2 (94) 2017

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель
Центр
культурных
стратегий
и проектного
управления
(РОСКУЛЬТПРОЕКТ)

ЖИВАЯ СТАРИНА

ПАЛЕОФОЛЬКЛОР

- Образ «птицы-души» в древнеегипетской мифологии
- Лунарный миф в ранней японской культуре
- Имя стяга в Норвегии XII в.

Бисерное украшение «тараночка» (казаки-некрасовцы)

ЭКСПЕДИЦИИ

- Историко-этнографическая экспедиция к карелам-людикам
- Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора

РУССКИЕ «ДЕТИ» ТУРЦИИ

Жизнь этой старообрядческой общины более двух с половиной веков протекала вдали от родины. Восставшие в начале XVIII в. донские казаки, гонимые Петром I за свободолюбие, ушли на чужбину, но всегда мечтали вернуться в Россию без царя. Дорожа заветами атамана Игната Некрасова и называя себя некрасовцами, они жили на Кубани, в Добрудже (устье Марицы на Эгейском море) и, наконец, на побережье озера Маньяс близ Мраморного моря в Турции. Время от времени разбросанные группы казаков возвращались в Россию — под Измаил, в Приазовье, но основная (майносская) группа вернулась в 1962 г., поселившись на Ставрополье.

Публикации историков и этнографов, музыковедов и филологов охватили разные грани этой самобытной традиции, в которой сплелись национальные заимствования в период «хождения за три моря». В ряду многопрофильных экспедиций одним из направлений стали совместные поездки автора этих строк с фотохудожником Юрием Федоровичем Луньковым. В объективе мастера оказались общинная, обрядовая и семейная жизнь некрасовцев, человек в повседневном быту, традиционная одежда и трапеза, домашняя утварь и предметы обихода. Запечатлены и значимые исторические встречи некрасовцев с односельчанами в турецком Коджагёле (1994) и своими родственниками в США (1995). «Остановить» мгновения, которые обычно ускользают от взора собирателей или считаются малозначительными, «поймать» камерой едва ощутимое движение глаз и рук стариков, вслушиваться в голоса и всматриваться в лица, — только профессионал такого уровня и истинный подвижник русской культуры способен часами сидеть на записи, чтобы появился снимок, наполненный внутренним светом и смысловой глубиной. Создать визуальный портрет общины, осуществив качественную съемку этнокультурного комплекса для сохранения уникального наследия, — такова изначальная и непреходящая цель нашего сотрудничества.

В. Н. Никитина (Медведева),
Московская консерватория,
член Этнографической комиссии РГО

На второй день свадьбы ряженые родственники жениха с шутками идут «вестить» родителям невесты, т. е. благодарить за хорошее воспитание дочери, а затем возвращаются в дом жениха. Пос. Бургун-Маджары (Левокумский р-н Ставропольского края). 1991 г.

Евдокия Кондратьевна Бабаёва в своем доме. Пос. Малосадовый (Левокумский р-н Ставропольского края). 1986 г.

В 1994 году по инициативе Веры Никитиной была организована поездка некрасовцев в Турцию. Матрёна Захаровна Бабаёва (1925–1999) в традиционной некрасовской одежде в момент встречи со своей турецкой подругой. Село Коджагёль (Маньясский р-н Балыкесирской обл., Турция).

На 1-й стр. обложки:

Анна Митушкина, в замужестве Анисимова (1970–2016) в свадебном убранстве. 1991 г.

