранее же в селе на свадьбе два парня рядились именно в молодую и молодого (белое платье и т.п.), в руках вместо свечей они держали камышинки и, пародируя обряд венчания, обходили всё село. Ряжение старого типа также происходило на второй день свадьбы или даже на третий, если свадьба длилась три дня.

Следует добавить также, что подобные группы ряженых часто специально навещали дворы тех гостей, которые принимали участие в свадьбе, незаметно вылавливая и забирая у них одну-две курицы со двора, чтобы затем приготовить их в качестве жаркого для свадебного стола и им же подать... На такую «кражу» никто не сердился, это был обычай, свойственный именно традиции липованских сел в дельте Дуная. Женщины, вышедшие замуж в Махмудию

из Сарикёя, о таком обычае даже не знали, поэтому одна из моих собеседниц с радостным удивлением рассказывала, как она выдавала замуж свою дочь уже в Махмудии и в ходе свадьбы с изумлением обнаружила, что вместе с зашедшей к ней ряженой и веселящейся «перезвой» со двора исчезла пара кур, которую потом ей же и приготовили у жениха¹⁶.

На этой же свадьбе все ждали еще один важный заключительный момент празднества, к которому тщательно готовились и обсуждали его, стараясь делать это втайне от родителей невесты. Речь шла об обряде купания родителей, выдавших последнюю дочь замуж или женивших последнего родившегося в семье сына. По обычаю, следует везти таких родителей на Дунай, чтобы их искупать и «очистить» от деторождения. В случае, если не ходят на Дунай, собравшиеся моют ноги родителям в конце застолья. Поскольку свадьба несколько затянулась, идти на Дунай было поздно, то воду незаметно налили в таз и приготовили таким образом, чтобы она напоминала речную: бросили туда листья, ветки, песок, землю. Мать и отца выданной замуж девушки, которая в семье была единственной дочерью, поочередно тащили к тазу с водой, усаживали и мыли им ноги. Председатель местной общины тоже был безжалостно усажен на ступеньки, водой обмыли даже брюки, после чего отец девушки вылил эту воду на наиболее активных участников ритуала. Все вокруг оказались мокрыми, на лица читалось изумление от неожиданной выходки «жертвы» омовения. По замечанию присутствовавших, отец не должен был сердиться, ему нужно было терпеть всё, что с ним делали собравшиеся. По рассказам жителей Махмудии, ранее родителей, которые выдали замуж (или женили) последних в семье детей, сажали на тачку или на повозку с соломой, запрягали осла и везли на Дунай, при этом солому сзади поджигали перед самой водой для общего веселья. После купания родители должны были облачиться в совершенно новую, заранее приготовленную для них одежду, чтобы идея очищения в полной мере реализовалась. Об обычае купания родителей «последних» детей часто говорили, что его переняли от румын, что раньше его не было¹⁷.

В целом можно заключить, что та свадьба, которую мне довелось увидеть воочию, закономерно включает и архаические, и новые — заимствованные или универсальные — элементы. Явные отличия от сарикейской свадьбы — купание родителей «последних» детей; ритуальная кража кур у гостей свадьбы и некоторые другие (Махмудия), с одной стороны, и обязательная баня для невесты с последующим расплетанием косы в доме под пение девичьих песен, охрана молодых от ведьм по дороге к венцу различными способами (Сарикей) — с другой, связаны прежде всего с несколько разными традициями — принадлежностью Махмудии к селам дельты Дуная, где не исключено воздействие восточнославянской народной культуры украинского типа, и Сарикёя — к «материковой» части, где, кроме всего прочего, старина сохраняется лучше в силу однородности населения в самом селе и большей его изолированности, обособленности от внешнего влияния.

По поводу относительно новых элементов свадебного действа в Махмудии можно сказать и то, что остаются и закрепляются те компоненты обряда, которые, возможно, совпадают с румынскими (или заимствуются прежде всего от румын) и которые, помимо того что несли сакральные функции, как-либо развлекают, веселят участников, поскольку свадьба (*весéле*) должна быть, по мнению собравшихся, обязательно веселым действом. Обрядность строится по принципу, чтобы свадьба была и достойной, и веселой: в качестве необходимости последнего компонента участники приводили украинское и русское диалектное название свадьбы — *веселля*, *веселье*: «не зря же так называется».

Примечания

¹ Это самоназвание связано с современным румынским обозначением русских в Румынии: *ruși-lipoveni*. В среде самих старообрядцев Румынии единого мнения о том, как они должны называться и как должен называться их язык (по сути, русский говор, сохраняющийся в иноязычной изоляции на протяжении 300 лет, впитавший ряд турцизмов, румынизмов и вместе с тем утративший некоторые грамматические черты (например, согласование существительных среднего рода с прилагательными осуществляется по парадигме женского либо мужского рода)), — нет. О говоре старообрядцев Добруджи в иноязычном окружении см.: Касаткин Л.Л. Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы исследования. 2003—2005. М., 2006. С. 273—298. Дискуссии на тему самоназвания русских липован в Румынии и на Украине многочисленны, их обозрение и анализ см.: Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; М., 2010. С. 367—394.

² Рум. *гірй*, *-ре* 'обрыв, овраг, яр'.

³ Этому старообрядческому селу посвящена и специальная историческая монография, написанная местными интеллектуалами — выходцами из села Сарикёй: Севастьяном Ивановичем Феногеном и его дочерью — Александрой Феноген: Феноген С., Феноген А. Сарикёй: загадка 19-го столетия. Cluj-Napoca, 2004.

⁴ По сообщению председателя местной общины Сарикёя — Василия Васильевича Долгина (июнь 2013 г.).

⁵ Румынское имя *Călin* староверами Махмудии произносится как *Калін*.

⁶ В ходе экспедиции мне удалось познакомиться с тремя жительницами из Сарикёя, вышедшими замуж в Махмудию и проживающими здесь около 30 лет; они с удовольствием описывали общее и различное, по их мнению, в обычаях между двумя селами.

⁷ Заметим, что ранее, опасаясь злокозненных действий ведьм против молодоженов, в Махмудии и особенно в Сарикёе, по словам информантов, невеста сыпала в башмак просо или мак в качестве оберега.

⁸ Впоследствии каравай священник вернул хозяевам. В настоящее время в Махмудии существует и обычай ломать каравай и делить между всеми присутствующими, что считается румынским заимствованием. Впрочем, по сообщению некоторых информантов, раньше в Махмудии разламывали каравай и делили между участниками свадьбы на девишнике.

⁹ От рум. *năndășă*, *-șe* (reg.) 'посаженная мать'.

¹⁰ От рум. *năndăș*, *-și* (reg.) 'посаженный отец'.

¹¹ Обсуждалась даже одежда присутствующих: особый интерес у «белокриницких» вызывала спинка «новозыбковского» сарафана, на котором перепончатый треугольник, соединяющий лямки сзади, они рассматривали очень внимательно, уважительно сравнивая его с «лестовкой» (четками).

¹² В данном случае стакан разбился только со второго раза, на этот счет последовали комментарии собравшихся женщин: «Крепкий стакан, дай Бог, чтобы крепко жили».

¹³ Рум. *batîc*, *-uri* 'цветной платок'.

¹⁴ Ср. набор традиционных действий в церкви: Гуря А.В. Венчание // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Т. 1. М., 1995. С. 327—328.

¹⁵ Название второго дня празднования *бориш* в Сарикёе неизвестно.

¹⁶ Обычай кражи кур на второй или третий день свадьбы отмечен и в других селах дельты Дуная, в частности в Периправе.

¹⁷ Любопытно, что на украинской стороне дельты Дуная в Вилково старообрядцы убеждены, что данный обычай взят ими «от хохлов» — украинцев, проживающих по соседству в смежной части села.

Работа выполнена по гранту РГНФ «Славянские островные ареалы: терминология традиционной народной культуры» (12-04-00009)

Г.И. ЛОПАТИН

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ
ДЕРЕВНИ ШЕРСТИН
ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Данная публикация подготовлена на основе бесед автора с жителями д. Шерстин Ветковского р-на Гомельской обл.¹ в 2008, 2009, 2011 гг. Моими собеседниками, среди других, были самые старшие представители деревни: Иосиф Афанасьевич Матеушев («дзед Осіп»), 1908 г.р., Евдокия Ефремовна Гончарова («баба Дуня»), 1919 г.р., Александра Александровна Гончарова, 1929 г.р., и Анна Даниловна Чуешкова, 1927 г.р. Хочу высказать огромнейшую признательность заведующей шерстинской библиотекой Елене Николаевне Романцовой, которая познакомила меня с этими замечательными людьми.

С жителями Шерстина мы разговаривали на самые разные темы: о земледельческих и животноводческих, календарных и семейных обрядах. В центре годового обрядового цикла в Шерстине находится Вознесение (*Ушэсце*), когда «завивали ёлку» («забивали хрэн»). Этот обряд, завершающий весенний обрядовый цикл, является уникальным не только для Ветковщины, но и для всей белорусской традиции.

Одним из самых популярных рассказов у жителей Шерстина является история о чудесном явлении иконы Параскевы, которое описывается как реальное событие, произошедшее в 1862 г., в Житии Иоанна Кормянского, настоятеля местного храма в 1862—1876 гг.²

Далее представлена лишь небольшая часть текстов, записанных публикатором.

КАЛЕНДАРЬ

Коляды

Па шчодрыкі бегалі. Шчодрыкі дарылі. Тады бегалі толькі к сваім. К хросным бегалі. К чужым ні бегалі [3. Тетр. 126. Л. 4.].

Счас ходзяць, песні не пяюць. Эта ж раньшы, дак пелі песні трохі. Мальчыку дак адну пяеш, а як дзевачка, дак другую. А счас так не пяюць ужэ. Мы бегалі, дак мы ж ужэ зналі, дзе хлопчык, мы хлопчыку пяём, а дзе дзевачка малінькая, мы дзевачы пяём [4. Тетр. 126. Л. 28].

А на шчодрыкі, ета перад Новым годам, трынацатага, дзеці хадзілі па хатах. Я і сама хадзіла, была малая. Хадзілі і к хросным, дзядзькам і к бабам сваім. І яны нас дарылі, гасцінцы давалі, сала, хлеба, капейкі давалі. Эта — нашы. Мы к чужым ні хадзілі, а толькі да сваіх хадзілі. А ўжэ вечырам хадзілі пад вокнамі і пелі ўзрослыя. Дзеці ні хадзілі. Дзеці толькі днём у шчодрыкі. І ціпер трохі ходзяць дзеці на шчодрыкі. Вот к нам прыходзілі паслі школы, чалавек піннаццаць прыходзіла, па тры — па чатыры дзіцёнкi. Яны ні ўмеюць ціпер песен. Я гавару: «Дзетачкі, вы так абы што пеіця. Я вам так дам». Мы ж вечырам хадзілі, дак мы пелі песні! Во якія! [8. Тетр. 126. Л. 13—14].

Так ні было, штоб жніўныя [песни пели] ў Каляды. У Каляды калядныя пеюць, у жніво — жніўныя, вясна — толькі да Ушэсця, і болей вясну ня пелі. [Такі закон быў?] Да, такі быў закон.

ГЕННАДИЙ ИСААКОВИЧ ЛОПАТИН, ведущий научный сотрудник Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова (Республика Беларусь)

Такі быў закон прыняты народам. Яны зналі, калі якія песьні пець. Тады ўсе людзі зналі, калі якія песьні пець. Як цэрквы былі кадасыці, яны зналі, якія песьні пець [8. Тетр. 126. Л. 15].

Вой, рана-рана куры запелі,
Святы вечар!
Вой, раней таго Іванька ўстаў,
Святы вечар!
Іванька ўстаў, тры свячы ссукаў,
Святы вечар!
Перваю ссукаў, як абуваўся,
Святы вечар!
Другую ссукаў, як умываўся,
Святы вечар!
Трэцяю ссукаў, Богу молючы,
Святы вечар!
Бяры — не бары, кусок сала нясі.
А за эту вешч — капеек шэсць [5. Тетр. 126. Л. 9].

А ў ляску, у ляску,
На жоўтым пяску,
Святы вечар!
Там Томачка сады садзіла,
Святы вечар!
Сады садзіла, шчэ палівала,
Святы вечар!
Сады садзіла, Бога прасіла,
Святы вечар!
Радзі, Божа, залатыя яблочки,
Святы вечар!
А тыя яблочки на падарачкі,
Святы вечар! [4. Тетр. 126. Л. 28].

У нашага пана, пана ў Івана,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся!
На яго дварэ тры сталы стаяла,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся!
Тры сталы стаяла, тры святцы сядзела,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся!
А першая свята — святоя Ражаство,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся!
А другая свята — святоя Крашчэнне,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся!
А Ражаство прышло, нам радасць прынясло,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся!
А Іван Красціцель вады перакрысця,
Радуйся, ты радуйся, Тройца,
Сын Божы нарадзіўся! [3. Тетр. 126. Л. 4].

«Тры святцы» паюць таму, у каго дзяцей нет [8. Тетр. 126. Л. 7].

Великий пост и Пасха

Сонца іграя... Вы ніколі ні бачылі? Вазьміця чэраз ачкі, толькі штоб цёмныя. Яно так і прыгая, гуляя... І на Благовешчанне... Прыгая. То цёмнае стане, то яркае-яркае, то тусьменнае — іграе. Мы ўжэ нагатуім склянак, і возьмем дымам... Штоб яны чорныя былі. І ўжо глядзім [4. Тетр. 126. Л. 30].

Дажы ішчэ із цэрквы на ўтары дзень бягуць, і дзеўкі скарэй первымі крэст пацалаваць, і бягуць на ўліцу скарэй папечь вясну, штоб быў голас харошы. Пры немцах было так, я была ладная, дак помню. Як кончыцца служба, тады крэст цалуюць, дзеўкі крэст пацалуюць і бігаць, штоб первымі

на ўліцу выбігіці і запечь вясну, штоб голас быў харошы [8. Тетр. 126. Л. 15].

Када-та шчэ пяклі храсты. Ета трэцяця нядзеля. Ета «кронная нядзеля» назывіцца. Нільзя ні снаваць, ні што. Нільзя! Ета грэх — снаваць. Пякуць красты тыя, худобі [скоту] даюць. Спячэ матка тры красты, паламая, авечкі ж былі, каровы былі, свінням толькі ні давалі. Патаму шта свіння — ета свінства [3. Тетр. 126. Л. 4].

Гаворуць так, што ета дастойны тэ чэлавека, каторы на Вялікадня памрэ. Патаму шта дзверы адкрытыя. Гасподзь адкрывае дзверы. А ета ніправільна. Хто дастойны, таму Гасподзь адкрывае дзверы. А я, напрымер, нідастойна... вот, адкрытыя, ета шэсць нядзель адкрыты вароты етыя... вот, Ленка прайшла, а я — грэшная, я ішла, мне вароты закрывалі. Патаму шта я нідастойна была ісці. Ні ўсім адкрываюцца вароты. Хто ўгодны Богу, тому вароты адкрывае Гасподзь. А хто не ўгодны — тому не адкрывае. А еслі ні ўгодны, нісметра, што ён на Вялікадня памёр, яму закрыліся вароты [3. Тетр. 126. Л. 4].

Умываліся. Прыходзіш, бывала, стары мой быў, я прыходжу, січас жа: «Хрыстос васкрэс!» Ён: «Ваісціну васкрэс!» Пацалуімся з ім. А тады... яечка тое... умыйся етай вадзічкай, і ляжыць ета яічка, што атрэжым, разгавеімся, а ета ляжыць да Праводнага скрысення³. Яічка ета ў вадзічку пакладом, а тады возьмім і ўмываімся. Закон такі быў, штоб умываліся, штоб чыстыя былі, штоб нікія гадасці ні было [3. Тетр. 126. Л. 4].

Вознесение

[Заўтра Ушэсце...] Вясну будуць праводзіць. [Што значыць «вясну праводзіць»?] Лета начынаіцца. Ужэ павядуць, бывае жыта — варона ні схаваіцца, а другі раз... У нас пасвячалі жыта на Ушэсце. Пойдуць пасвецяць: еслі бальшога жыта, дак кругом толькі, выносяць сталы, дзежкі, хлеб-соль, і бацюшка ідзець па ўліцы, туды, у тую змену, ідзе жыта. Бальшога жыта, дак ні ходзя, кругом толькі пасвеця — і ўсё, штоб ні таптаць. [Дзежкі для чаго выносяць?] Для таго штоб зналі, што праважуюць. Табурэтакчу паставіць і дзежку, дзежку засцеліць і на дзежку кладуць хлеб, соль, і ўжэ бацюшка ідзець па той вуліцы с пеўчымі. Як ідуць, пасвічаюць па той вуліцы етыя дзежкі. Я ж была ірундовая, ішчэ пешкам хадзіла, адкуль я буду помніць. Я з дзецтва бегала ў цэркву. Бацюшка пойдзя ў цэркаў, паслужа, адправа адправу, тады ўжэ ідзець на поля, пасвячае [4. Тетр. 126. Л. 1].

На Ушэсце ідуць у жыта і пяюць песні. Дзелаюць ёлку. Возьмуць ветачку, навешаюць... Завецца «ёлка»... І ў жыта забіваюць іё, эту ёлку, і песьні пеюць. «Хрэн, ты мой хрэн...» [Ёлку бралі?] Ветачку возьмем, навешаім цвятоў, бумагі якой — у жыта забіваіш эту ёлку. А патом гуляіш: гармошка, песьні... [Абізацільна ёлку?] Ніабізацільна ёлку, з вярбы, там, ветачку, навешывалі туды... Ну, завецца ёлка. Казалі: «Пойдам хрэн забіваць». Эта так у нас гаварылі. «Дзеўкі, пашліця! Хрэн забіваць!» Сабіраімся, дзелаім эту ветачку [4. Тетр. 126. Л. 1].

А на Ушэсце ламалі там, у нас ліпу, такую бальшую ветку, наяржалі бумажнымі красівымі цвітамі, пелі кругом іё. Эта для таго, штоб быў харошы ўражай. Называлась эта Ушэсце. Но пачему-та мы пелі, пріезжалі к бубушке, пелі:

Ой, хрену мой,
Ліхаматры твай,
А хто цібе распусціў...

Я ні помню точна. Патом усе дзевачкі, іменна дзевачкі, каторым была лет па дзвінаццаць, наверна німножка меншы, старшыя как-та ні хадзілі, вот такія дзевачкі, дзесяць лет, восем, іменна ішчэ дзевачкі, самыя чыстыя, ніслі эта ў жыта, ано ўжэ німножычка начынала каласіцца, іменна у рож, і с эцімі славамі астаўлялі і біжалі дамоі [1. Тетр. 126. Л. 17].

[Што будзіцца на Ўшэсце рабіць?] Ёлку. Ёлку вілі. І вадзілі ў жыта. Увечары саўём, эта ў нас, у радзіцеляў усё, наша мама любіцель была, нарэжым цвяты, вешаім, а тады ужо да абеду не пяём. Прыдуць з цэрквы, абеды, мы, дзеці, выносім ёлку эту і пяём весняныя песні. А тады ёлку эту вадзілі ў жыта. Вядуць і вясну пяюць. Туды — пяюць вясну, паставяць у жыта ёлку, і назад ужо ідом, такія песні пяём. [Ёлку чым упрыгожвалі?] Бумагамі, рэзалі бумагі, газеты [3. Тетр. 126. Л. 11].

На Ушэсця ў нас вілі ёлку. Эта на Вазнісенія Гасподня. Вілі ёлку з лісцем, якая яна ніважна, а толькі з лісцем, ні ёлка сама, а з лісцем дзераўца. Адсяком у канаві і прынясом, і тады ні было з чаго, а з газет, з цітрадзей нарэжым букетчыкаў, вяночкі іздэлаім з бумагі — і ёлка ў нас. Ставім іё і ўжо днём кала іё пеім. І вечырам бабы, жаншчыны ўзрослыя прыходжаюць за эту ёлку і нясуць у жыта іё, дзе жыта пасеяна. Ідуць па вуліцы, у поля, ставяць эту ёлку і пеюць вясну паследні дзень. Прапелі, адтуль ідуць, такія песні пеюць, не вясеннія. А чаго хрэн у нас звалі, я ні знаю.

Збіраліся ў яком-нібудзь дварэ, дзе дзяўчат болей ілі жаншчыны маладыя, у любым дварэ. Кала хат пагуляюць, а тады ідуць вечырам. Як закат сонца, і нясуць.

Ой, хрэну мой,
А хто цібе садзіў-паліваў?
Хаалімон, Халімон,
Халімонава жана
У агародзі была.
А стар аслеп,
Ні хадзі ўслед.
Там цібе білі
Чытыры дубіны,
Пятая каліса
Па полю разнісла,
Шостыя сані
Па полю цягалі [8. Тетр. 126. Л. 14, 16].

Мы ёлку дзелалі. [Што значыць ёлку?] Хрэн ён зваўся. І песні пелі. Увечары насілі, дзе жыта, мы насілі іе. Утыркном і дамоў тады разойдзімся. [Як гэтая ёлка выглядала?] Мы падзелаім, панавешаім цвятоў. [Бралі сапраўды елку?] Не. Не ёлку. У нас тут-ка за гародамі і супшына⁴, і словы дзікія былі. Іздэлаім такую і цвятоў панавешаім. Ідом увечары і нясом... У канцы дзярэўні, дзе жыта, туда нясом, пеім і нясом. А як раньшы, там Чугаёва Марыя, яна ўсё ўрэмя сагіціруя, з гармоннай... І па ўсёй дзярэўні — ад самага края і да самага края і пяём песні.

Я паўз хрэн хажу,
Хрэн-раман сажу,
Ой лі вой люлі, хрэн-раман сажу,
Халастой хажу, ніжынацінькі,
Ой лі вой люлі, ніжынацінькі.
Жанісь, сынка мой, жанісь, родны мой,
Каго я вялю, я табе вялю доч купецкаю,
Ой лі вой люлі, доч купецкаю.
Доч купецкая — ні жана мая,
Ой лі вой люлі, ні слуга ваша.
Я сабе вазьму доч хлапецкаю.
Доч хлапецкая — то жана мая.
Ой лі вой люлі, то жана мая,
Ой лі вой люлі, то слуга мая.

Ой, хрэн ты мой,
Ліхаматры маёй,
Ні мыўся, ні бяліўся,
Ні румяніўся.
Сам у полі сядзіш,
Богу моліся,
А мне маладой
Гуляць хочыцца.
Пагуляць, паспіваць,
Развіселіцца [4. Тетр. 126. Л. 128—129].

Купалье

У дзецтві проціў Купалля, ноччу вырывалі бяседкі, лавачкі, палка дзя ляжыць якая, на дарогу выкацяць. А кастры... этага не было. Эта з западнага прышло, з Гродненшчыны, з Эстоніі. Эта ўсё язычыства, эта не праваслаўная, эта адтуль усё асталася. Мы зналі, што каталічэская вера і праваслаўная, а болей мы ні зналі. А ціпер секты, неўма сколько вер ужо стала і размножылася за етыя во годы [8. Тетр. 126. Л. 19].

Ну, эта ж па рэчцы. Плялі вяночкі і пускалі. <...> Мамка гаварыла <...>, пабягім і на рэчку кінім: куды паплыве. Ну, асобенна яны ўсё прыгалі. Вон Іван Купала, дак тожы ж прыгалі. Палілі касцёр і прыгалі. А счас ужо так ні дзелаюць у нас. Мож, ішчэ дзе і дзелаюць, но ў нас ужо этага ні дзелаюць [8. Тетр. 126. Л. 30].

На Купалу малако адбіраець. Расказалі на Купальскаю ноч асобенна пра малако. Дак тада на куўшыне, ідзе малако, крапіву лажылі старыя людзі. Малако стаяла ў куўшынах. Ціпер у банках, тады ў куўшынах [8. Тетр. 126. Л. 19].

Успеніе

А на Успенія, як во Успеніе, асвішчалі азімыя: жыта, пшаніцу. У нашым калхозі і то жаншчыны, каторыя хадзілі ў цэркаў, у Данілавічы, у нас ні было цэрквы, дак яны хадзілі ў Данілавічы, возьмаць калхознага зярна, кладаўшык дасць, у платок насыпя, яны яго асвецяць, кладаўшык возьма ў адзін, у другі мяшок усыпя, і тады етым сеяльшчыкам. Як першы дзень ідуць сеяць: «Наце вам эта зярно і засыпця ў сеялку». Мне прыносілі, я эта зярно асвішчала⁵. А ціпер ніхто ні бярэ. І цэрквы служаць, і ніхто ні панімае. А тады, ішчэ я работала, дак яны хоць і ні верылі, а ўсё адно гаварылі: «Асвятіцца». І мы асвецім, і прынясом, і ў мяшкі ўсыпім — і радзіла ўсё [8. Тетр. 126. Л. 15].

ИЗ МАГИЧЕСКИХ ОБРЯДОВ

Када ў міня балелі свінні, ні раслі, і я аднажды сказала старай жаншчыні, такое вот дзела. Ана гаварыт: «Нада гдзе-та ўкрасць пранік⁶ і пакласць к свінням у сарай. А я гавару: «А гдзе мне яго ўкрасць?» Яна: «Ну, можа, у свякрухі». Я гавару: «Дак я ж свякрухін пранік узяла да занісла сабе ў бібліятэку для музея». Ана гаварыт: «Ну дак во ты сваю жыўнасць і вынясла. Так што заняси назад» [7. Тетр. 126. Л. 7].

Заговор на удой

Када ў міне забалела карова, ні давала малака, я хадзіла к бабе Чугаёвай Агапе Антонаўне, і ана мне расказывала, што нада набраць з трох калодцаў вады, послі двенаццаці часоў ночы, штоб ніхто большэ не браў, первая штоб я падашла к калодцу, і гаварыць: «Добры вечар, калодзец Днепр! Ні прышла я к табе ваду браць, а прышла сваёй чорна-пёстрай карові рады даваць. Табе вада на стаіне, а маёй карові малака на прыбываніе» [7. Тетр. 126. Л. 7].

Заговор «ад нарадкі» (для мужчын)

Прыставіць к іконі «Сорак святых», када прыдзіш у цэркаў, сорак свячэй. І уйці дамой молча, без папутчыкаў. Када кончыцца служба, ты паставіў свечкі і пашоў. Прыдзя дамой, сабіраюць на платок, разложаны на сталі, ломач хлеба, яйцо, лукавіцу, завязачь вузлячок, і атнесць на магілку. Мож, матка, бацька, мужчына жылацільна, с іменем, как у мужчыны, штоб імя было мужчыны, перакрысціцца і чытаць тры разы.

«Загаварыю я сябя, раба Божжага (такога) ад пустой судзьбы, ад ліхой бяды, ад частай балезні, ад усякай напасці, ад адавай уласці, ад чысла ліхога, ад чысла пустога. Ты мёртвы — ні брат, ні кум, ні сват. Вазьмі сібе іду і ўпрыдачу біду. Ва імя Ацца і Сына і Святага Духа. Амін».

[Калі яе чытаюць?] Када, ні дай Бог, з вамі... Ужэ пачуствавалі... Ходзіцца... А якая ўжэ, можа, ўлюбілась у вас... І дзелаюць. Такая дзелаюць, што людзей ума лішаюць [7. Тетр. 126. Л. 25].

Заговор «скаціні на помашч»

Первым разам, добрым часам Госпаду Богу памалюсь, Прачыстай Мацеры пакланюсь, месячку яснаму, сонейку правіднаму. Зара-зараніца, Гасподняя памашніца, памагала ўсіму свету, памагі, Госпадзі, рабе Божжай (ілі скаціні), на помашч.

На моры, на Сіяні ліжыць камінь, на тым камні сядзіць Маці Прачыстая, залатым тынам абтыкана, макам самасеям абсеяна. Як тога тыну ні паламаць і з зімлі маку ні падабраць, так у раба Божжай скаціні малака (ілі) творагу ні атабраць (у чалавека здароўя ні атняць).

Дай, Госпадзі, помашч [7. Тетр. 126. Л. 25].

ИКОНА св. ПАРАСКЕВЫ

Дзісятая пятніца. Па старынушкі тады гаварылі, што трыжды ўносілі іе ў цэркву. Ідзе ціпера-ка капліца, тама-ка тры ліпы стаялі таўстыя-таўстыя. І вот на етых ліпах ваставілася етая «Дзісятая пятніца». Служыцілі цэркоўныя раз прышлі, які-та случай быў, што лік ёсьце-ка, а самага ні відна. А патам ваставіўся лік. Лік бралі ў цэркву, а цэркві німа. Абратам зноў тама-ка яўляіцца, дзе ліпы. Трыжды ўносілі. Тады ўжо прыехаў архірэй і ваставілі капліцу. І істочнік там, сруб такі дзірванны, і вада ўсё ўрэмя там. І па сёнішні дзень дзействую. А ліпы етыя, перыяд жа жыцці прайшоў усякі, так усё скасавалася. Яна (капліца) па той бок рэчкі стаяла, мост пераходной, ухадзіш па масту прама ў капліцу. Вот на Крашчэнне, на сачэльнік перад Крашчэннем з цэрквы бяруць іканастас, і ў цэркві ўжо атмоляцца, і ваду асвятчаць ішлі на сачэльнік у капліцу. У капліцы асвятчалі і там разбіралі людзі ваду [5. Тетр. 126. Л. 9].

Таго шта ў нас цэркаў была Раждзяство Божжай Мацеры. Цэрква эта стаяла, а возлі каплічкі, дзе каплічка стаяла, там дзерэўя былі, ліпы, эта ціпер альховыя, дак там стаяла эта дзерава, а на дзераві на етым паявілася Параскевы Божжай Мацеры ікона. Іё агледзілі людзі, эта ж кагда-та было, цэркаў ужэ была пастроіна наша, служылі, і яны ету ікону пераняслі ў храм. Там жа ні далёка. Яна пераначавала ў храме. Прышлі службыць, ісчэзла ікона. І два раза перанасілі. Яна ісчазала, і там рашылі пастроіць каплічку. Ікону Параскевы ўжэ большы ні бралі адтуль. Пастроілі капліцу, і яна была ў каплічкі. Істочнік паявіўся — істочнік, каторы і цяпер. Эта тада паявіўся, і цяпер ён там. Еты істочнік — ніхто ні зная, колькі ім гадоў. Нашы дзяды і прадзяды ні зналі, калі эта паявілася. А толькі па расказам усё зналі. І мы так па расказам. Вот іё і здзелалі. У нас абракліся [8. Тетр. 126. Л. 12].

«Свеча»

Балеў скот, людзі абраклісь Параскеві мучаніцы. За ноч іспралі і саткалі кусок палатна. За адну ноч. І эта палатно паслалі пасрадзі дарогі і перагналі скот. І той скот как прайшоў па етай дарогі, і счас жа перастаў балець. А што была за балець тады ж ні зналі. Балелі, скот падаў, а як бы ціпер гаворуць: «Яшчур эта». А тады ж ні зналі людзі. І скот перастаў балець. І яны быстрынька пастроілі там каплічку, і тую Параскеву мучаніцу там паставілі. І ўсягда на дзісятую пятніцу — Параскеві мучаніцы ў нас абарочны празнік, і ёй спраўляюць прыстольшчыну. Там памоляцца і ў цэркві, і на каплічкі пасвецяць ваду... І калодзець там, і прыходзяць... кажды па сваім... А ў каго ікона дзелаюць трапезу — абед. Яна пятнаццаць лет стаяла... А патам баба эта, Агапка, стала немашная, старая сільна, яна сказала: «Я ўжэ ні магу ўхважываць кала іконы, нада іе забраць». І ацец Віктар, свяшчэннік, ён адпраўляў там, на істочніку, і прывёз ету ікону толькі ка мне. Ніхто ні хоча браць. «Вам, — гавора, — нада ўзяць іе». К нам паставілі, так і стаіць у нас. І ціпер спраўляім дзісятую пятніцу. Прыязжаюць свяшчэннікі на істочнік, моляцца, а патам я іх прыгласаю на трапізу. Эта ўсёгда ў нас пасны абед... То шта — Пятроўка ўсягда. А калі эта стала, і дзед мой,

і прадзед, яны ні знаюць з якога года. [Такого не было, штоб пераносілі з хаты ў хату?] Было усё ўрэмя з хаты да ў хаты пераносілі. А паследнія гады, як стала ганенія, што ноччу яе пераняслі к Чугаёвай, пакойнай, Агапцы і яна ў іе стаяла гадоў пятнаццаць, ні меней, наўерна. А патам ужэ ка мне прыняслі днём. Ужэ разрашылі насіць. А тады ні насілі, ніхто ні браў — запрашачалі. [Па абраду колькі стаяла ў адной хаце?] Толькі год — скарэй людзі забіралі другія. Ад дзісятай пятніцы да дзісятай пятніцы. Быстрынька забіралі другія. Так ахотна бралі. Там — вічэра, а куды прынясуць — абед. Вечарам перад дзісятай пятніцай моляцца, вячэраюць. Служба на істочніку, перанясуць і абедаюць.

Як пераносіць, я знала, што ка мне прынясуць, палавікоў насалі. Када-та ў людзей былі палотны тканыя, так палатно, а то і два, і тры расцеляць. А ў міне слалі палавікі-дарожкі.

Эта ікона і завецца «свяча». Што яе пераносіць, дак гавораць: «Свячу пераняслі». Эта проста так у народзі. Я ні знаю, чаго завуць. Канешна, свечкі возлі іе гараць. «Свяча» чаго завуць, я ні знаю. Эта ікона на кіюці. У іе і ручкі, несці харашо. Када-та дзеўкі насілі ілі ўдовы. А ціпер жэншчыныносяць і ўсё. Ціпер жэ німа дзевак, штоб насілі, і ўдоў, штоб насілі. Тыя ўдовы... Што яны панясуць, калі яна сама чуць ні падае. А насілі кагда-та дзеўкі і удовы. А такія ні насілі жэншчыны. Ціпер як прыходзіцца. [Вот яна ў вас стаіць, нехта яе хоча ўзяць па абраду...] Ён, хто хоча забраць, вешая на яе рушнік свой. І ўжо ніхто ні адбірэ. Хто ўперад павесіў рушнік — тэй забірае. Эта... Анюта... К каму-та яна прыносіла рушнік... Павесіла... А тады забрала. <...> Раней, іх жа прыгласаюць, яны ідуць на вячэрню і прыношаць, болей, гаварылі нашы радзіцелі, ідуць — жменю лёну трэпянага, штоб на свечкі сукаць, і на палатно. А большэ я ні знаю, якія аброкі [8. Тетр. 126. Л. 6].

Примечания

¹ Деревня Шерстин — одна из старейших на территории Ветковского р-на Гомельской обл.; в источниках впервые упоминается в XV в., когда входила в состав Речицкого уезда Минского воеводства; в настоящее время центр Шерстинского сельсовета (см.: Гараты і вёскі Беларусі: Энцыклапедыя. Т. 1. Кн. 1: Гомельская вобласць / С.В. Марцэлеў; Рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш. Мінск, 2004. С. 254—255.

² Мельников А.А. Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси. Минск, 1992. С. 308.

³ «Проводное воскресенье» — Фомино воскресенье, завершающее Светлую пасхальную неделю.

⁴ Диал. от *шупшына* «шиповник».

⁵ В доме у информанта находилась «свеча» — икона, принадлежащая всей деревне; по традиции, она должна находиться в одном доме, а на следующий год переноситься в другой. Дома, где находились «свечи», выполняли роль храмов.

⁶ Плоский деревянный брусок с ручкой, которым отбивали бельё при стирке и полотно при отбеливании.

Список информантов

1. Анна Федоровна Батурина, 1946 г.р., жительница г. Гомеля.
2. Александра Александровна Гончарова, 1929 г.р.
3. Евдокия Ефремовна Гончарова, 1919 г.р.
4. Татьяна Васильевна Готова, 1944 г.р.
5. Иосиф Афанасьевич Матеушев, 1908 г.р.
6. Елена Николаевна Романцова, 1953 г.р.
7. Валентина Ивановна Фелькина, 1950 г.р.
8. Анна Даниловна Чуешкова, 1927 г.р.

И.А. БЕССОНОВ

СОДОМ И НИНЕВИЯ
В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ И ФОЛЬКЛОРЕ

Предметом нашей статьи станет история восходящего к Библии мотива Божьего гнева, обращенного на жителей нечестивых городов. Прецедентными городами являются, с одной стороны, Содом и Гоморра и, с другой стороны, Ниневия. Жители Содома и Гоморры прогневали Бога многочисленными грехами и за это были уничтожены «серным и огненным» дождем (Быт 19: 24—25). Такая же участь ожидала Ниневию, но ее жители покались, вняв проповеди пророка Ионы, и наказание было отменено. Образы Содома и Гоморры прецедентны уже для библейских пророков; так, Исаия обращается к согрешившим израильтянам: «Слушайте слово Господне, князья Содомские, внимай закону Бога нашего, народ Гоморрский!» (Ис 1: 10); сопоставляет с Содомом и Гоморрой обреченный на гибель Вавилон: «И Вавилон, краса царств, гордость Халдеев, будет ниспровержен Богом, как Содом и Гоморра» (Ис 13: 19). Образ Содома несколько раз появляется и в Евангелии. Христос предсказывает строгий суд над галилейскими городами, упрекая их жителей в том, что они более упорны в своем нежелании покаяться, нежели содомляне (Мф 11: 23); напротив, о ниневитянах говорится, что они «осудят род сей» на Страшном суде (Лк 11: 32).

Противопоставление судьбы Содома и Ниневии становится характерным риторическим приемом раннехристианской и святоотеческой литературы. Так, св. Григорий Богослов в 15-м слове обращается к своим слушателям: «Будем ниневитянами, а не содомлянами. Уврачуем грех, чтобы со грехом не погибнуть, послушаем Иониной проповеди, чтобы не потопил нас огонь и жупел» [6. С. 204]. Содом и Гоморра отнюдь не мыслились древними христианами как отвлеченные литературные образы; они не сомневались, что современные им города точно так же могут быть уничтожены Богом. Уже Тертуллиан сопоставлял судьбу италийских городов Вольсинии и Помпеи с судьбой Содома [16. С. 130].

Представление о возможности прямого уничтожения Богом согрешивших городов довольно рано проникает и в древнерусскую традицию. А.Ю. Карпов

приводит следующий отрывок из летописи, датированный 1230 годом: «Того же лета быша знамения многа, от них же едино скажем: в Киеве всем зрящим бысть солнце месяцем, явишася обапол его столпи червленые, зелени, сини; таже сниде огонь с небеси, аки облак велик над ручаи Лыбеди, а людем отчаявшимся живота, мнящим кончину...» [10. С. 6]. Автор полагает, что речь здесь идет об ожиданиях конца света. Однако возможно, что киевляне, видя сошедший с неба огонь, думали о своей кончине, а не о кончине мира, и о возможной гибели Киева по аналогии с Содомом и Гоморрой. Разумеется, лаконизм летописного текста не позволяет сделать однозначные выводы, однако приведенная нами версия кажется вполне правдоподобной — особенно в свете примеров, которые будут даны ниже.

Первые бесспорные случаи ожидания уничтожения Богом согрешивших городов мы обнаруживаем в летописных записях XV в. В 1421 г. в Москве «мая 19 с полудни, с громом страшным и с шумом великим, в полунощи молнии блистаючи и яко прозрети не мочно бе, яко бо чающим людем сожженным быти от огня онаго; понеже бо и туча она пришедше над градом ста, изменися от дождено сия огненное видение, людие же всяко чаючи пламени быти и пожигаючи грешники, и ужасошася, и начаша вопити: Господи помилуй, и прочее многое моление и обеты приношаху Господеви и Пречистой Его Матери и всем святым, понеже бо камение из облака являшеся» [1. С. 100—101]. Сильная гроза вызвала у москвичей панический страх — они ожидали гибели от небесного огня или от камней, падающих из тучи. Аналогичная паника охватила москвичей во время бури, обрушившейся на город в 1460 г. Дьяк Родион Кожух пишет об этом в летописи: «Того ради Богом посланного великого страха, пришедшего на ны, мнози во градех и в селех людие в той час живота своего отчаяшася, и друг от друга прощения прошаху, и слезы проливающе со въздыханием к Богу и моления приносяще ползовахуся, и таким многими скорбми и сетованием в то время одержими бывше, Мирноносиц глас восприемше, ркуше: Господи! Утоли наше рыдание слезное; и тако плачущеся чающе уже конечно живота своего лишитися» [13. С. 183]. Буре, бушевавшей над столицей, свидетели

приписывали фантастические свойства: «Мнози убо свидетельствовавху огонь в той туче видевше яко пламень распыхаяся от великия ярости вихра» [Там же]. Подобная паника и ожидания массовой гибели едва ли объяснимы вне контекста легенд о небесном уничтожении городов. Летописец, сообщая, что никто не погиб в результате ужасной бури, сравнивает спасение Москвы со спасением Ниневии: «Якоже пощаде некогда о Ниневии граде велицем и обратися от злб своих, еже, рече, восхотел сотворити им и не сотвори: и ныне такоже в мале часе переведе через град великую тучю, и того нужне волнуемого на ны вихра укроти и тишину воздуха всячески нам дарова» [Там же].

Мотив нисходящего с неба огня и каменного дождя, отраженный в приведенных выше текстах, несомненно, восходит к описанию уничтожения Содома и Гоморры. Это становится особенно очевидным при обращении к древнерусским рукописям Пятикнижия Моисеева. В отличие от поздних русских редакций библейского текста, где Бог проливает на грешные города «серу и огонь», в древнерусской рукописи Пятикнижия, датированной XIV в., говорится, что Господь «надожди Содому и Гомору камнемъ горящимъ и огонь ѿ себе с нѣси пусити» (ОР РГБ, ф. 304.1, № 1, л. 18).

Данная традиция находит развитие в рассказе о спасении Великого Устюга, впервые появляющемся в «Повести о подвигах и чудесах Прокопия Устюжского юродивого» (середина XVI в.). Согласно этому рассказу, св. Прокопий предсказывает гибель городу Устюгу, если его жители не покаются. Устюжане не поверили Прокопию, и вот «во другу неделю о полудни, бысть же тма и мрак, и недоумеваша, что се буди ысть. И по сем явися огонь со все страны, грому бо страшну бывшу не слышавшу ж, что друг со другом глаголюще. Яко земли колебатися, пламень же разливашеся непрестанно, огненная же тучи хотяше соступить вместо, и бывшу зною велику от огня того. И разумеша людие потребление града, свою погибель. И собращася вси людие во церковь: мужи и жены, богати и убози, свободни и работнии, даже и до уноте; и покрывша лица землю и очи свои возведши горе, руце свои на высоту и со слезами вопяху» (ОР РГБ, ф. 178, ед. 1365, 8', л. 6)¹. После молитв

устюжан начала мироточить икона Богородицы и «разовше облацы огненные на все страны, и поидоша на места пустая и попалиша дебрня на пустынях и камением побиша» (Там же, л. 7—8). Размышляя об этом чуде, автор сравнивает возможную судьбу Великого Устюга с судьбой Содома и Гоморры, а спасение устюжан — со спасением ниневитян. Здесь мы снова обнаруживаем отсылки к истории Содома, Гоморры и Ниневии и мотивы нисходящего с небес огня и падающих камней. В житии Прокопия Устюжского возникает еще один интересный мотив — заступничества Богородицы за обреченный город; этот мотив, скорее всего, развился под влиянием представления о Богородице как о заступнице за весь христианский род, которое мы можем обнаружить в таких популярных произведениях, как «Хождение Богородицы по мукам», «Житие Андрея Юродивого», кондаке «Взбранной Воеводе» и др.

Большинство приведенных нами рассказов относится к современным русским городам — поэтому повествование о них неизбежно строится по образцу рассказов о помилованной Богом Ниневии. Тем не менее можно предположить, что одновременно с ними существовали легенды о городах древности, уничтоженных подобно Содому и Гоморре. Так, историк И.Е. Забелин рассказывает, что иностранные путешественники XVI в. описывали руины расположенного в нижнем Поволжье города Увек таким образом: «На высоком холму был некогда очень красивый замок Увек и подле него город, называемый русскими Содом: этот город и часть замка провалились по правосудию Божьему за грехи народа, здесь обитавшего» [8. С. 172]. Здесь несомненно воспроизводится местное предание, родственное более поздним рассказам о провалившихся церквях. Но в данном случае оно явно связано с циклом легенд о гибели нечестивых городов — руины древнего степного города сразу вызывали у русских переселенцев ассоциацию с Содомом.

Интересно, что в приведенном выше примере речь идет о том, что Содом за грехи провалился. Эта традиция также имеет древнее происхождение: согласно ей уничтоженные Богом города провалились сквозь землю и на их месте возникло Мертвое море. Намек на это содержится уже в Библии (Быт 14: 3); позднее об этом упоминают античные авторы, в частности греческий историк Страбон, который, описывая район Мертвого моря, сообщает, что, согласно местному преданию, «некогда было здесь тринадцать городов, из которых

главный, Содом, имел в окружности около шестидесяти стадий; что озеро образовалось вследствие землетрясений, извержений огня, горячей воды, асфальта и серы; что камни содержали огонь, что одни города были поглощены землей, другие покинуты жителями, имевшими возможность бежать» [14. С. 781]. Как видно, похожая версия гибели Содома и Гоморры была известна и в русской традиции. Ее связь с пророчествами о наказании грешников была известна и в XIX в. Так, сектантские проповедники Владимир Михайлов и Григорий Верещагин, действовавшие в 1850—1860-е гг. в Самарской губ., столкнувшись с неприятием со стороны местной молоканской общины, «пытались было различными способами вразумить бывших своих приверженцев, с каковою целью между прочим проклинали их самих и места их общественных молений, предсказывая, что эти последние провалятся как Содом и Гоморра» [2. С. 19].

В XVI в. легенды о гибели городов начинают подвергаться интенсивному воздействию со стороны еще одного литературного источника — «Епистолии Иисуса Христа о неделе». Этот апокрифический текст был создан в эпоху раннего Средневековья (VI—VII вв. н.э.) в латиноязычных областях Римской империи [4. С. 108]. В нем повествуется о том, что в Риме или Иерусалиме с неба падает письмо Иисуса Христа, в котором он говорит о том, какие бедствия постигнут христиан в наказание за несоблюдение христианских заповедей и религиозных предписаний — в первую очередь, почитания воскресного дня. Первый известный нам русский список «Епистолии о неделе» датируется второй половиной XV в. Позднее «Епистолия» получила широкое распространение в народе, став одним из самых популярных апокрифических произведений. Примечательно, что ряд мотивов «Епистолии» повторяет мотивы, уже известные русской традиции из других источников. Так, в старейшем русском списке «Епистолии» мы находим следующие угрозы: «Отверзу седмь небес одождити, испустити имам на вас камение горящее и воду, егда никто не чует, да вию, како убежите от руки моея <...> одождити имам <...> вместо дождя кровь, и огонь, и жупел» [5. С. 16]. Как видно, эта казнь совпадает с древнерусскими описаниями уничтожения Содома и Гоморры. Точно так же мы находим в «Епистолии» мотив заступничества Богородицы. В чудесном письме Христос говорит: «И помыслих всякого человека погубити на земли за святую неделю и за святой пяток. И паки умолюсь за святых ми ради мученик и апостол и ангел и молбами пресвятыя ми

матере: тыя вси умолиша мя от вас и отвратих гнев свой от вас» [5. С. 14—15].

В результате в русской традиции XVI—XVIII вв. мы наблюдаем наложение нового письменного источника на старую традицию. Благодаря общей теме божественных казней и ряду совпадающих мотивов «Епистолия» начинает оказывать интенсивное влияние на легенды о гибели и чудесном спасении городов. Впервые влияние «Епистолии» можно предположить в «Житии Варлаама Хутынского», написанном в Новгороде в 1530-е гг. В нем приводится следующий рассказ, относящийся к началу столетия. Пономарь Тарасий, войдя ночью в церковь, видит встающего из гроба св. Варлаама, который обращается к нему со словами: «Брате Тарасие, хоцетъ Господь Богъ погубити Великий Новъград. Взыди, брате, на самый верхъ церковный и узриши пагубу Великому Нову-граду, что хоцетъ ему Господь Богъ сотворити». Затем Тарасий видит «над самымъ Великимъ Новым-градомъ езеро Ильмеръ воздвигшееся на высоту, хотя потопити Великий Новъградъ» [3. С. 272]. И только по молитвам св. Варлаама «Пречистая Богородица со всѣми святыми умолила сына своего и Бога нашего Иисуса Христа и избавила град свой от потопа» [3. С. 276] — Новгород теперь ожидают мор и большой пожар. В этом тексте мы находим ряд черт, роднящих его с классическими легендами о гибели городов: предсказание приближающейся гибели Новгорода, которая отвращается по заступничеству Богородицы. Тем не менее мотив, не встречающийся в более ранних источниках, указывает на влияние «Епистолии о неделе»: в отличие от истории Ниневии, гибель Новгорода не просто отменяется, а заменяется другим наказанием, также тяжелым, но не влекущим всеобщей смерти (в «Епистолии о неделе» Христос говорит, что по молитвам Богородицы он решил не уничтожать весь человеческий род, но все равно обещает грешникам многочисленные бедствия и муки).

Рассказ, по своей структуре очень близкий к повествованию «Жития Варлаама Хутынского», возникает в московском фольклоре XVIII в.: «Всю зиму, весну и лето 1771 года в Москве свирепствовала чума. Одному фабричному рабочему во сне явилась Богородица и поведала: вот уже тридцать лет у ее образа на Варварских воротах Китай-города никто не ставит свечей и не возносит молитв. Христос хотел за это наслать на Москву каменный дождь, но она упросила Сына заменить его мором» [11. С. 116]. Здесь мы видим продолжение древнерусской

традиции, ожидавшей гибели грешных городов от каменного дождя. Как и в «Житии Варлаама Хутынского», здесь говорится о замене полного уничтожения казнью, не несущей всеобщей смерти. Кроме того, появляется еще один мотив — казнь постигнет москвичей не за отступление от христианской этики, а за несоблюдение обрядовых предписаний. По всей видимости, эта идея также происходит из «Епистолии о неделе», придающей большое значение церковным установлениям.

Тексты, записанные в XIX в., демонстрируют распад старой традиции. Сохраняются только отдельные мотивы, которые используются в различных текстах, в основном сформировавшихся под влиянием «Епистолии о неделе». Так, в опубликованной в 1893 г. статье Д.И. Успенского приводится следующая московская легенда: «Еще в 1891 году в Москве с колокольни Ивана Великого Божия Матерь оплакивала грехи православных русских людей и восклицала: “ах вы, народ, народ мой возлюбленный! Что вы делаете? Обманываете друг друга, соритесь, пьянствуете, постов не соблюдаете. Всех ваших грехов и перечестя нельзя. Своими грехами вы землю осквернили, душу Мою истерзали и прогневили Сына Моего единородного, Господа нашего Иисуса Христа. Он хотел было всю землю превратить в соляные камни, да Я упростила Его не погубить в конец рода христианского. Умилился Спаситель по Моей молитве и теперь посылает вам другое, хотя и страшное, но все же меньшее наказание: будет у вас три года голод и мор»» [15. С. 187]. Если в рассказе XVIII в. в качестве наказания выступает традиционный каменный дождь, то в рассказе XIX в. мы видим его переосмысление в эсхатологическом контексте: Христос хочет погубить не только москвичей, но и всех христиан, окаменив землю. Окаменение земли в народной традиции является одной из устойчивых характеристик «последних времен». Оба мотива происходят из «Епистолии о неделе»: в ней говорится и о первоначальном желании Христа «погубить всякого человека на земли», и о страшной засухе, которая станет карой для грешников. Из старой традиции в этой легенде сохраняются только мотивы замены первоначальной казни на менее жестокую и заступничества Богородицы. Из древнерусской традиции, сопоставлявшей грешные города с Содомом и Гоморрой, может происходить упоминание «соляных камней» — параллель к образу «Соленого моря», расположенного на месте Содомы (Быт 14: 3).

Угрозы Христа в «Епистолии» не связаны конкретно с городами: Господь

угрожает в ней грешному человечеству вообще. В результате мотивы, связанные с рассматриваемой традицией, появляются во многих рассказах, записанных в сельской местности. Так, интересное отражение нескольких мотивов «Епистолии» мы находим в рукописи 1830-х гг., созданной в предместьях Вологды [12. С. 41—42]. В ней автор описывает несколько собственных сновидений. В одном из них мы находим традиционный древнерусский образ — каменную тучу: «Косил я на пустоше, вижу я: приходя и говорит мне, что: “Тебя меня знаешь”. Тогда отвечав я: “Не знаю”. — “А я Семеон, сродник Иисуса Христа. 1836-го еже сего дни не будет тучи каменной, то на будущее 1837-го будет безпремено”» [12. С. 41]. В другом автор видит нападающих на людей птиц: «птицы черныя, они слепыя, власы женския». Этот образ, несомненно, восходит к «Епистолии»: «Пушу на вас птицы черныя крылатыя, двуглавыя, главы у них львовы, а крылья орловы, власы женския: тот час поедят сердца ваша за неправду и за непослушание ваше и будут клевать главы ваша и пить кровь вашу» [9. № 114]. Еще один пример отражения старой традиции мы находим в мордовской легенде, записанной в Пензенской губернии в начале XX в. В ней каменный дождь изображается как реально произошедшее событие — жители мордовского села Мувалы были наказаны им за то, что после крещения продолжали есть конину во время общественных молебний [7. С. 380]. Как видно, здесь, как и в «Епистолии о неделе», каменный дождь выступает как наказание за несоблюдение предписаний, которым приписывается религиозное значение.