Бисерное украшение «тараночка» (казаки-некрасовцы)

Фото Ю. Ф. Лунькова

2 (94) 2017 ISSN 0204-3432

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель
Центр
культурных
стратегий
и проектного
управления
(РОСКУЛЬТПРОЕКТ)

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ПАЛЕОФОЛЬКЛОР
С. Ю. Неклюдов. Что такое палеофольклор? 2
Ю. Е. Берёзкин. «Трудные задачи»: типология, ареальная приуроченность и оценка древности образов 5
Д. С. Николаев. О закономерностях в распределении мифологических мотивов 9
Е. Г. Толмачёва. Образ «птицы-души» в древнеегипетской мифологии....13
Л. М. Ермакова. Лунарный миф в ранней японской культуре 17
А. Б. Старостина. Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе 21
Ф. Б. Успенский. Имя стяга в Норвегии XII в. (почему знамя короля Сверрира называлось *Sigrfluga*?) 24

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ
С. Ю. Королёва, Е. А. Клюйкова. «Сны Богородицы» и *богородский сон* (фольклорные материалы из Юрлинского района Пермского края) 28
О. А. Теуш. Метафорические названия омутов и водоворотов в русском языке 32
М. Б. Гехт, С. И. Погодина. О пейоративных высказываниях по отношению к «другому» (по материалам экспедиций в Латгалию)....33

СЕВЕРНАЯ МОЗАИКА
В. П. Ершов. Басмы Русского Севера 37
С. А. Бутовская, А. С. Семенова. Образы мезенских песенниц и сказительниц по материалам экспедиций XX в. 40
П. А. Истомина. Рассказы о колдунах (пос. Кажым Койгородского района Республики Коми) 42

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ
Е. А. Чайко. О материалах фольклорно-этнографических экспедиций В. Е. Гусева 1947–1955 гг. 45

ВЫСТАВКИ
С. В. Воробьёва, Ж. В. Гвоздева. «Тут славы поют, да старины скажут (мир крестьянина-сказителя)» 49

ЭКСПЕДИЦИИ
Ю. В. Литвин, С. А. Минвалеев. Историко-этнографическая экспедиция к карелам-людикам: полвека спустя 52
И. С. Бутов, В. Н. Гайдучик, В. С. Алексинский. Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора 55

ЮБИЛЕИ
А. С. Архипова. Простые мифологические вещи (к юбилею Ю. Е. Берёзкина)....58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ
С. А. Жадовская. Новые издания Отдела русского фольклора ИРЛИ РАН (2014–2016 гг.)....59
Т. Г. Иванова. Новая книга Санкт-Петербургской консерватории 62
В. Н. Никитина (Медведева). Русский фольклор в изданиях Московской консерватории 64
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 66

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ
С. Ю. Неклюдов. Памяти Арво Крикманна (21.07.1939–27.02.2017) 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА
Совещание «Центры традиционной народной культуры и перспективы их развития на период 2017–2020 гг.»....68
В. Е. Добровольская. Круглый стол «Традиционная народная культура: развитие или стагнация?» 68
Ю. А. Крашенинникова. Конференция «Человек и событие в исторической памяти»....69

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

С. М. Толстая, академик РАН, Институт славяноведения РАН

Сергей Юрьевич Неклюдов,
доктор филол. наук, Центр типологии и семиотики фольклора
Российского гос. гуманитарного ун-та,
Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва)

ЧТО ТАКОЕ ПАЛЕОФОЛЬКЛОР?

Вопрос о фольклорных элементах (темах, мотивах, образах) в произведениях книжной словесности достаточно часто бывает предметом выборочного или сплошного рассмотрения. Зачастую, впрочем, при выявлении подобных элементов исследователь ограничивается неким общим представлением об их «фольклорности», руководствуясь, скажем, прочно укоренившимся впечатлением от детского чтения сказок и не обращаясь ни к самим устным традициям, ни к сюжетно-мотивным указателям или фольклорным тезаурусам, что несомненно отражается на степени убедительности получаемых результатов. Следует, кроме того, учесть, что близкие аналоги устнопоэтическому стилю и фольклорно-мифологической образности, обнаруживаемые в книжном тексте, совсем не обязательно являются «фольклоризмами» в точном смысле слова — во многих случаях речь должна идти лишь о типологических подобиях устному дискурсу, спонтанно возникающих в письменных текстах, либо даже о его имитациях, к которым писатель прибегает с целью стилизации или мистификации [13. С. 87–108]. Иными словами, за «фольклорным стилем» и «фольклорной образностью» литературного сочинения могут не стоять никакие реальные устные произведения.

Однако главная методологическая сложность заключается не в этом, а в принципиальной невозможности обнаружить устные формы в их непосредственной «текстовой реальности», которые целиком или фрагментами переходят в книжное произведение. Лишь в редчайших случаях у нас есть, например, литературная баллада или сказка, с одной стороны, и ее фольклорный источник, зафиксированный самим автором, — с другой[1], хотя и здесь аутентичность записи подчас вызывает сомнения. Обычно же подобный источник для нас абсолютно неуловим, даже при наличии общих ссылок повествователя на устную традицию[2]. Не играет существенной роли возраст рассматриваемого письменного текста, будь то памятник древней литературы или произведение писателя Новейшего времени — в любом случае «фольклорные источники», подлежащие обсуждению, — это не конкретные образцы устной традиции, а продукты умозрительной реконструкции, заслуживающие название *палеофольклора*, подлинный облик которого может быть представлен лишь приблизительно.

Соответственно раздел фольклористики, изучающий устные истоки письменных текстов, заслуживает названия палеофольклористики, а ее основным инструментом является типологическая реконструкция, которая базируется на установлении структурно-семантических параллелей между книжными произведениями, с одной стороны, и темами, сюжетами, мотивами устной повествовательной словесности народов мира — с другой. Включение подобных литературных памятников в соответствующие типологические ряды раскрывает спектр нарративных перспектив изучаемого элемента, его семантических возможностей (которые без указанного сравнительного анализа не будут замечены). Кроме того, данный инструментарий предоставляет дополнительные средства для содержательных истолкований текста, что важно при исследовании древнейших образцов письменной традиции, для которых следует не только выявить фольклорные истоки, но и восполнить сюжетные пробелы, а также восстановить культурные контексты, без чего невозможно и адекватное понимание памятника (подробнее см.: [11]).

Продемонстрирую это на примере анализа древнеегипетской сказки о Правде и Кривде (XIII в. до н. э.)[3], сюжет которой известен практически всему региону бытования волшебной сказки (ATU. Vol. 1. P. 353–354), а повествовательная структура, как и у большинства произведений данной группы, не включает ни одного мотива, который не был бы известен мировому фольклору (согласно существующим каталогам).

Несохранившееся начало следующим образом восстанавливается по уцелевшим знакам последних строк вступительного фрагмента[4] и по заключительной части рассказа:

> Кривда дал на сохранение Правде какой-то меч или нож, который тот не смог уберечь (по крайней мере, в надлежащем виде), и предложил вместо него другой. Кривда отказался, поскольку, по его словам, у утраченного «гора Иал была клинком, а рукоятью [дерево] Коптоса, ножнами — гробница бога, а поясом — страна Кал[5]», и равного ему нет. Кривда привел Правду на суд Эннеады[6]. По их приговору Правду ослепили и поставили привратником у дверей Кривды[7].

Таким образом, сюжет построен на теме соперничества между двумя братьями, в котором (изначально и / или в первом ходе повествования) доминирует неправый, а в финале победу (хотя бы и нравственную) одерживает правый (AT 735A, 1534, 1535); особенно близкими к древнеегипетскому тексту являются истории о праведном / неправедном («Шемякином») суде. Ситуация, в которую попадает Правда, соответствует сюжету AT 1534 (бедный брат одалживает у богатого лошадь и нечаянно отрывает ей хвост; по дороге к судье нечаянно губит ребенка и т. д.; должен за всё это ответить перед судьей).

Мотив ослепления правдивого брата криводушным (Mot. N2.3.3; ср. Березк., J6 [«женская версия»]) и финального восстановления справедливости (AT 613) имеет широчайшее распространение, причем в ряде текстов, как и в древнеегипетском памятнике, ослепление является результатом судебного разбирательства, которое имеет своим предметом «правоту» или «неправоту» спорящих:

> Пойдем к судье, как он решит? — говорит Кривда. — Коли по-твоему — я тебе плачу тысячу рублей, а коли по-моему — ты мне должна оба глаза отдать [9. № 117].