Таким образом, мы можем заключить, что повествования о Божьем наказании грешных городов активно бытовали в русской традиции начиная с эпохи Древней или, по крайней мере, Московской Руси до XVIII в. Их основным источником стали библейские истории уничтоженных Богом Содомы и Гоморры и помилованной Ниневи. Первым условно выделяемым этапом бытования этой традиции был период до XVI в. Наиболее распространенным сюжетом возникших в это время текстов были гибель грешных городов древности и чудесное спасение современных русских городов. Второй этап — XVI—XVIII вв. В это время важнейшим фактором, влияющим на традицию, становится распространение «Епистолии Иисуса Христа о неделе». В результате формируется новый сюжет: Бог желает совсем уничтожить город, но по молитвам Богородицы заменяет его уничтожение различными казнями. Результатом

трансформации сюжета стало то, что эти легенды особенно активно бытовали в годы бедствий: новгородских пожаров и эпидемии 1500-х гг., московской чумы 1771 г. В XIX в. происходит распад старой традиции: ее отдельные элементы обнаруживаются в самых разных фольклорных жанрах вырванными из первоначального контекста.

Примечания

¹ Цит. по: Архив и библиотека свящ. Якова Кротова: [Электрон. ресурс] http://krotov.info/acts/13/3/procop_1.html

Литература

1. Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — нач. XVI вв. СПб., 2002.
2. Арсений, иером. Лжехристы монтано-молоканские: Иван Григорьев и Григорий Верещагин: к истории монтано-молоканской секты. М., 1891.
3. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI века. СПб., 2000.
4. Вилинский С.Г. Болгарские тексты Епистолии о неделе // ЛетИФО. Т. 10. Одесса, 1902. С. 87—124.
5. Вилинский С.Г. Кирилло-Белозерский список Епистолии о неделе // ЛетИФО. Т. 13. Одесса, 1905. С. 1—23.
6. Григорий Богослов, святитель, архиеп. Константинопольский. Творения. Т. 1. Слова. М., 2010.
7. Евсеев М.Е. Избранные труды. Т. 5: Историко-этнографические исследования. Саранск, 1966.
8. Забелин И.Е. История русской страны с древнейших времен. М., 2007.
9. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и прочее // Живая старина. 1907. № 4. С. 81—102.
10. Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в начале XI — конце XIII века // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3—15.
11. Михайлов К. Москва погибшая. 1917—2007. М., 2007.
12. Пигин А.В. Слепые птицы, каменная туча и беспокойная совесть // ЖС. 2012. № 1. С. 40—42.
13. Полное собрание русских летописей. Т. 6. Софийские летописи. СПб., 1853.
14. Страбон. География Страбона в семнадцати книгах. М., 1891.
15. Успенский Д.И. Толки народа (Неурожай. — Холера. — Война) // Этнографическое обозрение. 1893. № 2. С. 183—189.
16. Loader J.A. A Tale of Two Cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian traditions. Kampen, 1990.

Сокращения

ЛетИФО — Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете.

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Е.М. БОГАНЕВА

ИЗ «НАРОДНОЙ БИБЛИИ» БЕЛОРУССКО-РУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Представляемые ниже тексты были записаны в 2011–2012 гг. на территории могилёвско-смоленского (Костюковичский, Хотимский р-ны) и гомельско-брянского (Добрушский, Ветковский, Лоевский р-ны) пограничья. При относительно малой воцерковленности сельского населения (по сравнению с западными регионами Республики Беларусь, которые до 1939 г. были «пад Польшчай»), «народная Библия» в этих регионах представляет активный, богатый и популярный среди носителей традиции старшего поколения корпус текстов.

Ветхозаветные нарративы на белорусско-русском пограничье распределяются по традиционным темам: Адам и Ева, Каин и Авель (с основным мотивом происхождения пятен на Луне), Великий потоп, Ной и его сыновья, Моисей и переход евреев через Черное море, Илья-пророк. К этим темам органично примыкают, образуя в пространстве «народной Библии» единый метатекст, некоторые темы Священного Предания, восходящие к апокрифическим источникам, в частности битва архангела Михаила с сатаной, свержение части ангелов и превращение их в нечистую силу.

Многие тексты, приводимые ниже, имеют либо редкие для белорусской «народной Библии» мотивы, либо нетипичные детали, повороты сюжета, которым тем не менее находят аналоги в близких этнических традициях или других белорусских регионах. Прокомментируем некоторые из них.

Сотворение Адама из праха земного и Евы из ребра Адама — обычные мотивы создания первых людей в белорусской «народной Библии», опирающиеся на канонический текст. В тексте № 2 рассказчица утверждает, что Бог сотворил Адама из *своего* ребра, и после вопроса собирателей вновь подтверждает это. Затем она поправляется, возвращаясь к канонической версии о создании человека из «сотворенной Богом земли». Тем не менее этот первоначальный «сбой» показателен — он отсылает к идее внешнего подобия Бога

и человека: «Як Ён чувствует, на каго Ён пахож — такі і чалавек». С одной стороны, здесь явная аллюзия на библейский текст: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт 1: 27). С другой стороны, показателен процесс «приземления» и конкретизации мистических библейских смыслов, их трансформация в видимый и овеществленный образ внешнего и «морфологического» подобия. В качестве параллели можно привести текст из записей М. Федеровского на Гродненщине: «Бог першага чалавека зляпіў з гліны, са свайго аблічча» [17. S. 20].

Текст № 3 представлен распространенным и традиционным для белорусской «народной Библии» мотивом «ногтевого» покрытия тела первых людей, фиксировавшимся в конце XIX в. В. Добровольским [7. С. 236] и М. Федеровским [17. С. 201] и неоднократно записывавшимся современными собирателями [4. С. 34]. Этот мотив характерен также для многих славянских легенд (украинских, севернорусских, польских, литовских, болгарских), параллели имеются также в еврейских источниках [10. С. 239–241; 8. С. 126–127]. В приводимом ниже тексте обращает на себя внимание вполне оригинальная по отношению к упомянутым традициям деталь: заговор от сглаза и испуга, отсылающий к легендарному «ногтевому» телу первых людей, остатки которого (ногти у современного человека) обладают апотропейными свойствами.

Представление о наличии волосяного покрова на теле первых людей до грехопадения (№ 4) в целом нетипично для белорусской устной Библии, хотя отдельные упоминания о «кашлатасці» встречаются в текстах о происхождении первых людей от «базян» (обезьян) [4. С. 32–33], о происхождении волос на теле человека [15. С. 534–535]. Тем не менее мотив первоначальной «косматости» не случаен: он имеется также в народнобиблейских легендах поляков [19. С. 98], болгар [3. S. 14; 2. С. 5–7], украинцев-гуцулов, старообрядцев Кировской обл. [10. С. 241]. Иван Франко также приводит апокрифические версии данного мотива [1. С. 20; цит. по: 19. S. 98]. Как заметила Т. Володина, «первый человек своим внешним видом настойчиво повторяет

облик хтонического существа — имеет роговую кожу, шерсть на теле и даже хвост, избавление от которых и предполагает окончательное очеловечивание» [18. Р. 191].

В тексте № 5 имеется интересная трансформация темы результатов грехопадения: разделение полов. Параллель этому представлению имеется в польской «народной Библии», где подчеркивается, что «ногтевое» тело — ровное и твердое, подобное вылепленному из глины гончарному изделию, — помимо того что защищало человека от жары и холода, скрывало половые различия. Когда же после грехопадения «ногтевая» кожа сошла с человека, выявилось «грешное тело» — признаки пола [19. S. 98]. В еврейской талмудической традиции также встречается представление о бесполости первых людей [13. С. 359].

Тема Каина и Авеля (№ 6, 7) представлена на могилевско-смоленском пограничье традиционными мотивами братоубийства (в тексте № 7 даже говорится, что «братоубийства ідзёт і з тых времён») и пятен на луне как изображения братоубийства.

В теме Великого потопа имеются мотивы, нехарактерные для белорусской «народной Библии», известные, однако, в других славянских традициях. Прежде всего это текст № 9 о том, как потоп не покрыл полностью верх «Лаврской церкви», которая строилась чудесным образом: стены, построенные за день, уходили под землю. Подобная легенда о строительстве Киево-Печерской лавры имеется у украинцев Галиции: стены строящейся Лавры уходили под землю, чтобы подняться в конце работы до небес [6. С. 186–187]. Мотив ухода под землю работы, сделанной за день при строительстве храма, есть также у белорусов, но в другой интерпретации: стены разрушаются нечистой силой или потому, что земля не освящена [14. С. 416]. Интересно, что «Лаўрская царква» подобна Вавилонской башне наоборот: Бог не разрушает работу, а помогает ей, в результате чего по окончании строительства купола собора «зачэпліваюць воблакі» и становятся единственным местом, которое не полностью покрыла вода потопа.

Представления о мамонтах не характерны для белорусской традиции,



Р.Н. Кабанцова, 1939 г.р., д. Мышевое, Костюковичский р-н Могилёвской обл.

и текст об их исчезновении (№ 11) единичен. Однако представления о мамонтах, погибших во время потопа, имеются и в древнерусской книжности, и в народных верованиях русских [5. С. 171, 285; 10. С. 266—267].

Мотив инцеста после потопа (текст № 12) — традиционный для белорусов, при этом библейская история «подгоняется» под концепцию инцеста «уточнением» о шести сыновьях и шести дочерях Ноя, от которых пошел человеческий род. В этом же тексте представлена традиционная и достаточно распространенная для белорусов компиляция тем потопа и происхождения аиста. Показательно, что само повествование о потопе вызывает у рассказчицы ассоциацию с темой происхождения аиста.

Текст № 13 представляет собой традиционную для белорусской «народной Библии» компиляцию легендарных мотивов потопа и спасения котом (либо котом и собакой) хлебного колоса¹.

Тексты № 14 и 15 о происхождении радуги, которая здесь является «автографом» или «оброком» (обещанием) Бога, что потопа больше не будет, традиционны для белорусов наряду с представлением, что радуга тянет воду из водных источников, отчего идет дождь (записи Федеровского [17. С. 155], Петкевича [11. С. 286—287], Сержпутовского [12. С. 12] и др.).

Текст № 16 о сыновьях Ноя и происхождении «рабочих» и «начальников» — традиционная для белорусов народнобиблейская интерпретация последствий проступка Хама, от которого идут «хамы», «недавяркі» и даже «дужа цэнная прырода» европейцев [4. С. 50—51].

Легенды и верования о фараонах, которые произошли от преследовавшего евреев войска фараонова, неоднократно записывались среди белорусов



Н.М. Белая, 1938 г.р., и З.Л. Ивашенко, 1941 г.р., д. Ивкина Слобода, Хотимский р-н Могилёвской обл.

сов в последние 15 лет [4. С. 54—56]. Восточнославянские представления о фараонах неоднородны: если в поверьях украинцев Подолии фараоны подобны сиренам и обладают прекрасным голосом, которым приманивают моряков и опрокидывают их корабли [16. С. 208], то в мифологических рассказах Русского Севера фараоны более прозаичны, их основной характеристикой является просто подводное жительство, они редко показываются людям [9. С. 94—97]. У белорусов встречаются как «южная», так и «северная» разновидности фараонов. В тексте № 17 фараоны явно ближе к «северной» разновидности, которые, однако, как и «южные», опрокидывают лодки.

Битва архангела Михаила со змеем

1. На небесах вайна была. І архангел Міхаіл... Эта вот называецца Юрьёу дзень². І тама было войска етай нечысьці. Усе былі яны на конях. А ат Бога было тожа войска. І Міхаіл Архангел быў ета самый главный, і з мячом. Ён на белам кані быў, так гуварілі. І ён пабядзіў. А зьмей еты — шэсьць, па-мойму, голаў было. Адну ён яму рассек галаву і ськінуў яго на зямлю.

І цяпер еты зьмей многа саблязніў людзей на зямле, што яны преўраціліся ў нечысьць. [А ў якую нечысьць?] А ў такую. Сталі адны алкаголікі. А ета ж па-Божаму запряшчона, выпіўка. [Так ён водкай саблязніў?] Да ўсім. Ён многа саблязняець: на крадла, на п'янства... [Змей — сатана?] Да, дзявал. <...> [А хто пра Міхаіла Архангела раскадваў?] Дзед гуваріў. <...>



С.Л. Евфименко, 1935 г.р., д. Белая Дуброва, Костюковичский р-н Могилёвской обл.

[А вот вы калі казалі пра Міхаіла Архангела, чаму пра Юр'я ўспомнілі?] Ну дак яго ж Юр'ям звалі. [Каго?] Ну Міхаіла Архангела! [НПА].

Адам и Ева

2. [А як чалавека Бог сатварыў?] Ну ета ж Бог выняў рябро. І Ён па падобію Свайму — які Ён — сатварыў чалавека па такому образу. Як Ён чувствует, на каго Ён пахож — такі і чалавек.

Ну а калі ўжо сатваріўся Адам, яму ўжо надаела аднаму быць. І Ён падумаў: нада ж яму каго-та шчэ. Ну а тады ўжо ат Адама Ён сатваріў і Еву. [Так а Адама Бог са свайго рабра сатварыў?] Да, да. [А Ева?] А Ева ўжо ат Адама. [А ад Адама Ён вымаў рабро?] Не. Паждзья... Адам з камка зямлі. А Ева ат рябра Адама. [Так Адам не з рабра Бога?] Не. Адам с сатварэннай Богам зямлі [НПА].

3. І ешчо гаварілі так: у Адама і ў Евы была кожа, такая, как вот у нас ногці. Полнасьцю пакрыты былі такой. І счас у чалавека асталіся астататкі, толькі ногці. І счас есьць такой прыговор, бабушка гаваріла, вот як будта бы спасенне ат всякіх бед. Ана гаваріла, нада ўзяць мізінчык этат вот, правесыці над бравямі і сказаць: «Адамава кожа, сахрані мяня, Божа, ад чорных бравей да белых ног».

Бывае знаеце как? Чалавек смотріт і васпрінімае ета ўсё, так васпрінімае, што дажа прінімае на сябе. Так вот, штоб плахое не перайшло на цябе, нада вот так дзелаць.

Частва бывае, па цялявізару смотріш — страшна такое ўсё паказваецца, і перажываецца, і думаецца... Узяў так і сказаў [РНК].

4. Адам і Ева... Як паяўляўся яшчэ толькі белы свет. Із Адамавага ребра вырезалі, і як-то яны таматка шэпталі. Толька мы із Адамавага ребра. Людзі первыя былі. І паявіўся ў іх дзіцёнак. Яны былі такія зарослыя, а тады ўжо... [Дык яны былі касматыя?] Да, да. [А куды гэта поўсьць дзелася?] Тады сталі ўжо нараджацца людзі харошыя. Паявіўся свет, і сталі нараджацца харошыя. Ачысьцілася іхнае цела, і паявіліся людзі харошыя. А адразу яны радзілі первых такіх кашлатых. Як этыя, што прыгаюць па дрэвах, як яны — абезьяны, во такія былі людзі.

А хто гаворіць, што із безьян чалавек вышаў. Но перва-наперва ад Адама і ад Евы. Наверна, тайна радзілі рьябёнка, а тады ўжо ад безьяны вышлі... [ЕМШ].

5. Прегрышылі. Яблчка папалам разрезалі і зьлі — значыць, паявіліся мужык і жаншчына. [І хто гэта быў?] Адам і Ева. [А хто першы саграшыў?] Ева. І абразавалась жаншчына. А тады Адам [ОТУ].

Каин и Авель

6. [А на месяцы плямы, бабушка не казала, што гэта?] Казала. Эта Каин і Авель, кажэцца так. Два брата. Брат брату голову атрубіў, кажэцца так... І вот есьлі прісмаццецца, то і відна этая карцінка такая. Вот сагнуўшы чалавек адзін, другой голову атсекае [РНК].

7. Эта былі браты — Кавель і Аін. І аны што-та не падзялілі, і брат брата забіў. І вот як плямы на месяцы, дык відна, што адзін забіў і нёс на плячах, адзін аднаго, брат брата. Ну і братаубійства ідзёт і з тых времён [РТМ].

Великий потоп

8. А чалавек рубя і рубя плот сабе еты, карабель такі, о. А яму і кажуць: «Ну нашчо ты робіш, нашчо ты дзелаеш еты плот?» — «А, нашчо... Нада мне, нашчо!»

І здравенны такі зрубіў карабель. І тут як начаў дошч іці, так ішоў... Гэта ж гаманілі: бацька мой гаманіў і баба казала... Ішоў дошч сорок дней і сорок начэй.

Во за сорок дней і сорок начэй усё чыства накрыў вадой.

А ён узяў на карабль той, на параход, карову і каня, сьвінню і кабана, пару парасят, пару каней, пару кароў, і авечак, і вуцэй, і гусей, і галубей, — усяго. І сваю сям'ю — і паехаў. І ехаў, і ехаў на параходзе, плыў у белы свет. Таму што кругом усё заліта, усё вада. Ну і прыплыў, дзесь якісь астравоцхак быў, астанавіўся на том астравоцху. Эта так казалі, эта мая сьвякруха так усё расказывала. І апяць пашоў новы мір. А з якіх ён пор ужо пашоў эты новы мір? Той мір увесь ужо ісплыў...

То ж вот дзелаюць цяпер раскопкі ў некатарых местах — так цэлыя гарады, і персні залатыя, і часы, і ўсё на сьвеце. І дажа нахадзяць глякамі золата [ВГГ].

9. [А што гэта за Ноеў патоп?] Ну як... Дашчы, казалі, ўсё йшлі, йшлі і затапіла ўсё. Сорок дней, і не пераставаў і ноч і дзень. І тады ўжэ Бог браў ці лодку, ці што, і па паре браў, штоб не звесыці: і людзей, і скаціну етую... І тады пасылаў галубоў. Сколькі дней прайшло, і паслаў Бог: «Ляціця, ці гдзе можна сесьць?»

І ляталі сколька дней. Так казалі, у Лаўры цэрэкаў ету дзелалі, і рубілі дзвенатцаць гадоў. Што за дзень зрубуюць — за нач пройдзе ў зямлю. Ну ім жа вісока так рубіць было. І калі поўнасьцю ўсё падзелалі — так тады яна выйшла тая цэрэкаў з зямлі. Так казалі, што і воблакі зачяпліваліся.

Так галубы ляталі, пара галубоў, дак толькі на той на Лаўры селі аддыхнулі. Ну а тады ўжо стала вада [спадаць]. [А што за Лаўра? Кіеўская?] А Бог яе знаець. Мы там не былі [НММ; ЗЛІ].

10. А цяпер слухайця, Ной быў. І ўяго была нявестка, сыны, і Гасподзь яму прідказаў, што пайдзёць бальшой дошч серный і ўсё пагубяцца людзі: «А ты дзелаў каўчэг». І над ім усе сьмяяліся, што ён там дзелаець? [А Бог яму сказаў]: «Нічога не гаварі».

Людзі былі такія распусныя, як цяпер. З бацькамі жывуць, і п'яныя, і ўсякія былі. Дошч пашоў, ён сеў у каўчэг, вада стала, дрэвы, птушкі сталі гібнуць, усё. А ён усё пазабраў, што яму сказана было ад Бога забраць. І калі скончылася ета навадненне, ён пусьціў голуба. Не, ворана. Воран не пріляеў. Пусьціў голуба. Голуб-та Божая пціца. Той пріляеў без нічога. Патом черяз нескалька ўремя пусьціў яшчэ. Ужо прінёс ліст. Як той называўся ліст, я забыла. І еты ліст — і тады ён стаў ужэ вылазіць [СЛЕ].

11. Сказаў Гасподзь яму, прісказаў, штоб усё ета забраў — харошага па парі, а то і па адным... Усіх жа: і зьмей, усіх. Толькі знаеш, каго не ўзяў ён? Ета ў Пісанні напісана. Етага... Не ўлез у каўчэг. І яны пагіблі, а як жа гэта іх называюць... Мамачкі мае... Шчэ чэрапы нахадзілі іхніе. Дзетачка, забылася. [Мо

дзіназаўры?] Не, не заўры. Бальшучыя самыя... [Маманты?] Маманты, да, етыя бальшыя! Дык і патапіліся. І часта гаварілі, што нахадзіліся іхнія чэрапы... Бальшыя сільна. Іх не ўзяў ён. І пцічак, і ўсіх, якія сказаны яму былі... А етыя асталіся і патапіліся [СЛЕ].

12. Людзі прегрышылі. Прегрышылі Богу. І быў чалавек багаудодны. І Ён яму сказаў сдзелаць каўчэг. І ўсех тварей па паре на етат каўчэг пасадыў. І была такая пагода, што дошч ішоў сорок дней і сорок начэй. І затапіла ўсё. І вот еты каўчэг плаваў і прістаў на гаре Арарат.

І ў этага чалавека было дванаццаць дзяцей: шэсьць дачерей і шэсьць сынавей. Аттуда і пайшоў род чалавечаскі. Так што ўсе людзі браця і сёстры — у некатаром родзе. От мае дзеці, тыя, тыя — эта ж ужо чужыя людзі. [Так браты і сёстры жаніліся паміж сабой?] Ісьцесьцьвенна. Аттуда ж пашоў род чалавечаскі. [А птушак ён не выпускаў, калі шчэ плавалі?] Ну, усе ж былі на каўчэге. А калі ўжо астанавіўся, тады ўсіх і распусьціў. І як распусьціў — усе разышліся хто куды. І Гасподзь сабраў усіх тварей этых, гадасьцей — і зьмей і ўсю нечысьць. Завязаў у мех і аддаў чалавеку. І сказаў: «Занясі ў багну».

А чалавек любапытны. Узяў і аткрыў мех. І ўсе паразьбегліся і апяць разьвяліся. О так. Ета мама расказывала. [Так і Бог пакараў гэтага чалавека?] Да! Сказаў яму: «Ты бузеш аіст, і будзеш лавіць усю гэту тварь». От ён і носіць гэтых вужэй. [А ў вас аісты ці буслы?] Буцяны мы завём. Буцяны да Благавешчання за недзельку за две прілятаюць. А перяд Прячэтай за нядзельку за две улятаюць, ужо стабільна [РТМ].

13. Гаварілі, ета прегрышылі людзі і пайшоў еты патоп. Патоп пайшоў. І ўсё знасіў на сваём пуці. І во цяпер еты коцік — наш, дамашні, на дну стволачку зерна стаў лапачкаю і сахраніў ета зярно. Зярно ета сахраніў, і адсюль пайшоў хлеб. Во паэтаму сабака ў хату: «Пашоў вон!» А коцік — ета первы госьць у хаце. [І мы каціны хлеб ядзім?] Да, да. <...> А ўсё цякло, а ён стаў лапачкаю на каласочак, і з таго каласочка людзі пашлі сеяць зярно. О цяпер у нас коцічак і на печы, і на табуретку сядзець [ААЯ].

14. [Вот быў Вялікі патоп, гэта ж Бог за грахі людзей пакараў?] Дык я ж гуваріла, што за гряхі пакараў: бацьку, з бацькай — ім усё раўно было... [Ну а патом ужо ж патопа не будзе?] Ён сказаў — і радугай распісаўся, што патопа больш нікагда не будзе [СЛЕ].

15. Ноеў патоп — эта када быў Аной. Ну і ён быў бажэсьцьвенны чалавек. Ну а такое ж усё было, гуварілі. Што нельзя людзям быць на зямле, нада іх уністожыць — Бог так сказаў. Што немажонна,

грешныя ўсе, дзелаюць абы што, ня слухаюць... Эта даўно-даўно, у якіх шчэ гадах. І Ён сказаў Аною: «Ты даўжон строіць сабе вялікі карабель, каб нідзе шчылінкі не было».

А ў яго была сям'я, сыны былі. І штоб ён быў высокі-высокі — вышэй высокага дзярэва. І вот ён тры года, гуварілі, строіў еты карабель. Ну і па-строіў ён яго. І быў сорок дней ішоў гэты дошч с неба, ліўні лілі. Ну а яны пасяліліся і ўзялі сабе якіхся яшчэ жывотных ў еты карабель. Ну я не знаю, сколько яны бралі, птушак якіх ці што... Ну, ён і жонку ўзяў, сём'і етыя свае забраў. А тады яны глядзелі: як жа нам увазнаць, штоб не ўпусціць ваду, а то ж патонам. Ну а Бог сказаў: «Набярцісясь цярыпення».

Тады чувствуець ужо Аной еты, што-та лёгкаець ізверьху. Ён прыаткрыў і стала відна вярхушкі сасны. Адный сасны відна вярхушкі. Ну, значыць, дошч перыстаў ліўневы. Ну вот ета гуварілі.

І цяпер, гаворыць, Бог сказаў, што: «Большэй Я так ня буду дзелаць». Ета ж дужа страшна, усё ж патонула, ўсё ж патапілася. Ніякіх жывотных, ніякага.

У нас старік адзін быў очэнь бажэсьцьвенный і ўсё раскажуваў. А ён стярэг школу. Так мы прійдзем, бувала, цёмна, ён яшчэ ў школе грубкі тапіў, сядзем, і ён будзець усё нам раскажуваць. Ну так ён гуваріў, што радуга — ета Бог сздаў, што: «Вот, Я абрыкаюся, пускаю радугу, што большэй такога дзелаць ня буду» [НПА].

Ной и его сыновья

16. І калі ён з сям'ёй, сыны там і ўсё, насадзіў вінаграднік, здзелаў віна і напіўся. Глынуў і напіўся, і ап'янеў і ляжыць. Адзін сын падыйшоў і засьмяяўся, што ў яго расшпілілася етая шы-рінка і ўсё ета відна, і мухі лятаюць. А другі сын падыйшоў — і так задам... Раньшэ ж... Эта шчас усё глядзяць у цялявізарі, жопамі голымі... Так о так вот, не глядзеўшы, прыкрыў. Прыкрыў і пашоў. І [Ной сказаў]: «Ты даныне будзеш у паньстве жыць. У паньстве, да, начальніком, — што прыкрыў. — А ты даныне будзеш работаць у поце», — на сына, што засьмяяўся.

Дак я сьмяюся і кажу, наверна я тожа такая, ад Ноевага сына: труджуся, труджуся і труджуся. [А той сын, што насмяяўся, то не Хам быў?] Хам, да. А той, вот тыя ёсьць, што ў багатстве людзі, начальнікі, ета ад таго. А хамы рабочыя і ўсё. А праўда ета ці не... [СЛЕ].

Моисей, переход евреев через море

17. [А пра Маісея мама не раска-звала? Як ён пераводзіў праз мора?] Да. І мама расказвала, і... «Яко па суху пешэшаставаў Ізраіль па бездне ста-памі, ганіцеля фараона відзя патапляема, Богу пабедную песьню паем вапіяшча:

упакой, Госпадзі, души усопших рабоў Тваіх»³. Так вот, значыць. А калі быў царь, вельмі ён етых ізраільцяна мучыў. І яны рязылі уйці. А як жа уйці? Як жа нам уйці — моря, нельзя ніяк. Сталі Богу маліцца: «Госпадзі, памагі нам як-нібудзь уцекуці, ўсё».

Ну і сталі ўцякаць. Прішлі к морю, моря растварілась — Гасподзь так здзелаў, і яны па суху перыйшлі.

А ета ўрэмя, царь еты, фараон, узнаў, шчо перыйшлі яны, ізраільцяне, і нада за імі бегці. А моря за імі апяць затваріла-ся... Нет, калі прыбег фараон, моря была раскрыта. І яны толькі зайшлі па суху за ізраільцянамі, па суху ўвайшлі, а хлоп — моря саядзініла, і ўсё, фараон там астаўся са сваім войскам. І етых ізраільцяна ён так і не дагнаў. Вот ета так было.

[А не казалі, што з тых пор у вадзе такія фараоны плаваюць?]. Ну, яны асталіся. Асталіся там у вадзе, і іх і шчы-талі, шчо яны там тожа ўрядзяць людзям. От могуць лодку там перыварнуць, есьлі чалавек пашоў на рыбалку, ілі могуць там зацягнуць, утапіць... Ета казалі. Ета фа-раоны. І з тых пор, казалі, фараоны былі сільна такія ўредныя людзі. Царь фараон і яго войска.

А ізраільцяна вёў Маісей. Ён быў пра-рок, Маісей. [А вот фараоны, як казалі: яны сталі напаўлюдзі, напаўрыбы, ці яны людзямі засталіся?] Ну, хто іх знае. Я етага не знаю. Казалі, шчо фараоны асталіся там навек у етым море. [Вам мама казала пра фараонаў?] Мама, мама мне казала. Яна ў старае ўрэмя скончыла чатыры класы, граматная была [МАШ].

Илья-пророк

18. Калі гром грыміць, я малая была, так мне казалі: «Не бойся. То Ілья па небу на кані езьдзя». Эта точна, эта я разгавор такі чула, шчэ так угаварвалі мяне: не бойся гразы [ТНА].

19. Када гром грыміт, то многія ў нас гаварілі, што эта Ілья-прарок на калясці-цы едзет, гаварілі старыя людзі. І гаварілі, што нельзя пад дзярэва станавіцца, нельзя к вадзе іці, а то Ілья-прарок увідзіт і можэт наказаць, убіць [РНК].

Примечания

¹ Подобная легенда записывалась неоднократно в Западном Полесье, см.: [4. С. 48—49], см. также архив Белорусского этнолингвистического атласа Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси.

² Возможно, ассоциация с Юрьевым днем связана с изображением св. Георгия Победоносца, поражающего змея. Отсюда, вероятно, и образ белого коня у архангела Михаила, и отождествление архангела Михаила и св. Юрия.

³ Ирмос первой песни воскресного канона 6-го гласа.

Литература

1. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояс- нив др. І. Франко: У 5 т. Т. 1. Львів, 1896.
2. Бадаланова Ф. Болгарская фольк- лорная Библия // ЖС. 1999. № 2. С. 5—7.
3. Бадаланова Ф. Экскурсы в сла- вянскую фольклорную Библию: жертва Каина (Фольклорные и литературные версии одного библейского сюжета) // AION SLAVISTICA: Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli. № 5. 1997—1998. P. 11—32.
4. Беларуская «народная Біблія» ў су- часных запісах / Уступ. артыкул, уклад і камент. А.М. Боганевай. Мінск, 2010.
5. Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001.
6. Галицько-руські народні легенди. Т. 1 / Зібрав В.М. Гнатюк. Львів, 1902. (Етнографічний збірник; Т. 12).
7. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки императорского русского гео- графического общества по отделению этнографии. Т. 20. СПб., 1891.
8. Каспина М.М. Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврей- ской и славянской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культур- ной традиции. М., 2000. С. 116—129.
9. Мифологические рассказы и ле- генды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
10. «Народная Библия»: восточно- славянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.
11. Пяткевич Ч. Рэчыцкае Палессе / Уклад., прадм. У. Васілевіча; Пер. з пол. Л. Салавей і У. Васілевіча. Мінск, 2004.
12. Сержпутоўскі А.К. Прымхі і за- бабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1930.
13. Токарев С.А. Двуполые существа // Мифы народов мира: Энци- клопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1991. Т. 1. А—К.
14. Традицыйная мастацкая куль- тура беларусаў: У 6 т. Т. 3: Гродзенскае Панямонне: У 2 кн. Кн. 2 / Аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева; Агул. рэд. Т.Б. Вар- фаламеевай. Мінск, 2006.
15. Традицыйная мастацкая куль- тура беларусаў: У 6 т. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе: У 2 кн. Кн. 2 / Ідэя і агульн. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2013.
16. Чубинський П. Мудрість віків: У 2 кн. Кн. 1: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. Київ, 1995.
17. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1905: W 8 t. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stönima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

18. Volodina T. Les légendes anthropogoniques des Biélorusses dans le contexte des représentations populaires et des pratiques magiques // Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen / Sous la direction de G. Kabakova. Paris, 2013. P. 185—200.

19. Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Toruń, 2013.

Список информантов

ААЯ — А.А. Ярошенко, 1927 г.р., обр. 2 кл., д. Белая Дуброва, Кост.; зап. Е.М. Боганева, Т.В. Володина.

ВГГ — В.Г. Грудовенко, 1931 г.р., обр. 3 кл., д. Борщовка, Добр.; зап. Е.М. Боганева (далее, если тексты записаны автором, собиратель не указывается).

ЕМШ — Е.М. Шунькина, 1927 г.р., род. в д. Колосовка, Кост., живет в гор. пос. Хотимск Могилёвской обл.; зап. Т.В. Володина.

ЗЛИ — З.Л. Ивасенко, 1941 г.р., род. в д. Слище Смоленской обл. (в 5 км от места нынешнего жительства), живет в д. Ивкина Слобода, Хот.; зап. М.А. Андриюнина, Н.П. Антропов, Е.М. Боганева, Т.В. Володина.

МАШ — М.А. Школяр, 1926 г.р., род. в д. Канашевка, Лиозн., живет в д. Дерадичи, Лоев.

НММ — Н.М. Белая, 1938 г.р., д. Ивкина Слобода, Хот.; зап. М.А. Андриюнина, Н.П. Антропов, Е.М. Боганева, Т.В. Володина.

НПА — Н.П. Андриюшкина, 1930 г.р., обр. 10 кл., д. Таклёвка, Хот.; зап. М.А. Андриюнина, Е.М. Боганева, Т.В. Володина.

ОТУ — О.Т. Ухачева, 1929 г.р., обр. 7 кл., д. Мышевое, Кост.

РНК — Р.Н. Кабанцова, 1939 г.р., д. Мышевое, Кост.

РТМ — Р.Т. Моисеенко, 1936 г.р., д. Каничи, Кост.; зап. М.А. Андриюнина, Н.П. Антропов, Е.М. Боганева, Т.В. Володина.

СЛЕ — С.Л. Евфименко, 1935 г.р., обр. 5 кл., д. Белая Дуброва, Кост.

ТНА — Т.Н. Алампиева, 1937 г.р., обр. 3 кл., д. Карма, Добр.

Сокращения

Добр. — Добрушский р-н Гомельской обл., **Кост.** — Костюковичский р-н Могилёвской обл., **Лиозн.** — Лиозненский р-н Витебской обл., **Лоев.** — Лоевский р-н Гомельской обл., **Хот.** — Хотимский р-н Могилёвской обл.

Работа выполнена в рамках белорусско-российского проекта «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор», поддержанного БФФИ (№. Г13Р-005/2)

ЛЕГЕНДЫ ВЕЛИЖСКОГО РАЙОНА СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

В публикации представлены легенды, отражающие народный взгляд на происхождение окружающего мира и его отдельных объектов, сотворение человека и наделение его теми или иными телесными особенностями и чертами характера, появление культурных реалий и обычаев.

Тексты записаны в 2013 г. в ходе экспедиции Российского государственного гуманитарного университета в Велижский р-н Смоленской обл., расположенный на границе с Витебской обл. Белоруссии, с Псковской и Тверской областями России. Комплекс легендарных сюжетов, зафиксированных в Велиже и окрестных деревнях, отражает, с одной стороны, общерусскую традицию фольклорной несказочной прозы, а с другой — благодаря пограничному географическому положению района — несет в себе некоторые черты соседней белорусской традиции, что характерно и для Смоленщины в целом, и для ее северо-западной окраины в частности.

Материалы экспедиции хранятся в архиве Лаборатории фольклористики РГГУ (Москва).

Как мир возник

Так вот Бог же и сделал етый мир. Он шесть дней всего [мир создавал]. Сперва ету зямлю преобразил, ето ж Бог, всё ето было пространство, как теперь лятають, во, туды в космос, там яно пространство куды хошь. Вот так и тады было. А ён уже зямлю Бог сотвориў. А на зямле что? Подумал-подумал, надо на зямле что-то делать? И взял вот ц'еловека, двых етых людей, от етых людей стали... А тады как яна ужо против Бога пошла, так их на зямлю Бог их. И на зямле стали. [А воду как Бог сотворил?] А воду — я уж не знаю. Шесть дней — сперва он людей сотворял, а потом всяких зверей, но только что сказал, что «а ц'еловек будеть над зверям», ето будет править ц'еловек. Так же оно и ёсь. Ц'еловек же зверя то убиваеть, то не убиваеть. Сделали их обойх разом, Адама и Еву. Бог ж с зямли их злепил. А тады даў йим разум, даў йим ўсё, <...> сделал зямлю, что на зямли? Надо людей. А тады — у шесть дней он всё сотворял Господь, у шесть дней. Сперва во их сделал, а у шастым дню звярей сделал, всяких звярей. <...> [Людей] з глины будто злепил. Как в церкви: «Взято с зямли, и идешь ў зямлю». Но ето так коли по-Божему, то всё равно душа твоя бессмертна, так пишуть... <...> Земля ж круглая! А раньше, бывало, считали, что Земля ня [не] круглая, ну. [А какая?] А... плоская, что ёсть край. А

теперь же... узнали, что круглая. [А на чем она держалась, если плоская?] А это и болтали, на китах, на ч'етыр'ех китах. Но это неправда же. Теперь уже узнали, что она круглая, ни конца ни краю нет [БАС]¹.

«Первобытные люди» из глины

[Кто такие Адам и Ева?] Первобытные люди. Бог же зляпил Еву ти Адама, а ж надо ему и пару. И другую зляпил. Адам етый ел яблоко, вот и у его застряло. Вот у его тут. [Из чего Бог людей слепил?] Из глины, гово́рять, с какой там [БАС]².

«Было у их тело такое, как ногти у нас теперь»

[Не говорили, что у них кожа какая-то другая была?] Да я ж не знаю. Кто говорить, что как ногти, что яны не боялись никакого ни холода, ничё. Это так люди говорят, быдто было у их тело такое, как ногти у нас теперь. Ноготь не боится ничё. А чи правда ето, я не знаю. А тады их взяў да извёў на зямлю — «будетя жить тяперь на зямле, а не в раю». И во мы всю жизнь живём да мучаемся. <...> Каб яна не нагрязила, то люди б не рёбили, не понимали ни б бряхни етой — как брешутся, убивають один [другого] [БАС]³.

Одежда и стыд

А первья ж ето Адам да Ева были. <...> Ето в Евангелии пишется, я ж читаю, Евангелле читала, Адам и Ева первые. Коли б тые люди не нагрязили, так мы б жили — не знали ни холода, ничё, ни одежду не носили, ничё... Ето звязано з небесами всё. Жили в раю яны. <...> [Первые люди] яны ж ня грешны были! Создавал [Бог] рай, ўсе ў раю были. Яны не надевались, яны голые ходили, яны стыду не понимали. Как мы теперь — нам надо надеться, стыдно голым, правда? А тады яны не понимали. А кады яна [Ева] нагрязила, так ён, Бог, и сказал: «Вы ж тяперь будетя жить на зямле, и ты будешь рожать в болезнях, а Адам будеть... а ты будешь хлеб зарабатывать у поту и у труду». В поте лица [БАС]⁴.

Как появилась у людей одежда

Да были оны [Адам и Ева] голые. Голых слепил. <...> И приказал не есть какое-то яблоко. А яны зъели той яблок, ти Адам зъел, ти хто. И тады Бог... стали вызывать. А яна гово́рить: «А я голая!» Не надо было йисть, мы б голые ходили. А раз ты голая, ей стыдно уже выходить, то яна кленовым листом тут о и закрылась. И мы стали одеваться. [С тех пор одежда появилась?] Да-да! [БАС]⁵.

«И во ужо мы — ето от Ноя»

А то уж потоп был. Потопли на зямле все люди. Нагряшили и сделался потоп. И только одна сямья была угодна Богу. Одна сямья. И тэй сямье было приказано — Ной был, назывался Ной. И тэй сямье было приказано сделать каўчег. Что потоп будеть, затоплена вся зямля будеть. И ён три годы делал, строил каўчег, как корабль строил. Три годы. А потом приказано ему было от Бога тоже узять кажинной паре из етых... У яго сямья была. Сямья была большая. Сынов было много, пишется там, и сам он удвоих, сямью свою, и тяперь ўзять животных по паре всё. Всё по паре в етый корабль ўзять. А тады как начался потоп етый, люди лезли на крышу спасаться всё. Но вси люди еты погибли няверные. Няверные были, Бог признал их, и яны... няверны были. И погибли еты люди, а еты плавал-плавал, много годоў он плавал, корабль етый закрывши. А потом ён ужо, яму приказ был, сорок дней лил дож. Сорок дней, сорок ночей лил. И ён как уже перестал, ангел яму оповестил, что перестал, и ён застрял на горы Арарат. Ён и теперь там ёсь. На вершине застрял и стоял там много, покуль ужо ангел опять жа яму совещил, что можно выходить. Покуль вода уже спала до самой до зямли. И яны тада вышли, и птушка ещё... ён же и птушек брал с собой по паре ўсих. И сказал ангел: «Выпустити птушку, если птушка принясёт зялёную ветку, зялёную, то можеть выходить на зямлю». И во яны выпустили тады, и птушечка принясла зялёную ветку, потом яны только вышли на зямлю. И во ужо мы — ето от Ноя. А от Адама пропали тые люди. Мы ужо развелись от Ноя [БАС]⁶.

«Строили да языки попутали»

Ето строили да языки попутали. Читала, во, тоже у етой у святэй книге. Яны захотели построить башню до Бога. Высокую, и чтоб туды к Богу. А ён взяў да языки перепутаў. Раньше всё говорили на одним языке. Ўси говорили, ўси народы. Один язык был. А яны как захотели, так Господь перепутал им ўси языки. Так яны не знают, что несть — не понимают один одного. И всё! И яны перестали делать, и Бог сделал, что теперь будеть говорить кажинный на своём языке. Вот так. А раньше был быдто один язык. [Башню строили] до Бога чтоб достать, узлезть на небо и достать к Богу туды. Так ён и перепутал им языки. Бога ж нельзя видеть. Там же пишется: Бога никто не видел. Бог так говорить: если мое увидеть лицо, то человек умираеть сразу. А Бог по етому, по преданию, у яго лицо как у человека, человеческое лицо. «Но видеть мене нельзя, — так написано. — Если только мене увидеть человек, то он сразу умираеть» [БАС]⁷.

Змеи — свергнутые с небес ангелы

А там з Богом не ладили ангелы, одни были за Бога, другие против Бога.

Та ён взяў да етых ангелов... Да, Адам не нагряшил бы, ето Ева, жёнка Ева. Жьмей етый подговорил, а там было две яблони, пишется, и Бог приказал, что з етых яблон вы не рвите яблоки. Им так сказал. То у святым пишется так. А було ето так, а може и не было... И яна сорва́ла. И ён ее спокусил — ангел такей. Яны тады превратились — Бог их скидал отсюль с неба, и яны превратились в змей. Да, от теперь змеи ета, от етого развялися. А он спокусил, что возьми да зьешь! Сорви яблок и зьешь! И она взяла, оторва́ла и зьела. Как оторва́ла, так всё! И яны стали... А яны были на́ги, голые. Тады не было оде́жи. Ходили и сты́ду не знали. То так и было надо у Бога. А яны стали хуваться, а Господь: «Адам, а де ты? А де ты?» — ходить да кличь. А ён говорить: «Господи, я на́гий. Я на́гий». То ён не понимал, что на́гий, а то уже стал стыдиться, что ён на́гий. «Я на́гий», — говорить. Тады ён [Бог] взяў яго, етый архангел Гавриил, и сказал, чтоб скинуть етых ўсих, против которые Бога были ангелы, ўсих на землю. И сказал: «Вы превратитесь у змей, у гад. Будете ц'еловека жалить, если ужалит ц'еловек, ц'еловек может умереть от вас. А если не будете, то будет жить». Чоб не попадаться им. А на Еву на ету сказал: «А ты будешь рожать у болях». Теперь же родят, болеешь жо. Не так, что хорошо родил, да и ўсё. Вон как тяжко. А ему сказал, Адаму: «А ты будешь зарабатывать будешь хлеб у поте и у труде, трудиться и в поту». Так яно и ёсь. <...> А змеи — вот скидали их и ўсё. И яны протиў Бога ишли. У Бога было много ангелов. Одны были за Бога ангелы. А другие против. Те что хотели ангелы — може, руководить Богом? Так он ўзяў их и скинул. Сказали: «Вы будете ползать по земле ўсю жись и будете людей кусать — кого укусят, от вас помреть ц'еловек. А если не — то будет ц'еловек жить». <...> [А он их в одно место скинул?] Повсюлю, по всей нашей зямли. <...> Вот ц'еловек если убьёт, бывало присказка такая, чи правда чи не, что если убьёт яго ц'еловек, жьмею ету, то гряхов скидывается сорок гряхоў. А чи правда ето, я не знаю [БАС]⁸.

«Ей всё некогда, ей всё работа!»

Что бабе всё некогда. Ишоў там ти Бог, ти што. Ишоў, спрашивает дорогу, а она: «Мени некогда!» Ей всё некогда, ей всё работа! А мужик иде ишоў, у мужука спросили, а ён косу потёрнул — косил мужик! — и вышел, емо дорогу показал, и покурил и с им. Вот и усё! За то мужуку время есь, а у женщины — ўсё ей некогда! [ВАН]⁹.

Бог испытывает людей

Быдта Господь ишоў и спросил у женщины — ён же знал ўсё куды идтить, но нарочно, хотел вывести женщину и спросил, что: «Куды дорога?», а она отвечай: «Мени некогда! Мне некогда, — сказала, — мне некогда». А так Господь сказал: «Ну



Анастасия Стефановна Богова, 1929 г.р., д. Холмы. Фото Н.В. Петрова, 2013 г.



Анастасия Михайловна Версина, 1932 г.р., д. Будница. Фото А.Б. Мороза, 2013 г.

пусть тебе и будеть всегда некогда». Вот нам усё и некогда, а мужчина зато отдыхает. А мушшыну спросил, мушшына указал ему дорогу. Во! Присказка такая, что бабе всё некали — правильно! «Мне надо туды, мне надо туды...» А мушшына ляжет да и отдохнуть [БАС]¹⁰.

«Мужчине всегда есть время»

Говорят: «Да женщине всегда некогда». А чё ей некогда. А вот, говорят, ишёл Бог... ишёл Бог с палочкой, а она жала... это вот, серпом. Да. Зерновые там жала, да. А он говорит: «Женщина, я давно иду, ў пути. Может быть, мне укажешь, там вот развилка дороги, как мне лучше вот туда и туда идти. Куда мне вот там... Как пройти?» Она жнёт, бедная, и ногой пока[зала]: «Туда, туда иди». Ногой показала. Да. Ну, ладно. Дальше идёт, муж-

чина косит. Он говорит: «Покажи мне дорогу». Мужчину кинул косу. Вот, ну, ходи, я тебя проведу. Он провёл. Говорит: «Вот здесь пойдёшь. Здесь будет лучше дорожка и лоучее. И выйдешь ты. Ну, — говорит, — там, может быть, немножко, — говорит, — несколько... полкилометра больше ты пройдёшь расстояние, но зато здесь удобно будет идти». Ну, так, говорит: «Мужчине всегда есть время». Вот. Он закурил и с ним поговорил, и всё. А эта, говорит, и пусть ей всё время будет некогда. Она показала Богу дорогу ногой. А туда, говорит, так, помахала какой-то там ногой, левой или правой, куда там поворотка. Хоть... вот за то ей и некогда. <...> Так мы, женщины, и всё время <...> А мужчина что... пришёл, на диван, да телевизор включил, да и гляжу. А ты там что-то делай, работай [КСГ]¹¹.

Почему мужик соломой изгородь перевязывал

Идеть Господь, а мужик горюдит соломой згороду, соломой вот так перевязывает, скручивает да перевязывает. А Господь на него говорит, а ён не знал, что это Господь. Господь превратился как человек, старенький такей, и ён на яго говорит: «Что ты, — говорит, — горюдишь соломой згороду?» — на яго. А ён говорит, что: «А на что я буду горюдить? мне уже помирать пора». Люди знали, кали помирать сами. Кали померёшь, было указано. Господь: «А-а-а-а, — говорит, — больше вы знать не будёте, кали вам помирать». Так вот теперь и не знаёшь, кали померёшь, живёшь, живёшь... [БАС]¹².

Как Бог двум мужикам судьбы поменял

Ишоу ти Бог, ти хто. И один згороду горюдил клибом, а другей горюдил соломинкой, соломой. Идеть ти Бог, ти старичок, и вот я згороду згороду. Ён спрашивает: «Мужичок, а что ты згороду горюдишь, соломой перевязываёшь?» — «Мне завтра помирать». Ну, Бог ничего не сказал, ти хто... Идеть, другей мужик [изгородь ставит]. «А что ты перевязываёшь згороду клибом?» — «Ну, мне ж жить ещё надо!» И етый помёр, который клибом [перевязывал], а что соломинкой — и сённи живёт! Бог ўзял да пере[менил]. Чтoб не знали, кто когда помрёт! Вот для етого Бог им так и сделал, чтоб... А то етый сказал, что я завтра помирать буду, так только соломинкой перевязал, а етый думал, что долго будет жить. Бог ўзял да и перемешал их, чтоб не знали, хто когда помрёт. А знаёшь, это «клибинка» что? Раньше ж згороду — вот два колы вбивают, тут колик и тут колик, тады ж кладут жердь, а чтоб жердь не провалилася, перематывают её, два колы и на их кладут. «Клиба» — это другое дерево, лозину там или что отрубят и перекрутят всё это, перекрутят деревцем етым, и это кряплё. А соломинка, что ж тая соломинка? Так Бог сделал, чтоб не знали, хто когда помрёт [BAM]¹³.

Почему Бог цыган любит

Это всё тоже баба моя говорила. Это я вам рассказываю, как мне говорили, так и я вам рассказываю. Мухой не дуже грёбуют [брезгают]. У нас же ж мух развёвшись бывало. И муха села Иисусу Христу... хотели ему гвоздь загнуть в сердце, как распинали, а муха села яму на грудь. Цыган сказаў: «О, вон же гвоздь, ей-богу, ето гвоздь!» И так ёму гвозд и не вогнали. За то цыгане за то и смуглые, и Бог их любит цыганей, что ён побожился, что «ей-богу, ето ня муха, ето гвозд!». А это муха сядела. <...> [Почему цыган смуглый?] Ето я не знаю. [А мухой почему не брезгают?] Потому что она у Иисуса Христа сидела на груди. Так вон остался живой. Только ручки-ножки распинали, гвоздям прибавали. А тут села муха [BAM]¹⁴.

Красные пасхальные яйца

[Почему пасхальные яйца красят в красный цвет?] А вот этого не могу сказать, обязательно в красный надо. <...> А того, что как это, как Бог вот воскрес, и с него скатились, скатились красные камушки, красные яички. Вот такое предание, что в красный обязательно надо красить. <...> Ну как, ну вот говорят, что Иисус Христос возродился, и с его... умер, значить, уже он. И вдруг с его стали скатываться камушки, камушки красные, ну больше красные. <...> Ну да, где похоронили, там... как уже он стал вставать, скатились эти. Ну, по преданию, мы не видели, мы не знаем этого [ЕНМ]¹⁵.

Пасхальные яйца из камней

Как Христос воскрес, камни там катились. А у нас ещё, бывало, молодёжь стреляли. Как уже двенадцать часоў, то Иисус Христос, перед Паской... стреляли. Чтoб цўтно было. Это ещё и после войны делали. Тяперь уже не делают. Якобы Иисус Христос когда воскресал, то могила разварнулася и камни грохотали. Вот ето что тогда грохот был, стреляли. Так нам говорили [BAM]¹⁶.

Почему, когда чихают, нужно говорить «будь здоров!»