Следующий эпизод также требует сюжетных дополнений:

> И вот спустя много дней [после этого] Кривде бросились однажды в глаза достоинства Правды, его старшего брата. И Кривда сказал двум слугам Правды: «Схватите вашего господина и киньте его свирепому льву и многим львицам.....» [И они] схватили его. Когда они стали подниматься с ним, Правда [попросил своих слуг]: «Не хватайте меня. Возьмите (?) другого..... Я нашел нечто.....» ..... пошел, чтобы он мог сказать Кривде: «Когда [мы] бросили [его]» ..... [19. С. 103].

Или, согласно переводу М. А. Коростовцева:

> И вот прошли дни, и взглянул Кривда на Правду, своего старшего брата, и увидел многие его достоинства. Тут же сказал он двум слугам Правды: Возьмите своего господина и бросьте его злому льву и многим [... ...] Повиновались слуги и поднялись с Правдой. И Правда [...]: Не касайтесь меня. [... ... ...] [16. С. 50]

Прочтение последней части фрагмента — сугубо гадательно[8]. Тем не менее принятая в первом случае реконструкция, по-видимому, верна, поскольку подтверждается фольклористическим анализом и может быть дополнена на его основании. Как выясняется, Правда остается в живых, хотя Кривда считает свое приказание выполненным, а брата — убитым (на этом убеждении строится его защита в последнем судебном разбирательстве). Следовательно, он должен был получить ложное сообщение об убийстве и, не исключено, доказательство его совершения. Это соответствует фольклорному мотиву

«сострадательный палач» (Mot. K512), согласно которому слуга, получивший приказ убить героя / героиню, не выполняет его, а заказчику предъявляет различные «доказательства содеянного»: кровь на ноже (мече), сердце (печень, мозги, глаза, язык) убитого животного, глаза, уши, пальцы от какого-то мертвого тела, куклу-заместителя, глиняную голову и пр. (Mot. K512.1.1; K512.2; K512.2.0.1; K512.2.0.2; K512.2.0.3; AT 671, 709). Почти наверняка мы имеем дело с версией этого мотива, в которой речь идет о замене героя, обреченного на гибель, на что-то способное послужить ложным свидетельством выполнения поручения (в том числе предложенным самой потенциальной жертвой), и тогда слова Правды («Не хватайте меня. Возьмите (?) другого…… Я нашел нечто……») обретают дополнительный смысл, указывая на какую-то форму этой замены.

Хорошо известен мировому фольклору мотив незнания героя о своем отце, обычно связанный с темой раскрытия семейной тайны, от которой мальчика тщательно и по разным причинам оберегают[9]:

Древнеегипетская сказка	Параллели из адыгского фольклора
Он перегнал своих старших товарищей по школе [19. С. 104].	Но скоро дети увидели, что с этим здоровяком Чечаноко Чечаном — плохие шутки: сам не желая этого, одному он вывернул руку, другому — ногу, третьему — изрядно помял бока.
Однажды его товарищи сказали ему: «Чей ты сын?» *И они издевались над ним и оскорбляли его, говоря: «В самом деле, нет у тебя отца!»*[10]	Мальчики рассердились на Чечаноко Чечана: « ‹…› если ты так силен и могуч, то почему же ты сидишь дома, вместо того чтобы выехать и узнать, где погиб твой отец и кто убил его?»
И юноша сказал своей матери: «Как имя моего отца? Я должен назвать его моим товарищам, а то ‹…› они мучают меня» [19. С. 104].	Чечаноко Чечан вернулся домой, сел на скамью и печально опустил голову. ‹…› «Наша мать, я спрошу тебя вот о чем. ‹…› Ты мне расскажешь все, что знаешь о судьбе моего отца ‹…› И после этого я попробую сделать для отца, что смогу» [1. С. 10–13].