Как мой отец рассказывал. Собрались-тка два. Вот ты и я. Ты идёшь к богатому коня вкрась. Чтo-нибудь надо зробить. У меня лошади нет, а ты идёшь... И чёрт идёть. И тоже к тому к богатому. А раньше, говорить, печки были — ни вокон, ничё, как у бани маленькие вощёчки такие. Ну и етый богатый... Чёрт спрашивает у мужичка: «Куда ты идёшь?» — «Иду коня вкрась, а ты куда идёшь?» — «А я иду к богатому рябёнка вкрась», — етот чёрт отвечает. (Это мой папаша всё такие анекдоты говорил.) Тады бедный пришёл... «А как ты будёшь, чёрт, — мужик спрашивает, — а как ты будёшь рябёнка красть, ну, воровать?» — «А я, говорит, сяду чайть, ужинать, а рябёнок на печке будет ляжать да чихнёт, а яны яму не скажут, что “будь здоров!”», а

я его в ето время и ухвачу!» Так вот с того время и говорить [надо, когда чихаешь], что: «Будь здоров!». <...> Так яны тут сели, ядуть, а рябёночек на печке «чхе!» Так етый мужик: «Будь здоров!» А чёрт говорит: «Вор! Вор! Ты коня ишоу вкрась!» — «Вор! Вор! А ты рябёнка ишоу вкрась!» Так ему дали коня на неделю работы, раз ён рябёнка спас. А то б чёрт ёго... И с тога стали говорить «Будь здоров!» <...> [А зачем черту ребенок человеческий?] Верно, согрешил етый мужик, что-то, верно, чёрта рассердил... И ён ряшил у яго рябёнка [украсть]. <...> У нас говорять — заклятые. Может, заклятый был бы рябёнок [BAM]¹⁷.

«Скок матке, скок батьке, скок Богу!»

А ещё мой папаша говорил. Шёл старичок, а мальчик бегаёт. Прыгает с кочки на кочку, с кочки на кочку: «Скок матке, скок батьке, скок Богу! Скок матке...» А старичок и спрашивает: «Мальчик, что ты делаешь?» — «Богу молюся». А ён говорит: «Так Богу ня молюся». Рассказал яму молитву «Отче наш». А сам и пошёл. А мальчик тот и забыл «Отче наш». Поглядить, старичок далёк за рякой. Мальчик увидел да бягить по воды и ня тонеть, и кричить: «Де-е-душка, де-е-душка, я твою молитву забыл!» А ён увидел, что ён бягить и ня тонеть по воды, говорит: «Молись ты, как молился, видать, твоя молитва Богу доходна». Так вот я молюсь, как умею [BAM]¹⁸.

Глухой заместитель Бога

Ну не зря ж... анекдот есть... <...> Бог пошёл в отпуск, это говорится, зама оставил. А эть, а эть: «Когда дождь-то надо выдавать?» — «Когда начнут просить — ну, тогда и давай». Но а перепутал: глуховат э... «Когда начнут косить — тогда и давай». Потому что как косят — так и дождь льёт. [Кто этот глуховатый заместитель был?] Ну дак эть... Не зря же чёрт — ой, Бог — в своём штате чёрта содержал: чтоб в случае чего поприглядней выглядеть. [Далее проводит аналогию: обычно в случае неприятностей выгоняют не начальника, а заместителя или инженера.] [ГПТ]¹⁹.

Как баба черта обманула

Я только расскажу вам такой анекдот. Ну ладно, буду говорить, раз уже завела [смеется]. Как баба чёрта обманула. Вот, раньше ж... снопы. Это ещё при нам всё, при нашем времени. Сушили были, снопы сушили. Там то лён сушили, то зерно сушили. Такая называли её... <...> ну, не такая, как баня, но всё равно, тоже кўрная печка. И там сидел мужик, что-то ён там делал. <...> А чёрт к нему подбёг. Чтo ён там, чёрт. Чёрт к нему подбёг, к мужику. Ти ён надоел мужику, я не знаю. И чёрту... и мужик взял да ему яйца вырезал, чёрту. Это мужик чёрту яйца вырезал. Ну, ладно. Пришёл

мужик домоу жёнке рассказывать. «Как я не... я боюсь-тка идить топить... Я чёрту яйца вырезал. И ён меня теперь убьёт». А жёнка и говорит: «Не волнуйся-тка, я пойду за тебя». Жёнку послал, ей на... менструация. Чёрт пришёл, хотел её там... затопить. А ина надела всю мужскую одёжу. Гърит: «Погляди, у меня рана больше, да я не плачу...» Чёрта обманула баба, и всё, зато говорят, баба не то что мужика, дак и чёрта обманула [смеется]. Рассказывала я своим внукам, я... дак они у меня хохотали. Говорю: «Максюшка, слухай, как я тебе расскажу, как баба ч'ёрта обманула». Во, я вам нескромный анекдот рассказала. Жизненный, правда? [ВМ]»²⁰.

Примечания

¹ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. В рассказе выражена идея о том, что человек был сотворен раньше всех других созданий Бога, видимо как наиболее значимое творение. Сотворение человека из земли (глины), по мнению рассказчицы, находит отражение в словах заупокойной службы: «Яко земля еси и в землю отыдеши» (источник: Быт 3: 19).

² Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. По мнению рассказчицы, первая пара людей была создана из земли. В легенде отражен также мотив «Адамова яблока», объясняющего появление кадыка у мужчин.

³ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. Версия распространенного у славян сюжета (тело первых людей было покрыто шерстью или рогами; после грехопадения роговой покров исчез; ногти и волосы на теле человека остались как напоминание о прародителях; подробнее см. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой (далее — НБ). М., 2004. С. 239; У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой (далее — УИМ). М., 2014. С. 235—237, 423—425).

⁴ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. Происхождение одежды связывается с осознанием людьми стыда.

⁵ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. Как и в предыдущем тексте, происхождение одежды связывается с грехопадением и осознанием людьми стыда. Упоминание кленовых листьев может быть навеяно типовой иконографией Адама и Евы возле древа познания.

⁶ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. Оригинальный мотив — Ной в ковчеге получает советы от ангела.

⁷ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. Согласно этой легенде, причина смешения языков состояла в том, что «Бога нельзя видеть».

⁸ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. Ср. Быт 3: 14—15 (о проклятии змея и о вражде человека и змея). Легенда содержит оригинальный этиологический мотив — «змеи — проклятые ангелы».

⁹ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. АТУ 779 «Бог награждает и наказывает». Женщина наказана отсутствием досуга за непочтительное отношение к Богу (неузнанному страннику): не отвечает на просьбу показать дорогу, показывает дорогу ногой, не открывает ворота и т.п., в то время как мужчина почтительно говорит с Богом, указывает ему дорогу и получает пожизненное вознаграждение.

¹⁰ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. АТУ 779 «Бог награждает и наказывает».

¹¹ Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова, В.А. Комарова. АТУ 779 «Бог награждает и наказывает».

¹² Зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова. АТУ 934Н «Происхождение смерти», СУС 793* «Почему люди перестали знать время своей смерти?». Сюжет, в разных вариантах известный в Европе и Африке, имеет многочисленные параллели в западно- и восточнославянских традициях, а также у балтийских народов (УИМ: 247—251, 429—431). Подробный анализ сюжета и список вариантов см.: Толстая С.М. Почему люди не знают срока своей смерти? // *Etnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 253—266.

¹³ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. АТУ 934Н «Происхождение смерти», СУС 793* «Почему люди перестали знать время своей смерти?». Отличие данной версии от многих других состоит в том, что Бог меняет судьбу не только беззаботного старика, но и того, кто собирается жить долго.

¹⁴ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. АТУ 772* «Муха вместо гвоздя на груди у Христа», отсутствует в СУС. Вариант широко распространенного в славянском и цыганском фольклоре сюжета, объясняющего, почему цыганам позволено безнаказанно обманывать и божиться. См. НБ: 78—79; УИМ: 438. Аналогичные версии, акцентирующие внимание на том, что мухам позволено есть человеческую пищу, бытуют на Русском Севере (Каргополье; см.: Каспина М.М., Мороз А.Б. Библия в устной традиции // Актуальные проблемы народной фольклористики. М., 2002. С. 116). Мотив смуглости цыган в нашем варианте остается непроясненным.

¹⁵ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз. Ср.: «Када Иисус Христос воскрес, то мелкие камешки абрались у яйца; аттаво мы яйцами христосуимся» (Смоленская губ.; Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. С. 244). Мотив происхождения крашенных пасхальных яиц из камней известен старо-

обрядцам Литвы, а также в украинском, польском и сербском фольклоре (см. УИМ: 457).

¹⁶ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. Рассказ объясняет местный обычай стрелять из ружей в пасхальную ночь.

¹⁷ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. Этиология речевого этикета сочетается с актуальным верованием в возможность похищения человека нечистой силой и представлением о магической силе слова, способного служить оберегом. Можно предположить, что данный сюжет в смоленской традиции является заимствованием с запада, ср. польские варианты, согласно которым чихающего спасает от домогательств нечистой силы фраза «*pozdrów Pan Bóg*», т.е. именно имя Бога отпугивает черта (*Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962. Т. 1. С. 256).

¹⁸ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. Ср. СУС 827 = АА*827 «Простецкая молитва» («Трое вас, трое нас, помилуй нас!»). Анализ сюжета см.: Толстой Н.И. Славянская легенда об угодной, но неправильной молитве // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 499—505.

¹⁹ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова. СУС 752С* «Глухой заместитель Бога — св. Петр». См. варианты из разных регионов России в: УИМ: 95—96, 360—361 (в большинстве текстов заместителем Бога является св. Илья). В нашем варианте заместителем Бога оказывается не святой, а черт.

²⁰ Зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова. Ср. СУС 152С* «Медведь и женщина», СУС 1178* = АА*1178 «Зализать “рану” женщины».

Список информантов

БАС — Богова Анастасия Стефановна, 1929 г.р., д. Холмы.

ВМ — Версина Анастасия Макаровна, 1932 г.р., д. Будница.

ГПТ — Глуздов Петр Тимофеевич, 1954 г.р., г. Велиж.

ЕНМ — Ефимова Надежда Михайловна, 1933 г.р., д. Погорелье.

КСГ — Кобцевич София Григорьевна, 1940 г.р., д. Погорелье.

Предисловие, публикация и примечания
О.В. БЕЛОВОЙ, доктора филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (грант РГНФ-БРФФИ, 13-24-01003)

НАРОДНЫЕ ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ

Представленные легенды были записаны в г. Москве и в Краснодарском крае в конце XX и в начале XXI в. В современном бытовании народная этиология может отражаться не только в легендах, но и в байках, анекдотах, сказках и т.д.

Почему у мужчин есть кадык, а у женщин — груди

Вот у мушшын на шее, где горло — косточка большая. Это от Адама достался. Да. Это вот, когда Адам и Ева жили в раю, а Бог запретил им йисть яблок с дерева. А Адаму уж больно захотелось съисть яблок! Он одно украл и хотел побыстрее съисть, стал глотать ды поторопилси, и яблок у него в горле застрял. Вот теперь у мушшын кадык. Да. Так и называитцы «адамово яблоко». Что он Бога не послушылси, вот и подавилси. [А Ева?] А Ева была жаднай! Она два яблок съела большие! И они застряли у ней в грудях. Вот. А Адам одно манинькое взял и тем подавилси, не смог проглотить. Вот поэтому у женшшын — груди, а у мушшын — нет, только кадык. Ева стал яблок йисть, ды захватил — два! Съела, и у ней груди стали. Эт яблок застряли у ней в грудях. А Адам манинькой одно, и тот не съел. В горле застрял, торопилси, видать, чтобы Бог не увидал, и подавилси. И потому Бог узнал, что они яблоки украли. Съели, пока его не было. Он отлучилси кудый-то. По своим делам ходил. Вот. И он когда пришёл, то увидел по ним, где у кого яблок застряли. А так — что он их, считал что ли, на дереве каждый день? А по им самим он и узнал, что они яблок съели, запрет нарушили, и из рая на землю спустил. Наказал [1].

Почему цикорий называется «Пэтриу батиг»

Это казальы, шо, колы святыи Пэтрэ и Павел ходылы по ээмлы, то у Пэтра буу батиг. Ты знаешь, цэ шо такэ? Ну палка така, клюка. <...> И вин дэ йшбу — там цветы росцвэталы, дэ вин палкою торкаўсь. От и стало — «Пэтриу батиг». Вин жэ ш цвитэ на Пэтра и Павла, на Пэтриу пост, той Пэтриу батиг. О так [2].

Почему мясо воробья не едят

[Говорят, мясо воробья проклято, его не едят?] А, да, да. Воробья вообще «жид» называют. Он же ш и крычить так: «Жид, жид!» Это, говорят, когда Христа распинали, то воробей вокруг летал и кричал: «Жив, жив!» Что Христос живой ещё, чтобы его мучили, пытали. Он же ш так и крычить: «Жив, жив!» Его и прозвали за то «жид», что он им помогал. И Бог его проклял, что мясо его есть нельзя [3].

Почему на земле есть белая, желтая и черная расы

Говорят, что раньше все люди были чёрными, и Бог им сказал, что есть такое озеро, где можно помыться и станешь белым. Вот все люди собрались и пошли. И первыми пришла одна группа людей, самые трудолюбивые. Они быстро шли и поэтому пришли первыми. Они залезли в озеро, помылись и стали белыми. Так появилась белая раса людей. Вторыми пришла следующая группа. Они тоже помылись в озере, но вода была уже не такая чистая, и появилась жёлтая раса людей. То есть они отмылись, но уже не до конца. А последними были негры. Когда они пришли, шли долго, медленно, потому что были ленивыми, и, когда они дошли, уже вся вода была грязная, и им хватило только ладошки помыть, и всё. Поэтому у них только ладони и ступни ног белые, а сами они чёрные.

С тех пор так и стало три расы людей: белая, жёлтая и чёрная [4].

Почему иудеи свинину не едят

Мама рассказывала, что евреи не едят свинину <...> потому что свинья, когда делали обрезание Христу, подбежала и съела

этот кусочек плоти (свинья же, она всё подряд ест). Вот с тех пор свинья считается нехорошим, нечистым животным, что человечину съела, и её иудеи не едят [5]¹.

Почему в семье один работающий, а другой — нерадивый

Идёт Бог со своими ангелами по земле, смотрит, всё ли на ней ладно. Вот устали они, утомились, пить-есть хочется, а где взять воды — не знают. Смотрят — под деревом лежит парень. Они к нему подходят и говорят: «Здравствуй, молодой человек, ты не знаешь случайно, где здесь можно воды напиться?» Он говорит: «Нет, не знаю». Ну, они дальше пошли. Идут, увидели домик небольшой, уютный такой весь, ухоженный. Подходят ближе, постучались, вышла к ним девушка. Они и у неё спросили: «Где здесь можно воды напиться?» Она их в дом пригласила, накормила, напоила, бельё им всё перестирала, высушила — ну, в общем, всем угодила, всё им понравилось очень хорошо. Они отдохнули, ночь переночевали, она им что-то ещё в дорогу с собой приготовила, лепёшек напекла, дала им. Они пошли довольные. Ангел один идёт и говорит: «Какая хорошая добрая девушка! Какого бы мужа ей дать?» А Бог и говорит: «Да вот тот парень, что под деревом лежал — он ей и будет мужем». — «Почему, Господи?» — удивился ангел. «Да потому что он без неё не выживет, а так она его на ноги поставит» [6].

[Другой вариант:] Когда ангел увидел, что такая работающая жена, всё что-то по дому бегаёт — делает, крутится, и в поле успевает и везде, а муж у неё — вообще никудышный, всё время только на кровати валяется и ничего не делает. Ангел говорит: «Господи, что же это у такой работающей хорошей жены — такой муж никудышный?! Давай его на другого заменим!» — «Нет, — сказал Бог, — нельзя». — «Почему?» — удивился ангел. «Потому что он нужен ей, а она нужна ему», — ответил Бог [6].

Почему на луне рисунок

А знаешь, почему на луне вот как рисунок видать? Это Каин Авеля на себе несёт. Да. Это в старые времена ещё говорили, что было два брата — Авель и Каин. И вот Каин Авеля за что-то убил, брата своего. Позавидовал, что ли? И Бог это увидел, что братоубийство произошло, и наказал Каина. Сказал: «Вечно тебе носить на себе своего брата!» И вот с тех пор Каин на себе своего убитого брата носит. Авеля. Да. Что грех он такой совершил, и ему это теперь вечное наказание. Вот и на луне такой рисунок. Видишь? Вот. Это на луне показано, что Каин Авеля убитого несёт. Это Бог так людям показал, чтобы они всегда помнили, грех не совершали. Да. Наказание такое, вечное. Грех непрощённый [7].

Откуда произошло название «Млечный Путь»

А, эт ангелы, что ли, молоко по небу везли ды ненароком опрокинули. А молока было же много, по всей дороге разлили, вот и стали звать «Млечный Путь». Что дорога молоком улитая. «Млечный», потому что — молоко, «молочный» значит [1].

Почему у разных народов разные носы

Стал Бог раздавать всем людям носы и стал спрашивать, кто какой нос получить хочет. Пришёл к нему русский и говорит: «Господи, дай мне такой нос, чтобы водку было удобно пить, чтобы он за рюмку не задевал». Ну, Бог дал ему маленький курносый нос. Потом пришёл грузин. Бог у него спрашивает: «А ты какой нос хочешь?» Грузин говорит: «Дай мнэ нос, как наши горы!» Ну, Бог дал ему с горбинкой побольше нос. А армянин жадный был, он услышал, что где-то что-то бесплат-

но дают, бежит и кричит: «Дайты мнэ больши фсэх! Больши фсэх мнэ дайты!» Ну, Бог и дал ему самый большой нос! [8].

Почему аист с чёрной отметиной и ест лягушек и змей

Говорили, что аист раньше был человек, а потом что-то провинился перед Богом. А! Бог поручил ему куда-то ящик с лягушками и всякими змеями нести, а он споткнулся и ящик этот уронил, и все гады и лягушки по земле рассыпались! Вот и Бог превратил его в бузёка, и он с тех пор всех гадов, что расплозились по земле, собирает, ест их. Он их по всей земле ловит. И он сначала белый был, как был человеком, а как провинился, то Бог его чёрной краской отметил. Ото и фильм такой есть «Белый птах с чёрной отметиной», знаешь? Вот, это как раз аист, лэлэка, бузёк по-нашему [9].

Почему все люди говорят на разных языках

Раньше у людей был один говор. Все говорили на одном языке, не было, как сейчас — каждый на своём языке говорит. Вот. И все жили очень хорошо, богато. Ну, решили они как боги быть, залезть на небо и жить там. Ну а как залезть? Решили они построить башню до неба и залезть. Вот, и стали строить. И уже, был, почти до неба достроили, а Бог увидел это, что люди почти до неба долезли, и решил их за то наказать. Что они же не боги, что на небо лезут. И Бог взял и смешал им все понятия. Каждый стал не понимать, что ему говорит другой. Например, один говорит: «Дай мне топор». А тот ему подаёт молоток. Тот гвозди, например, просит, а энтот ему пилу даёт... Вот так у людей всё и разладилось. Не смогли они башню построить, она вся развалилась, и всё. Не долезли они до неба. Вот с тех пор люди все и говорят на разных языках [1].

Примечания

¹ Собеседник-мусульманин добавил, что мусульмане не едят свинину, потому что у свиньи, как у женщины, каждый месяц кровь (т.е. месячные), и если свинину употреблять в пищу, то вроде как человечину ешь.

Список информантов

1. Пётр Егорович Васильев, 1899—1996, род. в с. Елшанка Бузулукского уезда Оренбургской губ., с середины 1950-х гг. жил в станице Динской Краснодарского кр.; зап. в начале 1980-х гг.

2. Мария Петровна Кузуб, урожд. Запорожец, 1919—2000, потомственная кубанская казачка, станица Динская Краснодарского кр.; зап. в конце 1980-х гг.

3. Нина Петровна Крайних, урожд. Запорожец, 1935 г.р., потомственная кубанская казачка, станица Динская Краснодарского кр.; зап. в 2005 г.

4. Тимофей Александрович Басис, 1968 г.р., москвич, медработник; зап. в 2009 г.

5. Зинаида Алексеевна Терёхина, 1953 г.р., род. в Белоруссии, с 1980-х гг. живет в Москве, бухгалтер; зап. в 2011 г.

6. Дмитрий Леонидович Марков, 1971 г.р., род. на Украине, в Москве с 1990-х гг., врач; зап. в 2009 г.

7. Полина Михайловна Дементьева, 1928 г.р., род. в д. Вёшки Судогодского р-на Владимирской обл., с 1989 г. живет в Москве; зап. в 1997 г.

8. Вероника Викторовна Антонян, 1961 г.р., студентка, г. Краснодар; зап. в 1982 г.

9. Иван Григорьевич Красильч, 1957 г.р., род. в с. Раковец Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., строитель, в Москве на заработках; зап. в 1998 г.

Публикация **В.В. ЗАПОРОЖЕЦ**; Рос. ун-т дружбы народов (Москва)

П.Ф. ЛИМЕРОВ

СЮЖЕТ О СОТВОРЕНИИ МИРА ИЗ ЯЙЦА В КОМИ ТРАДИЦИИ

Мотив сотворения суши входит в состав космогонических легенд в качестве сюжетообразующего. В финно-угорской мифологии выделяются два сюжета сотворения мира: 1) землю достает со дна первичного океана водоплавающая птица (миф о ныряющей птице, далее — МНП); 2) земля и другие элементы космоса создаются из яйца птицы (миф творения из яйца, далее — МТЯ). Последний сюжет преимущественно распространен среди западных финнов — карел, финнов, эстонцев, саамов и др., тогда как среди восточных финнов — коми, удмуртов, мордвы и мари имел хождение МНП [2. С. 564]. В фольклоре коми представлены обе версии сюжета, но наиболее известна легенда, переписанная писателем и этнографом П.Г. Дорониным в 1923 г. из рукописи на коми языке в д. Проньдор (Прокопьевка) нынешнего Усть-Вымского района Республики Коми.

Данный текст представляет собой развернутую версию дуалистической легенды о сотворении мира с ярко выраженным мотивом антагонизма братьев-демиургов, включающую сотворение всех уровней мироздания и создание человека. Оригинальность сюжету придает участие в нем трех, а не двух водоплавающих птиц — в зачине легенды появляется утка — мать будущих создателей мира: «По беспредельному первозданному морю-океану плавала утка чож, носившая в себе яйца жизнезарождения. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе пристанища. Четыре яйца, снесенные ею, были поглощены пучиной морской, только два последних яйца она сумела спасти. Высиженные под крылом матери, из двух яиц вылупились два птенца, два утёнка: Ен и Омоль. Это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи. До возраста мать носила их на своей спине, потом попросила своих утят достать из пучины морской выроненные яйца и разбить их на её теле. После этого сама взметнулась ввысь, с разбегу ударилась в воду и убилась» [15. С. 17—18]. Далее следует ныряние утят на дно океана за утонувшими яйцами, в процессе которого уже проявляется антагонизм братьев: первым ныряет Ен, и пока он находился на морском дне, «Омоль засвистел, закричал таким голосом, что от этого крика всё застыло и поверхность океана вся заледенела». Ен выходит из пучины, разбив лед молниями. Достав яйца со дна моря, братья разбивают их о тело матери-утки. Из яиц, разбитых Еном, загорается солнце, тело матери-утки разрастается в длину и в ширину, покрывается зеленью, лесами и становится «землей-матушкой», появляются ангелы, а от яиц, разбитых Омолем, загорается луна, на земле появляются озера и болота, зыбуны, рождаются демоны. Выйдя на сушу, братья принимают человеческий облик, Ен создает полезных птиц и животных, Омоль — хищников и пресмыкающихся, затем братья создают первых людей — мужчину и женщину [15. С. 18—20]. Текст был впервые опубликован Ф.В. Плесовским [18].

ПАВЕЛ ФЕДОРОВИЧ ЛИМЕРОВ, канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра РАН (Сыктывкар)

С. 39—41], предложившим и его первую интерпретацию в духе признаваемой марксистской наукой теории матриархата. К этому тексту не раз обращался в своих трудах Н.Д. Конаков, видевший свою задачу в «прочтении» мифологических образов как предварительного этапа «на пути реконструкции язычества древних коми, а в перспективе — уральского язычества» [9. С. 5]. В свою очередь, автор данной статьи рассматривал сюжет этой легенды в контексте аналитического описания космогонических сюжетов коми [12]. В настоящей статье рассматриваются некоторые особенности построения сюжета данной легенды и специфика МТЯ в коми традиции.

Рассматриваемая легенда представляет собой контаминацию сюжетов МНП и МТЯ: утка сносит яйца, но мир создают два персонажа, ныряющие за ними. Общим для двух совершенно разных сюжетов творения является отсутствие в первозданном океане опоры, от которой полагается начало творения. Изначально опора отсутствует в сюжете МНП, в котором землю (ил) достают со дна океана, тогда как в западнофинских МТЯ такая опора есть: птица вьет гнездо на колене Вийнемейнена (карело-фин.), на золотом кусте среди моря (эст.), на кочке среди первичных вод (ижор.). Яйцо скатывается в море, разбивается, и из его частей возникают небо, земля, небесные светила [16. С. 29]. Реконструкция прибалтийско-финской праформы МТЯ такова: «небесная птица летает над морем, ищет места для гнезда и, найдя (кочку), откладывает три яйца; поднимается ветер, яйца падают в воду, из них рождаются солнце, луна, звезды (возможно также земля и небо)» [16. С. 30]. Как видим, западнофинский вариант не содержит мотива ныряния, птица сносит яйцо не на воду, а на какой-либо аналог мировой оси (горы, мирового древа), яйцо разбивается само, а не потому, что его разбивает персонаж легенды. Иными словами, для сюжета МТЯ необходимым оказывается такой значимый элемент, как мировая опора для космического яйца, поэтому образ водоплавающей птицы, обязательный для МНП, для него факультативен, и этот прауральский архаизм утрачивается в эстонских и ижорских сюжетах. Таким образом, прибалтийско-финские и коми МТЯ представляют собой совершенно разные сюжеты, и главным мотивом последнего является мотив ныряния, к которому присоединен мотив птицы, откладывающей яйца в воду.

Мотив откладывания яиц в воду довольно необычен для подобных текстов и в космогониях встречается редко. Помимо коми-зырян он фиксируется у коми-пермяков: «Весь мир представлял собой безбрежный океан, в котором плавала утка. Она снесла яйцо и уронила в воду. Гагара нырнула на дно океана, достала яйцо и разбила его. Верхняя половина яйца превратилась в небо, а нижняя — в землю» [9. С. 18]. Легенда с подобным мотивом встречается в марийской традиции: «На лоно первичного океана <...> прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня — Юмо и Йын. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Йын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота» [6. С. 108].

Оба текста также представляют собой контаминации МТЯ и МНП, вместе с тем в них имеются существенные отличия от коми-зырянского сюжета. Если в коми-зырянском сюжете первичным материалом для мира оказывается тело утки-праматери, то в коми-пермяцком

само яйцо (МТЯ), а в марийском — земля со дна океана (МНП)¹. Отсутствие опоры для кладки яиц компенсируется в коми-пермяцком тексте тем, что гагара сама разбивает космическое яйцо, тогда как в коми-зырянском и марийском текстах утка высидит яйца под своими крыльями². По справедливому замечанию Н.Д. Конакова, изначальной версией для коми-зырянского сюжета был мотив добывания ныряющей птицей земли, к которому присоединен мотив творения из яйца [9. С. 17]. Очевидно, что МНП в составе сюжета не предполагает наличия в первоначальном океане никакой опоры, первозданные воды должны быть пустыни; соответственно, в контаминированный сюжет включается мотив откладывания яиц на воду. Однако этот мотив не характерен ни для сюжетов МТЯ, ни тем более для сюжетов МНП, поэтому есть основания предположить его книжное происхождение. Книжные параллели к этому мотиву обнаруживаются в легендах о мифической птице алконост (алкион), восходящих к «Шестодневу» Иоанна Экзарха Болгарского и «Толковой Палее» — алконост откладывает яйца в глубину моря: «Алконост яйца своя в глубину кладет, сама сверху воды наседит» [3. С. 53; 4. С. 177—179]. Влияние книжного сюжета на фольклорный очевидно, при этом на утку переносятся признаки алконоста — откладывать яйца на глубину и высидывать птенцов в море, а проблема извлечения затонувших яиц решается при помощи традиционного мотива ныряния.

Для коми-зырянского сюжета мотив самоубийства утки-праматери необходим, поскольку является условием для включения в действие главных персонажей — Ена и Омёля (Бога и Черта): архетипическая модель дуалистического мифа, лежащая в основе текста, требует возвращения к двухперсонажной схеме. Далее следует характеристика демиургов: «это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи» [15. С. 18]. Такое описание персонажей несколько искусственно для устного текста, но в данном случае мы имеем дело с текстом из рукописи, и, возможно, первоначальный сюжет подвергся обработке составителем рукописного сборника. Тем не менее для данного текста эта характеристика очень важна, поскольку она раскрывает дуализм персонажей-демиургов. На композиционном уровне она выступает в качестве главного фактора смысловой организации дальнейшей структуры повествования. Противопоставленность братьев выражена уже в их именах как оппозиция «верха» и «низа». Теоним Ен [енм-] соответствует значениям ‘бог’, ‘небо’; *jen* — *jenm* ‘бог’ доперм.; *jen* коми-зыр., коми-перм., коми-язв. / удм. *ин* — *инм* ‘небо’, *инмар* ‘бог’. — общеперм.; **jenm*- ‘бог’, ‘небо’ // фин. *ilma* ‘воздух’, ‘погода’; *Ilmarinen* ‘бог воздуха’ мифол. = доперм. **ilma*- ‘воздух, небо’ [13. С. 99]. Теоним Омёл в коми языке имеет значения ‘плохой, скверный, худой, гадкий’ [8. С. 489], таким образом, он противопоставлен Ену как «плохой» бог «хорошему».

Представляет интерес предположение Н.Д. Конакова о лингвогенетической связи термина омёл со словами *омла*, *омлөд*, *омлөг*, означающими речной залив, заводь, омут, глубокое место в реке, провал, яму на дне реки, а также *энь* *омла* в значении ‘женская матка’ [13. С. 205; 10. С. 11]. На связь со стихией воды указывает и одна из версий происхождения Омёля из плевка Ена [10. С. 63]. Семантические и лингвистические аналоги этим терминам обнаруживаются в мифологии карел и финнов. Так, по материалам Э.Г. Карху, *Ильмаринен* — фин. *ilma* ‘воздух, воздушное

пространство, небосвод, погода' — небесный бог-демиург прафинно-угорского происхождения. *Väinämönen* — фин. *vaina* 'широкая река со спокойным течением'; ливск. *vena* 'устье, пролив'; эст. *vain*, *vein* 'устье, пролив' [7. С. 75—76]. Ср. коми *омлӧд* — общеперм. **оӧз-лз* 'яма, борозда, провал, углубление'; доперм. **ӧӧа* — 'углубление, проем' [13. С. 205]. Соотнесение терминов *омлӧд* 'омут' и *энь омла* 'матка' может быть объяснено сходством признаков «глубокого места с водой» и «глубины» как символического «низа» с женским началом. Н.Д. Конаков совершенно справедливо проводит параллель между коми *омла* и древнетюркским *умай* в значении 'богиня-покровительница деторождения, а также послед, утроба, матка' [9. С. 11]. Так или иначе, эти слова не только фонетически близки, они связаны общей семантикой порождения, поскольку рождение ребенка из материнского чрева в мифологии приравнивается к рождению мира из первоначального хаоса. В то же время вода в мифологии амбивалентна: «В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева <...> одновременно вода — плодотворящее мужское семя, заставляющее землю рожать» [1. С. 240]. Таким образом, термины *омӧль*—*омла* представляют собой пару мужского и женского в связи с мифологическим низом.

Здесь уместно вспомнить гипотезу Ф.В. Плесовского, по мнению которого происхождение онима *Омӧль* связано с онимом *Йома*, обозначающим женское божество периода матриархата, трансформировавшимся в период патриархата в мужское божество. По его мнению, имя *Йома-Омӧль* является заимствованным инвертированным наименованием западнофинского божества *Юмал*, *Юмала* [18. С. 38]. Н.Д. Конаков также считает термин *омӧль* «лингвистическим аналогом» теонима *Юмала*, *Юмал*: вследствие запрета на произношение имени злого бога иноязычный теоним высшего финского божества был использован коми в качестве эвфемизма для обозначения своего «темного» бога [9. С. 10—11]. Женская ипостась этого «темного» божества угадывается в имени сказочного персонажа *Йома* (*Ёма*), имеющего аналоги в прибалтийско-финских языках: коми *ёма* (ведьма, баба-яга); зырянск. *joma* (*juma* удорск. диал. коми). Коми < прибалт.-фин., ср. фин. *jumala* 'бог', диал. *maajumala* 'колдунья, ведьма' [13. С. 100]. Представляется всё же, что дело здесь не в заимствовании из прибалтийско-финских языков, поскольку коми термины *омӧль*, *йома*, как и финские *юмала*, *юмал*, имеют индоевропейские лингвистические параллели.

Если отвлечься от концепции первичности матриархата, то в предположении Ф.В. Плесовского о разделении мужской и женской ипостасей единого божества угадывается космогоническая идея разделения первоначального андрогина на мужскую и женскую половины. Здесь с необходимостью возникают параллели с персонажами индоевропейских мифологий: ср. *Имир*, первопредок в скандинавской мифологии (*Ymir* этимологически означает двойное, т.е. двуполое существо или близнец; ср.: ирландское *emnin* 'близнец'; латышское *jumis* 'двойной плод' [14. С. 510]. В свою очередь, *Ymir* генетически связан с такими персонажами индоиранской мифологии, как *Яма* и *Ями* («Ригведа»), *Йима* и *Йимак* («Бундахишна») — пары первых людей — прародителей человечества. Имена этих персонажей этимологически толкуются как «близнец», «двойник» [11. С. 599]). В свете этих типологических соответствий *Йома* является близнецной парой *Омӧля*, и, возможно, это теоним женского божества плодородия, эк-

вивалентного образу Богини-матери (ср. тюрк. *Умай*), сам термин *омӧль* через допермское **ӧӧа* — 'углубление, проем' [13. С. 205] может восходить к общефинскому значению женского лона как мифологического всепорождающего начала, хаоса. Иными словами, если имя первого демиурга *Ен* связано с понятием «неба» и «верха», «света», т.е. «верхнего мира», то имя второго *Омӧль* изначально связано с понятием «воды», «тьмы», «женского лона», что семантически тождественно «низу», «нижнему миру». Таким образом, оним *Омӧль*, обозначающий «тёмного» демиурга, может быть первичным по отношению к слову *омӧль* 'плохой' и изначальном теонимом наряду с теонимом *Куль*.

Герои космогонии считаются братьями, нередко — близнецами, так что сюжет легенды изначально уравнивает права каждого в будущем универсуме. Н.Д. Конаков видит в изначально нейтральности демиургов идею первичной неразделенности хаоса: как только начинается создаваться мир, братья превращаются в антиподов [9. С. 12]. Тем не менее в аналогичных легендах других народов образы ныряющих птиц варьируются: как правило, это утка (гусь, лебедь) и гагара, и данное различие образов ныряльщиков восходит к первоначальным формам текста — прауральскому мифу [16. С. 62—63].

По ходу ныряния за утонувшими яйцами братья впервые показывают себя как соперники. Эпизод ныряния включает оригинальный мотив дифференциации противников по акустическим признакам: пока *Ен* находится на «дне морском», *Омӧль* свистит и кричит, отчего поверхность океана покрывается льдом; *Ен* отвечает громом и молнией. Мотив свиста и грома в МНП не имеет параллелей ни в одной традиции, хотя этнографическим соответствием ему могут быть представления коми о противопоставленности этих двух стихий: свист ассоциируется с нечистой силой, с нечистыми покойниками, с северным ветром, тогда как гром — с Богом, с Ильей-пророком. А.В. Панюков полагает, что в данном случае мы имеем дело с одним из первых космогонических актов — «озвучиванием хаоса» [17. С. 129]. Иными словами, космос впервые создается как звуковая структура, причем в этой структуре звуки изначально дифференцированы иерархически. В одном из космогонических текстов коми гагара-*Омӧль* подает голос: «курлык-курлык» в надежде, что лебедь-*Ен* испугается, на это *Ен* отвечает грохотом грома и молниями [15. С. 17]. Свист и гром оказываются противопоставленными друг другу как проявления разной степени демиургической силы братьев, причем «замораживающий свист» *Омӧля* в буквальном смысле подавляется молниями и громом *Ена*³. Таким образом, в структуру создающегося мира онтологически закладывается принцип божественного подавления хаотических проявлений, исходящих от «темного» со-творца. В свете этого становится более понятным механизм эвфемизации наименования темного начала на основе отмеченной Н.Д. Конаковым семантической пары *ён* (сильный, крепкий) — *омӧль* (худой, плохой, слабый) [9. С. 10]⁴. Следует отметить, что мотив замораживания поверхности воды также известен в коми традиции по тексту, записанному в 1913 г. А.С. Сидоровым: Черт, превращенный Богом в гагару, ныряет за землей, но, когда он поднимается со дна моря, поверхность воды оказывается покрытой льдом [15. С. 25]. В тексте не говорится о том, что именно Бог замораживает поверхность моря, но это подразумевается. Возможно, в данном случае мы имеем дело с редуцированным вариантом сюжета

космогонической легенды, зафиксированной у южных славян: «Бог отправляет ангела отнять у Сатаны ценный предмет. Посланный хитростью побуждает Сатану нырнуть на дно моря, завладевает ценным предметом, оставленным на берегу, и устремляется на небо; Бог, чтобы помешать погоне, покрывает воду льдом, но Сатана пробивает его, преследует, почти настигает похитителя, но ему не удается вернуть похищенное» [10. С. 70]. При всей схожести мотивы замораживания в этом и южнославянских текстах имеют различную семантику. Если в нашей легенде свист и лед органично связаны с образом «темного демиурга» и эксплицируют его стремление взять верх над «светлым» братом, то славянский мотив, как отмечает А.Н. Веселовский, восходит к богомильским вариантам сюжета, в которых Сатана создает венец-солнце, а Бог его похищает [5. С. 313].

Из шести яиц, снесенных уткой, два содержат в себе демиургов-антагонистов, а остальные четыре — энергии созидания и разрушения. Поэтому здесь важен сам мотив разбивания как освобождения соответствующих энергий. Освобожденные светлым демиургом энергии качественно преобразуют первоначальный космический материал — тело утки, и оно становится землей-сушей, покрывается лесами и зеленью, вверху загорается солнце, а темный демиург освобождает отрицательные энергии, и в небе появляется луна, а на земле — признаки смертности всего, что было вызвано к жизни первым демиургом, — «по земле потекли безжизненные потоки воды, зазябли озера, болота и зыбуны» [15. С. 18]. Как только обозначилась земля, на смену первоначальному единству океана приходит двоичное сочетание воды и суши. Далее начинается строительство дуального космоса, первопричиной которого является антагонизм мифологических персонажей. Фактически все известные тексты легенд сходятся в том, что «темный» демиург (Черт) портит созданное его «светлым» братом (Богом), и с этим связывается несовершенство мира. Как правило, начало активного противостояния творцов вводится в сюжет мотивом утаивания земли: Сатана оставляет во рту часть вынесенной со дна океана земли и выплевывает ее на созданную Богом землю — отчего на гладкой поверхности появляются горы, овраги, озера и т.п. [10. С. 71]⁵. В коми легендах этого мотива нет, «порча» созданного Еном-Богом объясняется изначальным «злонравием» Омёля-Черта. Собственно, порча зеленого рельефа есть только в рассматриваемом тексте, но она связана с высвобождением Омёлем негативных сил, заключенных в космическом яйце. Точно так же творение ангелов и демонов представлено высвобождением их из яйца, а не традиционным мотивом высекания их из камня.

Рассмотренные нами мотивы представляют только начало оригинальной космогонической легенды. За рамками статьи остаются уникальные версии антропогенеза, космической войны и передела мира.

Примечания

¹ В.В. Напольских в качестве параллели к мотиву возникновения земли из тела утки приводит вариант латышского МТЯ: Бог разрывает на части орла, и из его крови образуется море, из тела — грязь и ил, найденное внутри орла яйцо Бог разламывает, и из его верхней части образуется небо, а из нижней, упавшей в море и смешавшейся с илом, — земля [16. С. 32].

² Н.Д. Конаков трактует этот мотив как версию «чудесного рождения»: таким образом в мифологических традициях ро-

ждались волшебные существа, в коми традиции Богородица родила Иисуса Христа из подмышки правой руки [9. С. 17]. Эту версию поддерживает и Ю.А. Калиев [6. С. 109].

³ Ср. в русской легенде: «По мановению жезла Господня появилось небесное воинство, по свисту Сатанаила — сонмы демонов» [10. С. 347].

⁴ Н.Д. Конаков вполне правомерно полагает, что *Куль* имеет большие основания быть исконным наименованием темного божества, тогда как Омоль — эвфемизм.

⁵ В.В. Напольских считает появление этого мотива в финно-угорских и тюркских текстах влиянием народно-христианской, возможно русской, традиции [16. С. 138].

Литература

1. Аверинцев С.А. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1998. Т. 1. С. 240.
2. Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1998. Т. 2. С. 563—568.
3. Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2001.
4. Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. М., 2008.
5. Веселовский А.Н. Дуалистические поверья о мироздании // Веселовский А.Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009. С. 263—362.
6. Калиев Ю.А. Этнокультурный статус мифологического сознания. Генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия (на примере марийской мифологии). Уфа, 2004.
7. Карху Э.Г. Карельский и ингерманландский фольклор. СПб., 1994.
8. Коми-русский словарь. М., 1961.
9. Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.
10. Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
11. Лелеков Л.А. Йима // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1998. Т. 1. С. 599.
12. Лимеров П.Ф. Сюжеты о сотворении земли в коми фольклорной традиции // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 4—16.
13. Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.
14. Мелетинский Е.М. Имир // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1998. Т. 1. С. 510.
15. Му пуксьом — Сотворение мира. Мифология народа коми: Сб. текстов / Сост., перевод с коми, предисл., коммент. П.Ф. Лимерова. Сыктывкар, 2005.
16. Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991.
17. Панюков А.В. Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар, 2006. С. 126—159.
18. Плесовский Ф.В. Космогонические мифы коми и удмуртов // Фольклор и этнография коми (Труды ИЯЛИ; Вып. 13), Сыктывкар, 1972. С. 32—46.

Работа выполнена при поддержке программы фундаментальных исследований УрО РАН, проект № 12-И-6-2021 «Литературные стратегии и индивидуально-художественные практики пермских литератур в общероссийском социокультурном контексте XIX — первой трети XX в.»

Ю.С. БУЙСКИХ

ОСКВЕРНИТЕЛИ И СВЯТОТАТЦЫ
В УКРАИНСКИХ РАССКАЗАХ О РАЗРУШЕНИИ ЦЕРКВЕЙ

Поругание святых мест и культовых объектов в условиях насаждавшегося советской властью атеизма ныне является актуальным и перспективным полем исследования¹.

Имеющиеся в моем распоряжении украинские тексты об осквернении святынь представляют собой преимущественно рассказы очевидцев. Речь идет приблизительно о двух периодах: 1) середине — конце 1930-х гг.; 2) конце 1950-х — начале 1960-х гг. (т.е. о хрущевской антирелигиозной кампании). Незначительную часть составляют рассказы, записанные от младшего поколения (конца 1960-х — начала 1980-х гг.). Они весьма показательны, поскольку эти респонденты не могли быть очевидцами, но они достаточно информативно воспроизводят тексты о закрытии и разрушении церквей. Как представляется, в данном случае интересно принимать во внимание сам источник информации об осквернении культового объекта. Им может быть не только старший родственник или односельчанин, наблюдавший эти события, но и местный священник, который не был очевидцем событий, но включает рассказы о них в проповеди в качестве наказания. Таким образом, дидактическая функция таких текстов очевидна.

Кроме того, эти рассказы могут служить сюжетобразующей основой для нарративов о чудесах, связанных с тем или иным локальным культовым памятником (церковь, часовня, кладбище, где происходят чудесные явления) или сакральным объектом («обновившаяся» или «плачущая» икона). А.А. Панченко подчеркивает, что борьба с местными святынями и обрядами в советское время способствовала не уничтожению, а, наоборот, укреплению локальных религиозных культов и даже появлению новых святынь². В частности, одним из последствий отражения в народном сознании агрессивной антирелигиозной кампании 1920—1930-х гг. стало возникновение и распространение «фольклора чудес»³.

Рассказ о поругании святыни редко становится предметом специального разговора, что уже отмечалось исследователями⁴. Большинство интересующих меня текстов «всплывали» в контексте рассказов об общей социально-исторической ситуации в определенной местности в 1930—1960-е гг. (рассказы о раскулачивании, организации колхозов, голодоморе, насильственном переселении и др.). Примечательно, что рассказы о костелах и соборах, разрушенных нацистскими или советскими войсками во время Второй мировой войны (например, взорванных после того, как они были заминированы как стратегические объекты), воспроизводятся сравнительно редко. Такие разрушения не осмысляются в свете народно-христианских представлений о грехе и не осуждаются; соответственно, в текстах отсутствует мотив кары/возмездия за поругание святыни.

Основу исследования составили интервью, записанные мной в Ровенской (2009—2010), Донецкой (2012), Житомирской (2011), Запорожской (2012), Хмельницкой (2009, 2013), Херсонской (2013), Черкасской (2007) областях Украины⁵. Для анализа было отобрано 27 наиболее репрезентативных рассказов, записанных от 32 информантов (7 — мужского пола, из них два священника; 25 — женского) в возрасте от 55 до 95 лет. Кроме того, был привлечен значительный массив полевых материалов моего коллеги А. Васяновича, собранных им в 2007—2012 гг. в 12 областях Украины (60 текстов, записанных от 79 респондентов)⁶. Таким образом, исследование охватывает практически все украинские регионы.

Согласно В.Е. Добровольской, тексты об осквернении святынь можно разделить в соответствии с основным мотивом на следующие группы: 1) разрушение церковного здания; 2) сбрасывание колоколов; 3) уничтожение икон; 4) утилизация церковного имущества; 5) преследование Божьих людей; 6) танец с иконой; 7) игры детей с иконами; 8) предательство веры⁷. А.Б. Мороз отмечает, что все рассказы такого рода вне зависимости от региона, где они зафиксированы, включают в себя две части: рассказ о разрушении или осквернении храма и описание/упоми-

вание кары Божьей, которая за этим последовала⁸. Кара за святотатство является наиболее устойчивым и сюжетообразующим мотивом в подобных текстах, которые С.А. Штырков называет «назидательными нарративами о каре»⁹.

Тексты о разрушении церквей можно разделить на две категории. Первая — это осквернение храма: а) «перепрофилирование» церковного здания в склад, школу, клуб, дом культуры; б) целенаправленное бессмысленное поругание, сопровождаемое танцами в алтаре, испражнением и другими бесчинствами. Вторая — разрушение или сожжение храма с последующей постройкой на его месте одного из вышеупомянутых учреждений¹⁰. В небольшой доле текстов внимание сосредоточено на дальнейшей судьбе здания, сооруженного из материала, который остался после разрушения церкви, т.е. из фрагментов храмовых стен: в здании кто-то повесился, выпал из окна или же оно долго не простояло, сгорело, до сих пор стоит пустое/заброшенное. Использование церковных материалов для постройки хозяйственных строений, дома, забора тоже карается свыше: например, сарай со всем содержимым сгорает во время первой же грозы от удара молнии.

Во многих текстах о поругании святынь мотив Божьей кары является концептуализирующим. Он имеет два варианта: 1) кара настигает осквернителя или группу осквернителей немедленно; 2) кара приходит позже (например, смерть в муках) либо настигает через поколение-другое¹¹.

В данном исследовании мне бы хотелось сосредоточиться на рассмотрении образов осквернителей храма и уделить основное внимание фигуре главного святотатца, которая присутствует в ряде текстов.

В большинстве анализируемых текстов исполнителями актов поругания являются, как правило, «свои», односельчане (что вызывает наибольшее возмущение и осуждение у рассказчиков). Инициаторами тоже могут выступать «свои», но занимающие руководящие должности: председатель колхоза, парторг, директор школы, местные партийные активисты.

ЮЛИЯ СЕРГЕЕВНА БУЙСКИХ, канд. ист. наук, Ин-т искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского НАН Украины (Киев)

Например: «Церква служилась, і правилось <...> а розібрали її після війни. Свої ж розбирали, зразу ж <...> атеїсти тоді на стройматеріали розібрали. Даже знаю, в кого хати із того кірпича...» [1]; «Чи трицять шостий, чи трицять сьомий рік — десь отак її розібрали оцю ж церкву. [Кто ее разбирал?] Ну, хто — камуністи, месніє люди, хто був, хто керував цим <...> це директор радгоспу...» [2]; «Як церкву валяли, то там склепи були, їхні голови наша ж бандота розбирала. Голови валяли по дорозі — шукали де яке добро, де які хрестики» [3]; «...Директор школи дав завдання нашим хлопцям, шоби зібрали бригаду та й розвернули. А церква була історична, тисяча шіссотого року була побудована. Та й розвернули так, що розвалилася на місці. І вийшло так, що той директор школи на мотоциклі вбився, двох хлопців при сінокосі грім убив, одного ток убив...» [4].

Рассказчик может частично принимать ответственность за разрушение на себя, даже если он в то время был ребенком/подростком. Поругание святыни и его результат (в частности, последовавшее общее падение морали, которое интерпретируется как часть кары) могут осмысляться не как злодеяние одного человека или группы лиц, а как общая вина, которую разделяет и сам информант. Например: «Нема у нас церкви, тут таке придуркувате село, саме перве село розваляло церкву в районі <...>. Тепер в усіх селах у в окрузі пошти є, а в нас нема» [5]; «Красіва церква була, здорова тоді була <...> а розорили її ми <...> отакі були ми дураки — нашо ж його було ламать?» [6].

Крайне редко поругание святыни совершают «чужие» — присланные из района или области с официальным заданием активисты/рабочие/работники колхоза же «инициативные группы» коммунистов, которые описываются, как правило, как безнравственные молодые люди, в пьяном кураже разрушающие святыню: «[Кто разрушил вашу церковь?] Комунисти то <...> ходили вартували на ночь, і не допускали їх, і все, то вони наїхали з району, машинами, босяками, п'яні, наїхали да зруйнували нам її, да й всьо, вивезлі в Бережницю тії всі ікони наши <...> і вже тих нема, що церкву розбирали, вже нема таких людей. Може, деякі й своєю смертю, але які то і не своєю смертю...» [7]; «...У нас же церкву ці активісти, багатири, сукини сини, сами потом і подошли <...>. Оце, например, де зараз така церква

є? <...> Церква наша — триста лет як построена була. Попрієжали, а з Ніжина визивали оті великі крани — не можна дерева було розтягти...» [8; 9].

В некоторых регионах, например в Полесье и Галиции, главные осквернители церквей и кладбищ распознаются по этнической принадлежности. В этих местностях, судя по фольклорным текстам, наблюдается отождествление всех пришедших туда в разные исторические периоды большевиков, красноармейцев, сотрудников НКВД, мелких партийных активистов и т.д. именно с русскими как с носителями языка, на котором говорили представители соответствующих структур и формирований независимо от своей этнической принадлежности. Кроме того, не следует забывать о мифологизации «чужого» в традиционном мировоззрении и восприятии представителя иного этноса как «нечистого», наделяемого признаками демонического существа¹². Приведем примеры: «Той костюл, то там було двохетажне, і хрест був, і органи були, і там не могли розобрать, там не одного гвоздя не було — отак було зробляне! А там кацапі, ну, кацапі, у нас кажуть, руськіє, то вони тако пилкою розрізали да до половини його, да зробили клуб <...> хрести із костюла того скідали <...> один кіномеханіком робив, да каже <...> : “І я знімав ці фігури, поріжу да іду да сплю”. Но ето нізя робить. Нема їх — повмирали всі, то Бог карає, карає» [10]; «В нас пуламали багато христів, на цвинтар худили хрести лумали отак <...> руські прийшли <...> христи ламали <...> та іден ни жие, ни жие ніхто. Ріжно си ставало з ними. Шо з ними си ставало? Вмирали, діставали раки, жите си самі відбирали, отак так било. Бох карав»¹³. Подобные тексты, согласно материалам Е. Водиничар, бытуют и у бессарабских болгар (Одесская обл. Украины): «Сперва, когда пришли русские в сорок седьмом году, там (в церкви. — Ю.Б.) сделали склад. Это было до 1966 года, когда ее начали разрушать»¹⁴. В одном из текстов в роли главного осквернителя церкви выступает еврейка: «У нас була єврейка Рима Семенівна, прізвища я не знаю, то це вона була комсомолка, і поставили драбину, дітей із школи привезли, вона лізла на ту драбину і крест зняла <...> з маленької церкви» [11].

Интересным представляется следующий текст, в котором осквернение осуществляет условно «чужой» — временно проживающий в селе мужчина: «Кауров

тут один прийшов там, до однієї пристав у приими. Значить, із наряду посилали іти в церкву і позамазувати усі боги смолою. Ніхто не схотів <...>. І шо ви думаєте? Він пішов очі позамазував. Він два годи прожив і вмер. <...> Це, по-моєму, при Хрушові. І він молодий парень і погіб. Це шо люде сказали: не нада було йти і замазувать. Зробили ви кладову з церкви — хай воно стоїть. Хай воно стоїть — нашо ви замазуєте очі людем?» [12] — ср.: в текстах, которые бытуют среди русских Каргополя: начинателями и наиболее активными разрушителями выступают люди пришедшие — председатель колхоза, приехавший недавно в село горожанин, житель соседней деревни. Именно из-за своей чужести они наделяются признаками демонологических существ¹⁵. Последнее практически не характерно для современной украинской крестьянской традиции. Стоит обратить внимание на два важных момента. Первый — это мотив замазывания смолой глаз святых. В символическом плане затирание/закрашивание лица на изображении оскверняет и унижает как сам образ, так и изображенного святого¹⁶. Кроме того, символическое стирание глаз равнозначно убийству самого образа, ведь последний лишается своей силы¹⁷. Таким образом, можно предположить, что закрашивание смолой ликов святых для информанта тождественно разрушению самого храма. Второй немаловажный аспект — это восприятие информантом ликов, изображенных на росписях, как себе подобных, человеческих: «зачем замазывать глаза людям», унижая их. Информанта возмутило не столько «перепрофилирование» церкви в склад (скорее всего, организованное «своими» же), сколько акт вандализма по отношению к ликам святых, учиненный «чужим», случайным в этом селе человеком.

В отдельную группу можно выделить тексты, в которых главный персонаж руководит разрушением или хочет выслужиться перед начальством: куражась, он оскверняет храм, либо лезет на купол сбивать колокола, либо танцует на престоле. В большинстве текстов он сбрасывает/срезает крест с купола, тогда как другие на такое святотатство не решаются: «[Л.С.:] В Єромирці була церква <...> і тоді, як прийшли вже тії всі ці во — розвалили ту церкву, і всьо. І всьо. І тої церкви камінь на камінь не

лишили <...> [Н.С.:] ...Єромирський чоловік христа здіймав. [Л.С.:] То хто здіймав христа? [Н.С.:] Пунька. [Л.С.:] А-а, він здіймав. Ну, його так Бог наказав, так і він пішов, він пішов зо світу, його нема <...> і синам його, і дітьом <...> вони всі пішли — карає Бог, канєшно, карає Бог...» [13, 14]; «Скинув хто — Кучерук, скинув хреста з того, з церкви... коли була тут церква, ще перед війною <...> ну то шо: їм там і нічого, а от каліка родилася вже <...> в синових дітей родилося. Через покоління вже пройшло і родилося каліка та й всьо ти на кажуть: ага, та й бачиш, на кому показало, на третьому поколінні, шо дитина вже каліка родилася...» [15]; «Розбили, всьо розкуркулили, де вони викидали, книжкі палили і з церкви хрести — всьо повикідали <...> гріх казали, але ніхто не вірив, но ни єдного нема. Ні єдного нема — всі вони вже поконали <...> єден викидав хреста, і, може, з тиждень не пройшло, як десь пас худобу і шось найшов, якусь цяцьку: обірвало йому руки, шось там обірвало, він так і помер» [16]; «А тоді, знаєте, як воно вже все, шо тие церкві розкідалися <...> да в нас ще хлопец був, ну, парубок. Сам гармоніст такій, веселий хлопец, ну, йому добре заплатили ціє комунякі, то він заліз на церкву, зняв хреста того <...> і десь поїхав, Господь його знає, тоже казали, шо його десь Бог покарав...» [17]; «Да вайни ще разабрали. Адин, Шевельов, шо хрест скідав, дак на фронт пашов, дак пуля в рот улетєла і вмер вин. Первого хреста скінув. Самого перваго. Партейний був чалавек» [18]; «[Церкву] розвалили комуністи навіть і в нашому селі. І захворів той чоловік і помер. Покалічило — той, шо дзвона з церкви знімав. Ніхто не відважився знімати того, а там один вже той такий виліз на те, і покалічило його потім <...> і жінка так його потом захворіла тоже...» [19]; «...Той дядько, зняли дзвони, а оце в церкві у тому ж в олтарю, стіл там був, оце ж як завалили вже церкву, упала вона, він виліз у церкві на вівтарі, танці вжарив на том столу дядько, і, діточки, шо ж ти думаєш: паралізувало! Десять год не ходив, перид себе усе робив...» [6]; «...Оці, хто храми руйнували, то й у них життя закінчене трагічно. От розповідають, шо той зірвав там трахатором купола, каже, йому десь там на роботі нечаянно якісь трос чі там шо,

голову відірвало <...> вони всі трагічно загинули там, в муках, ну, так Господь карає» [20].

В подобных текстах внимание рассказчика сосредоточено в основном на человеке, который перешел границы дозволенного и нарушил религиозные и нравственные запреты. Как правило, это мужчина, но иногда в качестве главного осквернителя выступает и женщина: «[М.Ч.:] Церковка в нас була, хороша церква, на весь район у нас була церква. Чі на область даже. Сильна була, краси-ива <...> а розбили ж її. Наші і розбивали <...> Да, партейні, бо не любили ж вони церкву. Спиридоновна ж не любила церкву, Люся — не любила. От і розбивала її, ту церковку, от, та її, деточка, і покалічило. Покалічило. [Л.С.:] Той бабі, шо танцювала на престолі, да, мам? [М.Ч.:] Да-а! [Л.С.:] Опще, руки-ноги покрутило <...> а вона на престолі <...> танцювала на престолі. [М.Ч.:] Ну, вона калікою стала воще — і руки, і ноги покрутило, і вона, детка, усю жизнь лежала <...> і покарав Бох, покарав, і ще й добре покарав сукиних синів! Боліли вони, їм так Господь дав, шо вони, сукини сини, лежали годи, не вставали і померли так» [21, 22].

Таким образом, в большинстве проанализированных текстов о разрушении церквей (и в целом о поругании местных святынь) вырисовывается следующая фигура главного святоотца. Как правило, таким маргиналом-осквернителем, вызывающим всеобщее осуждение, становится «свой», выходец из того же населенного пункта, который выслуживается перед начальством, участвует в разрушении за деньги либо же совершает поругание в состоянии пьяного куража. Именно его статус «своего» и определяет возмущение и порицание рассказчика, а также справедливость возмездия. В то же время в ряде текстов внимание акцентируется именно на чужести главного святоотца и подчеркивается либо его происхождение из другой местности, либо его иная этническая принадлежность (русский, еврей), чем объясняется его агрессивное поведение и пособничество советской власти.

Примечания

¹ Добровольская В.Е. Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч.-практ. конф. М., 1997. Вып. 2. С. 76—88; Она же.

Несказочная проза о разрушении церквей // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 30. СПб., 1999. С. 500—512; Иванова А.В. Разрушение храмов и гонение на православие в контексте устной истории Кенозерья // Народные культуры Европейского Севера. Республиканская научная конференция (Архангельск, 15—17 октября 2007 года). Архангельск, 2008. С. 147—155; Ильина Т.С. Из материалов экспедиций в Вытегорский район Вологодской области // Сайт Российского государственного гуманитарного университета (<http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84824>); Мороз А.Б. Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 177—185; Романина И.Р. Диалектные тексты про кару як мовне відображення свідомості українців // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Філологія». № 1021. Вип. 66. 2012. С. 81—83; Фадеева Л.В. Рассказы о разорении святыни в современной устной традиции Пинежья (К проблеме специфики сюжета и жанра) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения — 2003». Петрозаводск, 2003. С. 123—126; Штырков С.А. Наказание святоотцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии [Европейского ун-та в Санкт-Петербурге]. Вып. 1: Фольклористика. СПб., 2001. С. 198—210; Рассказы об осквернении святынь / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. С.А. Штыркова // Традиционный фольклор Новгородской области. Вып. 3. СПб., 2006. С. 208—230.

² Панченко А. О пользе святоотчества, или Pussy Riot глазами антрополога // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). Цит. по электрон. версии: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/19p.html>

³ Подробно об исследовании «фольклора чудес» на украинском материале см.: Дяків В. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років. Львів, 2008.

⁴ Фадеева Л.В. Указ. соч.

⁵ Материалы, собранные в Ровенской и Житомирской областях, находятся в Фондах государственного научного центра защиты культурного наследия от техногенных катастроф (ДНЦЗКСТК); материалы, собранные в Донецкой, Запорожской, Херсонской, Хмельницкой областях, находятся в Научных архивных фондах рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского НАНУ (НАФРФ ИМФЭ).

⁶ Выражаю искреннюю благодарность Александру Васяновичу за возможность использовать его бесценные полевые находки в моем исследовании.

⁷ Добровольская В.Е. Несказочная проза о разрушении церквей... (1999).

⁸ Мороз А.Б. Указ. соч.

⁹ Штырков С.А. Наказание святотатцев... С. 202.

¹⁰ Буйских Ю. «Если есть этот Бог на свете, то пусть меня накажет»: представление о Божьей каре в рассказах о поругании святынь в Украине // Мифологические модели и ритуальное поведение в советскую и постсоветскую эпоху. М., 2013. С. 201.

¹¹ Там же. С. 202.

¹² Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 216.

¹³ Романина И.Р. Указ. соч. С. 82.

¹⁴ Водичар Е. «Мирские» и «верующие» — специфика взаимодействия этнического начала и религиозной принадлежности (на примере с. Василевка Болградского района Одесской области, Украина) // Постфактум: історико-антропологічні студії. Конфесійність в етнічності та етнічність у конфесійності: етнорелігійні аспекти поліфонії. 2013. № 1. С. 33.

¹⁵ Мороз А.Б. Указ. соч.

¹⁶ Майзульс М.Р. Всесильные образы и бессильные образы: зачем выкалывали глаза бесам? // Фольклористика и культурная антропология сегодня: Тезисы и материалы Междунар. школы-конференции — 2012. М., 2012. С. 402.

¹⁷ Антонов Д.И. «У святых очи вертел?»: «Ослепленные» фигуры на древнерусских миниатюрах (доклад на круглом столе «Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии», Москва, РГГУ, 2 окт. 2013 г.). См.: <http://sreda.org/2013/sila-vzglyada-glaza-v-mifologii-i-ikonografii-kruglyiy-stol-v-rggu/29765>

Список информантов

1. М.С., 1950 г.р., с. Новопетровка Бердянского р-на Запорожской обл., зап. Ю. Буйских в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ.

2. В.С., 1931 г.р., род. в Херсоне, с 1947 г. живет в с. Широкая Балка Белозёрского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

3. Г.П., 1937 г.р., с. Ульяновка Новобужского р-на Николаевской обл., зап. А. Васянович в 2008 г.; НАФРФ ИМФЭ.

4. И.Д., 1935 г.р., с. Яблоника Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., зап. А. Васянович в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ.

5. В.И., 1937 г.р., род. в г. Сталино (ныне Донецк), с 1958 г. живет в

с. Стародубовка Первомайского р-на Донецкой обл., зап. Ю. Буйских в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ.

6. В.П., 1924 г.р., с. Чулаковка Голопристанского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

7. Г.К., 1932 г.р., с. Кураш Дубровицкого р-на Ровенской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2009 г.; ДНЦЗКСТК.

8. Н.С., 1918 г.р., с. Крупичполе Ичнянского р-на Черниговской обл., зап. А. Васянович в 2010 г.; НАФРФ ИМФЭ.

9. Н.Л., 1927 г.р., с. Крупичполе Ичнянского р-на Черниговской обл., зап. А. Васянович в 2010 г.; НАФРФ ИМФЭ.

10. М.К., 1944 г.р., с. Кривотын Емильчинского р-на Житомирской обл., зап. Ю. Буйских в 2011 г.; ДНЦЗКСТК.

11. З.Ф., 1924 г.р., с. Казавчин Гайворонского р-на Кировоградской обл., зап. А. Васянович в 2008 г.; НАФРФ ИМФЭ.

12. Ш.Л., 1937 г.р., с. Берестово Бердянского р-на Запорожской обл., зап. А. Васянович в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ.

13. Н.С., 1916 г.р., род. в с. Левада Городокского р-на Хмельницкой обл., с 1934 г. живет в с. Завадинцы Городокского р-на, зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

14. Л.С., 1950 г.р., с. Завадинцы Городокского р-на Хмельницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

15. Г.Г., 1940 г.р., род. в с. Уляново Теофипольского р-на Хмельницкой обл., живет в с. Гальчинцы Теофипольского р-на, зап. Ю. Буйских в 2009 г.; НАФРФ ИМФЭ.

16. Н.К., 1936 г.р., с. Зяньковцы Деражнянского р-на Хмельницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

17. Р.М., 1935 г.р., с. Недилище Емильчинского р-на Житомирской обл., зап. Ю. Буйских в 2011 г.; ДНЦЗКСТК.

18. В.У., 1924 г.р., с. Карпиловка Козелецкого р-на Черниговской обл., зап. А. Васянович в 2010 г.; НАФРФ ИМФЭ.

19. Е.К., 1937 г.р., с. Завадинцы Городокского р-на Хмельницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

10. О.А., 1978 г.р., род. в с. Антоновка Владимирецкого р-на Ровенской обл., живет в с. Воронки Владимирецкого р-на, зап. Ю. Буйских в 2009 г.; ДНЦЗКСТК.

21. М.Ч., 1927 г.р., с. Чулаковка Голопристанского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

22. Л.С., 1949 г.р., с. Чулаковка Голопристанского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ.

Е.А. ЛИТВИН

РАССКАЗЫ АЛБАНЦЕВ ЗАПОРОЖЬЯ О ЦЕРКВИ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ В СЕЛЕ ДЕВНИНСКОЕ

Материалом для статьи послужили интервью, собранные в ходе совместной экспедиции СПбГУ и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН в июле 2012 г. под руководством кандидата исторических наук А.А. Новика. Экспедиции в места компактного расселения выходцев с Балкан (греков, болгар, гагаузов и албанцев) на территории Одесской и Запорожской областей проводятся на протяжении уже более чем 15 лет. В 2012 г. основным объектом изучения были два албанских села в Приазовском р-не Запорожской обл.: Девнинское и Георгиевка, расположенные на расстоянии 1—1,5 км друг от друга¹.

В с. Девнинское стоит храм, о котором и пойдет речь в дальнейшем. Он был построен в конце XIX в., вскоре после прибытия сюда переселенцев, в советское время был частично разрушен и служил складом зерна, сейчас восстанавливается. Сами информанты неплохо осведомлены о времени и процессе его постройки:

Церковь в 1862 году начали строить: котлован рыли вручную, большущий, почти два метра, затем завозили из Крыма большущий инкерманский камень, закладывали фундамент, цоколь из этого инкерманского камня делали. <...> На цемент яичный белок и известь — очень крепкий раствор получался [ЕКО]².

Возможно, причина тому — сравнительно небольшая временная дистанция, 150 лет, и наличие сохранившихся записей того времени, возможно — желание представителей этнического меньшинства знать больше о своей истории и сохранять ее. В любом случае церковь является предметом гордости жителей села. В интервью они говорят о ее уникальности; и действительно, этот однефный крестово-купольный храм из красного кирпича, созданный «по византийскому образцу», сильно отличается от других православных храмов в окрестностях:

ЕВГЕНИЯ АЛЕКСАНДРОВНА ЛИТВИН, аспирантка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

...И говорят, вот таких вот храмов на Украине три штуки стояло. [Каких — таких?] Такой постройки. <...> А знаешь, еще Лиза говорит, шо три церкви, в общем, шо крестом они, вот где-то там вот... Или в Одессе, или да... Одна церковь, потом вот не знаю, как, и наша. <...> Там, где-то далеко, там, и наша последняя. [Именно вот эти «византийские»?] Да, да, вот именно вот такой постройки [МИХ].

Информанты отмечают, что храм уцелел, потому что он посвящен Святой Троице:

Когда-то рассказывали, шо, значит, у нас храм Святой Троицы. И вот то ли по радио, то ли по телевизору я слышала, в общем, вот эти храмы все Святой Троицы, они, Митя, почти все сохранились. Понимаешь, вот так вот Бог возлю...<...> И вот они говорили, вот, допустим, ну вот смотри, даже во время войны немец хотел там палить, но как раз... как раз, да, Мить, хотел палить, а здесь как раз наши вошли. Понимаешь, вот, не получилось, шоб эту церковь вот шо-то сделать. Всё равно она уцелела. И так почти все церкви, именно Святой Троицы, они почти все уцелели [МИХ].

Как уникальные и удивительные интерпретируются, в общем-то, вполне обычные архитектурные черты церкви: например, наличие трех входов — очень частый, если не обязательный архитектурный элемент крестово-купольного храма. Жители с. Девнинское утверждают, что эти входы: а) посвящены соответственно Богу Отцу, Богу Сыну и Святому Духу; б) якобы имели функциональные различия:

Три двери было, для Святой Троицы. Когда приехали наши предки, привезли даже икону Святой Троицы. И вот когда уже вся постройка закончилась, в день Святой Троицы, нарекли храмом Святой Троицы [ЕКО].

[ДМХ:] Ты смотри, тут три двери, здесь, там и там. Ты смотри: сюда заходили, свадьба там и похороны, венчались, например, там же.

[МИХ:] Это как северная, да?

[ДМХ:] А та дверь...

[МИХ:] С южной.

[ДМХ:] Та дверь — свадьбы выходили в ту дверь. Молодые. Батюшка там венчал... А похороны — выводили в те двери, на кладбище. [А, то есть специально разные двери, чтобы разные...] Да, то есть свадьбы туда выходили, а похороны — туда, на кладбище. [Я не поняла, значит, свадьбы в ближнюю заходили...] Заходили свадьбы или похороны — заходили сразу. Вот смотри, вот так [рисует], буквой Т.

[МИХ:] Они-то все заходили: и свадьба, и похороны заходили в эту дверь. Только если похороны, в другую дверь, с запада, выносят его, а свадьбы — вбок.



Церковь в с. Девнинское. Фото Д.Н. Ермолина. 2012 г.

[А самый главный из них какой вход? Который ближе к нам?]

[ДМХ:] Это одна дверь, а покойника когда выносят...

Раствор для стен, сделанный на яичных белках, — тоже довольно распространенная техника, использовавшаяся в архитектуре до середины XIX в. Однако его использование интерпретируется как еще одно свидетельство необычайной крепости церкви, о чем повествуется почти в сказочном ключе («били-били — не разбили»):

[МИХ:] Говорят, раствор делали на белке, да?

[ДМХ:] Да.

[МИХ:] На яйцах. И такой крепкий, вот дядя Митя получил наряд, ну там, для колхоза надо было дверь, это, убрать, развалить, так, говорит, били-били, нельзя было разбить.

[ДМХ:] Четыре человека били, чтоб машина заезжала... Раньше же машины не было, брички. Бричка заезжала. А потом машины появились и расширяли эту...

[МИХ:] Дверь убрали, и расширяли, чтобы машина заезжала.

Крепость стен позволила церкви выстоять и во время войны, и позже, в советское время, когда она стала складом особенно вредного для архитектурной постройки зерна — пшеницы:

Потом всё это снялось, разбилось, колокола увезли, поплавили, и сделали из этой церкви амбар. Туда засыпали и ячмень, и пшеницу, а когда засыпали просо в последние годы, уже в 50-е, когда засыпали пшено, а оно дало трещину. Пшено, как вода, имеет свойство разбивать, расширять это всё, вот эти трещины и пошли, а так полностью целая церковь [ЕКО].

Подобные мемораты о необычайных свойствах церкви широко распространены на территории бывшего СССР. Более интересны сюжеты о строительстве данной церкви. Записанные в двух

интервью, они похожи друг на друга, хотя оба довольно лаконичны, ср.:

Церковь строили фактически, говорят, 12 лет. Ее строили 5 родных братьев и 7 двоюродных [ЕКО].

[А кто строил церковь? Много их было?] Приезжие, 12 братьев было. По рассказам. Один разбился. По рассказам [ДМХ].

В обоих случаях речь идет о 12 братьях, строивших церковь, причем во втором тексте один из них умер несвоевременной смертью. Эта сюжетная схема, как кажется, не имеет аналогов среди восточнославянских легенд, зато напоминает, хотя и в редуцированном виде, весьма популярный балканский сюжет, выраженный преимущественно в балладах: так называемая легенда о строительной жертве (наиболее распространенный вариант — «баллада о мастере Маноле»). Тексты, в которых содержится эта легенда, существуют на всех балканских языках. Их сюжеты варьируются. Так, например, различными могут быть строящиеся объекты: мост (наиболее частотный вариант), городские стены, монастырь или церковь. Строителей может быть 3, 9, 12, 40 или 60, часто это братья. Наконец, тем, кого необходимо принести в жертву, чтобы постройка могла быть закончена, чаще всего становится жена или сестра одного из братьев, хотя в более редких случаях — один из них³. Процесс жертвоприношения может завершаться проклятием того, кто должен погибнуть.

Рассматриваемые тексты содержат лишь краткие намеки на эти мотивы. Возможно, дальнейшая полевая работа поможет пролить свет на их связь с фольклором албанцев того региона (область Корча на юго-востоке Албании), откуда происходят переселенцы (ср. замечание о том, что церковь строили

приезжие, в одном из приведенных выше текстов).

Нельзя сказать, что в восточно-славянском регионе идея «строительной жертвы» полностью отсутствует. Известны и ритуальные действия при закладке дома (обычай подкладывать под фундамент шерсть, зерно или деньги и даже ритуальное убийство животного или птицы, например петуха)⁴. Приносимые в жертву животные и некоторые другие ритуалы и запреты во время строительства должны обезопасить хозяев дома и их скот от риска умереть в будущем, поскольку представление о том, что дом закладывается всегда «на чью-то голову», также существует⁵. Однако оно не зафиксировано в форме этиологической легенды или какого-либо иного развернутого повествования о подобной ситуации, как на Балканах, а существующие мемораты о смерти хозяина нового дома связывают ее чаще всего с агрессивно настроенным «внешним вредителем» (приглашенный специалист, колдун и т.п.). Распространены у восточных славян и представления о том, что приглашаемые специалисты (плотники и особенно печники) могут «испортить» будущий дом, если они недовольны условиями найма⁶.

Еще одной интересной деталью в обоих текстах, приведенных выше, является заминка обоих информантов при упоминании 12 братьев. Создается впечатление, что существующая в их представлениях конструкция вступает в противоречие со стремлением к правдоподобию: как уже говорилось, церковь была построена относительно недавно, тем более доступны архивы с планами работ, а представить себе 12 родных братьев, взявшихся вместе за строительство, достаточно сложно. Поэтому число 12 в своем «цельном» виде переносится на срок строительства (12 лет), братья «делятся» на две группы — родные и двоюродные и т.д.:

[МИХ:] [перебивает] Митя, слышишь? Вот я там в церкви пишу, там Орманжи Рая, Орманжи Катя, Орманжи Лиза... Я говорю: «Ой, три Орманжи. Батюшка, — говорю, — батюшка, и моя фамилия девичья Орманжи». Он говорит: «А, между прочим, — говорит, — один из братьев строил церковь — тоже Орманжи».

[ДМХ:] Да ладно.

[МИХ:] Ну он так, наверно ж, где-то вычитал, по истории. [Так это когда было, когда ее в самом начале строили?] Да ее строили, наверно, сто тридцать лет тому назад.

[А как же, у них были разные фамилии?]

[ДМХ:] Ну а как же [нрзб.]

[У братьев?]

[МИХ:] Не, не, у братьев, може, одинаковые, но еще вот строили, не только, допустим, одни братья, там, може, и помощники были. [А, еще кто-то строил?] Да. Еще кто-то. Между прочим, он говорит, даже Орманжи, говорит, тоже, говорит, участвовали в стройке этой церкви.

В рассказах о церкви, повествующих, скорее, о XX в., кроме описаний ее необычайной крепости, есть и упоминание о подземном ходе:

В церкви был подземный ход: вот этот подземный ход тянулся из церкви через дорогу, через огород, тянулся аж до самой набережной. Вот там люк такой, дверь; и вот хлопцы наши там заходили, лазили, начали курить, и директор нашей школы, Иван Степанович Березнюк, сказал: «Закроем этот ход», — и закрыли. Мы, правда, заходили туда метра три-четыре, но там темно ж было... Он там бутон был уложен с краю, не знаю, до конца был ли уложен бутон. Не знаю, что там осталось, как там... Это в 50-е годы директор закрыл, замуровали эту дверь. Поснимали эти иконы, столько было икон, и все поразбирали, поразграбили [ЕКО].

Неясно, насколько всерьез можно воспринимать реплику о том, что ход был закрыт на памяти информанта, или стоит счесть ее средством, придающим большую достоверность рассказу, однако интересно, что рассказ о подземном ходе и связанных с ним событиях отнесен ко времени разграбления церкви. Приведенные выше описания крепости постройки также, как правило, ассоциативно связываются с событиями, ведущими к ее разрушению. Информанты [МИХ] и [ДМХ], приводя целую серию свидетельств о необычайной крепости церкви во время ее разрушения, тем не менее не говорят ничего о наказании святотатцев, казалось бы ожидаемом. Это, по всей видимости, связано с тем, что один из них [ДМХ] сам принимал участие в перестройке церкви:

[А рассказывали еще, что, когда расширяли дверь, человек, который расширял порог, с ним что-то случилось, нет? Что он умер как-то нехорошо?] А мы все живые [ДМХ].

Тем не менее нельзя сказать, что такие сюжеты полностью отсутствуют в коллективной памяти жителей села. На их наличие косвенно указывает следующий фрагмент, записанный от молодого

человека, который принимал участие в процессе восстановления церкви в 2008 г. Попыток реконструкции производилось несколько, и не все из них были удачными, о чем говорят и другие информанты:

Родители рассказывали, что один мужчина собрал деньги и поехал в Одессу, чтобы привезти кирпич. Поехал, и... то ли говорят, что украли у него эти деньги, то ли он пропил [ЕКО].

Об одной из таких неудачных попыток говорит и следующий рассказчик. Начало разговора не записано, однако речь идет о том, как некий меценат дал денег и материалов приезжим (городским) строителям, чтобы они восстановили церковь в с. Девнинское. Сам информант, будучи еще подростком, помогал им. Горе-строители разворовали материалы, и церковь осталась недостроенной, а они пострадали за свое преступление:

Из церкви братья тоже низзя. А они воровали: хто цемент, хто железз, хто там... жестянки эти... еще... [Это один, самый старенький сам умер?] Самый старенький остался в живых, из тех молодых, шо чудили. [А одного, значит, сбита машина?] Один в тюрьме, второй — машина сбита. [А третий в запой ушел?] А третий да, просто по водке пошел. [Так это из тех, кто здесь был буквально год-два назад? С кем ты работал на стройке?] Три. Та года четыре уже где-то. Да, я уточнять точно не буду, но примерно три-четыре года. [А откуда ты про них это знаешь? Какие-то знакомые рассказали?] Знакомые, у меня в городе есть знакомые, и я вот это чрез знакомых узнал. Я просто сам был обижен тем, шо... Бог, Бог так наказал их, почему — они и меня надурили, ну ладно бы меня надурили, то одно, а зачем с церкви воровать, человек-то представляет вам материал, шоб вы строили, а они не строили, а воровали. А говорят — Бога нету. Бог есть на свете [РФ].

Перед нами — контаминация истории о наказании святотатцев, которая чаще всего бывает привязана к историческим событиям, имевшим место на территории всего Советского Союза в 1920—1930-е гг., в период массового разрушения церквей⁷, и рассказа о строительстве церкви.

Таким образом, даже на этих многочисленных примерах видно, как один и тот же этнографический объект «собирает на себя» нарративы, различные по происхождению и времени возникновения. При этом все универсальные или широко распространен-

ные для восточнославянского региона сюжеты максимально «осваиваются», т.е. обрастают большим количеством деталей, дат, имен и фамилий, что, по идее, должно позволить отнести их к сфере реальных происшествий, сделать частью хроники села, причем недавнего времени. Однако иногда, как в случае с историей о строительстве церкви, традиционная схема легенды вступает в противоречие с принципом правдоподобия, создавая заминки внутри самого рассказа либо приводя к спорам между информантами.

Примечания

¹ Подробнее об истории албанцев Украины см., например: Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима (1998—2009) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10. СПб., 2010. С. 57—76.

² Здесь необходимо сделать оговорку, что эти слова принадлежат не рядовому крестьянину, а представителю сельской интеллигенции: информантка всю жизнь работала учительницей и читала архивы села, интересуясь его историей и историей своей семьи.

³ Иванов Вяч. Вс. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. Вып. 14. С. 422—423, 428—432.

⁴ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С. 61—68.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Там же. С. 56—58.

⁷ См. об этом: Мороз А.Б. Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки православного университета апостола Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2006. С. 177—185; Добровольская В.Е. Несказочная проза о разрушении святынь // Русский фольклор. Т. 30. СПб., 1999. С. 500—512; Иванова А.В. Разрушение храмов и гонение на православие в контексте устной истории Кенозерья // Народные культуры Европейского Севера: материалы Респ. науч. конф. (Архангельск, 15—17 окт. 2007 г.). Архангельск, 2008. С. 147—155.

Список информантов

ДМХ — Дмитрий Матвеевич Хаджиратов, 1943 г.р.

МИХ — Матрена Ивановна Хаджиратова, 1943 г.р.

ЕКО — Елизавета Кирилловна Орманжи, ок. 1945 г.р.

РФ — Ростислав Филонов, 1990 г.р.

К.И. БАНЦА

ЭПИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ «ЙОВАН ЙОРГОВАН» И ЛЕГЕНДА О КОЛУМБАЦКОЙ МОШКЕ

В данной статье рассматривается взаимосвязь румынской легенды о происхождении колумбацкой мошки и эпической песни «Йован Йоргован». В основе как легенды, так и песни лежит мотив змееловства.

Колумбацкая мошка (рум. *muscă columbacă*; научное название *Simulia columbacensis*) — небольшое насекомое, укусы которого могут быть смертельными для домашних животных и иногда для детей (например, весной 1924 г. от роев мошки, вначале локализовавшихся в пещере в окрестностях населенного пункта Оршова (округ Мехединц, Румыния), а затем достигших округов Арджеш, Олт и Дымбовица, погибли тысячи голов скота и некоторые люди [6. Р. 496—497]). Этнограф С.Ф. Мариан приводит поверье о том, что мошка появилась из последней головы 12-голового змея, которая уцелела вместе с одним из кусков его тела после боя и была отнесена водами реки Черны в Дунай, затем к Колумбарии (*Columbaria*) и скрыта в горной пещере. Колумбария — это знаменитая Голубацкая крепость¹ в Сербии, за которую в 1428 г. венгерский король Сигизмунд сражался с турками и Бранковичами, представителями династии, управлявшей Сербской деспотией [13. Р. 332—346]. Именно от топонима *Колумбач* (румынское название Голубаца, населенного пункта на сербском берегу Дуная, в месте его вхождения в теснину) происходит название мошки [9. Р. 199]².

Легенда и эпическая песня «Йован Йоргован» распространены в определенных ареалах, действие легенды может быть привязано к местной топонимике, что создает впечатление достоверности (и это отличает легенду от других жанров румынской народной прозы).

Большинство вариантов легенды о колумбацкой мошке зафиксировано в области Олтении (44 из 55) [7. Р. 23], затем следуют Мунтения, Банат, Молдова и Трансильвания [4. Р. 63]. Эпическая песня «Йован Йоргован» также наиболее широко представлена в Олтении (22 из 53 вариантов), 13 вариантов записаны в Банате, затем следуют Мунтения, сербский Тимок, Трансильвания и Добруджа. В целом легенда и песня «Йован Йоргован» со-

прикасаются главным образом в Банате, вдоль берега Дуная и в долине Тимока.

В каталоге нарративных сюжетов и мотивов А.И. Амзулеску бой героя со змеем отнесен к группе фантастических сюжетов и мотивов [4. Р. 59—78]. Песне о бое со змеем присвоен номер 5 (6). Легенда и эпическая песня имеют сходный сюжет. Особенностью композиционной структуры как легенды, так и эпической песни является контаминация мотивов. В частности, в них задействуется мотив эпической песни «Три сестры пошли за цветами» («*Trei surori la flori*» 5 (51)³), которая может также исполняться во время похоронного ритуала. Из 40 известных вариантов эпической песни «Три сестры пошли за цветами» 19 записаны в Мунтении, 8 в Олтении, затем следуют Банат, Тимок (долина реки Тимок), Трансильвания и Молдова. Анализ данных о месте записи каждого варианта может помочь более или менее точно установить регион взаимовлияния легенды и двух указанных эпических песен [7. Р. 24].

Сюжет развивается следующим образом. Богатырь Йоргован едет вверх по долине реки Черны верхом на коне, сопровождаемый сворой борзых. Он ищет свою сестру, заблудившуюся (особенно в вариантах из Баната и Олтении, как и в эпической песне «Три сестры пошли за цветами») или бежавшую, чтобы спастись от его инцестуозных преследований, с господского двора, где служили они оба. Иногда богатырь просит реку Черну умерить шум, чтобы он мог услышать голос девушки. С помощью собак Йоргован находит девушку, которую похитил ужасный змей (*balaur*)⁴, опустошающий окрестности, либо «дикую деву из-под камня» (*fata sălbatică îngropată în stâncă*; букв. «дикая дева (девушка), похороненная в скале»). Он не слушает просьбу девушки удержать собак, те ее кусают, и девушка проклинает Йоргована, предвещая, что он превратится в каменную скалу. В некоторых вариантах, когда он заключает девушку в объятия и целует, она признается, что они брат и сестра. В других вариантах, особенно в тех, что записаны в Олтении, Йоргован сначала убивает змея, из головы которого появляются ядовитые мошки, которым суждено стать бичом этих мест. Когда Йоргован уходит вместе с освобожденной девушкой, проклятие испол-

КАРМЕН ИОНЕЛА БАНЦА, доктор филол. наук; Ун-т Крайовы (Румыния)

няется, и он превращается в каменную скалу, которую и сегодня можно увидеть в горах над Черной, или тонет. Девушка выходит замуж, погибает в водах Черны или превращается в цветок. В некоторых вариантах этой песни говорится, что герой покидает семью из-за проклятия родителей [4. Р. 62].

Эпическая песня «Йован Йоргован». Проанализируем песню на примере варианта из книги А.И. Амзулеску [4. Р. 253—257]. В зачине отмечается неестественное состояние природы: «Зелень куколя / На вершине холма, / Три дня льется / Дождь и морось, / И не проясняется» (*Verde de-o mălură, / Pa-l vârf de măgură, / De trei zile-m cură / Ploaie și cu bură / Și nu se răzbună*). Главный герой, «Йован Йоргован, / Сын пастуха / И горца» (*Iovan Iorgovan / Ficior de mocan / Și de moșilcan*), услышав о том, что огромный змей пожирает скот и красивых девушек, решает его убить. Йоргован уходит из дома на охоту «утром в четверг, / По росе, по туману» (*Joi de dimineață, / Pe roo, pe ceață*) (четверг в народной традиции считается счастливым днем³). Героя сопровождают борзые собаки, он едет на гнедом коне, которого песня именует «львенком» (*puiul leului*). Он направляется к Черне, едет вдоль реки три дня: «Три дня ехал / Вверх по Черне, вверх» (*Trei zile s-a dus / Sus pe Cerna-n sus*), хочет преодолеть реку через брод, что оказывается нелегко. В обмен на позволение перейти на другой берег Черна просит принести ей стерлядь (*cigă*) и севрюгу (*postrungă*, лит. рум. *păstrugă*), чтобы они размножились здесь, как в других водах. В песне Черна характеризуется как «мертвая», бесплодная, ревущая (*urlătoare*) река. Герой приносит ей рыбу (рыба — сексуальный символ в некоторых культурах, в том числе греческой и римской) [12. Р. 63] и переходит через реку, которая фактически является порогом. Затем он направляется к городу Сибиу, где несколько раз пытается разрубить гору палашом, но палаш ломается; в конце концов он разрубает гору, а палаш остается целым: «Гору он попробовал, / Палаш разрубил [гору], / Гору разрезал» (*în munte îl încerca, / Pălăș reteza, / Muntele-l tăia*).

Йоргован ждет змея у его убежища. В это время появляется девушка, которая сообщает ему, что она его сестра, и просит придержать борзых и соколов, которые набросились на нее как на дичь. Йоргован не выполняет ее просьбу, и девушка проклиная его: «Посреди реки / Ты превратишься в камень, / Камень драгоценный / Из-за проклятия

девушки, / Потому что она чиста!» (*L-al mijloc de apă / Tu să te faci piatră, / Piatră năstămată, / De-l blestem de fată / Că prea e curată!*). (Превращение в скалу — мотив, встречающийся и в топонимической легенде «Гора Йована Йоргована».) Змей, воспользовавшись ситуацией, выбирается из укрытия и обращается в бегство; он оставляет за собой борозды, «делая рвы» (*șanțuri ca-m făcea*). Мотив следов, оставленных чудовищем, встречается и в легендах о колумбацкой мошке. В конце концов Йоргован настигает змея и отрубает ему хвост до самой головы; голова скрывается в горной пещере и предвещает, что отныне из нее будут летать ядовитые мошки, которые будут убивать скот и разорять людей. Герою не удается истребить мошек, и он уходит, вслед за этим исполняется проклятие: он превращается в каменную скалу; на камне остаются следы: «И сейчас можно узнать / Лапу (коготь) борзого пса, / Копыто коня, / Ногу человека / И лапу (коготь) сокола» (*Ș-acu sa cunoaște: / Ghiară de ogar, / Copită de cal, / Picioruș de om / Și ghiară de șoim*). След — это фактически он, герой, неподвижный и воплощенный в твердыне камня [12. Р. 67].

Мы можем утверждать, что Йован Йоргован является персонажем цикла легенд про великанов (*uriași*) и румынским героем-змееборцем [10. Р. 41]. С другой стороны, он является антигероем, агрессором, который заставляет пространство окаменевать; он противоположен герою волшебной сказки, который добывает себе жену.

Змей представляет собой огромного дракона, который обвивает своим телом гору и, передвигаясь, оставляет за собой глубокую борозду. Он частично антропоморфен (умеет говорить и ведет себя как человек [12. Р. 56]).

На образ «дикой девы» повлияли представления о женщине-воительнице и волшебнице — героине, поиск и завоевание которой, по мнению В.Я. Проппа, являются мотивом древних эпосов — например скандинавской «Эдды» или «Песни о Нибелунгах». Судьба «дикой девы», как и героинь древнегерманских эпосов, драматична — агрессивное покорение, подчинение женского начала мужскому [12. Р. 65].

Мотив появления насекомых из тела убитого чудовища (АТ 2001) обнаруживается в античной литературе; обычно чудовище сжигают, и насекомые появляются, пока оно горит, либо из его головы, либо из туловища [10. Р. 236, 136]. Так, у Вергилия Аристей, сын Кирены, восстанавливает свою пасеку при помощи туш молодых волов, из которых появляются

пчелы («Георгики», IV, 547—557). Эта же история приводится Овидием («Фасты», I, 376—380); в «Метаморфозах» Овидий утверждает, что из трупы быка рождаются пчелы, а из трупы боевого коня — осы и шершни. В Библии из убитого Самсоном льва появляется пчелиный рой (Суд 15: 8—9). Таким образом, мы можем утверждать, что в древности была широко распространена идея о происхождении насекомых из разлагающихся тел больших животных (перенос: черви — личинки насекомых). Поскольку у южных славян, также страдавших от колумбацкой мошки, легенд о ее происхождении не зафиксировано, очевидно, что румыны унаследовали этот мотив из античной культуры. По мнению А. Фоки, образ колумбацкой мошки был привнесен в змееборческий сюжет в связи с его переосмыслением на румынской почве [10. Р. 237, 426].

Легенда о колумбацкой мошке. Стандартный вариант топонимической «Легенды о горе Йоргована» [7. Р. 713—717; 8. Р. 362—363] сводится к следующему. В давние времена, когда в придунайских пещерах водились драконы (*balauri*), через эти места проходили четверо детей, красивых, как дети императора: три девочки (ср. эпическую песню «Три сестры пошли за цветами») и мальчик по имени Йован Йоргован. Они заблудились и потерялись. Впоследствии Йоргован стал могучим богатырем, а девочки — прекрасными девушками, старшая из которых была «как осколок солнца» (*ca ruptă din soare* — букв. «словно оторвана от солнца»).

Однажды, пойдя на охоту, Йоргован услышал женские крики о помощи. Из-за шума реки Черны он не смог разобрать, откуда они доносятся, и пообещал реке большую рыбу с золотой чешуей в обмен на тишину. Двигаясь на звук, он увидел змея, который тащил прекрасную девушку к скале на склоне горы. Богатырь вступил в бой со змеем; тот, спасаясь, пополз через горы и холмы к своей пещере на берегу Дуная. Йоргован настиг и убил его в пещере. Из зловонной крови змея появились колумбацкие мошки.

Йоргован вернулся к девушке, находившейся в обмороке, и брызнул на нее водой из Черны. Увидев, как она прекрасна, он почувствовал желание ее обнять; внезапно появились две другие девушки и рассказали, что все они — его сестры. Обезумев от горя, богатырь похоронил сестру в скале заживо, от чего испуганная Черна в ужасе онемела; на этом месте ее шум затихает и сейчас. Обезумевший и потерявший

человеческий облик Йоргован умер у могилы своей сестры. С тех пор та гора называется горой Йоргована (*Muntele lui Iorgovan*).

Данный тип [8. № 11617 В], по данным Т. Брилла, зафиксирован в Трансильвании⁶.

Главными героями легенды [*«Сабля, разрубающая камень»*]⁷ [7. Р. 719—720; 8. Р. 364—365] являются два богатыря-змееборца Йоргован и Новак, один с гор, другой с равнины. Змей, живший в горах, ежедневно съедал по одному жителю местности, над которой властвовал. Богатыри договорились убить его. Вначале они пробуют крепость своих сабель на камне. После трех попыток им удается разрубить камень; это место с тех пор называется «Разрубленные Камни» (*Pietrile Tăiate*). Йоргован отправляется в горы, где скрывается змей, а Новак подстерегает его на равнине. Змей прячется под водой в реке Черне. Внезапно появляется прекрасная девушка; ее песня очаровывает змея, и он высовывает голову из воды. Йоргован отрубает ему голову, голова скрывается в водах, которые приносят ее в пещеру. Теперь оттуда летом вылетает ядовитая мошка. След, оставленный змеем, и сейчас можно увидеть на горе⁸.

«Легенда о Йоване Йорговане» объясняет происхождение колумбацкой мошки и топонимов *Pietrile Tăiate* (Разрубленные Камни) и *Muntele Soarbele* (Выпитая (Проглоченная) гора). В округах Горж и Вылча появился семиглавый змей, наводивший ужас на местных жителей. Живший в тех краях гайдук Йован Йоргован выгнал змея из гнезда и погнал его к горам Мехединц. Его путь проходил через место, называемое *Plaiul Mare* (Большое плоскогорье), или *Cioaca Ursului* (Медвежья Пасть). Гайдук ехал верхом, его сопровождал пес. На ночь он остановился на привал у группы скал, а на заре, проверяя свой ятаган, он провел им по скалам, срезав их вершины; теперь это место называется «Разрезанные (Разрубленные) Камни».

Змей полз через местность Клошань в округе Мехединц и Соходолень в округе Горж к месту, называемому *Gruicul Negru* (Черный Холм). Добравшись до горы Боу в окрестностях Тисманы, змей остановился передохнуть и, поскольку был голоден, съел отару овец вместе с пастухом и выпил одним глотком всю воду из находившегося поблизости озера, поэтому с тех пор гора стала называться «Выпитой» (Проглоченной).

Йоргован, увидев змея, спящего у подножия горы, выкопал в земле боль-

шую яму, где спрятался вместе с конем и псом, и выстрелил из лука, снеся змею три головы. Обезумевший от боли змей бросился к Черне, оставляя за собой реку крови. У горы Чучава (*Ciuceava*), мимо которой он проползал, до сих пор видны следы подков размером с решето. В долине Черны, между коммунами Клошань и Орзешть, змей лишился еще трех голов и остался с одной. Пытаясь скрыться, он достиг пещеры в коммуне Исверна. Здесь жила *зына*⁹, которая прекрасно пела. Очарованный ее голосом Йоргован попросил Черну успокоить свои волны, чтобы он мог лучше слышать пение, и взамен дал реке золотую рыбу-усача (*mreană de aur*). Воспользовавшись тем, что герой отвлекся, испуганный змей снова попытался скрыться, направился к Дунаю и спрятался в пещере, из которой уже не смог выбраться. Там он умер, и весной, когда на деревьях появляются листья, в пещере выводятся рои мошек, яд которых подобен змеиному. Мошки выводятся и по всему течению Черны, в местах, куда капала кровь змея, которому Йоргован отрубил головы¹⁰.

В легенде [*«Йоргован и змей»*] [8. Р. 369; 7. Р. 724—725]¹¹ бой со змеем является основной сюжетом, а топонимы лишь указывают на определенное место, регион (Олт, Крайова). В этой легенде содержится также мотивация топонима *Capul Șarpelui* (Голова Змея).

По легенде, за Олтом жил огромный семиглавый змей; там, где он проползал, оставалась широкая и глубокая борозда. Он пожирал животных и людей в окрестностях Крайовы. Многие пытались убить его, но не могли. В бою Йован Йоргован отрубил змею три головы. Змей, обезумев от боли, пополз в горы и спрятался в лесу. Йоргован нашел его и отрубил еще две головы. По направлению к Дунаю Йоргован снова настиг его на холме и отрубил еще одну голову; этот холм местные жители называют «Головой Змея (Змеи)». Воюющий от боли змей добрался до Дуная с одной-единственной головой, погрузился в воду и утонул. Из этого места весной вылетает «злая мошка» (*musca rea*), которая нападает на домашних животных, в особенности на лошадей¹².

Легенда «Нежный голос» [7. Р. 717—719; 8. Р. 363—364] содержит сказочные мотивы, характерные для типа АТ 300 (*Битва со змеем (драконом)*). В горах Годяну жил девятиглавый змей, столь огромный, что мог трижды обвиться вокруг горы. Каждый день он съедал по человеку. Однажды пришел черед быть съеденной одной прекрасной девушке. Девушка, приведенная отцом к колод-

цу, в котором находился змей, громко плакала. Появившийся Йоргован слез с коня и стал утешать девушку. От ее ласки он заснул; его сон был потревожен появлением змея. Йоргован вступил в бой со змеем и отрубил ему головы. Обезглавленный змей пополз через горы к Черне. Герой преследовал его, отрубая ятаганом по куску от его тела. На берегу Черны Йоргован услышал красивое пение и попросил реку умерить свой шум, подарив ей золотую рыбу-усача (*breaună* (лит. рум. *mreană de aur*)). Черна перестала реветь; очарованный Йоргован слушал песню в тишине. Змей, воспользовавшись ситуацией, пополз через горы, пересек Дунай и спрятался в камне около села Голумбач¹³, в Казане¹⁴. Преследующему его Йорговану змей предрек, что из его тела, находящегося в пещере, весной будут вылетать рои мошек. По сей день они причиняют большой вред скоту местных жителей. С тех пор сохранился и вал (след змея), который называется «Траянов вал» (*Valul lui Traian*)¹⁵.

Перечислим основные мотивы, которые входят в композицию легенд (Т. Брилл приводит 53 варианта) и эпической песни.

I. Мотив «три сестры пошли за цветами» — краткое изложение одноименной эпической песни¹⁶. Часто встречается в эпической песне, где объясняет появление девушки; в легенде встречается спорадически и в упрощенном виде.

II. Мотив «бой богатыря со змеем» развивается в различных вариантах: герой борется со змеем, который наводит ужас на окрестности, 1) чтобы спасти от него девушку, 2) с целью отомстить за нападение на сестру героя (иногда за ее убийство), 3) ради спасения людей, обреченных быть съеденными змеем. Этот мотив встречается во всех типах легенды и отсутствует в некоторых эпических песнях (балладах); он определяет развитие действия и формирование определенных типов легенды.

III. Мотив «дикая дева» (дикая дева, испугавшаяся собак и соколов, прокликает героя, не сдержавшего их) для легенды достаточно редок, тогда как в эпической песне он очень развит.

IV. Мотив «инцест» (герой, влюбившийся в спасенную девушку, узнаёт, что она приходится ему сестрой) также является достаточно редким для легенды и очень развит в эпической песне.

V. Мотив «колумбацкая мошка» часто встречается как в легенде, так и в эпической песне.

VI. Мотив «борозда» (ров как память о событиях, часто — след, остав-

ленный змеем) появляется во многих вариантах легенды, а в эпической песне он крайне редок.

Примечания

¹ Сербское название крепости — *Голубачки град*; по-румынски эта крепость и населенный пункт Голубац именуются *Columbaci* (Колумбач). — *Примеч. пер.*

² Существует мнение, что насекомое должно называться не (*muscă*) *columbaci*, а (*muscă*) *golumbaci* (от *Голубац*) [15. P. 118—119].

³ Номер указан по Тематическому и библиографическому указателю (*Indice tematic și bibliografic*) из коллекции Института этнографии и фольклора Румынской академии (Бухарест), сохраняющему нумерацию из указателя в: [5. Vol. 1. P. 105—279]; то же в: [3. P. 534]; см. также: [4].

⁴ В данной статье, а также в фольклорных текстах, которые цитирует автор, употребляются термины *balaur* (мн. *balauri*) (в сказках — «чудовище, воплощение зла, представляемое в виде огромной змеи (змея) с одной или несколькими головами, иногда крылатое; дракон» [9. P. 82]) и *șarpe* «змея, змей». В данном переводе в большинстве случаев употребляется термин *змей*, который использован в переводах песни «Йован Йоргован, река Черна и змей», выполненных В. Тихомировым [2] и В.М. Гацаком [1. С. 7—46]. — *Примеч. пер.*

⁵ См. о Великом четверге: [16. P. 877—900]; о Великом четверге и связанных с ним мифологических персонажах, а также о «запретных четвергах» (*joile oprite*) между Пасхой и Троицей: [14. P. 417—418; 10. P. 172—186]; также см.: [12. P. 62].

⁶ Возможно, речь идет о Банате, который Т. Брилл, по-видимому, рассматривала как часть Трансильвании. Названия населенных пунктов и округов, в которых была зафиксирована эта легенда, в данном случае не приводятся. — *Примеч. пер.*

⁷ Названия легенд, данные в квадратных скобках, не являются оригинальными, а приводятся по Т. Брилл.

⁸ Тип [8. № 11621]; зафиксирован в Олтении в двух вариантах: (Флорешть — Филиашь, округ Долж; Рошия — Жиу, округ Горж) [8. P. 364—364].

⁹ *Зына* [*zâpnă*, -a, pl. *zâne*, -le] — персонаж восточнороманской мифологии, обычно представляемый в виде прекрасной молодой женщины. — *Примеч. пер.*

¹⁰ Данная легенда [8. № 1162 A] зафиксирована в Олтении в двух вариантах (Клошань — Байя-де-Арамэ, округ Мехединц; опубликована в журнале «Albina» (Бухарест; 1903, № 44—45, 1168) [8. P. 365]. Ср. также тип [8. № 11622 B], зафиксирован в Олтении (Тисмана, округ Горж; Алмэжел, округ Мехединц) [8. P. 365—366]; тип [8. № 11623 B], зафиксирован в Олтении (Кыйинень, округ Мехединц) [8. P. 366].

¹¹ Сюжет легенды изложен также в: [13. P. 332—346].

¹² Тип [8. № 11630]; зафиксирован в трех вариантах (место записи в публикациях не указано) [8. P. 369]. Ср. также тип [8. № 11631], зафиксирован в семи вариантах (Алмэжел, округ Мехединц; Влэдая, округ Мехединц; Аргетоая, округ Долж — три варианта; Караула, округ Долж; Скэешть, округ Долж) [8. P. 369—370].

¹³ Так в тексте; вероятно, имеется в виду Голубац. — *Примеч. пер.*

¹⁴ В тексте — *Sazane*, вероятно, имеется в виду участок устья Джердап, именуемый Казан. — *Примеч. пер.*

¹⁵ Тип [8. № 11620 A], зафиксирован в Олтении в двух вариантах (Вырчовиоара, округ Мехединц; Алмэжел, округ Мехединц) [8. P. 363—364]; ср. также тип [8. № 11620 B], зафиксирован в Олтении в двух вариантах (Алмэжел, округ Мехединц) [8. P. 364].

¹⁶ Песня состоит из трех основных эпизодов: а) сестры отправились собирать цветы и заблудились (либо заблудилась одна из них); б) обещания спасителю-кукушке; в) последствия обещаний или их невыполнения.