Герой с такими обстоятельствами рождения и с такой детской биографией — это обычно герой-мститель (Березк., J1, J4) — как Вали в «Эдде» (Сны Бальдра, 11) или осетинский Тотрадз [14. С. 418 и сл.], чья роль в эпосе однозначна — осуществление кровной мести (иногда он и рожден специально для этой цели) [10. С. 129–140; 12. С. 70]. Из шестиперсонажной ролевой структуры [3] здесь фигурируют «жертва» (Правда), «герой» (сын Правды), «антагонист» (Кривда), «воспитатель», ассимилированный с «информатором» (мать героя); функции информаторов можно усмотреть и у школьных товарищей, вопросы которых об отце героя побуждают мальчика к выяснению обстоятельств своего рождения.

Далее, в соответствии с той же сюжетной моделью, сын Правды, получивший от матери нужные сведения, находит ослепленного отца и собирается отомстить его врагу:

Он взял десять хлебов, посох, пару сандалий, бурдюк и меч. Он взял быка необыкновенно красивой масти и отправился туда, где находился пастух Кривды. Он сказал пастуху: «Возьми себе эти десять хлебов и этот посох, бурдюк, меч, пару сандалий и постереги мне этого быка, пока я не вернусь из города» [19. С. 105].

Эти приготовления к путешествию мотивированы слабо, повествователь, видимо, сам не вполне понимает, зачем понадобились вещи, столь мало пригодные для платы пастуху за услугу и не играющие роли в дальнейшем сюжете — в отличие от быка, сюжетная роль которого, напротив, чрезвычайно велика. Смысл данного набора предметов, указывающего на сборы в долгую дорогу, расшифровываются через его сопоставление с эпизодом «Повести о двух братьях» (XIII в. до н. э.):

И он взял свой посох и свои сандалии, а также свои одежды и свое оружие и пустился в путь к Долине кедра. Он вошел в замок своего младшего брата [19. С. 97].

Именно этот набор предметов (хлеб, посох, обувь) фигурирует в фольклорном мотиве преодоления трудного и долгого пути (Mot. Q502.2: Путешествовать, пока не сносится железная обувь), например, в русской сказке, причем данный набор почти полностью совпадает с набором из древнеегипетского текста.

Прежде три пары башмаков железных истопчешь, три посоха чугунных изломаешь, три просвиры каменных изгложешь… [9. № 234].

…три пары железных башмаков, три костыля железные ‹…› три просвиры железные [9. № 235].

Обратим внимание на контекстуальную синонимию «десяти хлебов» и «трех просвир каменных (~ железных)», т. е. ‘большой, надолго рассчитанный запас продовольствия’ превращается в ‘невероятно трудно / медленно употребляемый запас’ (что выражено в гиперболизировано-метафорической форме). Отсюда следует, что исходно в тексте, вероятно, содержалось указание на то, что и замок Баты, и дом Кривды находятся в запредельно далеких и труднодоступных землях (возможно, имеющих признаки потустороннего мира), а его пастух, фигура, вообще значимая для фольклорного повествования, представляет собой одного из хранителей границы этих земель, которого следует каким-то образом нейтрализовать, подкупив или уничтожив.

Трюк со сдачей на сохранение ценного объекта, запрограммированная утрата которого позволяет трикстеру шантажировать «временного хранителя», в полной мере соответствует типу AT 170 (Mot. K443.7). К тому же приему прибегает Кривда в начале сказки (если считать приведенную реконструкцию корректной) и сын Правды, использующий против антагониста его же оружие. Юноша ловит жертву «на живца» — на запущенного в его стадо чудесного быка, которого Кривда непременно захочет съесть. Однако целью трюка является не получение большей компенсации (как в плутовских сказках), а возможность привлечь противника к суду. Здесь актуализуется и другой фольклорный мотив: «аналогическое» опровержение перед судьями правомочности претензий Кривды, на основании которых был наказан Правда:

И юноша сказал ему: «Разве есть (еще один) такой (же) огромный бык, как мой! Когда он стоит на Острове Амона, то кисточка его хвоста лежит на топи с зарослями папируса, один его рог — на западной горе, другой — на горе восточной; великая река — его ложе; ежедневно у него рождаются шестьдесят телят». ‹…› И (боги) сказали юноше: «Неправда! ..... Мы никогда не видели такого огромного быка, о котором ты говоришь». Но юноша возразил Эннеаде: «А разве есть такой огромный меч, как говорили вы: клинок у него — гора Иал, его рукоять — деревья (?) Коптоса, его ножны — гробница бога, его перевязь — стада Кал» [19. С. 106–107].

По той же логической схеме строится, скажем, ритуальный диалог в восточнославянских быличках о способах избавления от мужа-покойника или иного демона, посещающего вдову ночами. На его вопрос: «Что ты делаешь?» она отвечает: «Вшей ем». — «А разве люди едят вшей?» — «А разве змеи живут с женщинами?» [6. Б. II. 4.1, Б. II. 4.4]; ср.: [4. ГIII 13в]. Таким образом, гипер-

болическое описание чудесного быка (AT 1960A; напоминающее, с одной стороны, традиционное восхваление, а с другой, представляющее собой аллегорическое изображение Египта [22. P. 163; 8. С. 257]) оборачивается в данной сцене намеренной ложью (AT 1920A) или «формулой невозможного» (рассказав небылицу, герой заставляет царевну воскликнуть: «Это — ложь» и таким образом получает ее руку — AT 852); та же схема — в сюжетных типах AT 1920H* (Огонь в обмен на небылицы) и AT 1920C (герой рассказывает небылицу с условием, что получит награду, если собеседник прервет его, сказав: «Неправда!»)[11].

Следует повторить: по своему мотивному составу древнеегипетская сказка о Правде и Кривде (как и все тексты, объединяемые в эту группу), так сказать, без остатка делится на единицы фольклорно-мифологических указателей, а композиционно полностью воспроизводит структуру фольклорного повествования. Это убеждает в том, что перед нами не продукт литературной компоновки повествовательных элементов, а переход нарративной структуры в письменную традицию из фольклора уже «в готовом виде».

С точки зрения исторической фольклористики в подобных текстах мы имеем точнейшее и объективное свидетельство существования, причем в уже сформированном виде, фрагментов сюжетно-мотивного фонда и ряда текстопорождающих структур — за тысячелетия до их научной фиксации в живом бытовании. Рассмотренный материал позволяет с большой степенью уверенности предположить, что там присутствовали какие-то версии следующих фольклорных тем (сплошной, а не выборочный анализ, естественно, дает гораздо более обширный ассортимент тем и мотивов[12]):

- Соперничество между братьями, в котором (изначально и / или в первом сюжетном ходе) доминирует неправый, а в финале победу одерживает правый (AT 735A, 1534, 1535);
- ослепление правдивого криводушным (Mot. N2.3.3) и финальное восстановление справедливости (AT 613);
- «сострадательный палач» (Mot. K512);
- незнание героя о своем отце и раскрытие связанной с этим семейной тайны; «герой-мститель» (Березк., J1, J4);
- продолжение путешествия, пока не сносится обувь (Mot. Q502.2);
- «чудесный бык» (AT 1960A);
- трикстериада: шантаж «временного хранителя» (AT 170; Mot. K443.7);
- провоцирующее рассказывание небылицы (AT 1920H*, 1920C), намеренная ложь (AT 1920A), использование «формулы невозможного» (AT 852).

Комплексный анализ всего корпуса соответствующих текстов позволит перейти к реконструкциям содержательного состава фрагментов древнеегипетской устной традиции, а также предметно продемонстрировать реальность палеофольклора, подлежащего восстановлению лишь в виде ряда сюжетных и мотивных схем, частично отражающих данную региональную версию мирового повествовательного фольклора.