Литература

1. Гацак В.М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. М., 1971. С. 7—46.
2. Румынская народная поэзия. Баллады. Героический эпос / Сост., предисл. и коммент. В. Гацака. М., 1987.
3. Amzulescu Al.I. Cântece bătrânești. București, 1974.
4. Amzulescu Al.I. Cântecul epic eroic. București, 1981.
5. Balade populare românești. București, 1964.
6. Bogrea V. Pagini istorico-filologice. Cluj, 1971.
7. Brill T. Legende populare românești. București, 1981.
8. Brill T. Tipologia legendei populare românești. 1. Legenda etiologică. București, 2005.
9. Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1998.
10. Fochi A. Cântecul epic tradițional al românilor. București, 1985.
11. Fochi A. Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu. București, 1976.
12. Ispas S. Cântecul epic-eroic românesc în contextul sud-est European. București, 1995.
13. Marian S.Fl. Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. București, 1903.
14. Mușlea I., Bârlea Ov. Tipologia folclorului. București, 1970.
15. Nedelea E., Floarea M. Iorgovan — mit, legendă, baladă. București, 1995.
16. Niculiță-Voronca E. Datinele și credințele poporului roman. Cernăuți, 1903.

Перевод с румынского Н.Г. ГОЛАНТ

О.В. ЧЁХА НОВОГРЕЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ ОБ АЛЕКСАНДРЕ МАКЕДОНСКОМ

Александр Македонский, или, как называют его сами греки, Александр Великий (Μεγαλέξαντρος, Αλέξανδρος ο Μέγας), является популярным персонажем новогреческого фольклора. Это одна из известных масок народного театра теней (например, в пьесе «Александр Великий и проклятая змея»), а рассказы о морской русалке Горгоне, останавливающей рыбачьи лодки с вопросом «Жив ли мой брат Александр?», настолько распространены, что стали основой для одноименного этнографического очерка А. Карагатсиса.

Тем не менее, когда речь идет о народных легендах, преувеличением выглядит утверждение выдающегося знатока и собирателя греческого фольклора Николаоса Политиса, что «из всех царей, которые правили в Греции, в памяти греческого народа сохранился один Александр Великий» [4. Σ. 37]. Во-первых, записано совсем немного легенд об Александре: в сборнике, составленном Политисом, опубликовано только три записи, из них две — в разделе, посвященном русалкам, «сестрам» Александра. Во-вторых, в образе царя Александра, каким его изображают приводимые ниже тексты, остается очень мало исторического и появляется очень много сказочного. В этой связи убедительнее кажется Стиллинос Кириякидис, который в комментарии к текстам об Александре Македонском, собранным на острове Закинф, замечает: «Единственное из древней истории, что сохранилось в людской памяти, это образ Александра Великого, который очень рано мифологизировался, свидетельством чего служит выдуманная история его жизни, ошибочно приписываемая участнику его походов <...> Каллисфену» [2. Σ. 692].

Действительно, основой для большинства новогреческих легенд об Александре Македонском является

ОКСАНА ВЛАДИМИРОВНА ЧЁХА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



↑ Русалка. Современный сувенир из Греции. Надпись: «Живет Александр Великий, живет и царствует!»

← Плакат конца XIX в. Надпись вверху: «Александр Великий со своей сестрой Горгоной»



↑ Александр Македонский. Кукла театра теней. Автор Сотирис Спатарис. Бумага, железо, пластик. Высота 66 см. 1948—1950. Музей Спатарิโอ

ся сочинение псевдо-Каллисфена «История Александра Великого», популярное в византийское и более позднее время под названием «Книга об Александре Великом» (Φυλλάδα του Μεγαλέξανδρου). Что же касается «исторических» рассказов, то они весьма условно и схематично набрасывают портрет Александра Македонского: Александр — древний эллин, Александр — царь, Александр — непобедимый стратег. Вследствие этого образ македонского царя сливается с образами других царей и героев. Так, например, в эпирской легенде Александр Великий оказывается царем с козлиными ушами, о которых поет тростниковая дудочка (ср. ослиные уши царя Мидаса).

Тексты, используемые в настоящей публикации, взяты из греческих периодических изданий и сгруппированы в зависимости от сюжетной функции персонажа.

I. АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ — ВЕЛИКАН

Народная традиция помнит о том, что Александр Македонский был «эллином», и описывает его как «эллина», а именно — человека огромного роста (потому что «в старину люди были высокими»), съедающего на обед триста быков, т.е. воспринимая Александра Великого как великана.

Вот она [царица] забеременела и родила ребенка. И что это был за ребенок — пока он подрастал, становился чем-то

невероятным. Вот чтобы ты понял — пока он рос, всё ему было мало. Сильную воду пил, понятно. Вырос таким высоким, что доставал до облаков. У него для еды и для питья была специальная посуда. Он на вилку подцеплял быка. Поднимал одной рукой бочку вина, в которую, представь, сколько кувшинов входило. Люди изумлялись, когда на него смотрели, потому что с самого детства он творил невероятные вещи. За его красоту и мужественность прозвали его Великим Александром [Μεγαλέξαντρο].

На том месте, где он как-то раз играл ребенком — собирал морскую гальку, — образовалась гора. Он много камней набирал и мало-помалу сделал Скопо [гора на Закинфе]. Это из-за него образовалась та гора <...> (записано от Панореи Псилу, 82 лет, неграмотной) [2. Σ. 687].

...У его рабыни постоянно горел очаг и готовилась еда, потому что он всё съедал. За один раз триста быков. Я правду говорю (записано от Катины Фертсады, 60 лет, неграмотной; д. Агиос Лазарос на о. Закинф) [2. Σ. 692].

Потому и «умирает» Александр подобно другим великанам — падает и не может больше подняться.

...Вот настал день, когда он сказал: «С той силой, которая у меня есть, должен я всю землю сделать своей». — «Иди, сынок, и стань царем всего мира, даю тебе на это благословение. Только смотри не падай!» (Я забыла тебе сказать, что царице тогда во сне старуха сказала, что если ребенок упадет, то больше уже не поднимется. А если не упадет, то никогда не умрет.) <...> Вот он приготовился,

войско, солдаты, и оставил свою страну. И никто не мог его одолеть. Страшен он был и ужасен и завоевал много земель.

Но однажды поругался он с лучшим другом, самым преданным, и оскорбил его. Тот <...> задумал поквитаться с Александром. Александр Великий не был плохим, только из себя легко выходил, потому скоро стал разговаривать с другом и держать его при себе, как и прежде. А тот? Змееныш! Что придумал! Ушел, значит, подальше, чтобы его никто не видел, и там после упорной работы смог подрубить корень огромного дерева. Потом хорошенько это замаскировал, так что никто бы и не догадался, что у дерева нет корня. И смог же, черная душа, совершить злодеяние! Вернувшись, он отправился к Александру Великому и сказал: «Пойдем, — говорит, — долгожитель, прогуляемся — день сегодня замечательный!» Ему было известно, что Александру нравится выкорчевывать деревья, чтобы показать свою силу. Пришли на место. «Эй, — говорит, — вырви мне дерево!» Александр Великий с размаху потянул дерево, но оно — так как у него не было корня — сразу же завалилось, а с ним упал навзничь и Александр Великий. Эх! Что еще скажешь? А если бы этого не случилось, глядишь, до сих пор бы жил (записано от Панореи Псилу, 82 лет, неграмотной) [2. Σ. 688].

Греческая мифология знает и других великанов — титанов, вступивших в схватку с олимпийскими богами. Тот же мотив высокомерия появляется в легендах об Александре Македонском, который вызывает на поединок Бога.

Александр Великий и морская nereida

Александр Великий гордился своим ростом. И чего ему захотелось? Загородить своей головой свет солнца и гонять облака. И так всё время. Солнцу наконец это надоело. «Не дело это, — подумало оно. — Я его приведу в порядок. Преподам ему урок».

Пошло [солнце] и отыскало морскую nereidu. «Нравится ли тебе, госпожа, этот молодец?» — «А разве может не понравиться?» — «Он властелин всей земли. Хочешь его в мужа?» — «Хочу его, клянусь матерью-морем. Но чтобы быть спокойной, что не найдет он себе другую, я его заберу с земли». — «Да пожалуйста!»

Не знаю, как она его околдовала, но Александр Великий совсем голову потерял из-за этой nereidy и ни о чем другом не думал, кроме как о том, чтобы сделать ее своей женой. «Ни на кого смотреть не хочу, моя госпожа, только на тебя одну». А как только она его обняла, то сразу же он и умер.

Видишь ту скалу, которая похожа на голову? Там, в стороне Аргаси? Э! Это его голова (записано от Анжелы Арванитаки, 76 лет, неграмотной; д. Трагаки, о. Закинф) [2. С. 691].

Недовольный царь Александр Великий

Жил-был один человек, и звали его Александром Великим. И был этот человек умен и силен — всяким благом наделили его Мойры, но третья, которая зовется Хромой ведьмой, которая портит всё хорошее, наделила его одним недостатком — чтобы ничем не был он доволен.

И вот, когда завоевал он весь мир, что пришло ему на ум? Захотелось ему занять место солнца на небе. Были волосы у него, знаешь, светлые, как чистое золото. Всё в нем было как из золота, даже язык. Но по мере того как он рос, росло и его безумие, и однажды поднялся он на вершину Скопо, чтобы поймать солнце и скинуть его вниз — вызвать его на поединок и победить. Не понравилось это Богу: «Глупец, — говорит, — восславь Бога!» И как только он это сказал, упал [Александр] (записано от Анжелы Арванитаки, 76 лет, неграмотной; д. Трагаки, о. Закинф) [2. С. 690].

Гордыня Александра Великого

Александр Великий — это был один человек, как бы сказать, ни на кого не похожий. Заедала его гордыня. Он говорил: «Я могу сто раз перевернуть Скопо. Могу руками взволновать море, так чтобы поднялось оно и залило горы, чтобы рыбы перепугались. Могу вброд перейти океан. Не хватает мне земли!»

Ну, никакого почтения к Богу не было у гордеца. Убило его молнией с неба (записано от Катины Фертсады, 60 лет, неграмотной; из д. Агиос Лазарос на о. Закинф) [2. С. 692].

**II. ЧУДЕСНОЕ РОЖДЕНИЕ
АЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСКОГО**

В «Романе об Александре» так повествуется о рождении героя — его отцом оказывается не Филипп, а некий маг (в прошлом — египетский фараон Нектанеб, бежавший из Египта), который убеждает царицу Олимпиаду, что он — бог солнца Амон. Очень похожая история о маге, соблазнившем царицу, записана в Эпире:

Жил когда-то македонский царь Филипп. Была у этого царя жена Роксана. Хотела она детей, но детей не было у Роксаны. Прославленный во всем царстве маг сделался совой и ее околдовал. Сказал ей: «Сын твой будет невинным, как агнец, и грозным, как лев». И так родился Александр Великий. И еще ему предсказал, что когда вырастет, то убьет своего отца. Роксана зазвала мага в свои покои, и Александр спросил его: «Неужели тебя убьет собственный сын?» — «Ты — мой сын», — сказал предсказатель и упал в объятия Александра Великого [1. С. 283].

В других текстах отцом Александра называется Солнце. Волшебный отец выдвигает условие, что по прошествии некоторого времени заберет сына к себе на небо, а мать, не желающая расстаться с сыном, ищет способ нарушить обещание.

Александр Великий — сын Солнца

Жила одна царица, не было у нее детей, и очень она из-за этого печалилась. Всё плакала и плакала. И от мужа не было ей утешения. Потому что он всё время пропадал на войне. А она была очень красивой женщиной; часто умывалась и садилась под солнце.

Понравилась она Солнцу, которое ее видело. «Эй, — говорит, — а не родить нам с ней ребенка?» Спустилось оно однажды и говорит: «Я тебя люблю, ты меня любишь, давай сделаем ребенка!» Царица, бедная, была ослеплена тем, что видит его около себя: «Могу ли я сказать нет такому царю? — говорит ему. — Но достойна ли я?» Солнце ей ответило: «Если согласишься, что не навсегда останется при тебе сын, что я его заберу править своим царством». — «Как чего-то большего можно хотеть, чем править на небесах?» — сказала царица.

И через девять месяцев родила она сына, звезду. Каждый раз как она его видела, думала о том, что придет время и его у нее заберут, и мысль эта была невыносима. Закрыли все двери, заткнули все щели, чтобы не вошло Солнце и не украло его тайком. По мере того как

подрастал мальчик, он становился все красивее и мужественнее, и потому его звали Александр Великий. Бедная царица мучилась и придумывала, как бы ей обмануть Солнце, чтобы сын остался с ней. Пока сын подрастал, она говорила ему: «Сынок, разве не слишком велик мир, чтобы идти его завоевывать? Возьми столько, скольким сможешь управлять, а то твои родные тебя больше не увидят». И до поры до времени у нее получалось. «А отец, который меня хочет забрать? Что [с этим] будет?» — спрашивал сын. «Будь спокоен, это моя забота. Я его не пропущу. Только во время твоего сна мы должны остерегаться, если тебе случится спать днем — ночью он спит и не показывается. Я буду стоять над тобой и тебя охранять». Так она его и охраняла.

Но Александру Великому наскучило его царство, и вот однажды говорит он матери: «Мама, — говорит, — скучно мне. Отправлюсь я в другие царства и сделаю их своими». Что могла ему ответить горемычная мать? «Хорошо, — говорит, — сынок. Отправляйся, куда хочешь. Только об одном прошу, заклиная молоком, выпитым тобой, — если случится тебе спать днем, поставь человека, чтобы охранял тебя. Чтобы не прокралось Солнце и не украло тебя». — «Не беспокойся, матушка, буду беречь себя как тебя». Но он почти и не спал днем и всегда держал верного воина, чтобы тот охранял его во сне.

Но вот однажды (что значит судьба: что хочешь делай!) он ждал, пока накроют ему царский стол, и напала на него дремота, потому что он плохо спал ночью. А Солнце этот момент стерегло. Ему ничего другого не было нужно — просунуло свой луч и забрало его. С тех пор живет Александр Великий у своего отца и царствует (записано от Анжелы Арванитаки, 76 лет, неграмотной; д. Трагаки, о. Закинф) [2. С. 689—690].

Жила-была прекрасная царевна, второй такой нет в мире. И чего же ей захотелось! Взять в мужа Солнце! И никого другого брать не хотела. Все царевичи, которые сватались, получили отказ. Никого не осталось! «Никто другой мне не подходит!» — приговаривала она. Узнало об этом Солнце, ведь с ранней зари, когда только Бог посылает свет, и до самого заката сидела царевна на стуле и смотрела на него. Представьте, насколько красива была эта девушка, если Солнце спустилось сюда вниз и сказало ей: «Давай сделаем ребенка. Ребенок этот овладеет всем этим миром и будет им править, а затем я заберу его в свое царство, потому что другого ребенка у меня нет». Царевна на это согласилась, сошлась с Солнцем. Забеременела и, когда подошло ее время, родила мальчика, звезду. И так его называли Александром. <...>

«Сынок, — говорит, — так, мол, и так. Приближается время, когда спустится

Солнце и заберет тебя. У тебя здесь внизу столько царств, и все они прекрасны. Я знаю, где находится бессмертная вода¹, и скажу тебе, чтобы ты отправился на ее поиски. Если ты выпьешь той воды, не сможет тебя Солнце забрать и тебе никогда никакого вреда не будет». Александр Великий согласился пойти. Тогда она приготовила ему всё, что могло потребоваться в дороге, и благословила. Только сказала: «Остерегайся по пути заговаривать со встречными».

Вот он отправился. Пришел в то место, о котором ему говорила мать-царица, нашел бессмертную воду и повернул назад с мешком, полным воды. [По дороге Александр заговаривает с ювелиром и попадает во дворец царевны.] Вечером, когда все уснули, он <...> представился ей и всё рассказал [про бессмертную воду], потому что был околдован ее красотой. Но она была колдуньей и так же уготована ему судьбой, как и золотых дел мастер. Она сделала вид, что тоже хочет его в мужья, начала к нему ласкаться и между ласками вытащила нож, срезала мешочек с бессмертной водой (записано от Панайотиса Метаниоса, 79 лет, неграмотного; д. Трагаки, о. Закинф) [2. С. 688—689].

III. АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ И ВОДА БЕССМЕРТИЯ. АЛЕКСАНДР И НЕРЕИДЫ

В предыдущем рассказе поиск воды бессмертия обусловлен желанием Александра спастись от отца-Солнца. Вообще тема живой или мертвой воды, а также «сильной» воды, которой поит Александра мать, характерна для рассказов об Александре, по форме и содержанию приближающихся к сказкам.

Почему умер Александр Великий

Жила-была одна царица. Не было у нее детей, и она всё плакала и убивалась. И вот явился ей во сне ангел Господень и сказал, что она забеременеет и родит ребенка — мальчика. И вот спустя почти девять месяцев родила она мальчика, звезду. Оттого что мать так беспокоилась, что долго не появляются у нее дети, она попросила найти и привести к ней всех колдуний, чтобы те сказали, что делать, чтобы не умер ее ребенок еще в пеленках. Одна из колдуний дала ей сильную воду, а другая — бессмертную воду.

И каждый раз, когда она поила сына, спрашивала у него: «Что сейчас чувствуешь?» И до тех пор пока он отвечал: «Кажется, что я могу поднять все наши белокаменные палаты», она продолжала его поить. Но пришел день, когда он ответил: «Хочу я перевернуть весь мир!», и после этого она уже его не поила.

Но был один двоюродный брат, который ему завидовал. «И как это так

получается, что он не умирает? Такой ли он человек, как мы все?» Не знаю, как у него получилось, но дал ему выпить [настоя] травы смерти. Иначе до сих пор жил бы (записано от Анжелы Арванитаки, 76 лет, неграмотной; д. Трагаки, о. Закинф) [2. С. 689—691].

Завистливый брат Александра Великого

В детстве Александр Великий хорошо ладил со своими двоюродными братьями, их у него было сто и один. Сгребал их всех и сидел у них на головах. Забирались на дерево поестъ фруктов — он одним ударом [по дереву] сбрасывал их вниз, и ветки сыпались, и всё. Один из них уже не мог выносить [такого обращения]. Завидовал ему. И в то место, где мать его [Александра] поила бессмертной водой — уж не знаю, как у него получилось, — подложил мертвую воду, и выпил ее Александр Великий. А не выпил бы, то никогда бы не умер! (записано от Панореи Псилу, 82 лет, неграмотной; д. Волимес, о. Закинф) [2. С. 691—692].

В одном из эпизодов «Истории Александра Великого» действительно упоминается живая вода — один из воинов случайно находит источник и приносит воду Александру, однако воду выпивает его дочь, которая находит способ узнать секрет. Новогреческий фольклор знает не только дочь², но также сестру (сестер) и мать Александра Македонского, которые превратились в бессмертных существ — nereid (русалок).

Сестры Александра Великого

Когда Александр Великий правил всем миром, пришел он туда, где течет бессмертная вода, и наполнил два кувшина, чтобы искупаться и стать бессмертным. Когда он принес их домой, один офицер, который знал, что произошло, открыл тайну сестрам Александра и посоветовал им самим искупаться и напиться, а в кувшины налить обычной воды. Те сразу же взяли воду, искупались и напились, а остатки вылили на дорогу.

Сестры Александра Великого, когда выпили бессмертной воды и искупались в ней, поднялись в воздух и стали воздушными духами, так и появились русалки.

Если случится кому-нибудь проходить мимо того места, где находятся русалки, они его хватают, наваливаются на него и причиняют тысячу неприятностей. Но если он знает [что надо делать] и крикнет: «Жив царь Александр, он живет и царствует!» — тотчас прибегают сестры и спасут его (Калаврита, Пелопонесс) [5. С. 382—383].

Былички рассказывают об огромной русалке (Горгоне), которая останавли-

вает рыбацкие баркасы с вопросом, правит ли миром ее брат Александр, и в зависимости от ответа либо отпускает рыбаков с богатым уловом, либо переворачивает лодку.

Горгона и смерть Александра Великого

Прошел он [Александр] сушу и море, повстречал Горгону и смертельно ее ранил. Но она и после смерти живет и в наши дни во время больших бурь кричит: «Жив Александр Великий?» — «Жив и властвует над всем миром», — отвечают греки. А Александр Великий, который завоевал весь мир, умер. Пришло время, и отравил его один из рабов (Эпир) [1. С. 286].

В народных легендах Александр Македонский — не только брат, но и возлюбленный русалок, которые в память о нем помогают попавшим в бурю рыбакам.

Царь Александр и nereid

Царь Александр любил одну nereidu. Встречался с нею по ночам, и они разговаривали. Из-за этого и другие nereid стали благосклонны к нему, и сделался он великим и могущественным. Но чем-то он их рассердил, и разрушилось его царство.

Но nereid всё равно его помнят и любят. Поэтому, когда поднимается вихрь, nereid, которые находятся внутри [вихря], не причиняют вреда, даже утихает буря, если окажется рядом тот, кто трижды произнесет: «Мед и молоко! Проезжал тут мимо царь Александр, он живет и царствует!» (Македония) [5. С. 383—384].

IV. АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ И СТРАНА БЛАЖЕННЫХ

«Индийские» приключения Александра (удивительные народы, которые он повстречал, земля из золота и пр.) из романа псевдо-Каллисфена нашли отражение в египетских легендах об Александре и стране блаженных, которая находится на краю света.

Каракуны и подземный мир

...И дошел Александр Великий до пещер Лаврия. Царь блаженных предостерег его: «Не спускайся туда, Александр Великий, иначе обратно не вернешься». Тогда Александр Великий крепко задумался, собрал недавно ожегившихся кобыл и оставил у входа в пещеру их жеребят. И протрубил царь сбор, и вошел в пещеру вместе со всем войском. В темноте все смешались, и началась путаница. Оказались они у гроби с плодами как окаменевшие младен-

цы. И сказал Александр Великий: «Тот, кто возьмет отсюда землю, пожалеет, а кто не возьмет, пожалеет тоже». Он так сказал, потому что земля подземного мира — это золото. Многие ее взяли и сожалели потом: «Что же мы больше не взяли!», а те, кто не взял, жалели: «Надо было и нам взять!» Жеребята снаружи принялись ржать. Это услышали кобылы, нашли дорогу и вышли на свет. А с ними невредимыми вышли и Александр Великий с царем блаженных (Эпир) [1. С. 286].

Народ блаженных

Александр Великий, когда достиг края света, пришел к блаженным. Это был безмятежный народ, который жил на краю света в стране, где желуды на дубах были размером с апельсин. [Люди] питались желудями, пили росу и так росли. Все мужчины той страны — как животные — соединялись и с женами, и с дочерьми. И царь блаженных приветствовал его: «Добро пожаловать, Александр Великий, в нашу страну!» — «Откуда же ты знаешь, что я — Александр Великий?» — «Так записано в наших книгах», — ответил царь. Александр Великий протрубил сигнал отправляться за горы страны блаженных, но повернул обратно. «Душой ты можешь там оказаться, но телом никогда», — сказал ему царь блаженных [1. С. 286].

V. АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ — НЕПОБЕДИМЫЙ ЦАРЬ

Многие легенды представляют Александра в первую очередь как непобедимого военачальника, как царя с большим войском и казной, который «в давние времена проходил неподалеку».

Победа Александра Великого

Там у Вувало [совр. Азврос], говорят, находился раньше древний город Азврос с крепостью. Про тот город узнал Александр Великий и пришел с войском, чтобы взять его. И взял. Был он непобедим, никто с ним не сравнится (д. Фламбуро, дем Элассона, Фессалия) [6. С. 22].

Монеты Александра Великого

На этой горе [Осса] рядом с Анатоли [бывшая д. Сеитсани] есть место Серебряные мастерские. Оно так зовется не потому, что там добывали серебро, а потому, что там Александр Великий держал станки для чеканки монеты. Чеканили серебряную монету, и сам он несколько раз приезжал туда <...> в давние времена (Спилия, Осса, Фессалия) [6. С. 22].

Отпечаток копыта Буцефала

Там за деревней есть родник. <...> Через то место проезжал Александр

Великий, скакал на своем коне Буцефале, и там, где этот конь наступил на камень, пониже источника, остался отпечаток лошадиного копыта (д. Клокото, Трикала, Фессалия) [6. С. 22].

Топонимы и имена жителей соседних областей, возникновение местных обычаев и т.д. связываются с деятельностью Александра Македонского. Так, по легенде, местное название влахов в Фессалии — каракуны — возникло из-за того, что они не могли ответить на его вопрос, где начинается Подземный мир, а только качали головами (греч. *kára* 'голова' и *kovnó* 'кивать, качать'). Мужчины-каракуны повязывают голову платком, т.е. женским головным убором, потому что дрогнули на поле боя:

В старые времена сражался здесь царь Александр. Фессалийцы, которые с ним были, в один момент дрогнули и побежали, оставили его. Тогда женщины, которые приносили воду войску, увидев, что мужья их бегут, схватили их оружие, стали в строй, вступили в сражение и победили. Тогда Александр, чтобы воздать должное их мужеству и пристыдить мужчин, издал указ, чтобы женщины носили шлемы, а мужчины — женские платки. С тех пор носят вlahи на головах черные платки, а их женщины — шлемы³ (Фессалия) [5. С. 8].

В Фессалии верят, что звон колокольчиков, которыми обвязываются святочные ряженые «аралпы», напоминает о знаменитом сражении Александра, в котором тот напугал слонов индийского царя Пора звоном колокольчиков, которые привязали на себя македонские воины.

В легендах находят отражение переговоры с Дарием, успешные военные кампании, в результате которых «подобно древним грекам [Александр] пересек Турцию, которая граничит с Россией, вторгся вглубь Азии и сократил многие царства» [1. С. 285]. Однако в этих нарративах (в отличие от романа) Александр отличается скорее мужеством, чем мудростью:

Его детские годы

Был Александр Великий с детства храбрым. В двенадцать лет опоясался отцовским оружием и сражался. Филиппа убили, и остался повелителем всего мира Дарий. Вот он взял и послал царевичу Александру палочку, чтобы тот с ней играл. «Я не такой, как прочие дети. И я вам не какой-нибудь турчонок», — ответил Александр Великий. Гонец передал это Дарию, и тот рассмеялся. Отправил тогда

мешочек с горчичным семенем. Гонец рассыпал семена перед Александром, чтобы его напугать: «Сколько здесь семян — столько у моего господина войска». Александр Великий тогда закричал громким голосом: «Вперед, храбрые мои греки!» И встали от края до края его войска (Эпир) [1. С. 285].

С таким образом Александра сходна его маска в народном театре теней (первоначально — в эпирской школе). Там Александр — храбрый воин, который, не задумываясь, бросается на «проклятого змея» и убивает его.

Примечания

¹ Бессмертная вода (вода бессмертия) — устойчивое сочетание (греч.), соответствующее живой воде русских сказок.

² В румынской традиции существуют легенды о трех дочерях Александра Македонского, превратившихся в русалок. Подробнее см. [3].

³ Ср. с эпирской записью «Почему персы носят чалму»: «Александр Великий короновался. «Почему вы ропщете, мои воины, и думаете убить меня? Если уйдет отец, что вы будете делать, дети мои?» И услышал в ответ сказанное в один голос: «Не мы, не мы, величайший царь, а персы». И тогда Александр Великий сказал: «Не мужчины они, а женщины! Пусть же с этих пор носят на своих мордах платки». С тех пор повязывают они на голову платки. А македонцам сказал: «Здравствуйте, дети мои, македонцы. Вот вы — мужчины» [1. С. 285—286].

Литература

1. *Δάλλας Γ.* Ο Βασιλέας Αλέξανδρος. Ηπειρώτικη λαϊκή παράδοση // Ηπειρώτικη Εστία. Ιωάννινα, 1956. Έτος Ε'. С. 283—284.
2. *Μινώτος Δ.* Ζακυνθινά μυθικά διηγήσεις περί Μεγάλου Αλεξάνδρου [Σημειώσεις επί των ανωτέρω υπό Στ.Π. Κυριακίδου] // Μακεδονικά. Τ. Β'. Θεσσαλονίκη, 1953. С. 685—696.
3. *Οικονομίδης Δ.Β.* Ο μέγας Αλέξανδρος εις την Ρουμανικήν λαϊκήν παράδοσιν // Αρχαίον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμμα εκδιδόμενον υπό υποτροφής Θράκων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Τ. 32. Εν Αθήναις, 1966. С. 5—21.
4. *Πολίτης Ν.Γ.* Αλέξανδρος ο Μέγας κατά τας δημόδεις παραδόσεις // Ημερολόγιον Σκόκου, Τ. 4. 1889. С. 37—40.
5. *Πολίτης Ν.Γ.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ. Α'—Β'.
6. *Θωμάς Γ.* Ο Μεγαλέξαντρος στο στόμα των Θεσσαλών 3 άγνωστες σχετικές παραδόσεις // Θεσσαλικό ημερολόγιο. Τ. 7°. Λάρισα, 1984. С. 21—24.

Ю.А. КРАШЕНИННИКОВА

ВИЛЕГОДСКИЕ ЧАСТУШКИ В РУКОПИСИ А.Ф. ШЕВЕЛЁВА

Фольклорная традиция Вилегодского района Архангельской обл. неоднократно становилась объектом внимания собирателей и исследователей; от вилегодских информантов делали записи фольклористы Фольклорной комиссии Российской Федерации (ранее — Комиссия музыковедения и фольклора Союза композиторов Российской Федерации), Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Сыктывкарского государственного университета, Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (об этом подробнее: [4. С. 5, 14—16]). Во время экспедиционного обследования района 2006 г. мы познакомились с рукописью, составленной Александром Филимоновичем Шевелёвым (4.10.1911—10.11.1998), уроженцем д. Клубокская Выставка (д. Шевелёво) Вилегодского района.

А.Ф. Шевелёв родился в бедной крестьянской семье, его отец — Филимон Васильевич — в 1914 г. был призван на фронт, в 1930-е гг. за неуплату налогов выслан в Сольвычегодск, где и умер. А.Ф. Шевелёв получил трехклассное образование (умел писать, читать, считать). В разное время работал на заготовке леса, сборщиком живицы, пастухом, счетоводом, десятником. Увлекался охотой. Много читал. Воевал, в связи с чем в его репертуаре довольно много меморатов на военную тему; в военные годы был сигнальщиком на катере¹.

Записанные в 1990, 1991, 1996 гг. от А.Ф. Шевелёва аудиоматериалы весьма разноплановы; в репертуаре информанта есть суеверные рассказы (об испорченной на свадьбе невесте, о колдунах, о демонологических персонажах), историческая проза (о разбойниках, торговых отношениях Виледи с соседями, о кладах и проч.), сказочная проза как фольклорного, так и литературного происхождения («Про зайца и лису» (СУС 43 «Лубяная и ледяная хата»), «Колобок», «О неверной жене и попе», «Как старик хоронил старуху» (СУС 37 «Лиса-плачя»), «Про медведя» (СУС 179* «Медведь захватывает девушку»), «Сказка про Омелю-дурака» (СУС 675 «По щучьему

велению»), «Сказка об Илье-Муромце» (СУС 650С* «Илья Муромец: исцеление Ильи»), «Дед Мазай и зайцы», «Премудрый пескарь», «О золотой рыбке», «Конек-Горбунук» и др.), обширный репертуар частушек самой разной тематики (военные, любовные, тюремные, под драку, скабрёзные² и проч.), малые жанры (пословицы, поговорки, загадки). Большой пласт фольклорного материала — свадебные приговоры, заговоры (охотничьи, на остановку крови, от тоски, на красоту), присушки³ — перенял от бабушки, Акулины Фокановны, также проживавшей в д. Шевелёво и умевшей лечить людей и скот с помощью заговоров, «присушивать». В одном из интервью упоминал, что записал 156 частушек, некоторые тексты цитировал: «Мы к деревенке подходим, / Телеграмму подаем: / Собирайтесь, девчонки, / На восьмерочку⁴ идем», «Товарищ Ленин умирал, / Сталину наказывал: / “Крестьянам хлеба не давай, / Мяса не показывай!”», «Из-под мельницы выходят / Два язенка и елец. / Дашков вышел из колхоза, / Ну и парень молодец», «Я сегодня дёло спал / Да видел рыбу лёщика, / Да у нас Сталин занимает / Крупного помещика» (СыктГУ: 0494-7, 18, 31, 32) и др.

Рукопись А.Ф. Шевелёва состоит из трех тетрадей, общее количество листов — 94 (первая тетрадь — 38 л., вторая — 21 л., третья — 35 л.; во второй и третьей тетрадях текст записан с обеих сторон листа), выполнена чернилами, без помарок, зачеркиваний и исправлений. Представляет несомненный интерес для исследователей: в ней биографические сведения личного характера переплетаются с воспоминаниями односельчан, которые интерпретирует А.Ф. Шевелёв; описываются события местной истории, происходившие в разные годы, упоминаются реальные жители, с которыми А.Ф. Шевелёв работал, общался. Стиль изложения близок к разговорной речи, изображение некоторых событий отличается нарочитой детальностью, характерно включение в текст прямой речи, лаконичных реплик, цитирование фрагментов песен, довольно много диалектизмов.

Несомненная ценность рукописи еще и в том, что на л. 79—93об. содержится коллекция частушек разной тематики: любовных, тюремных, ре-

крутских, хулиганских, свадебных и др. Представляя собой мгновенный отклик на то или иное событие местной и государственной истории, частушка передает «впечатление» и сохраняет народную реакцию на то или иное происшествие, фиксирует имена конкретных исторических деятелей, «обсуждает» факты общественной и личной жизни. В рукописи А.Ф. Шевелёва присутствуют тексты, в которых упоминаются события Первой мировой, Гражданской и Великой Отечественной войн, периода коллективизации (в частности, уплата налогов, работа на заготовке леса и проч.); зафиксированы «имена» населенных пунктов (г. Сольвычегодск, д. Шевелёво и др.), названия местных плясок (*восьмерка*, *подгорная*), есть отсылки к некоторым обрядам жизненного цикла (например, проводы в армию или на фронт, свадьба, похороны) и др.

Из 202 записанных текстов 20 повторяются в рукописи практически без вариаций, 3 неполных текста; какие-либо комментарии по поводу особенностей исполнения и содержания записанных частушек автор рукописи, к сожалению, не дает. При обработке тексты распределялись нами на группы по тематическому (довольно четко выделяются частушки рекрутские, свадебные, хулиганские) и исполнительскому (исходя из содержания) принципам — «мужские» и «женские» частушки (любовные, окказиональные и проч.); несколько текстов образовали отдельную группу, поскольку отвечают сразу двум и более критериям (например, могли бы исполняться как парнями, так и девушками), а отсутствие дополнительной комментирующей информации затрудняет их отнесение в одну из выделенных рубрик.

В данной заметке мы предлагаем часть рукописной коллекции А.Ф. Шевелёва — «мужские» и некоторые «женские» частушки. При подготовке текстов к публикации орфография и пунктуация частично приведены в соответствие с современными нормами⁵, в квадратных скобках восстанавливаются пропущенные буквы, слоги. Знак вопроса в круглых скобках указывает на слова с неясной этимологией, помета *нрзб.* — на нечеткое прочтение. В примечаниях обозначены лексические, диалектные и другие особенности текстов.

ЮЛИЯ АНДРЕЕВНА КРАШЕНИННИКОВА, канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

Рекрутские

Эх, гармошка, родна мать,
Скажи мне, долго ли гулять?
Голосочки говорят:
Последни суточки гулять.

Мы с товаришом [в]двоем
По краю севера идем,
Наши дроли⁶ на востоке,
Попроведывать идем.

Белы снежки валяются,
Куда ребята ладятся?
Они котомочки кладут,
В Красну армию пойдут.

В Красной армии солдаты —
Развеселые ребята,
Им буржуи нипочем,
Смажут морды кирпичом.

Дал Юденичу по роже,
А Деникин просит тоже.
Рожа, правда, широка,
Так и просит кирпича.

В Красной армии — не дома:
Сухари, шинель готова,
Кашу пшеничную варят,
Про девок думать не велят.

Я к набору призывался,
Новы сани изломал,
Кобылу сивую заездил
И в солдаты не попал.

Экий бойкий, экий бойкий
Мой молоденький конек.
А как бы не взяли в солдаты,
Всех бы девушек завлек.

Не кокуй, кокушка, в лесе,
Не мешай грибам расти.
Распроклятой царь германский
Ладит с милкой развести.

Мы с товаришом вдвоем
На карточку снимались.
Наши дроли увидали,
Только рассмеялись.

Мы с товаришом вдвоем
По краю севера идем.
Не изверились ли дролечки,
С поверочкой идем.

Меня поставили на брус,
Стали мерить мою грудь.
Как повернули первой раз,
Слезки выпали из глаз.

Я в приемну шел с кудрями,
Из приемны без кудрей.
Мои русые остались
У приемны у дверей.

Прощайте, сосенки-березки,
Богоявленской приход.
Прощайте, все мои знакомые,
Сажусь на пароход.

Рекрутям давайте пива,
Забраковочке⁷ — воды.
Рекрутье пойдут в солдаты,
А забраковка — в топоры.

Может быть, последний разик
Я деревенкой иду.
Замечай, красива девушка,
Походочку мою.

Белы снежки валятся,
Куда ребята ладятся?
Они котомочки кладут,
Наверно, до соли⁸ пойдут.

Распроклятой царь германской
Много горюшка навел:
У баб — мужей, у девок милых
На позицию увел.

Ты, германец, не форси,
Усы кверху не носи,
В город якорь заберем,
Усы с мордой оторвем.

Рекрутье, рекрутики
Ломали в поле прутики,
Они ломали, ставили,
Завлекли — оставили⁹.

Скоро-скоро, конь вороный,
На тебе не езживать.
Тебя, вороный, продадут,
А меня в солдаты отдадут.

Думал, думал — не забреют,
Думал, мать не заревет.
Посмотрел во чисто поле,
Мать катается, ревет.

По деревне хожу, лаю,
Надоел вам, тетушки,
В Красну армию уеду,
Спите без заботушки.

Хулиганские

Эх, наган семизарядной,
Что не выручил меня?
Ты на что осечку сделал,
Когда резали меня.

Ты играй, гармошка, мне
Для всех товарищей в тюр[ь]ме,
Не пройдет четыре дня,
Как поведут в тюр[ь]му меня.

Кто-бы, кто-бы нам, молодчикам,
Плясать не разрешил.
Атамана незнакомого
Сейчас бы нарезил¹⁰.

Со вос[ь]мерочки погнажи.
Стой, товарищ, не бежи,
Вынимай-ка из кармана
Фински острые ножи.

Финский нож, финский нож,
Финский брата моего.
Брата нет, дак отвечает
Финский ножик за него.

Дролю били, колотили,
Я на деле не была.
Отломила ту бы ручку,
В коей гирушка была.

Меня ножики не режут
И кинжалы не берут,
Меня, отчаянну головушку,
В солдаты не воз[ь]мут.

Эх, отчаянна, отчаянная
Без отца.
Есть отчаянные, находятся
У строгого отца.

Ох, отчаянна головушка,
Отчаянна и ой,
Куда тятенька девается
С отчаянной со мной.

Ох, отчаянна головушка,
Отчаянна башка,
Меня в Сибире дожидают
Два красивых женишка.

Вынул ножик из кармана,
Милая заплакала.
У нее из белой груди
Ала кровь закапала.

Из тюремного окошка
Посмотрел на Вологду.
Посылай, мамаша, хлеба,
Помираю с голоду.

Из тюремного окошка
Вижу брата и отца.
Рано, рано посадили
За решетку мал[ь]чика.

По головке прокатилась
Гирия трехфунтовая,
Меня били, колотили
Из-за вас, фартовая.

Мы к деревенке подходим,
Вся деревенка на нас.
Вы, красивые девчоночки,
Восстан[ь]те-ка за нас.

Товарищ, к миленькой не лезь,
В кармане финской ножик есть.
Финской ножик и кинжал,
Последний раз тебе сказал.

Все сказали: «Утопили
Атамана на реке»,
А атаман идет по бережку,
Наган несет в руке.

Из нагана вылетала
Пуля, торопилась.
Хулигану в грудь попала,
Тут остановилась.

Я парнишко-хулиган,
Меня не любят девушки,
Любят бабы-вдовушки,
Отчаянны головушки.

Хулиганские кудерышки
Зачесаны назад.
На меня, на хулигана,
Скоса девушки глядят.

Не отец меня воспитывал,
Воспитывала мать.
Хулиганить научился
От отчаянных ребят.

Я — парнишка-хулиган,
Меня судили за наган,
За наган и за обрез,
Сидеть в тюр[ь]ме не надоест.

Вы зарезали товарища,
Зареж[ь]те-ка меня.

Дорогая ягодиночка
Пускай живет одна.

Мы к деревенке подходим,
Нет у нас заботушки,
В кармане гири трехфунтовки,
Дайте нам работушки.

Буду робить, дак нароблю
На столовой ножичок,
Супостаточку нарежу,
Будет мой миленочек¹¹.

Мужские

Ты гуляй, гуляй, товарищ,
Я уж будет, погулял,
Свою молодость веселую
На бабу променял.

Вы прощайте, поженки,
Все пути-дороженьки.
Поженок не кашивать,
Дороженькой не хаживать,
Больше сена не гребать,
У Шевелёвых¹² не бывать.

Не встречает родна матушка
Во полюшке меня,
Не встречает и не надо —
Встретит милая меня.

По деревне пробежал
Поросенок пестрой.
Больше песенок не знаю,
Научи-ка, хресной.

На полу у лавочки
Лежали две цыгарочки
Обе недокурочки —
Смеются бабы-дурочки.

Я не буду больше пить,
Буду денежки копить.
Скоро мал[ь]чику присудят
Алиментики платить.

Репку сеял — не взошла,
Девку сватал — не пошла,
Пересею, дак взойдет,
Пересватаю — пойдет.

Хотел я сей год ожениться —
Родна мамка не дала.
А теперь за элементики¹³
Корову со двора.

Элементы, элементы,
До чего вы довели:
Нонь последнюю корову
У папаши увели.

Я на ту на лавку сяду,
Коя всех пониже.
Завлеку, не ошибусь,
Котора всех поближе.

Я ленное семечко
На ветру провею.
Нову миленку люблю,
Старую жалею.

Болит сердечко и печеночка,
Не знаю, отчего.
За рекой живет девчонка.
Неужели оттого?

Перееду за реку,
Пристану к вересиночке.
Приставай, мое сердечко,
К новой ягодиночке.

Ты боиш[ь]ся поцелуя,
А стараеш[ь]ся любить.
А любов[ь] без поцелуя
Никогда не может быть.

Это венка¹⁴ не моя,
Моя-то беломехова.
Это милка не моя,
Моя в Сибир[ь] уехала.

Ран[ь]ше все меня любили,
Когда был я молодой.
А теперь мое рыло
Зарастает бородой¹⁵.

Она меня заразила,
Губы краской мазала,
Ночевать ко мне ходила,
Под ворота лазила.

Я на Корюшке катался,
Худо Карько бегаёт¹⁶.
Раз семнадцать прокатился,
Милка все обедает.

Постелька узка —
Не уляжешься, мила.
Ночь коротка —
Не набаш[ь]ся.

Вы топорики, топорики,
Зелены елочки.
Вы оставили, топорики,
Меня без дроздочки.

Вы топорики, топорики
Оточены края.
Вы товарищи, товарищи,
Не выдайте меня.

Я кошу-кошу траву
Да подкошу травиночку.
Тятя, выменяй на хлеб
Мне к лету ягодиночку.

Черный ворон в нашем поле
Позапутался в траве.
Ты поверь, красива девка,
Как я сохну об тебе.

Купил часы, купил галоши,
Думал, будут уважать:
На часы как в поле ветер,
А на галоши не глядят.

Купи, тятеньки, часы,
На ноги галоши.
Занимаются любить
Девушки хороши.

Корзинка низка,
Ягодки валяются.
Отбивают милую,
Бога не боятся.

В той деревенке ругают,
Боле все из-за нее,
Боле разу не увидите
Меня подле нее.

Все ходил-ходил в деревенку,
Теперича — шабаш.
Караулят меня, бедного,
Построили шалаш.

Вспомни, вспомни, саночки,
Да как вы зимой катались.
Вспомни, вспомни, милая,
Да как разостовались.

До своей залеточки
Я износил подметочки.
Только новую подбил —
Товарищ милую отбил.

По Архангельску ходил,
Сухари растрясывал.
Поиграйте кто-нибудь,
Я давно не плясывал.

На сегодняшню вос[ь]мерку
Не заказывали нас,
Мы пришли, середку заняли —
Не спрашиваем вас¹⁷.

На вос[ь]мерочку пришел,
Обошел веселый круг:
Моя милка занятая.
Венка выпала из рук.

На вос[ь]мерочку пришел,
Моя милка занята,
Посажона на колени,
Правой ручкой обнята.

Сосенка да ель
Тоже не дрова.
Миленка хорошая,
Мне тоже не пара.

Все парами, все парами,
Все парами, парами.
Цыган конями меняет[ся],
Мой папаня — шмарами.

Все парами, все парами,
Я один верчу шарами,
Я верчу шарами-то,
Дак плохо без матани-то¹⁸.

Эх, конь вороной,
За оградой ходит.
Милка сына родила,
На меня походит.

Эх, конь вороной,
Грива золотая.
Садись, прокачу,
Дроля дорогая.

Шел дорожкой вестовой¹⁹,
Нашел платочек носовой,
Синие каемочки.
Платок моей Аленочки.

На машину я садился,
Поработаю, сказал.
«Не любите мою милую», —
Ребятам наказал.

М.В. АХМЕТОВА

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ КРАЕВЕДА-ЛЮБИТЕЛЯ:
«РАДОНИЦА» Р.В. ТИШКОВОЙ

Предмет данной статьи — рукопись Р.В. Тишковой (г. Бологое Тверской обл.)¹. Раиса Васильевна Тишкова (1940 г.р.) окончила Ленинградское культурно-просветительское училище, работала экскурсоводом, руководила фольклорным ансамблем «Родные напевы» при бологовской музыкальной школе. В середине 1990-х гг. она создала фольклорный клуб для пожилых людей «Сударушка», действующий по сей день. Среди местной интеллигенции Тишкова пользуется авторитетом как много знающий человек.

Как подспорье в клубной работе Р.В. Тишкова составила текст, который назвала «Радоница». «Радоница» представляет собой рукопись из 21 листа с подзаголовком: «/истоки народной мудрости/ обряды, обычаи, предания, бывальщина, бухтины, сказки, пословицы, поговорки, песни, частушки, загадки, райки, приметы, заговоры. Прозвища, народная медицина /травник/». (Правда, сведения о народной медицине и травник в рукописи отсутствуют; видимо, Тишкова планировала включить их, но не включила.) Рукопись представляет собой компилятивный реферат нескольких источников. Значительную часть занимает конспект книги В.И. Белова «Лад» — сборника очерков о романтизированном севернорусском быте и народных традициях. Нельзя не отметить, что «Лад» пользовался огромной популярностью у советского читателя; в 1980-е гг. он четырежды издавался отдельным изданием и один раз в собрании сочинений Белова. Сама Раиса Васильевна сказала о Белове: «Я вообще этого писателя очень люблю, он народный, в деревне живет». В качестве другого литературного источника она назвала книгу А.А. Коринфского «Народная Русь», однако, судя по рукописи, эта книга использовалась мало. Вероятно, Раиса Васильевна использовала также сведения из других популярных изданий про русские народные обычаи.

Видимо, «Радоница» задумывалась как текст о русской этнографии как таковой. Переложение «Лада» выполняет функцию широкой этнографической канвы, в которую вплетаются конкрет-

ные локальные реалии и фольклорно-этнографические факты.

Конспектируя текст Белова, Тишкова иногда расширяет его (см. табл. 1), однако чаще сокращает (см. табл. 2).

Неизвестные переписчику реалии из книги могут редуцироваться: например, вологодская *зимовка* — постройка, в которой живут зимой, или помещение в избе [5. Вып. 11. С. 278] превращается в уютное пространство «у только что истопленной печи»; «столбушки на беседах», т.е. молодежные игры на гуляниях [5. Вып. 41. С. 211, Вып. 2. С. 262] (оба термина относятся к севернорусской традиции, о которой в основном пишет Белов), превращаются в «беседы» — вероятно, просто «разговоры». Смысл переписываемого текста, таким образом, меняется. При этом Тишкова добавляет к упоминаемым Беловым

сюжетам рассказов о колдунах и ведьмах «проклятия и нечистую силу», что имеет значение в контексте рукописи (об этом см. ниже).

Севернорусский быт, описываемый Беловым, представляется в конспекте как общерусский, а упоминания Вологодчины, Печоры, Мезени и т.д. опускаются. «Радоница» начинается словами: «Нашу Русь не напрасно во всём мире называют святой. Нет другого народа, живущего более праведно, по законам Христа, чем русский народ» (л. 1) и заканчивается: «Народному юмору, выдумке, фантазии нет предела. В этом и состоит жизнестойкость русского духа, тайна русской души» (л. 21). В тексте постоянны отсылки к «русскому быту», «русскому человеку» и т.д. Однако локальная специфика в «Радонице» все-таки появляется.

Табл. 1

«Лад»	«Радоница»
Свадьба — самый яркий пример драматизированного обряда, одна из главных картин великой жизненной драмы, той драмы, длина которой равна человеческой жизни... [1. С. 282].	Были и такие <u>обряды</u> , которые требовали настоящего театрального действия. К ним относится <u>одна из главных картин великой человеческой драмы</u> — свадьба <...> Высокооценённые художественные натуры создавали величайшие фольклорные ценности этой поистине прекрасной, <u>длинной в целую жизнь, русской драмы</u> (л. 5) ² .

Табл. 2

«Лад»	«Радоница»
Тяжелый труд то и дело перемежался, сменялся легким, посильным для стариков и детей, полевые работы — домашними; чисто крестьянские занятия прослаивались промыслами. Монотонность многих трудовых действий <u>скрашивалась</u> песнями, играми, столбушками на беседах. Граница между трудом в его чистом виде и развлечением в таких случаях зыбка и неопределенна. Но во время настоящего отдыха от тяжелого физического труда, всегда в той или иной степени коллективного, <u>в промежутках между работой и сном затевались</u> и нарочитые, специальные развлечения. К числу таких развлечений можно отнести рассказывание <u>бывальщин, бухтин, сказок</u> . <...> Особенно <u>поражали</u> такие бывальщины <u>детское</u> воображение, еще не тронутое ржавчиной критического <u>недоверия</u> . Представим <u>зимний вечер</u> в теплой и дымной зимовке, где тот, кто хочет спать, спит, а тот, кто хочет слушать, слушает. Ворота открыты, любой из соседей может уйти или зайти, когда вздумается. Пока есть лучина, фантазия и сюжеты, никто не расходится. Перемогая сон, затаив дыхание, дети слушают <u>рассказы про колдунов и про ведьм</u> , <u>глаза смежаются, а сердце замирает от страха</u> , голос рассказчика течет ровно и буднично, и только <u>трещит</u> и стреляет <u>березовая лучина</u> [1. С. 322—323].	Тяжёлый труд на земле <u>перемежался, сменялся лёгким</u> . Иногда хотелось <u>скрасить монотонность труда</u> песнями, <u>беседами, играми</u> . И <u>в промежутках между работой и сном затевались развлечения</u> . К ним <u>можно отнести бывальщину, бухтину, сказку</u> . Иногда это поражало <u>воображение слушателей</u> , особенно <u>детей, не тронутых ржавчиной недоверия</u> . В долгий <u>зимний вечер</u> у только что истопленной печи <u>затевались рассказы про колдунов и ведьм, про проклятия и нечистую силу</u> . Монотонная речь <u>рассказчика течёт ровно и буднично, трещит берёзовая лучина, глаза смыкаются, а сердце замирает от страха</u> (л. 12—13).

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

Например, Белов пишет о локально-групповых прозвищах: «Вологжане прозваны телятами, брянцы — куралесами. Новгородцев называли то гущедами, то долбежниками» [1. С. 355]. В «Радонице» соответствующий фрагмент выглядит так: «Вологжан звали телятами, брянцев — куралесами, *тверичей — козлами, псковичей — скобарями*, новгородцев — гущедами и т.д.» (л. 20). Бологое относится к Тверской обл. (поэтому возникла необходимость включить прозвище жителей Твери); кроме того, Тишкова училась в Ленинграде, откуда, видимо, ей известно слово *скобарь*, изначально — прозвище жителя Псковской обл., а в разговорной речи ленинградцев/петербуржцев — пренебрежительное название деревенского жителя или провинциала.

Целый блок местных реалий связан непосредственно с г. Бологое. Это три топонимических предания, записанные Тишковой со слов ныне покойной сотрудницы бологовского краеведческого музея Инессы Витальевны Багажовой. Первое из них — предание о происхождении названия *Васькина тропка*. Его герой живет «на краю сельца Благое над озером Благим» — эта цитата из записи в новгородской писцово-книге XV в., которая считается первым упоминанием о населенном пункте, приводится в самых разных текстах исторической направленности (от местных СМИ и краеведческой литературы до официальных речей, произносимых во время празднования дня города) и известна каждому бологовцу. Таким образом, цитата помещает предание о Ваське в некие «первоначальные»

древние времена. Текстом этим я располагаю в устной и письменной версиях (см. табл. 3).

К слову, то, что местная молодежь не знает о Васькиной тропке, как сказано в «Радонице», не вполне верно: хотя топоним и не относится к числу общеизвестных, но о нем говорили даже опрошенные нами девятиклассники. Мотивации названия могут быть разными: по одной из версий, Васька не проложил тропку, а просто жил неподалеку; рассказывали также, что Васькина тропка — не тропка, а название леса. Любопытно, что просветительская деятельность Р.В. Тишковой принесла свои плоды: учительница одной из местных школ, хорошо знакомая с Тишковой и в свое время расспрашивавшая ее о краеведческих темах, рассказала тот же сюжет, где основной мотивацией является любовь Васьки к лесу:

Вот Васькина тропка — это за церковью, вот, и правда, есть тропиночка, которая идет к лесу, вот, жил там <...> Василий, он очень хорошо знал леса... вот знаете, такой вот любитель. Вот, но он был <...> очень такой вот скрытный товарищ. Не любил он рассказывать, выдавать все вот эти тайны, и он, как говорили, что, что где-то там есть такие места вот блудливые, что там раз перевернулся — уже не знаешь там, куда выйти там что-то вот, вот такие есть места. Вот. Ну Васька — он уже знал все ходы и выходы. И вот тут Васькина тропка, которая подходит именно к лесу, именно вот названа в честь, в честь него (запись 2007 г.).

Второе предание, включенное в рукопись, касается топонима *Попова лúка* и также отсылает к временам пятисотлетней давности:

От старожил ещё и теперь можно услышать название места «Попова Лука», там, где начинается озеро. Здесь, на его берегу, пятьсот лет назад, возникло первое поселение, позже появилась небольшая деревянная церковь и погост. Возле церкви выделили надел земли для местного священника. Прежде такие земельные наделы называли лукой. Отсюда и название — Попова Лука, а ещё короче — Поповка (л. 11—12).

Наконец, третье предание касается топонима *Сонина роща*:

Ещё более загадочно название Сонина роща, связанное с именем дочери богатого владельца здешнего имения. Красавица Софья любила гулять по аллеям прекрасной берёзовой рощи, а однажды попала в руки насильников. С горя обезумевшая девушка покончила с собой. Это трагическое событие и легло в основу предания и названия местности (л. 12).

Если Попова лúка для бологовской фольклорной истории не особенно значима, то предание о Сонинской роще записано в огромном количестве вариантов: Соня (иногда девушка знатного рода) в роще вешается или (чаще) топится в пруду от несчастной любви; там она встречается с возлюбленным, который ее бросает, после чего она кончает с собой; в роще ее убивают (иногда после насилия) разбойники; наконец, по одной из версий, она сама руководит шайкой разбойников, которые хозяйничают в роще.

Следующий сюжет, включенный в «Радоницу» (им я также располагаю в устной версии — см. табл. 4), — это меморат о встрече с демонологическим персонажем — *прóклятой*. Рассказ Тишкова некогда услышала от своей матери, уроженки соседней Новгородской обл., а главным героем является родной дед Раисы Васильевны. Интересно, что функционально данный текст является семейным преданием, а типологически это классическая быличка (известный сюжет «невеста из бани»).

При устном пересказе Раиса Васильевна упоминает, что речь идет о ее предках; в рукописи же она абстрагируется от семейных связей: мать, рассказавшая ей историю, превращается в «бабушку Маню» — своеобразную фольклорную рассказчицу, хранительницу преданий старины. Вероятно, Тишкова подражает Белову, в «Ладе» часто ссылающемуся на рассказы Агафьи Ивановны (о том, что это мать писателя, сказано в предисловии). При этом, конспектируя «Лад», Тишкова сохраняет упоминания севернорусских знатоков фольклора — «знаменитой сказочницы Натальи Самсоновой» или балагура «старика Ефима».

Табл. 3

«Радоница»	Интервью с Р.В. Тишковой
Сохранилось до наших дней немало преданий, связанных с какими-либо местными событиями, именами людей; так, живёт среди стариков предание о некоем Василии, большом любителе леса, жившем на краю сельца Благое над озером Благим. Знал он на всей округе, где растут белые грибы, куда лучше ходить за какой ягодой, где можно полакомиться лесными орехами. Топкие болота когда-то окружали сельцо Благое, на них были и гиблые места, куда время от времени исчезали люди, скотина. А Васька их знал и, прокладывая короткие тропы к лесу, умел миновать опасные топи. По его тропам ходили и другие ягодники и грибники. Так и возникло название «Васькина Тропка». Молодёжь о ней не знает, болота осушены, а название сохранилось (л. 11).	Есть у нас местечко Васькина тропка. <...> Это там, где кончается город в сторону трассы Ленинград—Москва, вот там район Сельхозтехники, наше кладбище старое <...>. Там, значит, надо идти, чтоб покороче дорогу в лес, у нас ведь кругом болото. И по болотистой местности, а болота были топкие. <...> Вот, и был такой мужик, который любил лес. Ходил в лес по коротким местам, через болотце. И у него была проложена тропка, где уже не утонешь. С тех пор... звали его Васька. И поэтому по этой тропке и остальные люди ходили в лес за ягодами, и мы по этой Васькиной тропке, было мне лет 6—7, бегали за орехами. У нас там орешники как раз, кончается там Васькина тропка, начинается лес, и идет орешник <...>. И вот, потом коров ходили доить по этой Васькиной тропке. Если идти, значит, в обход, то километра два надо пройти. Лишних. По сухому месту.

Мать Тишковой, таким образом, как бы включается в галерею персонажей Белова.

Интересно, как Тишкова определяет жанр текста. В рукописи рассказ о проклятой встроен в конспект главы из «Лада», где Белов описывает бывальщину. Это, в общем, логично, к тому же и у Белова в главе о бывальщине цитируется анекдотический рассказ о встрече с нечистой силой. Однако в устном пересказе Тишкова определяет его как *бухтину*, предвзяв свой рассказ словами:

У него [у Белова] есть очень много <...> объяснений народных... как праздников, народных обычаев, нравов. И вот среди них были такие, как, например, бухтина. <...> ...Моя мама рассказывала нам [о случае, который произошел], когда ей было тоже где-то лет 11—12 <...> она бухтину рассказывала. То есть... ну это как хочешь верь — хочешь не верь, ну это как типа небылица. <...> Ну вот это бухтины, причем рассказывала мне моя мама о своих отце и матери.

Термин *бухтина* восходит к севернорусским говорам («*бухты́на* ж. *вгд. арх.* Ложь, враки, нелепые слухи; шутка, прибаутка, красное словцо, побывальщинка» [2. С. 146]) и также заимствован Тишковой у Белова; в «Ладе» бухтина определяется как «народный анекдот, сюжетная шутка, в которой здравый смысл вывернут наизнанку» [1. С. 331]. В другой части рукописи Тишкова вполне адекватно, хотя и не идентично переписывает это определение, и в том, что она правильно его поняла, сомневаться не приходится. Единственное, чем можно объяснить путаницу с жанрами в устном рассказе, — это тем, что оба термина, и *бухтина*, и *бывальщина*, для Тишковой не являются родными.

Наконец, последний сюжет отсылает к местным реалиям опосредованно. В «Радонице» рассказывается об обычаях, связанных с *Красной горкой* — святым местом, якобы существовавшим в каждом селении (см. табл. 5).

Источник здесь не один. С одной стороны, сюжет о повязывании тряпицы на стоящий на Красной горке кол для исполнения желаний восходит к описанию «Домочадыева дня» (10 января) в популярной книге о русском народном календаре Полины Рожновой, также озаглавленной «Радоница»³. Коринфский пишет, что «красные горы» заменяли русским язычникам капища: там устраивали празднества и тризны, жрецы благословляли пары на браки, а молодежь водила хороводы

Табл. 4

«Радоница»	Интервью с Р.В. Тишковой
Рассказчица бабушка Маня вспоминает историю, поведенную её матерью: «Было это давно». Батюшка Мани Григорий Васильевич, человек глубоко верующий, уважаемый во всей округе, большой труженик, любил баню. Однажды вернувшись с поля после трудового дня, поставив коня в стойло, решил ополоснуться в бане. А время позднее, к полночи. Бабушка Катя, верующая старушка, попыталась отговорить мужа: полночь — время бесовское, всякое можно увидеть в бане. Желание скатиться горячей водичкой взяло верх. В бане ещё тепло; набрав шайку горячей водички, дед Григорий оборачивается, чтобы поставить шайку на лавку, и замирает: на лавке сидит молодая нагая женщина и с мольбой в глазах смотрит на Григория. Едва скатившись, дед, никогда не считавший себя трусом, выходит из бани и босой, в одних нижних портах, трусцой бежит в избу. Бабушка Катя, услышав рассказ деда, рассуждает: — Ах, Гриша, Гриша, женщина глазами просила тебя накинуть на неё твой крестик. Это — проклятая» (л. 13—14).	Так вот, одну из бухтин рассказывала <...> моя мама. Когда, значит, ее отец, они жили тогда в Новгородской области, в деревне, приехал однажды с работы поздно, с пашни, лошадей он устроил и решил помыться в бане. А было уже поздно, то есть к 12 часам ночи. Они как набожные люди, бабушка говорила: «Гриша, не ходи в баню». После, вот такое время, там нечисть водится. После 12 ночи там в баню опасно ходить. <...> А он вот, ну: «Катя, я все-таки схожу, не могу я лечь спать потный там, грязный, хоть сполоснусь». Она говорит: «Ну, смотри, я тебя предупредила». Он говорит: «На мне крест, так что ж тут, с крестом не бойся ходить никуда, у кого крест, не тронет никто, нечисть то есть». Ну, в общем, он вошел в баню, лучинку зажег там, свечечку, что было. А в этот день они мылись, в общем, вода была теплая. Вот он в шаечку налил воды, только развернулся, чтобы поставить на лавочку, увидел: сидит женщина обнаженная и чешет волосы. Вот так сидит, думает: «Женщину такую в деревне у нас я никогда не видел». И [она] молчит. «Я, — говорит, — уж на что мужик, а уж мороз по коже пошел». <...> Ну, в общем, там быстренько голову ополоснул, кое-как себя ополоснул и домой. А женщина там так и осталась. <...> Он говорит: «Катя, там какая-то женщина, значит, не знаю, у нас такой в деревне нет». Зачем из чужой деревни прийти в баню? Она говорит: «Гриша, это же проклятая». (Обычно, как мама моя рассказывала, мы слушали, рот разинув, потом спать ложиться боялись.) И вот они пошли с этим, с бабушкой Катей пошли в баню, женщины уже там не было. Говорит: «Гриша, тебе надо было снять свой крестик и набросить на нее». Потому что вот тогда, они говорили, можно и шас проклясть человека, что на него будут напасти. А раньше, говорит, люди исчезали. <...> Особенно мать свое дитя проклинает. И люди исчезали. Потом их находили в банях, где-то в дровенниках, в сараях, живых, неживых, замученных там каких-то.

Табл. 5

«Радоница»	Интервью с Р.В. Тишковой
В каждом, маленьком или большом населённом пункте, примечательным был бычаи иметь Красную горку. Место это было святым, в него верили, как в божественную силу. В Святики на Горке устанавливали кол и повязывали на него всякий свою тряпицу: у девушек, чтобы с сердца тоска канула, у бабонек, чтобы урожай был хороший, у мужиков, чтобы целый год прошел без хвори и недугов. На Масленной неделе на горке [нрзб.] устанавливали старое тележное колесо (образ Солнца), сжигали на нём в прощённое воскресенье чучело Масленицы. На Пасхе на горке устанавливали деревянный желоб, по которому катали пасхальные яйца. В Радоницу шли на горку встретиться с душами умерших предков, несли на неё хлеб соль и прочее угощение. На Зелёной неделе, накануне Троицы, водили по горке хороводы, устраивали пышные трапезы (л. 2—3).	...У нас есть местечко Красная горка. Это там, где у нас центральная больница районная. Это на той стороне озера. Вот, названа она Красной горкой, оказывается, в каждом населённом пункте, еще было село, и обязательно должна быть Красная горка. Это место, куда люди собирались по большим праздникам. <...> По православным. Вот на Масленицу, в Пасху катали яйца, там горка такая там и места действительно холмистые, даже был там у нас трамплин. Помню, когда я была маленькая, мы ходили, там были соревнования. Лыжники <...> летели еще под эту гору. Ну, короче говоря, на этой горе собирались — Масленая неделя, значит, там, Пасху, Зеленую неделю, это перед Троицей...

[3. С. 243], и т.д. Из интервью становится понятно, почему тема Красной горки как сакрального локуса привлекла внимание Тишковой: недалеко

от г. Бологое есть такой топоним, и, видимо, ей импонировала идея, что название локального объекта, казалось бы вполне обычного, где зимой ката-

ются на лыжах, восходит к древним традициям.

Впрочем, данная трактовка может отторгаться местными жителями как чужеродная. Учительница, вероятно услышавшая о Красной горке от Тишковой, говорит:

...Я нашла объяснение, Красная Горка — это там, где проходили гуляния. <...> Это <...> что-то вот из книг. Из книг вот тоже вот — Красная горка во многих местах. А как говорят местные жители, что там <...> две горы очень красивые, и маленький пруд, и сосны, и сосны. И вот говорят, что как бы встает солнышко, и вот когда вот это вот озарение, и она получается вот как бы в красном цвете <...> ...Какие-то гуляния — даже исторически я вот спрашивала — не проводились они там (запись 2007 г.).

В целом же рассматриваемая рукопись интересна не только как пример адаптации литературного текста любительской краеведческой традицией; перспективно выявить взаимодействие подобных текстов с собственно народной традицией и их возможную вторичную фольклоризацию. Весьма интересной представляется и попытка краеведа-любителя вписать факты фольклорно-этнографической микроистории — от локальной до семейной — в общерусский контекст, за счет чего происходит их увековечивание.

Примечания

¹ Все материалы были записаны Межвузовской фольклорно-антропологической экспедицией в г. Бологое и Бологовский район в 2004 г. (кроме оговоренных случаев).

² Здесь и далее орфография и пунктуация сохранены; выделения шрифтом мои.

³ «На Красную горку домочадцы приходили и повязывали на колья всякий свою пряпицу. Девы загадывали, чтобы с сердца тоска тоскущая канула. Бабоньки, чтоб в поле нивой не стоять, нивой без пахаря. Мужики от всяких недугов избаву сыскать» [4. С. 14].

Литература

1. Белов В.И. Лад: Очерки о народной эстетике. М., 1989.
2. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. М., 1981.
3. Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901.
4. Рожнова П. Радоница: русский народный календарь: Обряды. Обычаи. Травы. Заговорные слова. М., 1992.
5. Словарь русских народных говоров. Вып. 1—4. Л./СПб., 1965—.

ПОЧЕМУ ОГРАДЫ КЛАДБИЩ КРАСЯТ В ГОЛУБОЙ ЦВЕТ

В ходе изменения погребальной обрядности в современной России и довольно существенной трансформации символического поля многие практики претерпели сильные изменения¹. Можно говорить о воспроизведении квазирелигиозных практик, росте гражданской обрядности, упрощении обряда как такового.

Помимо изменения обрядовой стороны, после распада СССР произошло и серьезное изменение внешнего облика кладбищ. Появилась большая вариативность в надгробных памятниках: стали возникать новые формы, использоваться иные материалы. «Новые религиозные формы» стали смешиваться с советской и дореволюционной символикой, порождая общую стилистическую эклектику некрополей².

Среди стилистических особенностей современных российских кладбищ можно отметить и необычный цвет могильных оград и некоторых надгробных памятников — голубой. В голубой цвет покрашена большая часть оград сельских кладбищ и до недавнего времени городских (именно на городских кладбищах голубой цвет стал потихоньку исчезать, уступая место традиционному траурному цвету — черному), а также монументальные памятники на братских могилах героев Второй мировой войны.

Целью данной работы было прояснить причины выбора данной цветовой гаммы и описать, как воспроизводится такая практика в современных условиях. Проблема была обнаружена и сформулирована в ходе полевых исследований в Курской области. Нам удалось получить более 15 комментариев от респондентов об их личном опыте установки оград на могилах родственников и их покраски. Кроме того, для завершения выстраивания основной гипотезы были привлечены визуальные источники. Это, прежде всего, произведения русской живописи XIX в. и фотографии начала и середины XX из Российского государственного архива кинофотодокументов и взятые из открытых источников, в том числе с сайта Pastvu.ru. Данные источники также помогут понять, являлись ли ограды и их цвет чем-то уникальным для похоронно-поминальной обрядности XX в., и сделать выводы о времени их массового распространения.

Об оградах

На большинстве российских кладбищ возраст захоронений редко превышает 80 лет. Чаще всего захоронения относятся к советскому периоду (1950-е гг. или чуть ранее). Редкие городские некрополи являются кладбищами с длительной историей и традицией. Как правило, это крупные некрополи на территории исторического центра больших городов. Их число в сравнении с уничтоженными, потерянными и «новосозданными» кладбищами невелико. Если же говорить о провинциальных и сельских кладбищах, то их возникновение и вовсе относится к послевоенному периоду.

Причин этому видится несколько. Первая — это «политика забвения», негласно проводимая в советское время. К ней можно отнести целенаправленное уничтожение церковных погостов и массовое разорение семейных захоронений дворян в первые годы после революции³.

Второй явной причиной является, конечно же, урбанизация и связанный с ней высокий уровень миграции. В период активного роста городов происходило поглощение сел и деревень с последующим уничтожением бывших кладбищ этих населенных пунктов. Так, возвращение Москве статуса столицы повлекло масштабную реконструкцию города. Было уничтожено более десятка кладбищ, захоронения многих знаменитых людей были перенесены на Новодевичье, Востряковское и Ваганьковские кладбища. С карты города навсегда пропали кладбища Ховринское, Зюзинское («Грачи») и десятки других некрополей.

Третьей причиной является Великая Отечественная война, во время которой большинство деревянных крестов было использовано в качестве материала для растопки, о чем упоминают и опрошенные респонденты:

Да какие кресты, сынок. До войны было, конечно, всё. Нормально. А потом дров мало — пожгли тут все. Ломали вроде как старые кресты и жгли, чтобы согреться-то хоть как-то (муж., 56 лет, с. Ключва)⁴.

Разбирали мы кресты, каюсь, был[о] такое дело. Продавали их даже, меняли. Дрова какие-никакие... Доски... В общем, по разным причинам разбирали их (жен., 84 года, с. Клюква).

Другие кладбища и вовсе исчезли вместе с уничтоженными войной населенными пунктами. Послевоенные кладбища также довольно серьезно трансформировались. С середины 1960-х гг. в связи с культом победы в Великой Отечественной войне на кладбищах стали массово появляться принципиально новые виды захоронений — братские могилы-мемориалы и аллеи памяти. При входе на кладбища открывались монументы павшим воинам и их матерям. Братские могилы и памятники неизвестным солдатам стали появляться в каждом крупном селе. В истории родного края становилось важным предание о подвиге погибшего местного партизана или солдата.

Таким образом, первое, что необходимо отметить, — это то, что современное российское кладбище — кладбище с очень короткой историей. Однако «молодой» возраст и смена «символического кода» не мешает кладбищу визуально меняться. Так, скажем, в границах некрополя, возраст которого примерно 70 лет, можно увидеть участки, относящиеся к разным временным отрезкам, каждый из которых имеет свои стилистические особенности. Это касается материала, эпитафий, размера фотографий, формы надгробий. Многие из таких характеристик являются уникальными для своего времени, другие же, наоборот, отражают обычную практику.

К подобной практике относится установка оград. Можно утверждать, что массовое появление оград на могилах российских кладбищ (как фактически и самих кладбищ) является также сравнительно недавним, новым явлением.

В нормативных актах и документах, регулирующих правила захоронения начиная с эпохи Екатерины II, указываются нормы глубины, ширины могилы, расстояния до населенного пункта, санитарные предписания, но нигде нет указаний на необходимость наличия оград у могил. Нет таких указаний и в современном законодательстве, в том числе в последней редакции Федерального закона от 12 января 1996 г. № 8-ФЗ «О погребении и похоронном деле» (с изменениями и дополнениями).

Однако если обратиться к визуальным свидетельствам (например, к картинам: К. Савицкий. «Панихида на 9-ый день», 1885; Голованов. «Могила Гоголя на кладбище Даниловского монастыря в Москве», 1852; неизвестный художник. «Могила Ф.А. Газа», начало XX в.), то окажется, что ограды все же существовали. Согласно этим источникам, можно выделить несколько типов кладбищ, на которых такого рода ограды присутствуют.

К первому типу относятся городские центральные погосты с захоронениями дворян и других представителей элиты. Их могилы, как правило, оформлены коваными оградками, гипсовыми и мраморными памятниками. Типичное же провинциальное кладбище — это, наоборот, небольшие холмы с различными вариациями деревянных крестов-голубцов (голубцов), домовин и уж совсем редкими коваными оградками около больших склепов (А. Саврасов. «Сельское кладбище», 1887; А. Корзухин. «Поминки на деревенском кладбище», 1865; В. Прушковский. «Приведение на кладбище», 1892). Ограда, мрамор, камень являются признаками состоятельности захороненного рода, что позволить себе могут явно не все⁵. Таким образом, до революции могильные ограды — это скорее редкость и признак богатых захоронений. Функция же оград скорее декоративная. До середины XX в. оград преимущественно не было, а если и были на некоторых

могилах, то цветовая гамма не имела большой вариативности, подтверждение чему можно также увидеть на картинах.

По нашим наблюдениям, массово ограды появляются с 1950-х гг.⁶ Связано это с изменившимися особенностями погребения, ростом числа могил и соответственно с сокращением свободного места под захоронения, а также просто с удешевлением материалов. Ограды также стало легко изготавливать на местах работы покойного, в столярных цехах и подручными способами⁷. Об этом же свидетельствует анализ фотографий кладбищ и данные интервью:

Не было раньше оград-то вроде. Всегда маленьким ходили на кладбище, там всё было без оград. А сейчас почему ставим? Даже не знаю. Как-то начали ставить, и всё. Чтобы не затоптали, видимо, не сломали ничего (муж., 61 год, пос. им. Маршала Жукова).

Да, где-то, наверное, году в 64-м мы ограду поставили. Как бабу похоронили тут. Раньше же, знаешь, как было: где хочешь, там и хоронишься. Некоторые даже при жизни себе место на кладбище выбирали. Потом как кто умирал — шли, копали и хоронили. Ну, фактически, где захочешь. Не помню уж, надо было что получать. Ну, а потом начались споры эти — кто на чью могилу там залез, кому земля какая принадлежит, и всё такое (муж., 58 лет, д. Халино).

Ну, в городе на кладбище-то ограды давно стоят. У них там места мало, вот и огораживаются. А может, боясь, что покойник вылезет. У нас же тут проще было — места полно. Хорони не хочу (жен., 62 года, д. Халино).

При этом, несмотря на относительно недавнее появление оград, в обществе уже успело появиться большое количество различных верований и суеверных представлений, с ними связанных. Например, где-то считается, что дверцу в ограде нужно закрывать, чтобы покойник не гулял, а где-то — чтобы лишний никто не заходил и не смущал мертвеца⁸.

О голубом цвете

В советское время существовала проблема доступности многих бытовых предметов. Найти краску, чтобы покрасить оградку, было весьма проблематично. Выход находили самыми разными способами — смешивали подручные красящие вещества, разбавляли покупные красители, использовали старые и проверенные методы получения краски из того, что находилось под рукой. Однако многие прибегали и к определенной «хозяйственной экспроприации» с государственных объектов, а точнее — к обычному воровству. В этом признаются и сами респонденты:

Да откуда краску-то возьмёшь? Если и купишь, то она стоит много, никто не будет покупать. Вещи-то это всё дефицитные. Воровали, конечно, кто откуда мог. Я с завода своего носил, что попадётся. Чуть-чуть отольёшь, и нормально, хватает (муж., 68 лет, д. Долгое).

Краску трудно было достать. А уже тем более, чтобы покрасить ограду или ещё что-то вроде этого. Воровали её, кто где мог. Кто где работал, там и брал чаще всего. И это с учётом того, если доступ был (жен., 58 лет, д. Халино).

Самыми распространенными цветами были красный, зеленый и голубой. Мы не беремся объяснить, откуда взялась такая палитра, имела ли она значение или же такой

цветовой выбор был продиктован только рациональными соображениями и расчетами. Практически данные цвета являлись «государственными», и в них были покрашены все ведомственные здания, а также поезда, заборы и техника.

При этом время покраски, «обновления цвета» в государственных учреждениях совпадало со временем обновления и на территориях кладбищ:

Да, красили на Пасху, родительскую субботу. По весне. Как раз везде красят, и ты красишь на кладбище свои кресты, ограды. Чтобы железное не ржавело. Увёл краски немного и своё покрасил (муж., 71 год, с. Клюква).

В военной части красят здания по весне. Зелёный цвет или голубой. Яркий такой, знаешь. Под низом прям. Не знаю, почему именно эти цвета, но по всей стране было полно этой краски. Ну, то есть краски не полно, но если есть, то только этих цветов (муж., 56 лет, пос. им. Маршала Жукова).

Да не только голубым красили, почему ж. Красили и зелёным и даже красным. Особенно у кого памятник был погибшему в семье на войне. Там звёзды могли покрасить (жен., 62 года, д. Долгое).

Если краску не удавалось «увести», то на помощь всегда приходила синька и другие собственноручно изготавливаемые покрасочные материалы, в том числе из раствора медного купороса:

Иногда, конечно, краску и сами делали. Редко, но делали. Разведёшь купорос, там в нужных пропорциях, и можно красить. Хотя, конечно, лучше всё же достать где-то краски-то (муж., 56 лет, пос. им. Маршала Жукова).

Не менее важным моментом в деле массового появления голубых оград является практика обустройства захоронений, когда ограду и памятник погибшему делали на месте работы, например на заводе, где выбор той же краски был весьма ограничен⁹.

Исходя из полученных данных, можно утверждать, что цвет оград, распространение которого связано с дефицитом такого простого предмета, как краска, породил определенную традицию, которая продолжается сейчас уже «по инерции». В городах данная практика почти исчезла, однако в сельской местности широко распространена. На вопрос, почему продолжают красить в данный цвет, был получен весьма лаконичный ответ, что это «красиво и так уже привыкли»:

Ну вот красим в такой цвет — он не такой яркий и не грустный. Цвет Богородицы. Кладбища всегда издали видно, смотришь, и не так грустно становится (жен., 71 год, с. Клюква).

Вместо заключения

Ограды, появившись на российских кладбищах в XIX в. как признак богатого, дворянского захоронения и не имевшие распространения в деревнях, в Центральной России практически исчезли во время Второй мировой войны. Миграции, смена поколений, жесткая политика в области символов, массовое уничтожение кладбищ привели к широкому распространению оград после войны. При этом необходимо учесть, что в послевоенные десятилетия похоронное дело в регионах было не развито; формы надгробий

рождались под влиянием скудных представлений людей о надгробных памятниках, их исполнение элементарно зависело от материальных возможностей заказчиков:

С 1916 по 1954 год в городе [Нижнем Новгороде] и области не было ни одной мастерской, чтобы делать надгробия. Ну и исхитрились советские люди, как кто мог. Кто деревянный крест ставил, на нём стамеской имя-фамилию любимой бабушки высекал: лет сорок простоит, не больше; кто из железок пирамидку со звездой сваривал, кто валун обтёсывал, кто известняковую глыбу, а кто попросту тырил со старого кладбища бесхозные монументы. Старорежимные фамилии забивали или сошлифовывали и высекали новые — такая мастерская вот у нас в городе открылась сразу после войны¹⁰.

Так и получилось, что большинство известных нам форм памятников является своего рода «народным творчеством». Те же ограды стали массово появляться благодаря нескольким вполне бытовым факторам, среди которых — своеобразная попытка людей «оградиться» от посягательств соседей в условиях сокращения свободных мест для захоронений, а также появление пусть и небольшой, но все же существовавшей вариативности и доступности материалов. Бытовыми причинами был продиктован и цвет оград.

Голубые ограды кладбищ замечались автором в Тверской, Тульской, Рязанской Нижегородской, Ленинградской и даже в Московской областях. Описанная советская практика нашла продолжение в современной России.

Примечания

¹ Соколова А. «Похороны без покойника»: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. № 15. 2011. С. 187—202.

² Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // ЖС. 2010. № 1. С. 30—33.

³ 7 декабря 1918 г. был принят Декрет Совета народных комиссаров «О кладбищах и похоронах», после которого Православная церковь и иные конфессии были отстранены от похоронного дела. В 1920-е гг. появились «Санитарные нормы и правила устройства и содержания кладбищ», согласно которым кладбище не могло находиться рядом с общественными зданиями, коими являлись места служения культа. Тогда, в 1917 г., на смену религиозному принципу пришел «светский» принцип захоронений. Кресты на погостах появлялись все реже, широкое распространение получили «красные похороны».

⁴ Все полевые материалы были записаны в 2012 г. в Курском р-не Курской обл.

⁵ Красильникова Е. Кладбища Томска как места памяти жителей города // Вестник Томского государственного университета. № 363. 2012. С. 115.

⁶ Судя по фотографиям одних и тех же кладбищ в разные годы.

⁷ СССР: Жизнь после смерти. М., 2012.

⁸ На кладбище калитку надо закрывать? И почему? // Сайт «Большой вопрос.ru» (<http://www.bolshoyvopros.ru/questions/63092-na-kladbische-kalitku-na-ogradke-nado-zakryvat-rochemu.html>).

⁹ СССР: Жизнь после смерти. М., 2012.

¹⁰ Интервью с А. Москвиным // Личный сайт Т. Кокиной-Славиной (<http://www.kokina.ru/moskvin/interview.htm>).

С. В. МОХОВ;

Московская высшая школа
социальных и экономических наук

КЛАДБИЩА В СЕЛИВАНОВСКОМ РАЙОНЕ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

(на материале экспедиций Государственного республиканского центра русского фольклора 2007—2009 гг.)

В данном обзоре использован материал одного района Владимирской обл., Селивановского, однако этот материал представляет интересный исторический срез и в большей степени, чем в других районах области, демонстрирует новые тенденции, которые просматриваются в связи с темой «Кладбища и погребальный ритуал».

Исторически Селивановский район в силу отдаленности от основных водных путей не выделялся успехами в торговле и промышленном развитии. Здесь было преуспевающее купечество, но в целом местное население в основном имело средний достаток, что отразилось и в оформлении местных некрополей. В соседних богатых районах, таких как Гороховецкий и Муромский, на кладбищах довольно много памятников не только из известняка, но и из твердых пород (гранита и мрамора), кроме кованых крестов часто встречаются и надгробия из литого чугуна. Выполненные местными каменотесами надгробия на селивановских кладбищах, относящиеся ко второй половине XIX — началу XX в., почти исключительно из известняка и очень редко — из другого камня. Художественные надгробия, сделанные на заказ за пределами района, отсутствуют. Зато прослеживается активная связь с местными ремеслами (деревяно- и металлообработкой), сохранявшаяся здесь и в дальнейшем.

Кладбища в Селивановском районе, на первый взгляд, во многом похожи на кладбища в других районах Владимирской обл. Вместе с тем здесь существуют свои устоявшиеся правила, а в наше время появились новые подходы к оформлению захоронений.

Входные ворота, ведущие на территорию кладбища, обычно представляют собой очень простое по конструкции сооружение (чаще деревянное, реже каменное, иногда металлическое), повторяющее традиционные старые формы. Это две крепкие вертикальные опоры, поперечная балка, положенная на них, и легкий двускатный навес, под которым всегда размещается крест или распятие. Обычно ворота являются чисто функциональным сооружением, но иногда можно говорить о художественном решении по причине использования дополнительных деталей и мастерства в исполнении. Например, в оформлении ворот кладбища с. Дуброво использована деревянная резьба в вертикальных частях и с особым старанием выполнено распятие в свободном поле под навесом. В декорировании ворот принимал участие

известный местный мастер С.И. Агеев (1950 г.р.), выполнивший и несколько надгробных резных деревянных крестов на этом кладбище.

В XVIII—XIX вв. кладбища в больших селах располагались при храмах. Традиция давно не соблюдается, но многие старые кладбища сохранены. Например, в с. Тучково кладбище находится рядом с храмом Владимирской Божией Матери (1874), в с. Дуброво — рядом с Троицкой церковью (1838), в урочище Спас-Железино — рядом с церковью Спаса Преображения (1800—1825). Напротив, в селах Никулино и Ильинское кладбища располагаются на новом месте, без храма. Сейчас на кладбищах восстанавливаются разрушенные храмовые постройки или сооружаются новые — например, в районном центре пгт Красная Горбатка недавно был построен небольшой деревянный храм на месте разрушенной Никольской церкви.

Прежде рядом с храмом хоронили почетных граждан, старейших жителей села или священнослужителей. И теперь можно найти такие могилы, хотя действующее кладбище может находиться в другом месте. Например, рядом со Спасским храмом в с. Никулино (1777) сохранилась могила последнего представителя рода Воронцовых — графов, владевших этими землями с XVIII в. Почетный гражданин Степан Васильевич Воронцов, умерший в 1916 г., покоится под строгим гранитным надгробием. Изначально оно, видимо, завершалось чугунным или кованым крестом, ныне утраченным. Не сохранилась и икона, укрепленная прежде над надписью «Господи, да будет воля Твоя». Икона размещалась под аркой романского типа на мощных выступающих колоннах, характерной частью памятников начала XX в. На обеих боковых сторонах надгробия в верхней части каменного блока остались овальные углубления с отверстиями для крепления рельефных медальонов. Уцелели только надписи — «Мир праху твоему» и надпись с именем умершего и датой его смерти в нижней части надгробия.

Еще одно надгробие, также принадлежавшее, по всей вероятности, лицу знатного рода, было обнаружено нами на кладбище в урочище Спас-Железино. Захоронение относится, скорее всего, к концу XVIII в., на что указывает пирамидальная форма известнякового памятника с рельефным крестом у вершины и богатое барочное скульптурное оформление в виде гирлянд и картуша, внутри которого некогда находилась икона. Доска с над-

писью снята и утрачена, поэтому восстановить имя и социальное положение умершего нет возможности. Вероятно, эта плита, довольно крупная по своему размеру, воспроизводила также герб семейства. Церковь Спаса Преображения, находящаяся рядом, заложена в 1800 г., а завершена в 1825 г., но на ее месте была более ранняя постройка. Не исключено, что позднебарочная стилистика надгробия указывает на начало XIX в. (такое запаздывание художественного стиля нередко для провинциальных памятников).

Типичные для XIX в. белокаменные надгробия встречаются в основном на больших кладбищах: в урочище Спас-Железино, селах Дуброво и Тучково. Это памятники в виде стелы с рельефным изображением Голгофского креста и орудий Страстей Христовых, находящихся под аркой, или памятники в виде голбца — придорожной часовенки. На голбцах арки на колоннах представлены на всех четырех сторонах памятника, на лицевой либо изображается Голгофский крест в сиянии, либо размещена небольшая ниша с иконой. Больше всего таких надгробий в с. Тучково. Чаше всего такие памятники в завершении имели кованый металлический (например, чугунный) крест, однако почти все кресты были сбиты в 1920—1930-е гг. Иногда металлический крест заменяли каменным. На могиле неизвестного в урочище Спас-Железино такой сохранившийся каменный крест выделяется довольно крупным размером, в другом памятнике (в с. Тучково) мраморный крест гораздо меньше размером, но отличается большим мастерством обработки материала и свободой пропорций. Последний памятник, поставленный на могиле почетного гражданина Григория Ивановича Спосина, скончавшегося в апреле 1886 г., о чем сообщает надпись на постаменте, хорошо сохранился и может быть образцом для упрощенных надгробий типа голбца.

Редкая разновидность местных каменных надгробий представлена памятником из неполированного серого гранита в форме большого саркофага. Он находится на одном из центральных участков кладбища в с. Тучково. Надпись читается с трудом; можно прочесть лишь имя умершего на одной из продольных сторон (Матвеев Иван Васильевич, скончался в 1858 г.) и имя его супруги на другой стороне (Матвеева Наталия Алексеевна, скончалась в 1853 г.). Саркофаг имеет строгую геометрически правильную форму и выполнен довольно



Надгробие на могиле С.В. Воронцова († 1916).
Кладбище в с. Никулино

тщательно, в особенности — его четко профилированная крышка. В других уездах Владимирской губернии (например, на территориях нынешних Судогодского и Гороховецкого районов) каменные саркофаги на захоронениях конца XVIII — начала XIX в. встречались довольно часто, но они в основном были из местного известняка. Здесь же и материал, и уровень исполнения заставляют думать о том, что это был заказной памятник.

Старые белокаменные надгробия могли использовать повторно, приспособивая их для нового захоронения. В этом случае старые надгробия подвергаются различным искажениям: их могут закрасить серебрянкой по известняковой основе, сбить старые надписи и фотографии, разместив новые, и т.д.

По местной церковной утвари можно судить о том, что селивановские мастера-кузнецы издавна преуспевали в своем искусстве. Вероятно, кресты для кладбищ делали они же, но эти чугунные кресты сохранились в небольшом количестве и фрагментарно — чаще остаются только следы от сломанного креста на каменной основе. Некоторые из фрагментов отличаются высоким художественным качеством, например обломок чугунного креста на низком чугунном постаменте, сохранившийся на заброшенной могиле в с. Тучково. Когда-то (видимо, на рубеже XIX—XX вв.) это был высокий крест. Поверхность креста с небольшим равносторонним крестом в нижней части покрыта сложным плетеным орнаментом, состоящим из крупных растительных элементов, выполненных в высоком рельефе.

Кованых оград-решеток на старых могилах мы тоже почти не встречали. На деревенском кладбище в д. Курково мы нашли одну такую ограду, интерес-



Надгробие на могиле Г.И. Способина († 1886).
Кладбище в с. Тучково

ную и своим оригинальным замыслом, и высоким мастерством исполнения декоративных деталей. Однако подобные произведения здесь редки. Теперь их сменили современные решетки из арматуры, чаще всего с элементарным набором декоративных деталей.

Еще один интересный памятник на кладбище в с. Тучково имеет хорошо сохранившееся скульптурное завершение — литое чугунное изображение плакальщицы (скорбящей женской фигуры в длинных одеждах со складками). С левой стороны постамента, на котором стоит фигура плакальщицы, строго по вертикали начертана эпитафия: «Услышь мой / другъ изъ за гроба печаль/ный гласъ му/жа и детей / твоихъ / такъ рано смертiю / заставила въ/стречать пе/чальный каж/дый часъ».

Кроме описанного выше на данном могильном участке есть и еще одно надгробие — видимо, мужа умершей. Оно представляет собой постамент из розового гранита в виде тумбы, на котором сверху был укреплен, по-видимому, высокий чугунный крест. Доски с именами умерших на обоих постаментах утрачены. Датировка обоих памятников — конец XIX — начало XX в.

После Октябрьской революции на могилах уменьшилось число крестов, хотя полностью кресты с кладбищ не исчезали никогда. В настоящее время крест вновь стал важнейшим элементом оформления могил, в том числе на кладбищах Селивановского района.

Привлекают внимание отдельно стоящие деревянные кресты, отличающиеся большим разнообразием форм.

1. Самый простой вариант: довольно высокий крест с двумя неширокими верхними и косой нижней перекладинами. Иногда он имеет навес. Концы перекладин всегда прямые ровные. Крест может быть светлым, из проолифленного дерева или окрашенным.



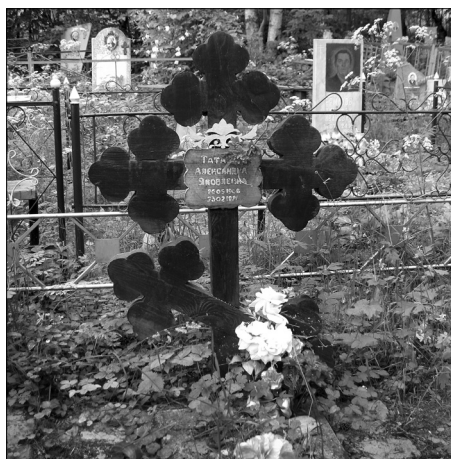
Деревянный крест со скругленными концами.
Середина XX в. Кладбище в с. Тучково

2. Крест с более широкими перекладинами, имеющий скругленные концы, нередко тонированный или окрашенный серой краской.

3. Наиболее архаичный вариант: крест сокращенных пропорций, с крупными трилистниками на концах, с одной горизонтальной и близко расположенной косой перекладиной. Окраска черным, что встречается здесь нередко, делает такие кресты массивными, напоминающими строгие старинные образцы и кресты из чугуна.

Самое сложное и интересное в художественном отношении решение можно увидеть на кладбище в с. Дуброво, где работал уже упоминавшийся резчик и скульптор С.И. Агеев. На одном из участков этого кладбища находятся три высоких деревянных креста, выполненные этим мастером. Один (в центре) — проолифленный светлый, два других — тонированные темные. На всех крестах — искусная трехгранновыемчатая резьба и рельефное распятие, располагающееся по центру. Вписанные в круг розетты и ряды цепочек из резных треугольников покрывают всю поверхность перекладин этих крестов, имеющих либо округлые, либо заостренные сердцевидные концы.

На другом участке того же кладбища — три высоких деревянных креста с навесом, выполненные в другом стиле; скорее всего, они тоже принадлежат одному мастеру. Все кресты имеют подчеркнуто вытянутые пропорции и выполнены в технике накладной рельефной резьбы. Тонкий второй крест наложен сверху на основной. Каждая из перекладин в завершении имеет выпуклые



Деревянный крест с трилистниками на концах. Конец XX в. Кладбище в с. Николо-Ушна

рельефные декоративные детали. Кресты выдают руку хорошего художника-резчика. Тонировка серым придает им особую выразительность: кажется, что они сделаны из мореного дуба — материала дорогого и всюду ценившегося.

Видимо, техника накладной рельефной резьбы, которую в этих местах использовали издавна, особенно с конца XVII — XVIII в., снова становится широко востребованной. С использованием этой техники, в частности, сделан еще один красивый деревянный крест. Он поставлен на одной из сравнительно недавних могил на кладбище в д. Малышево. На основу главного бордово-красного креста, имеющего фигурные завершения перекладин, наложен второй внутренний крест из светлого проолифленного дерева, так что создается впечатление сложного рельефа. Необычны завершения каждой из перекладин: это не трилистник, а лист совсем другого рисунка, похожий на цветок.

В других районах области, где работала экспедиция, на кладбищах нет такого количества разнообразных деревянных крестов. В Селивановском районе резчики по дереву обращаются к образцам и мотивам древнего искусства, используя техники трехгранномеччатой и накладной резьбы. Подобно тому как когда-то архитектурный декор храмов из белого камня повторял произведения народного искусства деревянной резьбы, теперь наблюдается обратное: резчики по дереву ориентируются на произведения белокаменной владимирской резьбы.

На некоторых местных кладбищах деревянный крест, поставленный на могиле в момент погребения, сохраняется и после установления на могиле памятника из камня; крест остается позади памятника. Кроме того, крест на могилах может заменять растущее там дерево, на стволе которого укрепляют



Деревянный крест с накладной резьбой. 2004 г. Кладбище в д. Малышево

фотографию умершего либо вырезают на освобожденном от коры участке имя и дату смерти (например, на кладбищах близ пос. Новлянка и в с. Николо-Ушна)¹.

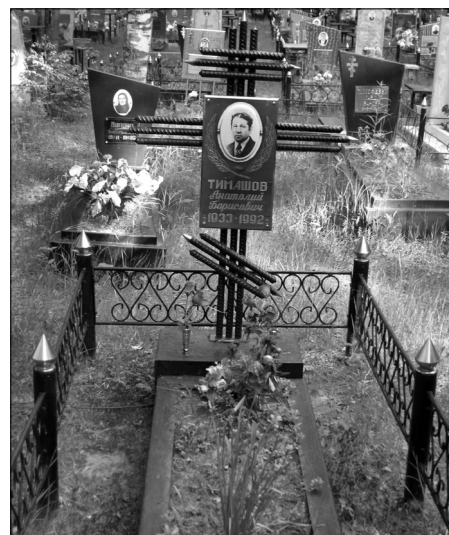
Интересны и вполне художественны также некоторые местные памятники из металла, созданные в последнее время. Иногда свободно стоящие современные кресты из металла отличаются довольно остроумным решением. Они сделаны из арматуры, но с творческой фантазией, а выбор различных видов арматуры варьирует и усложняет художественный замысел, формы и композицию.

Прежде установить каменный памятник умершему могла позволить себе лишь довольно зажиточная семья. Сейчас такую возможность имеют многие. Строгой традиции в их оформлении до сих пор не сложилось (в XIX — начале XX в. она существовала). Поэтому вариантов решения сейчас оказывается множество. Очень распространены стелы из черного полированного лабрадорита с гравированными фотографиями умерших и дополнительными изображениями, набор которых примерно одинаков: крест и изображение храма, крест и плачущая береза, крест и цветы. На обратной стороне плиты нередко помещается изображение Богородицы или лик Христа.

Более дешевый и доступный современный вариант надгробия — бетонная отливка с небольшой нишей для рельефного изображения или фотографии покойного. Надписи занимают большую часть лицевой стороны памятника. Бетон может быть оставлен белым (тогда он имитирует белый мрамор), иногда он тонирован бледно-голубым или розовым. В рельефе часто дается изображение Христа, Богородицы или храма. Встречаются так-



Крест из металлической арматуры с ажурными вставками. Конец XX в. Новое кладбище в пгт Красная Горбатка



Крест из тройных прутьев арматуры. 1992 г. Новое кладбище в пгт Красная Горбатка

же изображения пятиглавого собора, храма Покрова на Нерли и других архитектурных памятников Владимирской земли. По нашим наблюдениям, пристрастие к бетонным отливкам характерно именно для данного района.

Примечания

¹ См. об этом: Добровольская В.Е. «От мертвых с погосту гостинца не носят...» // ЖС. 2010. № 1. С. 27—30 и фотоиллюстрации к статье.

А.Г. КУЛЕШОВ, канд. искусствоведения;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

К ЮБИЛЕЮ С.М. ЛОЙТЕР

6 июля 2014 г. доктору филологических наук, профессору, заслуженному деятелю науки Республики Карелия Софье Михайловне Лойтер исполняется 80 лет. Из них уже полвека она работает на кафедре литературы в педагогическом институте (академии) Петрозаводска (с 2013 г., после закрытия института, — в Петрозаводском университете). В отечественной науке С.М. Лойтер широко известна прежде всего как крупный специалист в области детского фольклора и детской литературы. Список опубликованных работ юбиляра, включая научное редактирование и популярные публикации в карельской периодике, насчитывает сегодня более 300 названий.

В Софье Михайловне удивляет и восхищает многое. Трудно встретить человека, который был бы так же хорошо знаком с культурной жизнью своего края, новинками беллетристики и литературной критики, равно интересовался поэзией, музыкой, живописью, народным искусством. В первую очередь поражает разнообразие ее исследовательских пристрастий, ныне мало кому доступное. В разные годы в сфере научных интересов С.М. Лойтер сосуществовали, поочередно уступая друг другу приоритетное место, детская литература (творчество Л. Кассиля, К. Чуковского, С. Маршака, Д. Хармса и др.), «женская» поэзия (от Ирины Федосовой до Марии Петровых), история фольклористики, краеведение, традиционный и современный, преимущественно детский, фольклор.

Особое внимание С.М. Лойтер уделяет фольклору и, шире, — культуре Карелии и Олонецкого края. На протяжении долгих лет она руководила студенческими фольклорными экспедициями по Карелии, знакомила первокурсников с народной культурой в ее живом проявлении. Собранные в ходе этих поездок материалы составили несколько многотомных коллекций архива Карельского научного центра РАН, легли в основу многочисленных публикаций самой С.М. Лойтер, ее учеников и коллег.

Среди работ, основанных на полевых записях, особенно большое значение имеет сборник «Русский детский фольклор Карелии» (1991). Здесь опубликовано более тысячи текстов, записанных самой С.М. Лойтер и другими собирателями в различных районах Карелии со второй половины XIX в. Колыбельные песни, пестушки и потешки, прибаутки и песенки, дразнилки и считалки — таков далеко не полный перечень жанров, представленных в этой книге. В 2013 г. сборник был переиздан С.М. Лойтер в существенно дополненном варианте.

В 1990-е гг. в круг научных интересов юбиляра вошел также современный городской фольклор, были изданы такие авторитетные работы, как пособие-хрестоматия «Современный школьный фольклор» (в соавторстве с Е.М. Неёловым, Петрозаводск, 1995), статьи в сборниках «Школьный быт и фольклор» (Таллинн, 1992), «Русский



школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов» (М., 1998) и др. Во многом благодаря трудам С.М. Лойтер детские «страшилки» (мифологические рассказы), «саdistские стишки» и многие другие словесные жанры перестали быть «маргинальным» материалом в отечественной фольклористике.

С.М. Лойтер отличают абсолютная открытость всему новому, неприятие «академического» консерватизма, убежденность в том, что в науке не может быть запрещенных, второстепенных, как и конъюнктурных тем. Что бы ни изучал молодой исследователь культуры, будь то солдатский фольклор, школьные пародии на классику или молодежные граффити, ему всегда будет обеспечена поддержка при условии научной добросовестности и увлеченности. И вместе с тем именно у Софьи Михайловны можно научиться тонкому анализу текстов причитаний, заговоров, сказок, получить профессиональную консультацию по стихосложению, лингвопоэтике, русской литературе разных периодов.

Велика заслуга С.М. Лойтер в описании особого феномена детской субкультуры — игры в страну-мечту, которой посвящена отдельная глава монографии «Русский детский фольклор и детская мифология» (Петрозаводск, 2001). К.В. Чистов оценил эту идею как «подлинное научное открытие»¹. Предметом рассмотрения в этой монографии являются также специфика и границы детского фольклора, соотношение детского фольклора и мифологии, игры и обряда, художественная природа языка детского фольклора, литературные переработки фольклорных текстов и многое другое.

Научные академические вопросы никогда не заслоняли перед С.М. Лойтер тех людей, которые создавали, собирали или изучали произведения фольклора и литерату-

ры. С.М. Лойтер является автором целого цикла статей и заметок, посвященных научному творчеству ее учителей, коллег, тех ученых, с которыми она состояла в переписке (И.П. Лупановой, А.П. Разумовой, К.В. Чистова, М.Л. Гаспарова, П.А. Руднева, Е.О. Путиловой, Е.П. Приваловой и др.). По признанию С.М. Лойтер, публикация и комментирование писем — это наиболее интересный и сложный вид филологической работы. С.М. Лойтер принадлежит честь открытия неизвестной собирательницы детского фольклора, учительницы из Сенной Губы Е.В. Ржановской (1888—1975). И это не единственное имя, воскрешенное ученым из забвения. Краеведы-фольклористы Олонецкого края (И.М. Дуров, Ф.И. Дозе, К.М. Петров, Н.С. Шайжин и др.), их биографии, собранные ими тексты — предмет неустанных разысканий юбиляра. Когда А.Л. Топорков и Т.Г. Иванова задумали издание биобиблиографического словаря «Русские фольклористы», С.М. Лойтер горячо поддержала эту идею. В опубликованном в 2010 г. «пробном выпуске» словаря ее перу принадлежат 6 очерков о фольклористах Карелии (из 25 вошедших в книгу).

С.М. Лойтер не просто ученый, но ученый-педагог. Большое место в научном творчестве С.М. Лойтер занимает популяризация научных достижений, просветительство. В списке ее публикаций можно встретить работы, адресованные студентам, учителям и даже самым маленьким читателям — детям. В 1993 г. С.М. Лойтер опубликовала сборник пословиц, загадок и игр Карелии, предназначенный для детей дошкольного и младшего школьного возраста, «Где цветок, там и медок». В 2009 г. увидела свет подготовленная ею хрестоматия по русскому фольклору Карелии «На поле-поляне, на море-океане».

С.М. Лойтер умеет радоваться научным успехам своих коллег и постоянно откликается на их работы безупречно профессиональными рецензиями. В сущности, и просветительская работа С.М. Лойтер на радио и телевидении, многочисленные публикации в журналах и газетах Карелии — все это объясняется тем же неослабевающим интересом к людям, к жизни как диалогу.

Несомненно, у Софьи Михайловны есть своя «страна-мечта» — это страна, где торжествует литература, поэзия, слово, где создание книги есть оправдание жизни, где занятие наукой — не для карьеры и не для славы — является самым высоким человеческим призванием. Долгие годы общения с юбиляром дают нам право сказать: Софья Михайловна — счастливый человек, ибо она нашла путь в эту страну и ни разу в жизни не пожалела о своем выборе.

Примечания

¹ Чистов К.В. Русская народная утопия. СПб., 2003. С. 487—488.

А.В. ПИГИН, доктор филол. наук;
Петрозаводский гос. ун-т

И.А. РАЗУМОВА, доктор филол. наук;
Центр гуманитарных проблем Баренц-региона
Кольского научного центра РАН
(Апатиты)

К ЮБИЛЕЮ Т.Б. ВАРФОЛОМЕЕВОЙ

Тамара Борисовна Варфоломеева — один из ведущих белорусских специалистов в области этномузыкологии. Ее творческую биографию определяет органичное сочетание в одном лице крупнейшего полевого исследователя, теоретика-этномузыколога, публициста, руководителя комплексных проектов по исследованию современного состояния разных видов традиционной культуры, организатора разнообразных мероприятий в области практической фольклористики и защиты фольклора. Среди исследовательских интересов юбиляра — виды и жанры, системная типология, ареальные характеристики белорусского музыкального фольклора, этномузыкальная диалектология, становление и развитие практической фольклористики в Белоруссии, современное состояние традиционной художественной культуры белорусов.

В белорусской этномузыкологии Тамара Борисовна является последовательницей петербургской школы и разработанной академиком Б.В. Асафьевым интонационной теории. Среди этномузыкологов интонационная теория была подхвачена и развита непосредственными учениками Асафьева, супругами Я.В. Гиппиусом и З.В. Эвальд; эта теория оказалась близкой аспирантке Гиппиуса З.Я. Можейко, а потом, в свою очередь, и ее аспирантке Т.Б. Варфоломеевой.

Системный подход и художественное видение Тамарой Борисовной мира народной песни помогает объемно и многогранно раскрывать феномен народнопесенного интонирования. Т.Б. Варфоломеева исследовала свадебный и похоронный мелос белорусов, она является одним из авторов фундаментального труда «Белорусская этномузыкология» (1997), в котором прослеживаются пути развития национальной школы в контексте европейской науки, показана роль белорусских ученых в формировании и развитии этномузыкологии. Среди других основополагающих ее работ можно назвать монографию «Северобелорусская свадьба: обряд, песенно-мелодические типы» (1988); «Свадьба: Мелодии» (1990, в соавторстве с З.Я. Можейко), два (один в соавторстве с З.Я. Можейко) исследовательских сборника, составленных на основе собственных полевых записей в западном и восточном историко-этнографических регионах Белоруссии («Песні Беларускага Панямоння» — 1998 г., «Песні Беларускага Падняпроўя» — 1999 г.), разделы в коллективных монографиях серии «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў» («Традиционная художественная культура белорусов»).



Коллеги-этномузыкологи Тамары Борисовны высоко оценивают ее вклад в развитие белорусской музыкальной фольклористики. «Подход, осуществленный Тамарой Борисовной, основывался на понимании (или более точно — постижении) смысла тех музыкально-знаковых доминант и акцентов, которые существуют в последовательности разворачивания песенных и иных в своих интонационных проявлениях форм свадебного ритуала. В первую очередь тех, которые воплощены в практиках голошения, показательных для ряда белорусских традиций. Раскрытие роли причета в качестве драматургической кульминации свадебного обряда и такого собственно музыкального акцента обрядового свадебного действия, которым определяется его региональная специфика, позволило создать действительно новую научную картину северобелорусской свадебной обрядности, этномузыкологически аргументировать особенности в ее составе, заметить специфичность песенного комплекса и порядка хода свадьбы в разных частях белорусского Поозерья, а также раскрыть наличие постепенной (по мере движения на запад) лиризации комплекса свадебных песен в результате “элегизации” церемоний “сборной субботы” и кристаллизации последних на западно-поозерских территориях в завершённый, самостоятельный и развернутый обряд»¹.

При впечатляющих достижениях в области фундаментальных исследований Тамара Борисовна отнюдь не является «кабинетным» ученым. Более 35 лет целенаправленной экспедиционной работы (охватывающей практически все (!) районы Белоруссии, а также территорию проживания белорусских переселенцев в Сибири) позволили ей опираться в своих исследованиях не только на собственный полевой материал, представленный высококачественными аудиозаписями, но и на свои личные наблюдения за живым аутентичным исполнительством, психологией носителей традиции, межличностным взаимодействием, распределением ролей

в аутентичном коллективе исполнителей (*гурте*) и т.д.

Тамара Борисовна явилась автором идеи и руководителем фундаментального исследовательского проекта «Современное состояние традиционной художественной культуры белорусов: исследование и практика», по результатам которого на сегодняшний день издано 6 томов в 10 книгах серии «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў» по шести историко-этнографическим регионам и областям Белоруссии. Главная, успешно выполненная задача серии — показать региональное богатство и разнообразие традиционной сельской культуры белорусов в ее аутентичных формах, как актуальное проявление одного из живых течений современной культуры на рубеже второго и третьего тысячелетий².

Деятельность Тамары Борисовны в области практической фольклористики многоаспектна: это и работа над нормативно-правовыми документами в области защиты фольклора, и создание концепций фольклорных фестивалей, и многолетняя работа в качестве эксперта и члена научно-методического совета по вопросам историко-культурного наследия при Министерстве культуры, и многое другое.

Тамара Борисовна — человек, обладающий несомненной харизмой, ее деятельность в области этномузыкологии и практической фольклористики принесла ей заслуженную любовь и уважение среди коллег, работников культуры республики, носителей традиции.

От имени всех коллег и друзей хотелось бы пожелать Тамаре Борисовне крепкого здоровья, активной творческой жизни и новых успехов. Многая и благая лета, дорогая Тамара Борисовна!

Примечания

¹ Якіменка Т.С. У пункце «залатога сячэння» стагоддзя. Этномузыкала Т.Б. Варфаламеева // Працяг будзе... Да 60-гадовага юбілею Т.Б. Варфаламеевай / Уклад. М.А. Козенка. Мінск, 2004. С. 222.

² Рецензию на первые 5 томов серии см.: Белова О.В. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 1. Магілёўскае Падняпроўе. Мінск, 2001. 797 с.; Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. 910 с.; Т. 3 (в 2-х книгах). Гродзенскае Панямонне. Мінск, 2006. 608 с. и 736 с.; Т. 4 (в 2-х книгах) Брэсцкае Палессе. Мінск, 2008, 2009. 559 с. и 863 с. // Славяноведение. 2010. № 6. С. 102—105; Белова О.В. Продолжение серии «Традиционная художественная культура белорусов» // ЖС. 2012. № 2. С. 60—62.

Е.М. БОГАНЕВА, Т.В. ВОЛОДИНА,
канд. филол. наук;
Центр исследований белорусской
культуры, языка и литературы
НАН Беларуси (Минск)

ЭКСПЕДИЦИЯ ДЛИНОЮ В ЖИЗНЬ

(к юбилею А.А. Ивановой)

«Анна Александровна, как вам удается столько записать?» — «А я бабушку люблю». Заранее... Я часто мысленно возвращаюсь к этому диалогу, когда готовлю школьников к фольклорной экспедиции. В короткой фразе раскрывается отношение Анны Александровны к делу ее жизни — собиранию и исследованию русской традиционной культуры.

Еще в университете А.А. Иванова решила заниматься фольклором. Первая экспедиция на Пинежье с Н.М. Ведерниковой предопределила ее любовь к Русскому Северу. Позже большое влияние на нее оказали выезды с Н.И. Савушкиной, которую Анна Александровна считает своим главным учителем. В их совместной работе берет начало постоянный интерес А.А. Ивановой к изучению вариативности фольклорного текста, контекста его бытования, личности носителя традиции, к методике сбора и фиксации материала.

В 1976 г. Анна Александровна под руководством В.П. Аникина защищает диплом на тему «Чудесные превращения в русских волшебных сказках». Тем же летом она везет свою первую группу студентов на практику в Калужскую обл. В дальнейшем обследуются русские села Татарии (1981—1987 гг.), а с 1988 г. основным регионом становится Кировская обл.

Для нас, учеников, каждый из экспедиционных выездов был уникальным опытом. Подразумевалось, что в отсутствие жестко фиксированных вопросников, а также в соответствии с принципами методики сплошного обследования участники будут в состоянии ориентироваться в различных сферах традиционного знания и общаться с разными типами исполнителей. Думается, практика такого погружения в ситуацию чистого взаимодействия с иной культурой связана с интересом Анны Александровны к прагматике фольклора, системным связям в традиционной культуре, самосознанию информанта. К нам это осмысление приходило, конечно, не сразу. Поначалу оно проявлялось в смутной неудовлетворенности своими записями, оформлялось через первые попытки методической рефлексии. В таких ситуациях Анна Александровна как никто другой умела поддержать, помочь разобраться, вдохновить личным примером.

За годы вятских экспедиций Анна Александровна вместе со своими студентами подготовила серию сборников «Антология Вятского фольклора в современных записях»¹. К участию в создании серии активно привлекался Вятский региональный центр русской культуры, серия издавалась и была представлена в Котельниче, распространялась по областным библиотекам. Сама А.А. Иванова



регулярно участвовала в региональной конференции Кировской универсальной областной научной библиотеки им. А.И. Герцена «Герценовские чтения», публиковалась в местных изданиях, привлекала к участию своих студентов и аспирантов.

Желание приобщить учеников к исследованию традиционного уклада заставляло А.А. Иванову искать новые формы педагогической и просветительской работы. Так появился фольклорно-этнографический театр «Братыня», организованный ею в 1981 г. Артисты театра — студенты и выпускники филологического факультета МГУ. Театром был создан целый ряд спектаклей — «Русский год», где представлены праздники годового цикла; «Вятская свадьба», созданная на основе полевых записей; «Древо жизни» по мотивам произведений Ф. Абрамова; «Народный театр»; «Фольклорное путешествие по регионам России». «Братыня» играет в учебных аудиториях и литературных гостиных, музеях, библиотеках, на сценах сельских клубов, иногда — в чистом поле. Репетируют и играют почти в каждой экспедиции, иногда реквизит и костюмы приходится доставать на месте: в запасниках ДК, у бабушек. Тем неожиданнее иной раз оказывается представление для зрителей — увидеть свой платок, услышать родную старинную песню, спетую несколько дней назад для дотошных собирателей. Совершенно особенный в этом отношении спектакль был сыгран летом 2013 г. на о. Кижи совместно с фольклорно-этнографическим ансамблем музея. «Заонежская свадьба» вышла за пределы сцены: зрители вместе с актерами перемещались по острову, путешествуя между двух деревень. Жанр получил название ландшафтного спектакля. В планах театра развивать это направление в сотрудничестве с Кенозерским национальным парком.

Отдельно хочется написать о Пинежье в жизни Анны Александровны. В начале 2000-х гг. творческое сотрудничество А.А. Ивановой с мужем, географом В.Н. Калущковым, закладывает основу для новаторской междисциплинарной концепции культурного ландшафта, представленной в целом ряде статей и монографий². Целостное видение, которое дает концепция

культурного ландшафта (связка «сообщество — территория — бытовая/языковая/культурная традиция»), оказалось ресурсом не только для теоретического осмысления, но и для практической работы: Калущковы выстроили целый проект развития эколого-культурного туризма на Пинеге. В течение нескольких лет проводились семинары по подготовке сельских менеджеров, после чего были запущены четыре туристических направления: по разработанному маршруту за одно лето прошли группы школьников, реставраторов, паломников, а также театр «Братыня». Этот маршрут действует и сегодня. Сходную направленность имели совместные проекты с музеем Ломоносова в Холмогорах и музеем Ф. Абрамова в Верколе.

В 2000 г. Анна Александровна и коллеги (Л.В. Фадеева, А.Б. Мороз, И.А. Морозов) приходят к мысли об организации семинара, посвященного полевым исследованиям. Первое заседание «Актуальных проблем полевой фольклористики» состоялось осенью 2000 г., и в течение шести лет встречи проходили ежемесячно. Благодаря тесному сотрудничеству организаторов семинар стал межведомственным и междисциплинарным, с докладами выступали ученые из Москвы, Нижнего Новгорода, Ульяновска, Петрозаводска, Сыктывкара и других городов. Были изданы четыре сборника статей по темам представленных на семинаре докладов.

Важно, что к участию в качестве докладчиков приглашались как состоявшиеся ученые, так и аспиранты и даже студенты. Для Анны Александровны это принципиально — она уделяет большое внимание разносторонней подготовке своих учеников и всегда старается подтолкнуть их к самостоятельным шагам. Конечно, не все из них стали фольклористами. Но работа под руководством и вместе с Анной Александровной оказывается шире, чем научная деятельность, — она дает урок самоотверженного служения своему делу и русской культуре.

Примечания

¹ Сборники «Вятский фольклор», посвященные заговорному искусству (Котельнич, 1994), народному календарю (Котельнич, 1995), мифологии (Котельнич, 1996), преданиям и легендам (Котельнич, 1998), а также сборник «Семейные обряды Вятского края» (Котельнич, 2003).

² Например: *Иванова А.А.* Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002; *Иванова А.А., Калущков В.Н.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006; *Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М., 2009, и др.

От тени к свету: плоды просвещения (In Umbra 1)

In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. — М.: РГГУ, 2012. — 454 с.

«Вопрос: Что злее аспиды? Ответ: Тигр. Вопрос: Что тигра злее? Ответ: Демон. Вопрос: Что злее демона? Ответ: Жена. <...> Вопрос: Что злее жены? Ответ: Ничто». Фрагмент из версии апокрифической «Беседы трех святителей» помещает демона в одну матрицу со зверем и человеком, тем самым представляя небольшой блок сложных системных связей этого мифологического персонажа. Мифологическая нечисть — персонажи демонологии, или, как ее еще называют, низшей мифологии, — легко встраиваются в культурные тексты, при этом они подвергаются многочисленным модификациям и/или служат определенной цели того или иного дискурсивного поля (будь то изображение заговорного сюжета на старообрядческой иконе или демонизация образа правителя в анекдотах и слухах).

Несмотря на уже сложившуюся традицию изучения демонологических персонажей (ученые имеют дело с многочисленными сборниками мифологической прозы, попытками осмысления отдельных сюжетов и персонажей, с целыми научными школами, описывающими мифологию по определенной схеме), системное рассмотрение комплекса «антимodelей» в конкретной культурной традиции (имеется в виду широкая и массовая традиция) не осуществлялось. Христианская проповедь, в которой живописуется посмертное состояние души в аду, демонизация образа противника в политике, морализаторская функция мифологических рассказов про демонов — эти «кирпичики» и создают, по мысли составителей первого выпуска альманаха «In Umbra», специальный язык (или языки), который понимают все, но на котором практически не говорят. Таким образом, важно, во-первых, полностью описать грамматику, синтаксис, лексику этого языка, во-вторых, эксплицировать межъязыковые связи и скрытые в отдельных высказываниях смыслы.

Собственно, в первом демонологическом альманахе и представлены разнообразные статьи, описывающие такие мифологические языки и диалекты. Авторы исследуют визуальные и вербальные способы конструирования демонического в культуре. Эта разнородность понятна: в принципе нет единого понятного и непротиворечивого дискурса для опи-

сания «антимodelей» культуры. Ученые — специалисты из разных областей гуманитарного знания — описывают каждый «свой» кусочек демонологического пространства, и в итоге создается весьма пестрая мозаика. Статьи неавным образом перекликаются между собой, поэтому научным редакторам этого альманаха следует в будущем провести дополнительную работу, ставя перекрестные ссылки на похожие сюжеты в статьях авторов, что позволит воспринимать картинку «демонологии как семиотической системы» более целостно. Задача рецензента, как я ее вижу, показать, каким образом конструируется мир демонического по материалам различных этнических традиций, нарративных и визуальных форм культуры, фольклорных и литературных текстов, описанным и проанализированным авторами альманаха.

Л.Н. Виноградова («Образ черта по данным западнославянских средневековых источников») отмечает сложившуюся уже в средневековье гетерогенность образа черта, что создает известные сложности при его системном описании. Смещение религиозно-книжных элементов (дьявол — воплощение зла и порока, его козлиный облик, запахи смолы и гари, соращение им праведников, топики посмертных мук грешников) и народно-мифологических верований (сближение черта с духами-обогатителями, черт-любовник, множественность воплощений черта, который может замещать любого персонажа нечистой силы) приводит в итоге к столь разному описанию внешнего вида дьявола. В средневековом языке вещей (бестиарии и экзегетические тексты) дьявол представляет собой визуальное высказывание, составленное из элементов различных животных — метонимических замен дьявольских свойств. Вещь «разбивается» на свойства, некоторым свойствам приписываются значения (дьявол воет как волк, рычит как лев, язык у него как у змеи, копыта как у коня), а затем изображается это животное. Таким образом, если рассматривать кажущуюся разрозненность обликов дьявола сквозь призму учения теологов XII—XIII вв. о вещах, как это делает А.Е. Махов («Демонический бестиарий и средневековое учение о значении вещей»), то визуальная и вербальная гетерогенность облика черта вполне объяснима.

Стратегии конструирования образа демонов рассматривает С.Ю. Неклюдов в статье «Какого роста демоны?». С одной стороны, это бесплотный призрак с нематериальной природой, с другой — персонаж с гипертрофированной телесностью (быстрый бег, сексуальная активность, регенерация отрубленных частей тела), которая связана с топикой

уничтожения / невозможности уничтожения демона. Одно из самых интересных наблюдений автора — это то, что для передачи невидимого/бесплотного в традиции используется метафора «очень маленькое»; отсюда множество визуальных обликов демона — от булавы до маленького ребенка. Этот тезис на примере агента болезни — *икотки* (множество обликов, представленность нечисти в виде маленьких предметов — лишь обратная сторона невидимости) доказывает и О.Б. Христофорова в статье «Как выглядит икота?». *Икотка* как персонаж ближе к миру человека, чем остальные демоны, отсюда представление о невозможности избавления от нее. Существуют и уникальные персонажи: Смерть и ее ипостаси (Смерть-убийца, Смерть-грех, Смерть-мертвец, Смерть-скелет). Средневековая иконография Смерти обусловлена как библейскими метафорами, образом ангела смерти, так и двумя популярными текстами: «Прение живота и смерти» и «Житие Василия Нового». Как пишет М.Р. Майзульс («Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа»), Смерть единственна в своем роде и не допускает «клонирования» по модели «дьявол-демоны». Надо отметить, что в фольклоре образ Смерти сильно отличается от визуальной традиции: в быличках Смерть часто предстает в виде нагой девушки с распущенными волосами или старушки, которая является, чтобы забрать человека или предупредить его о кончине или несчастье. Такое четкое противопоставление визуального и вербального образов этого персонажа, на мой взгляд, заслуживает отдельного рассмотрения.

В обширной по охвату материала статье «Облик черта и его речевое поведение» Б.А. Успенский говорит о речевом антиповедении, своего рода демонической глоссолалии, которая характерна для демонов и противопоставляет их речь нормальному звуковому ряду человеческого мира. Визуальные образы демонов и муки грешников изучает Д.И. Антонов в статье «Круги Ада, или “Дантовские сюжеты” в русской иконографии XVI—XVIII вв.». В позднесредневековой русской иконографии появляются многообразные гибридные типы демонов и новые сюжеты мучений грешников. Как указывает автор, этот процесс связан с нарастанием в русской культуре эсхатологического напряжения, когда в связи с ожиданием последних времен у людей усиливается страх перед дьяволом и муками преисподней.

Часть работ посвящена отдельным сюжетам и образам. Иконографический сюжет «Архангел Михаил (Сихаил, Рафаил) побивает 7 или 12 трясовиц» сформиро-

вался, как считает А.Л. Топорков, под влиянием заговора. Его фундаментальная работа («Иконографический сюжет “Архангел Михаил побивает трясовиц”: генезис, история и социальное функционирование») показывает механизмы перевода словесного текста на язык иконописи (сестры-лихорадки изображаются стоящими в море/реке либо в подземной пещере), которые заключаются, в том числе, в склеивании эпизодов словесного текста (трясовицы выходят из моря, затем архангел Михаил отправляет их назад). Лихорадки постепенно утрачивают свои демонические черты (перепончатые крылья, втянутые животы) и на поздних иконах предстают уже в виде нагих женщин. Вероятно, икона с изображением побивания сестер-трясовиц воспринималась как оберег от болезни. Кроме того, А.Л. Топорков показывает на конкретном примере, как народная и церковная демонология дополняли друг друга.

Анализу демонологических образов в вопросно-ответном памятнике книжности «Беседа трех святителей» посвящена статья М.Г. Бабалык. Многие сюжеты, входящие в «Беседу», имеют богомилскую окраску, поэтому, вероятно, становятся более понятными связи дьявола с морем, изгнание сестер-трясовиц в море, рассмотренные в предыдущих статьях М.Р. Майзульса и А.Л. Топоркова. В этом же памятнике просматривается влияние дуалистического сюжета о добывании дьяволом земли со дна моря (ответ на вопрос: «Откуда Сатана зародился?» — «На мори»).

А.В. Пигин в своей статье впервые публикует рукопись «Повести дивной от Старчества о мнихе и бесе...» и анализирует сюжет о происхождении табака от дьявола. Сюжет о договоре человека и дьявола рассматривается в статье О.Д. Журавель. Интересная подробность: в древнерусских версиях сюжета настойчиво акцентируется мотив родства беса и человека, что порождает сюжетные линии отчуждения героя от собственных родителей. В литературоведческой статье О.Н. Солянкиной раскрываются контексты мотива беса-собеседника, близкого человеку демона (на материале романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»). Книжный сюжет о поглавцах рассматривается в статьях О.В. Беловой и В.Я. Петрухина. Удивительна живучесть представлений об этой дивации в современной мифологической традиции. О.В. Белова объясняет это сочетанием его с архаическими верованиями о зооморфных противниках и диких людях. Телесные аномалии демонических персонажей накладываются на представления об облике правителя.

В постсоветском дискурсивном пространстве таким образом складывается идея об уродстве Сталина — он имеет шесть пальцев, сросшиеся пальцы ног, копыто, дьявольский коготь. Такие представления, как пишет А.С. Архипова, возникают в качестве реакции на официальный идеологический дискурс, запрещающий публичное обсуждение образа вождя. В другой статье, совместной с Е.Ю. Михайлик, авторы рассматривают мотив «целование зада Сатаны» в контексте антисталинской пропаганды.

Связи мифологической традиции и литературного текста раскрываются Е.Е. Левкиевской на примере анализа повести О. Сомова «Русалка». Изменения мифологических рефлексов в литературном тексте, как пишет автор, носят системный характер и обусловлены разными типами сознания — традиционным и авторским. Современную «квартирную» демонологическую традицию описывает М.Н. Власова в статье «Поверья и сюжеты о “городских” домовых и полтергейстах...».

Можно выделить уникальные материалы участников монгольской и бурятской экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ под руководством С.Ю. Неклюдова (статьи А.А. Соловьевой, А.В. Козьмина, Ю.В. Ляховой), описывающие современную монгольскую, бурятскую и китайскую мифологические традиции. Демоны *гуй*, *чотгоры* — духи умерших, *буг* — монгольский полтергейст, *шулмас*, *мам* — лесная женщина, хозяин *Алтан-обо* близки людям и скорее помогают, чем вредят. Бурятские *бохолдой*, *ада* и заимствованный у русских оборотень представляют мифологическую традицию бурят Приангарья. Отличия монгольских мифологических текстов, где актуализируется понятие «страх», от соответствующих русских текстов, рассмотрены в статье А.В. Козьмина «Страх и страшное в рассказах о демонах...». Интересно, что сведения о контактах с демоническими сущностями сообщаются в форме фабулатов, в русской же традиции преобладают мемораты о страхе. Отстранение от личного опыта ощущения страха у монгольских информантов А.В. Козьмин объясняет традицией управления этим чувством в связи со знанием буддизма махаяны и ваджраяны.

Вероятно, в следующих выпусках альманаха читатели увидят продолжение наметившихся в первом выпуске тем и сюжетов, и такая кажущаяся разнородной и фрагментарной картина представлений о демоническом будет существенно дополнена.

Н.В. ПЕТРОВ, канд. филол. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Систематизируя демонов (In Umbra 2)

In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 2 / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. — М.: Индрик, 2013. — 400 с.

Междисциплинарный подход стал практически обязательным для современных гуманитарных исследований. Во втором выпуске альманаха «In Umbra» он реализуется не только за счет объединения под одной обложкой работ специалистов из разных областей знания — фольклористов, историков, литературоведов (изданию, кстати, не хватает такого раздела, как сведения об авторах). В статьях культурные тексты (вербальные или визуальные) о демонологических персонажах анализируются с привлечением ресурсов нескольких научных дисциплин.

К сожалению, междисциплинарный подход не всегда удачно реализуется: иногда наблюдается естественный перевес в сторону привычной для автора области научных интересов и упрощение заимствованной методологии. Так, например, «фольклорная» часть открывающей сборник статьи Д.И. Антонова «Падшие ангелы vs черти народной демонологии», посвященной образам фольклорного черта и книжного беса, заметно уступает части «исторической». Проблема взаимовлияния устной и письменной традиций неоднократно рассматривалась фольклористами — существует уже не просто ряд исследований, авторы которых обращались к этой теме¹, но и обобщающие методологические обзоры, дающие представление о разнообразии подходов². Д.И. Антонов отдает несомненное предпочтение Московской этнолингвистической школе (Н.И. Толстой, Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская), однако приводит уже готовые выводы этнолингвистов, не используя их богатый и хорошо разработанный инструментарий. В целом фольклористические наработки привлекаются Д.И. Антоновым для отсылки к авторитету специалистов (воспроизводятся их обобщающие сентенции), а также как источник приводимых в статье фольклорных параллелей. Нельзя не отметить отсутствие в списке источников и литературы собственно публикаций фольклорных текстов (за исключением классических сборников наподобие «Великорусских заклинаний» Л.Н. Майкова 1869 г., которые нельзя назвать полностью аутентичными). Это

приводит к обеднению возможных примеров. Так произошло с утверждением об отсутствии пояса как одной из ключевых черт демонического персонажа славянской культуры. Указаны исключительно исторические аргументы (конфликт из-за пояса Дмитрия Донского, включение вопроса о сне без пояса в рекомендации для священников по проведению исповеди), тогда как данная тема с фольклорной точки зрения весьма и весьма интересна³. Одновременно с этим фольклорные примеры, относящиеся к разным временным отрезкам и регионам (заговоры из «Олонецкого сборника» XVII в., современные полесские тексты и пр.), призваны сконструировать некую весьма далекую от реальности модель «фольклора вообще», которая сопоставляется с конкретными письменными текстами, имеющими четкую временную и локальную приуроченность. Обращение автора к фольклорной традиции, несомненно, способствовало бы более глубокому пониманию особой специфики реализации демонологической темы в устной культуре, и сопоставление с письменными текстами было бы более корректным.

Сборник состоит из пяти тематических разделов, которые посвящены демонологическим образам в фольклорной традиции, средневековых книжных и визуальных текстах, а также в литературе.

Блок по демонологии Средневековья открывает статья В.Я. Петрухина, рассмотревшего воздействие дуалистических ересей на древнерусский апокрифический сюжет о падении сатаны и его демонов.

Д.И. Антонов в работе «Потешный ад Лжедмитрия, или монстр на Москвереке» убедительно показал, что «потешный ад» Лжедмитрия (металлическую монстрообразную конструкцию) можно расценивать как «провокативную манифестацию европейских культурных принципов» (с. 55), имеющую четкую параллель с действиями Петра I (вспомним «всешутейший и всепьянейший собор»).

Исследование О.И. Тогоевой опровергает идею поступательного развития представлений о колдовстве в Средние века: на примере ведовских процессов XIV—XV вв. во Франции, романской Швейцарии и Дофине демонстрируется одновременное сосуществование трактовки колдовства как реальности (т.е. уголовного преступления) и понимания колдовства как ереси (иллюзии, насланной демонами). Эти подходы были объединены в сформулированной в XVI в.

Ж. Боденом смешанной концепции колдовства, согласно которой ведьмы и колдуны наносят реальный вред, но их «магические» способности иллюзорны.

Г.В. Бакус знакомит читателей с одним из ранних демонологических произведений — трактатом Ульриха Молитора (1489), сосредоточиваясь на одной из рассмотренных в нем тем — возможности плотских отношений между человеком и демоном. Обращаясь к вербальному и визуальному ряду (иллюстрирующим текст гравюрам), автор выявляет несоответствие изображения (на которое повлиял распространенный морализаторский мотив неравной пары) идеям самого текста: для Молитора «демон — это мерило человеческой развращенности, основной критерий виновности там, где преступление означает поступок, совершенный вопреки человеческой природе» (с. 102).

Визуальному изображению демонов посвящен раздел «Изобразить врага, или черт на иконе». Анализируя жесты дьявола в древнерусской иконографии, М.Р. Майзульс приходит к выводу об отсутствии специфических, закрепленных исключительно за данным персонажем движений. Особенность жестов дьявола скорее в их функциональной прагматике. «Дьявол в христианском искусстве Средневековья “нужен” для того, чтобы в итоге быть побежденным, изгнанным и осмеянным» (с. 136) — для дьявола и его слуг наиболее частотны жесты бегства и унижения, отсылающие к сходным способам изображения грешников.

Работа В.В. Хухарева представляет собой анализ принципов изображения сюжета «побивания беса» на примере предметов личного благочестия, иллюстрирующих сюжет апокрифа о Никите-бесогоне.

Три статьи включены в раздел «Персонажи и образы славянской демонологии».

Энциклопедична по проанализированному материалу статья Л.Н. Виноградовой о демонологических образах и мотивах в славянских проклятиях. Чтобы выявить общеславянские и локально-специфичные представления о завладевающих людьми мифологических персонажах, автор проанализировала комплекс из полутора тысяч русских, белорусских, украинских, польских, болгарских и сербских проклятий. Демонологические представления, отраженные в фольклорных текстах данного типа, концентрируются, главным образом, на персонажной системе и наборе вредоносных функций. Сам акт проклятия тесно связан с ключевым мотивом

вербальных формул — отправлением человека в потусторонний мир, понимаемым как «худшее из всех зол» из-за опасности возможных последствий.

Механизмы демонизации умерших показаны Е.Е. Левкиевской, на полесском материале сопоставившей представления о душе (посмертном двойнике и субституте человека) и покойнике (посмертный эквивалент человека, более материальный, нежели душа).

О.В. Белова рассмотрела мифологизацию исторических персонажей на примере фольклорного образа демонической правительницы — польской королевы и великой княгини литовской Боны, совмещавшей функции преобразовательницы и устроительницы, жестокой королевы и колдуны в соответствии со стереотипом «чужака».

«Духи/демоны в мифологических системах мира» — самый крупный раздел альманаха.

Стратегии словесного конструирования обликов чудовища и героя в эпических жанрах изучил Н.В. Петров. Эпическая специфика заключается в четком описании телесности персонажа, что не характерно для иных фольклорных жанров. Преимущественно статичное изображение «своих» героев «глазами сказителя» отличается от постепенного «проявления» образа антагониста — с позиции героя, рассматривающего своего противника. Для портретов эпических персонажей используются астрологический, солярный, лунный, ландшафтный, анатомический и предметный коды описания.

Названиями злых духов (особенность которых в том, что табуирование имен приводит к употреблению эвфемистических названий) и подвижным и изменчивым описаниям противников героя в якутском эпосе олонхо посвящена статья Л.Л. Габышевой.

Необходимость разработки коммуникативной типологии мифологических персонажей отмечает Д.Ю. Доронин, сопоставивший эволюционный и коммуникативный принципы изучения облика алтайского горного хозяина.

Увлекательное описание форм колдовства (гри-гри) на Сейшелах (пусть и не до конца выдержанное в заявленной проблематике антропологии смеха) предложила Е.В. Милюкова.

А.Б. Старостина рассмотрела «записки о странном» IV—IX вв. как источник текстов о падающих божествах грома в средневековом Китае.

Завершается альманах разделом «Литературная демонология: традиция и воображение».

А.В. Полонская продемонстрировала, как традиционные еврейские демонологические представления отражаются в художественной литературе на идише. Нельзя не поблагодарить автора за заботу о читателях и за подробные разъяснения специфических понятий.

В статье О.Н. Солянкиной черт-джентльмен из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» включен в контекст тенденции в публицистике 1840—1860-х гг. передавать оттенки общественных умонастроений при помощи аллегорических демонических образов (например, «духи века» или «бесы, отвергающие прогресс»).

В целом альманах интересен многообразием точек зрения на демонологию: представлена яркая мозаика всевозможных источников — фольклорные тексты, документы ведовских процессов, древнерусские иконы, предметы личного благочестия, религиозная и художественная литература. Рассматриваемые регионы также весьма разнообразны — славянские страны, Китай, Алтай, Якутия, Сейшелы, Франция. Статьи сборника охватывают период от Средневековья до современности. Вероятно, составители не ставили перед собой задачу преодолеть вырисовывающуюся дискретную картину, потому что во вступительной статье не излагается какая-либо объединяющая концепция (которая, вполне возможно, выглядела бы довольно искусственной).

Примечания

¹ См. посвященную аналогичной проблеме работу о соотношении устной и книжной демонологии: Гусев В.Е. Бесы в «Житии» Аввакума и народная демонология // ЖС. 1994. № 2. С. 14—17.

² См., например: Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор (к постановке проблемы) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 7. М.; Л., 1949. С. 5—9; Неклюдов С.Ю. Литература как традиция // Россия / Русистика / Россияведение. Кн. 1. Язык. История. Культура. М., 2010. С. 312—359.

³ См. об этом: Левкиевская Е.Е. Пояс // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 230—233; Байбурун А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 5—13.

Н.С. ПЕТРОВА, аспирантка;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Синтактика, семантика и прагматика украинского натального нарратива

О.В. Лабашук. Натальний нарратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика. — Тернопіль: Підручники і підсобики, 2013. — 320 с.

Дискуссии о предмете и методах фольклористики, пожалуй, столь же стары, как и сама наука о фольклоре. Нередко они носят сугубо теоретический характер, и это является их достоинством, но в то же время порой и делает уязвимыми. Поэтому столь привлекательны конкретные исследования, основанные на самостоятельно собранном и осмысленном материале, осваивающие новые территории и прокладывающие новые пути. Теория в них неотделима от практики, она не декларативна, а пронизывает всю ткань работы, является ее нервом и движущей силой. Именно такова рецензируемая монография Оксаны Лабашук. Признаюсь, что ее публикацию я, заинтригованная услышанным на конференциях, ожидала с нетерпением.

Работа посвящена изучению явления, длительное время практически выпадавшего из поля зрения фольклористов. Речь идет о натальных нарративах — повествованиях о беременности и родах, характерной чертой которых является «меморатная конвенция». Они ускользали от внимания собирателей и исследователей, хотя и были частью традиционного бытового репертуара наряду с многочисленными повествованиями биографического характера. Не нашлось им места и в традиционной жанровой системе фольклора. Казалось бы, объяснить причины этого с позиций здравого смысла трудно. Ведь едва ли можно себе представить, что, слушая во время экспедиций горестные воспоминания старушек о тяготах их былой жизни, собиратели не сталкиваются постоянно с рассказами о том, как женщины рожали в поле, как их неосторожное поведение или нарушение запретов становилось причиной физических недостатков ребенка и о многом другом. Также характерны эти тексты и для современного репертуара других возрастных групп носителей. Они, конечно же, узнаваемы, но в своем большинстве проскальзывают сквозь жанровое фольклористическое сито и не отражаются исследовательской и собирательской практикой.

Об этом парадоксе всё чаще говорят исследователи различных национальных традиций. Для украинской фольклористики этот вопрос очень актуален. Ведь порой такие тексты попросту не фиксируются собирателями вследствие особенностей их ориентации на поиск архаики либо «эстетического совершенства». В науке на пост-

советском пространстве и за его пределами всё еще доминируют представления о художественности как важнейшем признаке фольклора, о традиции как механизме отбора и совершенствования текстов. Такого рода теоретические представления служат основанием ожиданий и надежд на то, что текст «отстоится», «отшлифуется» и лишь тогда станет достойным предметом исследовательского интереса. Однако нельзя не признать, что существует огромное поле явлений, принадлежащих традиции, но отличающихся спонтанностью, динамичностью, зависимостью от контекста исполнения, поэтому и не застывающих в «классических» формах.

Сказанное демонстрирует, какого серьезного переосмысления предмета, методов собирания и исследования требовало написание книги. Сразу же отметим, что исследовательница не просто уделяет специальное внимание вопросам методологии, но и делает это весьма целенаправленно, таким образом обзор литературы превращается в последовательное прокладывание пути и отражает процесс тщательного выбора методологического инструментария, отвечающего задачам работы. Этому вопросу автор посвящает специальный раздел, который, как представляется, выполнит и другую весьма важную задачу, выходящую за рамки обсуждаемой книги, и поможет читателям разобраться в многообразии научных подходов не только современной украинской, но и международной фольклористики.

Привлекает внимание скрупулезность осмысления истории собирания и изучения натальных нарративов. Этой проблеме посвящен один из разделов монографии, в котором исследовательница прослеживает самые ранние украинские фиксации натальных нарративов (осуществленные уже в 1854 г. на Черниговщине) и первые аналитические наблюдения, касающиеся таких текстов; досконально рассматривает историю и динамику развития собирания и исследования таких текстов, в том числе указывает на почти полувековой период (в XX в.), когда они не собирались и не изучались. Автор решительно и продуктивно расширяет рамки обзора, выводя его за пределы национальной науки; значительное внимание при этом уделено работам российских ученых (Е.А. Белоусовой, Т.Б. Щепанской, Г.И. Кабаковой), белорусской исследовательницы Т.В. Володиной и др.

Относительно скудные источники автор восполнила многочисленными собственными фиксациями натальных нарративов и записями, сделанными по ее инициативе другими собирателями в 2006—2013 гг. (всего проинтервьюировано 488 женщин). Именно эти записи

стали основным предметом аналитического рассмотрения. Нарративные тексты, обильно и пространно цитируемые в книге, сами по себе представляют весьма ценный источник.

Поскольку количество собранных предшественниками материалов невелико, это не позволило сформулировать наблюдения сравнительного плана и даже поставить этот вопрос. Однако характер материала определил возможность сконцентрировать внимание на вопросах структуры, семантики и функциональной специфики текстов. Оговоримся, что расширение круга респондентов, попытка проследить особенности воплощения натальных нарративов женщинами разного возраста (в том числе учитывая различную временную дистанцию, отделяющую само событие от повествования о нем) могли бы стать весьма показательными для анализа собственно фольклорных процессов, в том числе нарративных стратегий исполнителей. Вероятно, эта задача остается актуальной на будущее.

Преодолевая характерную для фольклористики литературоцентричность анализа, автор работы придала ей весьма привлекательную, современную, а главное, продуктивную для фольклористики антропоцентричность взгляда на фольклорный процесс, его закономерности, динамику и сущность. Это позволило скорректировать представления о художественности текстов и расширить представления об их функциональной палитре. В этом случае эстетические достоинства определяются не красотой слога, а соответствием текста ожиданиям аудитории, его выразительностью и ориентацией на слушателя, эмоциональностью и не в последнюю очередь способностью привлечь и удерживать внимание аудитории.

Не имея возможности детально проанализировать содержание монографии, выделим главное и отметим системность рассмотрения явления, которое осмысливается в аспектах синтактики, семантики и прагматики (каждому из них посвящены отдельные разделы). Также исследуются особенности действующих лиц натальных нарративов. Очень важными в работе являются вопросы соотношения мемората (персонального нарратива) и традиции, которая пронизывает, а порой и определяет индивидуальные оценки и поступки действующих лиц; предметом рассмотрения оказываются прагматика и структура нарратива, тактика и стратегия рассказчиц, незаслуженно оказавшиеся на периферии внимания фольклористов.

Разделы, посвященные синтактике и прагматике натальных нарративов, свидетельствуют об эрудиции автора и о новаторстве работы, но также стимулируют размышления о нереализованных

в монографии возможностях, равно как и о возможностях усовершенствования анализа. Это отнюдь не отменяет выводы автора, но может, как представляется, их обогатить или, по крайней мере, расширить.

Приведем лишь один пример. В силу отсутствия фольклористических работ, посвященных нарративным стратегиям, автор обратилась к опыту структурных исследований и достижениям литературоведения. Ею, в частности, творчески осмыслены идеи структурной нарратологии (Ж. Женетт, В. Шмид). Это помогло проанализировать способы ведения повествования. Несмотря на то что исследовательница не пошла по пути разграничения компетенции исполнителя и собственно исполнения, предложенного В. Кравчик-Василевской (ср. противопоставление *langue* и *parole*), анализ структуры текстов в соответствующем разделе ведется в «перспективе исследователя», и это целиком соответствует характеру собранного в процессе интервьюирования материала. Сделанные наблюдения весьма проникновенно демонстрируют глубинную мотивированность структуры текста его содержанием (например, отмечаются своеобразная пульсация текста в зависимости от предполагаемой интенции, эмоционального восприятия событий и индивидуального опыта исполнительницы: детализация описания, «ускорение» или «замедление» темпа развертывания событий в нарративе, пропуск эпизодов, их спонтанное сопряжение в едином тексте и т.д.). Однако если при изучении литературных текстов «внешняя» позиция исследователя совершенно закономерна, то при анализе фольклорных текстов, доступных для непосредственного наблюдения в спонтанном функционировании, нет нужды в «дотраивании» ситуаций создания и восприятия текста. В этом случае обращение к прагматическому аспекту рассмотрения и обогащение исследовательских возможностей «перспективой носителя» (П. Ковальский) закономерны и способны существенно обогатить представления о механизме функционирования устной традиции.

Изучение устных текстов в прагматической перспективе способно вскрыть собственно фольклорные механизмы формирования и закрепления в традиции определенных поэтических структур. Выход за рамки конкретного вербального текста, как и осмысление коммуникативных ситуаций, в которых прозвучали записанные тексты, учет реакции аудитории, особенностей внутренней связи между нарративами разных повествователей и функциональной обусловленности особенностей текстов, несомненно, были бы чрезвычайно продуктивны.

Однако эти аспекты пока остались не до конца изученными и лишь частично отражены в соответствующем разделе. В значительной мере это обусловлено методикой сбора материала (интервью), однако возможность прояснить эти вопросы у автора была, ведь своеобразное собирательское мастерство позволило проникнуть в тайны функционирования фольклорных текстов в ситуациях, максимально близких к спонтанному исполнению. Это чрезвычайно редко позволяет работа собирателя с малознакомым исполнителем (особенно в тех случаях, когда глубоко личный и эмоциональный нарратив требует соответствующей обстановки, внимания слушателя и доверия к нему). В этом плане более широкое использование возможностей исполнительского и контекстуального подходов могло бы, на наш взгляд, оказаться весьма плодотворным.

Исследование прагматики фольклорных нарративов, как отмечала в свое время С.М. Толстая, представляет особую сложность, поскольку в этой сфере связь текста с обстоятельствами не так очевидна, как, например, в текстах обрядовых. Такая работа требует дополнительных усилий, направленных на рассмотрение явлений в динамическом аспекте, в коммуникативной специфике. Как представляется, многие наблюдения О.В. Лабашук относительно структурных и семантических особенностей натальных нарративов могли бы получить весьма интересные подтверждения в результате прагматического анализа. При том что в исследовании прагматики нарративов исследовательница ограничилась преимущественно «внешними», контекстуальными аспектами, сделав лишь первые, но важные шаги на пути постижения особенностей взаимодействия поэтической структуры текста и характера его функционирования, творческий посыл исследования и его вклад в развитие фольклористической мысли и преодоление стереотипов весьма значителен.

Характер структуры и семантики натальных нарративов отражают выводы автора о том, что такие повествования «имеют форму мемората и в процессе построения нарратива подвергаются тем же трансформациям, что и несказочная проза» (с. 318). Меморат, по наблюдениям исследовательницы, содержит «признаки сюжетного и мифологического текста» (с. 318). Анализ натальных нарративов позволил выделить в их структуре эпизоды, наиболее значимые для рассказа об ожидании и рождении ребенка: повествование о дне, предшествовавшем родам, о дороге в родильный дом, о чувствах матери после появления младенца на свет. По мнению исследовательницы,

«в представлениях наших современниц до сих пор сохраняется представление о родах как ритуале перехода» (с. 318), а сам натальный нарратив, «как элемент индивидуального биографического рассказа, является важным и действенным механизмом трансляции социально-культурных представлений о материнстве и детстве. В этом состоит его особая культурно-символическая роль» (с. 319). Взаимодействие персонального опыта и традиционной компетенции носителя обуславливает возможность вовлечения текстов меморатов в орбиту фольклора.

Книга снабжена обширной библиографией, которая, однако, не является лишь обязательной формальной составляющей монографии. Каждая страница работы свидетельствует о напряженном переосмыслении опыта предшественников с точки зрения задач, стоящих перед автором. Это позволило сформировать свой собственный взгляд на предмет исследования и способы его познания. Привлекательной чертой работы является то, что О.В. Лабашук не замыкается в границах национальной фольклористики, она решительно обращается к мировому опыту, при этом не игнорируя работы различной методологической направленности. Обоснованно сопрягая возможности различных методов и подходов, объединенных интересом к динамической природе явлений, особенностям их функционирования и строения, исследовательница избегает эклектики и достигает цели, создавая объемную картину явления. Конечно, не во всех моментах это удалось в одинаковой мере, однако это лишь увеличивает интерес к книге, пробуждающей мысль, провоцирующей активное сотворчество читателя. Возможность обсудить эти конкретные вопросы, думаю, еще представится в будущем. Исследовательница открыта к дискуссиям, живо интересуется мнением коллег, и это творческое безразличие позволяет ей совершенствоваться и двигаться вперед.

Монография Оксаны Лабашук является отрядным примером обогащения методологии украинской фольклористики, формирования и развития в ней антропоцентрической парадигмы исследования. Это не только дает автору возможность постижения скрытых пружин и механизмов фольклорного процесса, но и позволяет противопоставить пессимизму регрессивных ожиданий фольклористики взгляд на реальные процессы и актуальные нарративные практики, функционирование которых вызвано временем и отвечает потребностям носителей, заинтересованность которых — залог жизнестойкости устной традиции.

А.Ю. БРИЦЫНА,
канд. филол. наук;
(Киев)

Новые электронные издания фольклорных материалов

Современные технические средства существенно расширяют эдичонные возможности в сфере фольклористики. Издание произведений устной народной поэзии на аудио- и видеодисках (CD и DVD) в настоящее время стало уже привычным, обыкновенным делом. Поначалу тиражированное издание дисков преследовало в основном эстетические и коммерческие цели: записи профессиональных и полупрофессиональных песенных фольклорных ансамблей предназначались любителям народной песни наряду с соответствующими записями оперного, камерного, эстрадного пения и пр. В настоящее время электронные издания всё чаще решают не только эстетические, но и научные задачи. К сожалению, сейчас, когда столь расширились технические возможности, запись полноценного песенного текста от аутентичного коллектива становится всё более и более маловероятной. Тем не менее фольклористика имеет довольно широкие возможности публикации устнопоэтических произведений на CD и DVD — благодаря накопленным в фольклорных архивах фонозаписям прошлых лет. В данной рецензии мы хотим обратить внимание фольклористической общественности на три издания.

Первый диск — «Устьянские песни» (СПб., 2013) — подготовлен Фольклорно-этнографическим центром им. А.М. Мехнецова (ФЭЦ) Санкт-Петербургской консерватории (подготовка диска и буклета Е.Л. Попок; редактирование К.А. Мехнецовой и Е.А. Валева; оцифровка фонограмм А.А. Мехнецова). Диск является звуковым приложением к книжному изданию 1980-х гг., осуществленным профессором консерватории А.М. Мехнецовым и его учениками: Устьянские песни / Сост. А.М. Мехнецов, Ю.И. Марченко, Е.И. Мельников (Л.: Сов. композитор, 1983—1984. Вып. 1—2). Сборник, напомним, построен на материалах экспедиций Ленинградской консерватории 1971—1978 гг. Первый выпуск был посвящен «молодецкой» лирике, достаточно редкой в севернорусских регионах; второй — «девичьим» песням. Тогда, в первой половине 1980-х гг., было возможно осуществить только нотное (не аудио-) издание песен, записанных в бассейне реки Устья — одном из интереснейших культурно-исторических регионов Русского Севера.

Река Устья, напомним, является правым притоком Ваги (левый приток Северной Двины). Она и ее собственные притоки Кокшеньга, Чадрома, Соденьга и Волюга в XVI—XVII вв. образовывали так называемые Устьянские волости (сохи) — особый административно-территориальный регион Московского княжества, а затем Русского царства. Верховья Устья сходятся с истоками рек Верхняя и Нижняя Ёрга, впадающими в Сухону. Тридцатикилометровый сухопутный волок оказался удобным путем, связывающим большой торговый город Великий Устюг с Вагой. В XVI—XVII вв. река Устья была включена в широкую сеть российских торговых путей. В XVIII—XX вв. Устьянский край, потеряв свое торгово-экономическое значение, законсервировался. В XX в. он был открыт фольклористами как один из регионов, длительное время сохранявших фольклорную традицию. Напомним хотя бы об авторитетном издании Д.М. Балашова, Ю.И. Марченко и Н.И. Калмыковой «Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтьеге (Тарногский район Вологодской области)» (М., 1985). Два выпуска «Устьянских песен», изданных в 1983—1984 гг., раскрывают местную традицию лирических песен.

С изданием рецензируемого диска фольклористы и прежде всего этномузыковеды получили возможность услышать опубликованные тексты, фонограммы которых хранятся в ФЭЦ. На диске представлены все опубликованные в первом (№ 01—44) и втором (№ 01—66) выпусках песни (то есть всего 110 фонограмм). Отдельные плохо сохранившиеся записи, опубликованные в книге, как пишет Е.Л. Попок, заменены повторными записями лучшего качества, сделанными от тех же исполнителей или от других певцов. Диск демонстрирует слушателям один из вариантов знаменитой песни «Да уж вы горы, вы ли да горы» (№ 01). По материалам первого выпуска книги имеются два варианта песни «Соловьишко» (№ 14, 15), пять вариантов «Эко сердце» (№ 16—20), два варианта «Ой, пойдете-ко, братцы, да кататце» (№ 31, 32) и др.

Диск сопровождается буклетом (сост. Е.Л. Попок), разъясняющим его содержание. Перечень песен имеет указание на деревню, где записан данный вариант, и шифр архивного хранения в ФЭЦ. Здесь же даны традиционные для фольклорных изданий «Указатель населенных пунктов и исполнителей» и

«Сведения об авторах записей и участниках экспедиций 1971—1978 годов». Фотографии, представленные в буклете, придают соответствующий колорит данному материалу. В качестве замечания мы хотели бы, пожалуй, указать только на один пропуск: пользователю, полагаем, хотелось бы иметь также карту-схему представленного региона. Этнография (и фольклористика) — научные дисциплины, прочно связанные с географией. В настоящее время, когда создание карт перестало быть трудно-разрешимой технической проблемой, наличие карт в фольклористических изданиях — как печатных, так и изданиях CD и DVD, может считаться обязательным.

Второй диск, на который мы хотели бы обратить внимание фольклористической общественности, — **«Новгородские песни и наигрыши Новгородской области» (СПб., 2013)** — также создан в Фольклорно-этнографическом центре (составитель — И.В. Королькова; верстка буклета, обработка фонограмм — Г.Н. Шупак; оцифровка фонограмм — А.А. Мехнецов). В отличие от диска «Устьянские песни» данное аудиоздание не имеет печатного прототипа. Весь материал (29 фонозаписей) впервые вводится в научный оборот.

Диск сопровождается грамотно составленным И.В. Корольковой буклетом, в котором дан краткий обзор экспедиционной работы разных учреждений на Новгородчине. Экспедиции Петербургской консерватории 1968 г. (под руководством Ф.А. Рубцова) и 1978 и 1985—1997 гг. (под руководством А.М. Мехнецова) позволили выделить границы локальных традиций — юго-западные районы Новгородской области (южнее озера Ильмень в бассейне реки Ловати); центральные и южные районы (междуречье Мсты и Ловати); восточные районы (междуречье Мсты и Мологи), — соотносимых с тремя древними новгородскими пятнами (Шелонской, Деревской и Бежецкой). Локальные традиции определяются особенностями жанрового состава и стилистическими свойствами песенной культуры названных регионов. В буклете помимо обзорной заметки И.В. Корольковой приведены традиционные для фольклорных изданий паспортные данные публикуемых текстов («Содержание диска»).

Рассматриваемый диск задуман как первый выпуск хрестоматии по музыкальному фольклору из экспедиционных коллекций ФЭЦ. И.В. Королькова

постаралась представить всё многообразие жанров, зафиксированных в Новгородской области во второй половине XX в. Пользователи найдут здесь классическую колядку «Пришла коляда» (№ 1), подблюдную песню «Как идет-то Никола с милостью» (№ 2), масленичные песни «Наша Масленица дыра-гая» (№ 5) и «Дарагая-та, ой, да наша Масленка» (№ 6). Огромный интерес представляют фонозаписи пасхального тропаря и песнопения «Христос воскрес» (№ 7, 8). В аудиохрестоматии содержатся примеры поминального причитания «Распахала я, сиротушка, широкаю-та улачку» (№ 11), свадебных плачей, в том числе и групповых причетей «И охти, мы присядимте на тасовую на лавычку» и «Да мы восстанимти, красныи девицы» (№ 14, 15). На диске представлены также образцы хороводных песен и лирики.

Фольклористы, без сомнения, обратят внимание на запись небылицы «Посидити-ко вы, да побиседуйти» (№ 21; неполный текст), родственной знаменитой «Небылице в лицах» пинежской сказительницы М.Д. Кривополеновой¹. Оба текста объединяет мотив «Сын на матушки да он дрова рубит <...>, / Родну матушку в корешок запряг, <...> / Молоду жену — да на пристяжечку...» (ср. пинежский текст: «Как стара мать да в кореню была, / Молода жона да в пристяжи была...»). Инструментоведов привлекут наигрыши на травяной дудке (№ 27), на балалайке (№ 29) и на гусях (28). Гусельная игра на Новгородчине, отметим, является открытием, сделанным в ходе экспедиционных работ Ленинградской (Петербургской) консерватории. Специалисты по народной прозе, полагаем, заинтересуются «Сказкой про кикимору» (№ 26) — текстом, лежащим на границе сказки и мифологического рассказа. При мифологической образной системе (кикимора, леший) здесь воплощается структура волшебной сказки (кикимора похищает девочку Дуняшу; сестра Моря отправляется на ее поиски и при помощи лешего возвращает домой).

Словом, рецензируемый диск прекрасно выполняет функцию хрестоматии, которая может использоваться в учебном процессе на всех образовательных уровнях.

Третий диск (вернее, комплект из трех дисков) «Вологодские сказки конца XX — начала XXI вв.» ([Воскресенское], 2013) объединяет в себе аудио- и видеозаписи (составитель Т.А. Кузьмина; отв. за выпуск И.А. Кулёва; оцифровка фоно-

грамм — А.В. Кулёв, М.А. Кулёва, А.А. Мехнецов, И.С. Теленков). Первый из дисков содержит аудиозаписи, сделанные в 1979—2003 гг. Межпоселенческим центром традиционной народной культуры (с. Воскресенское Череповецкого р-на Вологодской обл.), Вологодским областным научно-методическим центром культуры и повышения квалификации, Центром народной традиционной культуры и ремесел (пос. Хохлово Кадуйского р-на Вологодской обл.), Фольклорно-этнографическим центром им. А.М. Мехнецова Петербургской консерватории. Печатным прототипом опубликованного на диске аудиоматериала является издание «Вологодские сказки конца XX — начала XXI века / Сост. Т.А. Кузьмина» (Воскресенское, 2008), о котором нам уже приходилось писать². Тогда мы указывали, что ценность издания заключается не столько в новых полноценных вариантах известных сказочных сюжетов, сколько в текстах, явственно демонстрирующих разрушение сказки. Угасание же сказочной традиции, как это ни парадоксально, дает новые творческие импульсы сказочникам. Теперь этот тезис можно проверить и в формате аудиозаписи.

Материал на аудиодиске расположен по сюжетам: сказки о животных; волшебные; легендарные; бытовые; кукольные; прибайки; докучные сказки. В приложенном буклете пользователь найдет все необходимые сведения о содержании диска: номер сказки по печатному изданию; название сказки; фамилию и имя исполнителя, его год рождения, место и время записи; имя автора записи и архивный шифр хранения фонозаписи. Мы, пожалуй, добавили бы еще в представленную в буклете таблицу индекс сюжета по СУС³. Наличие этой информации в печатном издании не компенсирует ее отсутствия в аудиоздании: ведь нельзя быть уверенным, что одноименные книга и диск «Вологодские сказки конца XX — начала XXI века» окажутся у одного читателя (пользователя).

Два других диска из комплекта «Вологодские сказки конца XX — начала XXI века» представляют интереснейший материал видеозаписей (видеосъемка и монтаж — Р.А. Желудевский, А.М. Лихачев), отражающих опыт освоения сказочной традиции детскими фольклорными коллективами Вологодской области (коллектив «Наследие» с. Сизьма; фольклорный ансамбль Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной

народной культуры; семейный клуб «Основа» Дворца детского и юношеского творчества им. А.А. Алексеевой (г. Череповец); Детская фольклорно-этнографическая студия с. Воскресенское). Видеодиски содержат записи рассказывания сказок (15 сказок на первом и 29 сказок на втором дисках) детьми (24 исполнителя) и педагогами (3 человека). Описываемый материал, относящийся к сфере фольклоризма, без сомнения, имеет большое значение для организации образовательно-просветительских процессов. Как правильно отмечает Т.А. Кузьмина в буклете, «старинные сказки, звучащие в исполнении современных детей, позволяют надеяться на сохранение культурных традиций». Отметим, кстати, что опыты по рассказыванию сказок в современном образованном обществе имеются не только в России, но и в других европейских странах. Нам, например, приходилось присутствовать в Париже на выступлении со сказками (французскими, немецкими и русскими) в рамках конференции «Вокруг братьев Гримм и Александра Афанасьева» сотрудницы Отдела детской и юношеской литературы Национальной библиотеки Франции Эвелин Севен⁴.

Однако, на наш взгляд, видеоматериал рассматриваемых дисков может быть интересен и в академическом аспекте. При всей режиссерской постановочности представленные видеозаписи позволяют сделать некоторые наблюдения над традиционной исполнительской манерой. Так, например, обращает на себя внимание колебательное движение корпуса тела у многих сказочников, что, вероятно, было свойственно традиции.

Интересны записи, сделанные в смоделированной обстановке деревенской беседы (диск 2, № 12–20). Девочки и мальчики (Анастасия Зубкова, Мария и Ирина Дерновы, Ян Поляков, Артём Червенчук, Юлия Морозова, Наталья Прохорова, Сергей Кутузов, Ляля Вербицкая), играя тряпичными куклами, сшитыми, надо полагать, самими ребятами, рассказывают друг другу сказки-прибаутки и сказки о животных. Помимо собственно сказочных текстов и манеры исполнения сказочника интересно наблюдать и за аудиторией. Слушатели, сопереживая хорошо известной им прибаутке, кивают в такт рассказчику, смеются отдельным фразам, кто-то из ребят от удивления и удовольствия приоткрывает рот. Сказки № 21–26 (диск 2) записаны в

обстановке беседы четырех мальчиков (Виктор Киселёв, Ян Поляков, Илья Каптерев, Георгий Кузьмин).

Отдельные наблюдения можно сделать, сравнивая рассказывание одного и того же сюжета разными сказочниками. На дисках имеются 5 записей сказки «Медведь на липовой ноге» (СУС 161А*). Два близких текста, явно восходящих к одному прототипу, рассказаны мальчиками Иваном Федосеевым (№ 2, диск 1) и Михаилом Толмачевым (№ 5, диск 2). Последнему свойственна энергичная мужская манера повествования: в такт песне Медведя он обеими руками ударяет кулаком по коленям. В сказке № 16 «Скрипи-скрипи, нога» (Юлия Морозова; диск 2) рассказчица, исполнив песню медведя («Одна бабушка не спит, / На моей ноге сидит, / Мою шерстку прядет, / Мое мясо варит»), в конце ее, изменив интонацию на пугающую скороговорку, обращается к соседке-слушательнице: «Приду да старую старуху — хам, съем!» Отражается ли здесь опыт «страшилок» о «черной руке» и «белой простыне», родившихся в XX в., или сказывается исконная традиция (и тогда «страшилки» пугающую концовку позаимствовали от сказки)? Дария Маркова, девушка лет 15–16 (№ 27, диск 2), артистично передавая диалект и свободно жестикулируя, также использует прием пугающей фразы «хам, съем!». Однако своеобразие ее манеры заключается в переводе регистра повествования из сказки в бытовой рассказ. В противоречие сказочным канонам она прибегает к инверсии, помещая эпизод о том, как мужик у медведя лапу отрубил, не в авторское повествование, а в рассказ мужика, объясняющего бабе, откуда вязалась медвежья лапа. Интересна и концовка сказки: мужик, убив пришедшего в деревню медведя, приглашает всех соседей мясо делить и варить. Соприженность сказочной традиции с реальной жизнью сказывается и в тексте Владимира Валентиновича Егорова из с. Сизьма (№ 5, диск 1). Включив классический вариант сюжета в пространство родного села (старик и старуха живут «в Сизьме, не знаю где»), сказочник в конце рассказа вспоминает «случай из жизни»: «Мне еще было годов, поди-ко, четыре или пять <...> Дядя-то мой двоюродный Василий, царство ему небесное, Пантелеев медведя убили с Сашей. А Саша-то то тетки моей муж. И принесли в деревню медведя-то. Ну, уж раз убили — родня-то большущая! — и принесли нам мясо. Дак вот, как сейчас помню, как дома я ревел, чтобы мясо

не... <...> “Не ешьте мясо, а то медведь придет и нас тогда сцапает!” Вишь, которая сказка, а которая вот и не сказка получилась у нас».

Хотя публикация фольклорных материалов на электронных носителях стала уже обыденным фактом научной жизни, рецензии на издания этого рода появляются достаточно редко. И самое главное, несмотря на уже прозвучавшее обращение к фольклористической общественности о необходимости создания в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН и Государственном республиканском центре русского фольклора фольклорно-этнографических медиатек⁵, практические работы по планомерному и целенаправленному формированию коллекций аудио-, видео- и мультимедийных CD и DVD еще по-настоящему не начаты. В связи с этим мы позволим себе повторить слова, сказанные в обращении: «...мы предлагаем авторам, составителям и издателям фольклорно-этнографических CD и DVD, которые заинтересованы в том, чтобы их научно-творческая продукция не была потеряна во времени и пространстве, чтобы о ее существовании стало известно как можно более широко в научном сообществе, присылать в создаваемые медиатеки по одному экземпляру своих электронных публикаций».

Примечания

¹ См. кривополеновский вариант в записи О.Э. Озаровской: Былины Пинеги / Изд. подгот. Т.Г. Иванова, А.Ю. Кастров, М.В. Рейли. СПб.; М., 2012 (Свод русского фольклора. Былины; Т. 7). № 111.

² Иванова Т.Г. О современных записях сказок [Рец. на: Вологодские сказки конца XX — начала XXI века / Сост. Т.А. Кузьмина. Воскресенское, 2008] // ЖС. 2010. № 2. С. 64–65.

³ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

⁴ Иванова Т.Г. Конференция «Вокруг братьев Гримм и Александра Афанасьева» // ЖС. 2012. № 3. С. 67–68.

⁵ Иванова Т.Г., Чагин А.И., Костина А.В. О создании фольклорно-этнографических медиатек // ЖС. 2008. № 1. С. 72.

Т.Г. ИВАНОВА,
доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН

Новый сборник русских сказок Карелии

Сказки Водлозерья / Сост. А.С. Лызлова. — Петрозаводск: ИП Барбашина Е.А., 2013. — (Памятники русского фольклора Водлозерья). — 427 с.

Русская сказка Карелии (бывшей Олонецкой губернии) имеет богатую историю¹. Ее «открытие» состоялось в начале XX в. и связано с выходом в свет сборника Н.Е. Ончукова «Северные сказки», куда вошли записи А.А. Шахматова, М.М. Пришвина и самого Ончукова². Однако много отдельных записей сказок было сделано значительно раньше: в 1851 г. сосланным в Олонецкую губернию петрашевцем А.П. Баласогло³ и первооткрывателем «Исландии русского эпоса» П.Н. Рыбниковым⁴. Этапными для русской сказки Карелии стали 1920-е гг., когда ленинградские фольклористы А.И. Никифоров и И.В. Карнаухова почти одновременно записывали сказки уже тогда знаменитого своим былевым наследием региона Карелии — Заонежья. Их записи составили сборники — «Сказки и предания Северного края»⁵ и «Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова»⁶. 1930-е гг. в собирании и изучении русской сказки Карелии отмечены «открытием» двух выдающихся сказителей. Репертуар уникального мастера волшебной сказки из поморского села Кереть М.М. Коргуева записал известный фольклорист А.Н. Нечаев, составивший фундаментальное двухтомное собрание «Сказки Карельского Поморья»⁷. Другой сказочник — Ф.П. Господарёв, знаток в основном новеллистической сказки, был записан в Петрозаводске в 1937 г. собирателем Н.В. Новиковым, составившим сборник «Сказки Ф.П. Господарева»⁸. С 1932 г., со времени организации и создания в Петрозаводске научно-исследовательского института культуры, позднее переименованного в Институт языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (теперь это Карельский научный центр РАН), собирание и изучение сказки Карелии стало одной из главных научных задач сектора фольклора. Особую целенаправленность изучение сказочной традиции главных ареалов Карелии приобрело в 1960-е и последующие годы. Результатом такого изучения стала своеобразная трилогия русской сказки, представляющая сказочную традицию 1930—1980-х гг. трех знаменитых регионов Карелии. Это

«Русские народные сказки Карельского Поморья»⁹, «Русские народные сказки Пудожского края»¹⁰, «Сказки Заонежья»¹¹ — более полутора тысяч текстов, представляющих русскую сказку Карелии и как достояние мастеров и как «массовое явление» (А.И. Никифоров), позволяющее говорить о богатстве сюжетов, о региональных особенностях бытования. Однако, как оказалось, названные издания не исчерпали всей сказочной традиции Карелии. И об этом свидетельствует недавно вышедший сборник «Сказки Водлозерья», составленный и прокомментированный научным сотрудником Карельского научного центра РАН А.С. Лызловой.

Водлозерский край, входящий в состав известного науке ареала Карелии — Пудожья и оказавшийся с древнейших времен местом компактного проживания особой этнолокальной группы населения — водлозеров, которые прошли собственный путь исторического и этнического развития и создали достаточно яркую и самобытную культуру, чему посвящена специальная монография К.К. Логинова¹², — особая и отдельная территория. В 1928 г. известные фольклористы братья Б.М. и Ю.М. Соколовы, руководители знаменитой экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга», записавшей на Водлозере более 100 только эпических текстов (23 духовных стиха, 10 исторических и солдатских песен, 20 баллад), в очерке «В поисках былин» писали: «...после Шалы и Пудожя мы особенно детально обследовали озерный край Водлозеро, изолированный и затерянный, “загнано место”, как говорят местные крестьяне»¹³. Позже Б.М. Соколов в отдельном очерке «Поэзия Водлозера (Из записок исследователя)» в журнале «Читатель и писатель» высказался более определенно: «Далекое глухое Водлозеро. “Загнано место”, как выражаются сами водлозеры. Около 70 километров от Пудожя. Кругом леса. <...> Тридцать деревьев разместились на бесчисленных островах. Население и им сделало учёт: “их столько и малых и больших, сколько дней в году, да еще один”. Островная культура. <...> Нет ни одного острова, ни одного “наволока”, ни одной “луды”, т.е. мели (подводных камней) на Водлозере, какие бы не были обвеяны разными поэтическими легендами и преданиями. Целая огромная водлозерская, по сей час творимая, мифология»¹⁴.

Эти места, изолированные от соседей бездорожьем, остающиеся труднодоступными до сих пор и ставшие одним из крупнейших в мире резерватов ди-

кой природы, в 1991 г. обрели статус Национального парка «Водлозерский». Его основной задачей теперь является сохранение уникальной природы и не менее уникального культурного наследия. И вот сравнительно недавно водлозерская мифология, о которой пишет Б.М. Соколов, воплотилась, предстала в отдельном, первом сборнике несказочной прозы Карелии «Предания и былички», вышедшем с грифом «Памятники русского фольклора Водлозерья»¹⁵.

«Сказки Водлозерья» — второй сборник новой серии¹⁶. Это 90 текстов, отобранных из более 150. Как свидетельствуют данные научного комментария и вступительная статья А.С. Лызловой, все они записаны в XX в. главным образом сотрудниками Карельского научно-исследовательского института культуры (КНИИК), затем ИЯЛИ КарНЦ РАН и хранятся в его архивах и фонограмм-архиве.

В истории собирания сказок Водлозерья А.С. Лызлова обозначает три периода. Первый — 1930—1940-е гг., когда в результате единичных записей зафиксировано 11 сказок: это сказка-анекдот, записанная в 1938 г. В.Р. Дмитриченко от жителя д. Вама Г.И. Коренева, сказка М.Е. Болтушкиной, записанная в 1940 г. К.В. Чистовым и Б.Е. Маргулис (Чистовой) в д. Колгоостров, и 9 сказок, записанных в 1945 г. А.В. Беловановой от четырех жителей в разных населенных пунктах. Второй, самый «урожайный» период — 1970-е гг. (экспедиции в Пудожье 1973, 1974 и 1977 гг., их участники А.П. Разумова, Т.А. Коски, Т.И. Сенькина, Т.С. Курец, Е.И. Русакова, студенты Петрозаводского университета М. Нигметова и О. Устинская), когда записано 130 сказок. Третий период уже явного исчезновения, угасания жанра — 1990-е гг., когда В.П. Кузнецовой, С.В. Куликовым, А.А. Лапиным было записано 20 сказок. Многие из записей сказок Водлозерья названы в «Описи коллекций текстов сказок Пудожского района КАССР архива КарНЦ» (см. Куганаволокский сельсовет, № 435—538; опубликована только № 450 «Про Филиста») в уже упомянутом сборнике «Русские народные сказки Пудожского края» (с. 323—331). В этом собрании содержатся сказки нескольких подлинных мастеров с большим и разнообразным репертуаром. Это А.М. Пашкова, известная и как талантливая вопленица и исполнительница былин. Ей принадлежит замечательная версия сюжета «Об Ерше» (№ 39), открывающаяся таким стихотворным зачином: «В Водлозерском озере зародился

ерш-щетиник, ерш-ябедник, слюноватый рот, пулеватый нос, острая щетина, лихая образина». Упоминание Водлозерского озера неслучайно: А.М. Пашкова долго жила в д. Семеново, что на реке Водла, вытекающей из одноименного озера. Другая замечательная сказочница из той же деревни — И.П. Савинкова, от нее записано 43 сказки. Настоящими мастерами монументальной волшебной сказки являются Ф.Ф. Кабренев и М.О. Дмитриев, знаток «долгой» волшебной сказки. В водлозерском сборнике таких сказочников-мастеров не зафиксировано. Остается предположить, что из-за непроходимости и изолированности собирание и записывание сказок на Водлозере началось слишком поздно, когда уже многое было забыто и утрачено. Тем не менее как бы ни были значительны и важны имена мастеров-сказочников, они ни в коей мере не умаляют место и роль неизмеримо большего числа «рядовых» исполнителей, сказки как «массового явления», без чего невозможна всесторонняя и полная картина любой и локальной, как в нашем случае, традиции. Именно поэтому так важно для ее сохранения присутствие в народной культуре всех водлозерских исполнителей сказок. Среди них немало обладателей большого репертуара. 52 сказки, о чем свидетельствует названная «Опись», записаны от Е.М. Лёвиной из д. Пога, из них в новом сборнике впервые публикуются 15 сказок. Здесь же помещено 9 сказок Е.И. Ладзяновой из д. Бостилово, 10 сказок М.П. Егоровой из д. Канзанаволок, 7 сказок от М.И. Пименовой из д. Пёлгоостров, 6 сказок от Л.Н. Суховой из д. Куганаволок.

В сборнике «Сказки Водлозерья» содержатся все разновидности жанра, однако преобладают волшебные сказки: они составляют более половины текстов и около 50 сюжетов.

Наиболее популярны сюжеты о чудесном супруге (СУС 425А «Амур и Психея», СУС 432 «Финист ясный сокол») — сказки № 1, 31, 60-оп., 50, 69, 14-оп.; сюжет «Сивко-Бурко» — СУС 530А — сказки № 6, 11, 35-оп.; сюжет «Мачеха и падчерица» — СУС 480=АА480*В, =АА480*С, =АА480А — сказки № 10, 59-оп., 66, 44-оп., 15-оп. В сборнике немало волшебных сказок, основанных на контаминации мотивов. Так, «Сказка про Кошея» (№ 74) Е.М. Лёвиной контаминирует с СУС 402 «Царевна-лягушка» + СУС 400=АА 400А=К 400 А, В, С «Муж ищет исчезнувшую или похищенную жену» + СУС 302 «Смерть Кашея в яйце» + СУС 554 «Благодарные животные».

Встречаются среди волшебных сказок трансформации и пересказы пушкинских или других литературных сказок, таковы «Сказка о золотой рыбке» — № 5, «Чудесные дети» — № 8, «Волшебное зеркальце» — № 12 Е.И. Ладзяновой. Записаны совсем редкие сюжеты: в сказке Е.М. Лёвиной «Царь Тьма» (№ 75) лишь один мотив — вознаграждение за гостеприимство — имеет соответствие в СУС (750В «Чудесный странник»). А сказка той же Е.М. Лёвиной «Про Семена» (СУС 665 «Скорый гонец») в общерусской традиции известна лишь в пяти вариантах.

Памятуя о следовании канонам так называемой сказочной обрядности волшебной сказки, уместно назвать ее типические места, или традиционные формулы. Лучше всего сохранилась одна инициальная формула, которую обычно называют присказкой. Только ее вспомнила А.И. Яшова из д. Бостилово: «В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, по здешню сторону сосняку, по таму сторону осинова камня, это не сказка, сказка вся впереди. Встамши до обеда, поедим теплого хлеба, похлебаем горячих шей, чтоб брюхо было товшей. А дальше, тут вот дальше сказка, не скажу...» (№ 14). Другие варианты этой формулы: «Не в котором царстве, не в котором государстве, именно в том, в котором мы живем, на гладком месте, как на бороне, верст за двести в стороне. Это не сказка, а присказка, а сказка будет в субботу после обеда, когда поедим мягкого хлеба» — № 31 «Про Фифилиста»; «В некотором царстве, в некотором государстве жила-была семья...» — № 50 «Про зарю света Ясного Сокола»; «В некотором царстве, в некотором государстве жил купец...» — № 30. Однако и в волшебных сказках преобладает формула «жили-были», которая часто встречается в «животных» сказках и других жанровых разновидностях. Срединные, медиальные формулы достаточно редки: «Шел-шел, близко ли, далеко ли, низко ли, высоко ли, скоро сказка сказывается, по своим успехам дело деется» — № 31; «А сын у ей — по локоть руки в золоти, по колено ноги в серебри, а на спине частые звезды, а во лбу красное солнышко, в затылке светел месяц» — «Чудесные дети», № 43. Среди преобладающих лаконичных концовок встречаются и такие финальные формулы: «Сколько знала, столько сказала. Половину манила, другу позабыла» — «Про богатырей», № 30; «И вот стали жить-поживать, счастливо живут, нас в гости ждут» — «Про зарю света Ясного Сокола», № 50.

Вместе с тем именно волшебные сказки наиболее наглядно несут на себе печать деградации, разрушения. И это проявляется и в бытовой чрезмерности, и в подробностях и детализации, которые ведут к исчезновению чуда: «Сын, сходи в город, на сто рублей купи чего-нибудь...» — «Волшебное кольцо», № 80; «Вот он пусть вспашет, пусть с моего двора вывозит весь навоз на поле, раскидает. Потом вспашет, посеет, сожнет, и пока я буду спать, чтоб калач горячий на столе был у меня с этого, с его хлеба» — «Сын-медведь», № 21; «Сходили, муки первосортной купили, первокачественной белой, там дрожжей и всего...» — «Сказка про Кошея», № 74. Угасание, разрушение сказки проявляется и в употреблении современных реалий и современной лексики: «Старуху в престарелый дом увезли. Дак вот и сейчас живе, нас переживе» (№ 9); когда Иван задел стену, чтобы допрыгнуть до царевны, «сразу все зазвенело, как будто какой-не, как сигнализация, все это» (№ 2).

Сказок о животных в сборнике значительно меньше, но они, как и пудожская сказка в целом, обнаруживают тенденцию к сохранению «твердого», отлитого в устойчивую схему сюжета, сложившийся сказочный стиль со стиховыми припевками и хорошо разработанными диалогами (№ 37, 41 — СУС 61В=АА*61 П «Кот, петух и лиса»). К числу наиболее распространенных сюжетов относится сюжет «Пение волка» (СУС 163=АА*162), записанный четырежды (№ 4, 40, 57, 73). Популярен в Водлозерье широко известный на русском Севере сюжет «За скалочку — гусочку» (№ 9, 49, 53, 16-оп., 19-оп., 50-оп.), который контаминируется с сюжетом «Звери в саях у лисы» (СУС 158) и в котором в севернорусских версиях вместо лисы действует старуха. Кстати, два таких варианта были записаны автором этих строк в 1971—1973 гг. в населенных пунктах, расположенных на берегах Водлы¹⁷. Есть среди «животной» сказки сборника редчайшие сюжеты: сказка «Поспорили два мороза, кто быстрее заморозит человека» (№ 87) — СУС 298А=АА *298 I=К 278 «Спор мороза с морозом» — известна всего в двух общерусских записях; еще более редкий, известный в одной записи сюжет СУС 36 «Заяц и лиса» — это очень короткая, ушербная сказка «О лисе и зайце» (№ 51).

По популярности и распространенности к сказкам о животных примыкают кумулятивные «Колобок» (СУС 2025=АА296), «Репка» (СУС 2044=1960*DI), «Смерть петушка» (СУС 2021А=АА*241 I, 2032) и особенно до-

кучные сказки (СУС 2300=АА*2020). Их сохранность, как и большинства сказок о животных, обусловлена ориентированностью на детскую аудиторию, для которой они исполнялись. И это подтверждают биографические материалы: чаще всего сказки детям рассказывают женщины. Ю.М. Вершинина из д. Бостилово: «Мама сказки рассказывала»; Е.М. Лёвина: «Длинные слышала от пожилых людей, рассказывала своим детям»; А.Г. Митрофанова из д. Чуяла: «Сказки слышала у своей матери, от нее научилась»¹⁸.

В «Сказках Водлозерья» А.С. Лызова выделяет сказки, рассказанные детьми (это четыре текста и четыре девочки-исполнительницы), что несколько преувеличенно называется «детской сказочной традицией». Две рассказчицы — Светлана Бобкова, 6 лет (№ 32, «Маша и медведь») и Надежда Лёвина, 11 лет, внучки упомянутой Е.М. Лёвиной (№ 89, «Заработанный рубль») уже известны по сборнику А.И. Разумовой «Дети-сказочники»¹⁹. Его дополняют сказки Ольги Крюковой, 11 лет (№ 42, «Гуси-лебеди») и Гали Мининой, 12 лет (№ 46, «По щучьему велению»).

Новеллистические сказки и анекдоты Водлозерья немногочисленны. Среди них есть редкие сюжеты. К таким относится записанная в д. Куганаволок от Л.Н. Суховой сказка «Про ленивую жену» (СУС 1370Е «Ленивая не хочет жать»), известная в общерусской традиции всего в двух вариантах. Именно поэтому приведу вариант «Сказки о ленивой жене», записанный от А.М. Пустошкиной, 78 лет, из пос. Шала, что стоит на Водле:

Жили Иван да Марья. Иван был проворной, хорошей, а Марья ленивая была. Вот он Марью отправит жать: «Иди, Марья, жни! Вечером приду, тебя запроведу». Она и уйдет. Немножечко выжнет, снопок-другой, да спать. Спит-спит, а вечером выстанет да пойдет. Придет, а Иван спрашивает: «Ну, Марья, много ли сделала?» А она отвечает: «Жала — устала, пошла — не считала». Иван бился-бился. Решил запроветать. Пришел он, Марья спит. Он наложил ножницы, выстриг ей полголовы. Марья на полосы проснулася: «По рукам я, по ногам я, а по плечи не я, плешь не моя».

Вот пришла домой, а Иван ужинает. Она спрашивает: «Иван, дома ли Марья?» — «Дома, дома». Она думает: «Вот беда, неужто не я?» Так Иван от Марьи отвязался, а так все бедовал (зап. в июле 1972 г. С. Лойтер, С. Воронцова, Л. Новожилова)²⁰.

Среди носителей новеллистической сказки обращают на себя внимание исполнители-мужчины, которых можно отнести к сказочникам-балагурам. Это касается и Г.И. Коренева из д. Вама, от которого записана «Сказка о тулупе» (№ 16), и особенно П.Я. Леонтьева из д. Гумарнаволоок, знатока солдатской сказки (№ 17—19), сохранивших раешный, юмористический в своей основе стих («был Наум — воровать пришло на ум, был Антон — тот давно думал об том; был Влас — я, говорит, добирался давно до вас»; «у меня есть новенька, только недоленька»).

Сборник содержит полноценный, соответствующий статусу издания научный аппарат. Все тексты паспортизированы, сюжетно определены и прокомментированы, имеется список исполнителей сказок, список населенных пунктов, словарь местных и малопонятных слов, опись сказок Водлозерья, не вошедших в сборник, указатель сюжетных типов, список сокращений. Вступительная статья «О сказочной традиции Водлозерья» представляет узколокальную сказочную традицию Водлозерья с ее местными приметами, колоритом, языком, но полностью обходит общую пудожскую сказочную традицию, в контексте которой следовало бы рассматривать водлозерскую сказку. Как утверждает К.К. Логинов, локальное самосознание как определяющий фактор обособления не исключало того, что водлозеры «в исключительных случаях могли назвать себя и пудожанами»²¹.

Подытоживая, можно утверждать, что с появлением нового сборника стало известно о еще одном важном звене уже утраченной региональной традиции. А имеющиеся на сегодняшний день научные издания сказок позволяют говорить о Карелии не только как о крае былин, но и как о крае сказок.

Примечания

¹ См.: Азадовский М.К. О русской сказочной традиции в Карелии // Русская сказка в Карелии. Старые записи. Петрозаводск, 1947. С. 5—24; Сенькина Т.И. Русская сказка Карелии. Петрозаводск, 1988.

² Ончуков Н.Е. Северные сказки. М., 1908.

³ Впервые они были опубликованы в: Живая старина. 1897. Т. 1. С. 112—123.

⁴ См.: Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Изд. подгот. А.П. Разумова, И.А. Разумова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 153—177.

⁵ Сказки и предания Северного края / Зап., вступит. ст. и коммент. И.В. Карнауховой. М.; Л., 1934.

⁶ Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова / Изд. подгот. В.Я. Пропп. М.; Л., 1961.

⁷ Сказки Карельского Поморья: В 2 кн. / Зап., вступит. ст. и коммент. А.Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939.

⁸ Сказки Ф.П. Господарева / Зап. текстов, вступит. ст., примеч. Н.В. Новикова. Петрозаводск. 1941.

⁹ Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.И. Сенькина; Вступит. ст. А.П. Разумовой. Петрозаводск, 1974.

¹⁰ Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А.П. Разумова. Т.И. Сенькина; Вступит. ст. А.П. Разумовой, Т.И. Сенькиной. Петрозаводск, 1982 (Памятники фольклора Карелии).

¹¹ Сказки Заонежья / Сост. Н.Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986 (Памятники фольклора Карелии).

¹² Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.

¹³ Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых. 1926—1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. / Вступит. ст., подгот. текстов, науч. коммент. В.А. Бахтиной. М., 2011. Т. 2. С. 496.

¹⁴ Соколов Б. Поэзия Водлозера // Читатель и писатель. 1928. № 5. С. 5.

¹⁵ Предания и былички / Изд. подгот. В.П. Кузнецова; Науч. ред. Б.Н. Путилов. Петрозаводск, 1997 (Памятники русского фольклора Водлозерья).

¹⁶ Ранее, как уже отмечалось, целый ряд научных фольклорных изданий выходил в серии «Памятники фольклора Карелии»: Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежда и Нюхча) / Изд. подгот. А.П. Разумова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1980; Русские эпические песни Карелии / Изд. подгот. Н.Г. Черняева. Петрозаводск, 1982; Русский детский фольклор Карелии. Петрозаводск, 1991.

¹⁷ Лойтер С.М. Сказки и сказочники на берегах Водлы // Север. 1976. № 1. С. 109—113.

¹⁸ Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подгот. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 50, 162, 183.

¹⁹ Дети-сказочники / Сост. И.А. Разумова. Петрозаводск, 1995.

²⁰ Лойтер С.М. Указ. соч. С. 113.

²¹ Логинов К.К. Указ. соч. С. 249.

С.М. ЛОЙТЕР,

доктор филол. наук,
Петрозаводский гос. ун-т

Работа выполнена при поддержке Программы стратегического развития Института северо-европейских исследований ПетрГУ

ПАМЯТИ ВИКТОРА МИХАЙЛОВИЧА ГАЦАКА (1933—2014)

Умер Виктор Михайлович Гацак. Эта печальная новость мгновенно отозвалась телефонными звонками и информацией в социальных сетях. Несмотря на то что последнее время Виктор Михайлович тяжело болел, поверить в его смерть оказалось очень трудно. В Москве и Санкт-Петербурге, в Сухуми и Омске, Архангельске и Кишиневе, во всех городах бывшего Советского Союза, везде, где есть люди, занимающиеся фольклором и традиционной культурой, реакция на эту печальную весть была одинаковой: «Не может быть! Ушла целая эпоха отечественной науки!»

И, наверное, это не преувеличение и не типичное для культуры явление, когда о покойном принято говорить только в превосходной степени.

Виктор Михайлович был удивительным и, как говорили раньше, редким человеком. О нем никто никогда не говорил плохо, никто не был им обижен. Его всегда ценили за исключительную порядочность, готовность помочь своими знаниями и опытом. Если он мог защитить человека от несправедливости, он это делал без промедления. Недаром почти все, кто начинал работать еще при советской власти, вспоминали о том, что, будучи секретарем парторганизации ИМЛИ, он сумел оградить очень многих своих коллег от давления властей, что им не было подписано ни одной бумаги, которая могла бы испортить человеку жизнь. Наверное, это действительно черта эпохи, ярким представителем которой он был и которая ушла вместе с ним.

Виктор Михайлович родился, как он сам любил шутить, «еще при царской власти», имея в виду Королевство Румыния. Его детство прошло в поселке Липканы Хотинского уезда Бессарабии на берегу реки Прут. Виктор Михайлович любил рассказывать, как соседки использовали его для того, чтобы поговорить с родственниками, живущими на другом берегу реки. Сolidным женщинам было неудобно кричать друг дружке, и они звали с собой мальчишек, которые кричали за них. Виктор Михайлович, улыбаясь, уверял, что это было его первое место работы, где главным было знание иностранных языков.

В Липканах он учился в школе, только язык преподавания у него все время менялся: с украинского на румынский, с румынского на русский. Учиться Виктор Михайлович очень любил и, несмотря на тяжелое время, сразу же после школы поступил на историко-филологический факультет Кишиневского государственного университета им. В.И. Ленина. После окончания университета он был принят в аспирантуру Института мировой литературы им. А.М. Горького, где защитил кандидатскую диссертацию «Молдавские и румынские эпические песни о гайдуках и некоторые вопросы их соотношения с юж-



нославянскими». Но не только романский фольклор был предметом изучения В.М. Гацака. Под руководством Э.В. Померанцевой он работал на Русском Севере, а эта экспедиция по составу участников была поистине легендарной. Вместе с Виктором Михайловичем там работали Ю.А. Новиков, Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий, Б.П. Кербелите, Л.А. Астафьева. А материалами, собранными в этой экспедиции, пользуются все, кто занимается эпическим наследием.

Защитив диссертацию, Виктор Михайлович вернулся в Кишинев, но его сердце осталось в Москве. Здесь он встретил свою жену Людмилу Николаевну Гаврилову, здесь нашел любимую работу, которой и посвятил всю свою жизнь. С 1969 г. В.М. Гацак руководил сектором изучения народно-поэтического творчества ИМЛИ. Здесь в 1976 г. он защитил докторскую диссертацию по теме «Восточнороманский героический (войнический) эпос».

Виктор Михайлович никогда не был кабинетным ученым. За его плечами экспедиции в Румынию, Болгарию, Югославию, Россию, Украину и, конечно, Молдавию. Главным предметом его полевой работы был сбор материалов, связанных с эпическим наследием. Виктора Михайловича интересовали не только сами эпические тексты, но носители эпической традиции, принципы запоминания и воспроизведения сказителей устно-поэтических произведений, передача текста от учителя к ученику. Результаты этого интереса нашли отражение в работе «Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики». Виктор Михайлович автор более 250 научных работ, которые переводились на многие языки мира. Он известен как создатель этнопоэтического подхода в изучении типологии фольклора, как основатель ряда направ-

лений экспериментальной фольклористики. Именно он активно разрабатывал фундаментальные вопросы комплексной текстологии фольклора и, наверное, одним из первых стал привлекать к этой цели мультимедийные технологии. Его оригинальная теория «этнопоэтических констант» активно используется современными учеными.

В.М. Гацак был не только выдающимся исследователем эпоса, его заслугой является и работа по созданию серий «Фольклор народов СССР», «Фольклорные сокровища Московской земли» и, конечно, «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Он был организатором многих научных конференций, семинаров, симпозиумов, под его руководством защищались кандидатские и докторские диссертации. В.М. Гацак был членом Фольклорной комиссии при Международном комитете славистов, заместителем председателя Национального комитета славистов Российской Федерации.

Виктор Михайлович не только был открыт для всего нового, но и понимал значение научной деятельности исследователей прошлого. Благодаря ему увидели свет многие работы А.А. Потебни, А.Н. Веселовского, Н.П. Андреева, Б.М. Соколова, А.П. Скафтымова, Н.П. Карнаухова.

Виктор Михайлович был очень близким другом Центра русского фольклора, бессменным членом редколлегии и автором журнала «Живая старина». Без его мудрых советов вряд ли могли состояться такие проекты ГРЦРФ, как конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» и Конгресс фольклористов, не увидели бы свет многие региональные издания.

Вечная Вам память.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,

канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

С «Живой стариной» В.М. Гацак был связан с 1994 г., со дня выхода в свет первого номера возобновленного журнала. Именно Виктор Михайлович с коллегами открыли в журнале тему, связанную с публикацией материалов по духовной культуре и фольклору старообрядцев-липован Румынии. В.М. Гацак рекомендовал для публикации в журнале работы своих аспирантов, учеников, коллег, выступая при этом строгим и доброжелательным рецензентом. Болезнь помешала ему завершить подготовку к печати материалов из семейного архива. В память о Викторе Михайловиче мы публикуем фотографию одной семейной реликвии (см. 4-ю стр. обложки).

Редакция и редколлегия
«Живой старины»

Круглый стол

«Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии»

2 октября 2013 г. в РГГУ состоялся круглый стол «Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии», организованный при поддержке Программы стратегического развития РГГУ. В нем приняли участие историки, фольклористы, социальные антропологи. Каждый из докладчиков затронул различные аспекты общей проблематики — представления о глазах как «локусе силы», средоточии жизненной энергии, о взгляде как канале магической и символической коммуникации, о магическом воздействии на людей и на окружающую действительность. Вера в силу взгляда очень архаична, она известна разным культурам во все эпохи вплоть до наших дней, она функционирует в мифах, сказках, мифологической прозе, ритуалах (родинных, погребальных, охотничьих, лечебных), шаманских практиках. Немаловажную роль играют подобные верования в иконографии, регламентируя как процесс создания икон, фресок и миниатюр, так и правила обращения с сакральными образами. На них основана распространенная во многих культурах вера в дурной глаз и масса иных представлений.

Круглый стол открыл **Д.И. Антонов** (РГГУ, Москва) с докладом («У святых очи вертел? “Ослепленные” фигуры на древнерусских миниатюрах»). Речь шла о распространенном феномене — порче (выскабливании, выбивании, затирании, закрашивании, вырезании...) глаз на средневековых иконах и книжных миниатюрах. Объектом порчи в разные времена стали тысячи лицевых рукописей на Западе и Востоке христианского мира, в мусульманских странах, а также монументальная живопись, в первую очередь балканского региона. Агрессия была направлена как на образы святых, так и на фигуры негативных персонажей — бесов, грешников, персонификаций сил зла и т.п. Прагматика «визуального вандализма» была при этом очень разной. С одной стороны, глаза, лица и другие элементы святых образов выскабливали верующие — с тем, чтобы использовать красочный пигмент в лечебно-магических целях («сакральная кража»). С другой — глаза на изображениях повреждали иконоборцы (от византийских иконокластов до протестантов), доказывая таким спо-

собом неверность и неэффективность самой практики религиозного почитания икон. Многочисленные фрески в странах византийского круга были «ослеплены» мусульманами, захватывавшими христианские земли. Подобные действия были не чужды и некоторым христианам, которые таким образом «мстили» святым, если обращенная к ним молитвенная просьба оставалась невыполненной. Наконец, в редких случаях святой образ могли соскабливать с тем, чтобы уберечь от уничтожения или порчи (к примеру, «убирая» с осужденной старообрядческой иконы изображения ангелов перед тем, как предать ее огню). Что касается образов демонов и грешников, их затирали, вероятнее всего, с целью защититься от воздействия «дурного глаза». Довольно часто читатели стремились деятельно вмешаться в композицию, «обезвредив» атакующего грешника или демона, чтобы защитить от его агрессии положительных героев. Многими, очевидно, двигало желание «отомстить» дьяволу и унижить его, затерев, зачеркнув или проколов его фигуру (или только глаза и лицо) на миниатюре. Во всех этих случаях глаза воплощают жизненную силу персонажа, воспринимаются как канал взаимодействия со зрителем; стирание глаз — нейтрализация образа, его символическое убийство. Вместе с тем в большинстве средневековых рукописей затираная носят несистемный характер, а принцип отбора атакуемых персонажей остается неясным. Сфокусировав внимание на русских лицевых рукописях, Д.И. Антонов показал, какие стратегии объяснения здесь возможны и какие проблемы встают на пути той или иной интерпретации.

Доклад **М.Р. Майзульса** (РГГУ, Москва) «Глаза святого: взгляд иконоборца XVI в.» был посвящен тому же феномену «сакрального вандализма», рассмотренному на примере монументальной скульптуры в период иконоборчества в протестантской Европе XVI в. На фасадах готических храмов и в музейных собраниях сохранилось множество трехмерных или плоскостных изображений Христа, Богородицы и святых с полностью стесанными лицами или выбитыми, выскаблированными или выколотыми глазами. В случаях, когда изображение не уничтожалось целиком, атаке подвергались прежде всего головы и лица либо только глаза статуи — средоточие силы всего святого образа. Кроме того, повреждались другие символически значимые элементы: руки, сложенные в жесте благословения, символы королевской власти и т.п. «Ослепление»

статуй или книжных миниатюр было связано с двумя противоположными мотивами: 1) «наказанием» сакральной персоны (которое подразумевало веру в эффективность образа) и 2) отрицанием культа святых и почитания их образов, которые приравнивались к идолам (что подразумевало веру в их бессилие — позиция протестантов-иконоборцев XVI в.). Католики, в свою очередь, аналогично поступали с изображениями Мартина Лютера в протестантских изданиях, на гравюрах. Представители обеих враждующих сторон утверждали при этом, что их противники подвергались наказанию свыше за свои кощунственные действия. Докладчик провел параллели между увечьями, наносимыми образам святых, и практиками наказания через нанесение увечий, которые применялись в Европе как к живым — преступникам, политическим противникам, так и к мертвым — убитым и казненным, которых стремились публично унижить и предать позору. Подобные действия можно объяснить стремлением дегуманизировать убитых, полностью лишить еретиков человеческого облика и указать на неизбежность ожидающих его загробных мук (ср. многочисленные описания и изображения преисподней, в которой грешники подвергаются пыткам, выстроенным по принципу символической аналогии: страдают именно те органы и части тела, которые так или иначе соотносятся с их прижизненным грехами — глаза, руки, гениталии).

В докладе «Ментальные виды порчи: взгляд, мысль, слово» **Е.Е. Левкиевская** (Ин-т славяноведения РАН, Москва) на примере материала, собранного в результате экспедиций в Полесье и хранящегося в Полесском архиве Института славяноведения, рассмотрела разновидности мифологического явления, которое можно условно назвать «ментальной порчей» и которое связано с непреднамеренным отбиранием у человека какого-либо блага — здоровья, урожая, плодovitости скота и т.д. Данная порча насыщается спонтанно в момент коммуникации. Названия этого явления во всех славянских языках восходят к праславянскому корню **rok-/rek-* (ср. глагол **rekti* ‘говорить’): *упок, упоки, уроци, суроци* и др., остальные наименования носят локальный, диалектный характер. В русской традиции оно чаще всего известно под именем *сглаза*. Лексема с семантикой видения накладывает определенный отпечаток на восприятие этого феномена фольклористами, которые сводят идею такой порчи только к воздействию

взглядом. Здесь наблюдается несоответствие между этимологией и содержанием: термин *урок* может применяться к вреду, причиненному с помощью взгляда, а *сглаз* — к порче словом. Это происходит по той причине, что вред человеку или его хозяйству часто наносится именно с помощью мысли (зависти, жадности, чрезмерного и неискреннего восхищения и т.п.), а проводниками и инструментами этой вредоносной мысли являются слово или взгляд. Однако славянский материал показывает, что в традиционной культуре данное явление воспринимается гораздо шире и охватывает все формы нефизического вредоносного воздействия на человека и его жизненное пространство. Вредоносное действие может связываться и с другими субстанциями. Причинить вред могут люди «с особой кровью» или «тяжелые на переход» (если такой человек перейдет дорогу кому-либо, последний заболит), люди, которые едят орехи с кожурой, а также близнецы. Существует особая «недобрая минута», когда сглазить может любой. Чаще всего к людям, способным сглазить, относятся те, кого мать дважды отлучала от груди, те, кто родился с двумя рядами зубов, или те, кому при рождении дважды перевязывали пуповину. В результате таких обстоятельств человек уже при рождении помимо своей воли получает свойство с помощью взгляда, слова или мысли наносить вред окружающим и даже самому себе. Это связано с отклонением от нормы (природной или социальной) и вследствие этого с потребностью в дополнительной жизненной энергии, которую он отнимает у других.

В докладе «Почему от прикосновения к менструальной крови болят глаза? Заметки к мифологии нганасан» **О.Б. Христофорова** (РГГУ, Москва) рассказала о символике глаз в культуре нганасан — жителей Таймыра, до середины XX в. сохранявших древний хозяйственно-культурный тип собирателей и охотников на дикого северного оленя. Осквернением в представлениях нганасан считалось соприкосновение с «нечистой» — менструальной кровью

или невольное наблюдение за родами жены. Оно могло оказать негативное воздействие на здоровье и на различные мужские занятия, связанные с промыслом. За подобное осквернение божество Моу-нямы, Земля Мать (Земли Мать), наказывало слепотой, которая понималась как «отбирание глаз Землей», «уход глаз в землю мертвых». Задавшись вопросом, почему и как в мифологии нганасан связаны осквернение и глазные болезни, **О.Б. Христофорова** обратилась к космогоническим мифам, сказкам, быличкам и обрядовым практикам этого северного народа. В мифологии нганасан глаза являются «семенами» жизни, которые Мать Земля вкладывает в тела будущих матерей (животных и человека). Рождение ребенка обозначается термином «глаза пришли». Убив дикого оленя, охотник должен был вернуть его глаза Земле Матери, бросив их на землю. Однако это ни в коем случае не должны были видеть женщины — в противном случае они могли лишиться зрения или осквернить дикого оленя своей нечистотой во время менструации. Опасным считалось посмотреть в глаза умершего, так как он мог увести за собой в землю мертвых. В похоронном обряде глаза умершего закрывались повязкой, на нее нашивались бусины — замена глаз: живые глаза возвращались Земле Матери, а искусственные глаза обеспечивали покойнику зрение на том свете, где властвовало божество Сырада-нямы, Лыда Мать (эти персонажи противопоставлены друг другу, но в ряде вариантов мифов представляют собой одно целое, две ипостаси одного божества). Глаза в верованиях нганасан являются средоточием активности и воли, воплощением жизни, души. В фольклорных текстах (в частности, в сказках) они могут выступать в качестве самостоятельных агентов, действуя отдельно от своих хозяев.

Доклад **Д.Ю. Доронина** (Ин-т этнологии и антропологии РАН, Москва) «Глаз бубна и веко шамана: когда духи и люди смотрят друг на друга» был посвящен глазам в актуальной мифологии и шаманских практиках народов Алтая.

Как показал докладчик, в мифологических системах немусульманских тюркских народов Республики Алтай глаза являются ключевым элементом мифологической коммуникации между миром людей и миром духов. Демоны обладают особым зрением, отличным от зрения человека, однако подобным зрением могут обладать и люди особых категорий — шаманы, визионеры, люди с дурным глазом. Недоброжелательный взгляд духа наносит человеку вред, поэтому в текстах актуальной шаманской мифологии глаза духов часто сознательно не упоминаются, хотя другие части тела и лица описаны подробно. Обращаясь к духу, шаман использует формулу «Правым (ласковым) глазом смотри, правое благословение дай», которая должна обеспечить благорасположение мифологического персонажа и успех в исполнении прошения. В описаниях глаз очень важен акциональный аспект: закрытые или скрытые под налобной повязкой глаза шамана означают, что он сознательно лишается человеческого зрения, чтобы общаться с духами. В докладе рассматривалось также значение символики глаза в изображениях на ритуальной атрибутике алтайских шаманов. **Д.Ю. Доронин** отметил, что комплекс мифологических представлений о глазах и взгляде играет важную роль в конструировании современных социальных отношений и практик на Алтае.

По итогам конференции был опубликован сборник статей «Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред и сост. **Д.И. Антонов**» (М.: РГГУ, 2014. (Традиция — Текст — Фольклор: Типология и семиотика) 368 с.; ил.). В него вошли работы большинства докладчиков, выступавших на круглом столе, а также статьи **С.Ю. Неклюдова**, **А.С. Архиповой**, **Н.В. Петрова**, **М.В. Ясинской** и **С.Н. Амосовой**.

Д.И. АНТОНОВ, канд. ист. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва),
М.В. ЯСИНСКАЯ,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец
Научный редактор **О.В. Трефилова**
Корректор **Ю.В. Стрельникова**
Дизайн и верстка:
И.К. Дергунова, **Т.В. Бурцева**
Обработка иллюстраций:
Н.А. Пивоварова
Ответственный за печать и подписку
Э.Р. Жукова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 708-3102, (499) 245-2205
Факс: (499) 246-9323; E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru
Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 25.04.2014. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Заказ . Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14
Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2014



Надгробие барочного типа с рельефными гирляндами и рельефным крестом в верхней части. Предположительно конец XVIII в. Кладбище при церкви Спаса-Преображения, урочище Спас-Железино. Фото В.Е. Добровольской

Современные деревянные кресты, выполненные в технике накладной резьбы, на кладбище в с. Дубово. Конец XX — начало XXI в. Фото А.Г. Кулешова →



Белокаменное надгробие с рельефным изображением Голгофского креста и орудий страстей Христовых. Конец XIX — начало XX в. Кладбище при церкви Спаса-Преображения, урочище Спас-Железино. Фото А.Г. Кулешова



Деревянные кресты, выполненные в технике трехгранной резьбы, на кладбище в с. Дубово (мастер С.И. Азеев). Конец XX — начало XXI в. Фото А.Г. Кулешова



Фрагмент чугунного креста. Конец XIX — начало XX в. Кладбище в с. Тучково. Фото А.Г. Кулешова

Рубрика «Экспедиции»
В этом номере журнала посвящена традициям оформления кладбищ в Центральной России. В публикации А.Г. Кулешова (с. 53—55) обобщены результаты обследования экспедицией Государственного республиканского центра русского фольклора кладбищ Селивановского р-на Владимирской обл. С.В. Мохов в своей статье (с. 50—52) задается вопросом — когда на российских кладбищах стали появляться ограды и почему эти ограды часто покрашены в голубой цвет.

Ограды на кладбище в с. Ключва (Курский р-н Курской обл.). 2012 г. Фото Сергея Простакова. Из личного блога автора (<http://prostotakov.livejournal.com/8762.html>)



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи
по Объединенному каталогу

«Пресса России»

Подписной индекс **45355**

Для зарубежных читателей подписка
оформляется в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>

По вопросам приобретения изданий
Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6;

тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05;

E-mail: crf@inbox.ru

Издавания Центра можно также приобрести:

«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



В следующих номерах:

А.Б. Мороз (Москва)

Обряд «венчания коров»

в Велижском районе

Смоленской области

В.А. Лобач (Полоцк)

Волаты и асілкі в легендах

и преданиях Витебщины

И.Ю. Васильев (Краснодар)

Фашистская оккупация

в памяти старожилов

кубанских станиц

И.М. Коваль-Фучило (Киев)

Рассказы переселенцев

из зоны затопления

Кременчугским водохранилищем:

семантический анализ

устноисторического нарратива

А.В. Пигин (Петрозаводск)

Сочинения о чае и самоваре

в старообрядческой

письменности XVIII—XX вв.

Материалы фольклорно-

этнографических экспедиций

Обзоры, рецензии

Научная хроника