Примечания

[1] Таковы, скажем, фольклорные записи Пушкина: «О царе Салтане», «Балда», «О мертвой царевне» и др. [18. № 9–15].

[2] Ср.: «*рассказы* египетских жрецов» (Геродот. История. Кн. II. Евтерпа: 2–5); «некоторые же, не зная, *говорят*, что Кий был перевозчиком…» (Повесть временных лет [15. С. 6]: выходит, что летописец располагал двумя устными версиями: согласно одной, Кий был князем, согласно другой, перевозчиком); «*много легенд* было мною найдено и собрано» (составитель «Французских королей» Барберино, XV в., цит. по: [7. С. 342–343]); «*рассказывают*, что Ульв был хорошим хозяином ‹…› *поговаривали*, что он оборотень» («Сага об Эгиле» [5. С. 63–64]) и т. п.

[3] Папирус «Честер-Бити» (по имени его первого владельца) Британского музея (вторая половина Нового царства). Об этом тексте см.: [25; 17. С. 170; 8. С. 254–255].

[4] «……пошел …… [Эннеада] …… гора Иал …… его ножны — гробница бога, его перевязь — стада Кал. И Кривда сказал Эннеаде: “Пусть [приведут] Правду и пусть ослепят его на оба глаза и пусть его сделают привратником в моем доме”. И Эннеада исполнила все, что он сказал» [19. С. 103].

[5] *Кал* — пограничная область на юге Нубии. Эта перевязь столь огромна, что на ее изготовление требуются шкуры всего пасущегося там скота [24. P. 168, n. 37; 19. С. 255], — предельная форма «гиперболической метафоры», знакомой нам, в частности, по библейской поэзии, но в данном тексте играющая сюжетообразующую роль.

[6] *Эннеада* — «девятка богов» (9 изначальных богов Гелиополя, считавшихся первыми царями Египта: Атум, Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет, Нефтида).

[7] См.: [21. S. 43 ff.; 23. P. 5 sq.; 19. С. 254–255]; сходно, но с художественными подробностями, не базирующимися на данных оригинала, в переводе Ф. Л. Мендельсона [20. С. 68–69].

[8] «Единственное, что можно утверждать с значительной долей вероятности, это то, что содержанием большей части отрывка являются слова Правды, который просит своих слуг не отдавать его на растерзание диким зверям и затем учит их, что они должны по возвращении сказать Кривде» [8. С. 254–255]. Ср.: [23. P. 92].

[9] В том числе для сокрытия греха матери, в котором он был зачат [12. С. 68–70].

[10] Согласно переводу М. А. Коростовцева [16. С. 54].

[11] Об этих сказочных типах см.: [2].

[12] Подобный реестр мотивов составлен по итогам анализа другого египетского текста: [11].

Литература

1. Адыгейские сказания и сказки / Пер. с адыг. П. Максимова и Т. Керашева. Майкоп, 1952.

2. *Архипова А. С., Козьмин А. В.* Чего не было у китайцев? Комментарий к двум монгольским записям Г. Н. Потанина (сказочные сюжеты ATU 1920H и ATU 852) // Китай и окрестности: Мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б. Л. Рифтина. М., 2010. С. 159–183.

3. *Березкин Ю. Е.* Мифология индейцев Латинской Америки и древнейшие фольклорные провинции (Анализ одного мифологического сюжета) // Фольклор и историческая этнография / Отв. ред. Р. С. Липец. М., 1983. С. 191–220.

4. *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири: Исследования и публикации. Новосибирск, 1985. С. 62–76.

5. Исландские саги / Ред., вступ. ст., примеч. М. И. Стеблин-Каменского. М., 1956.

6. *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

7. *Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе: Пер. с ит. М., 1960.

8. *Лившиц И. Г.* Комментарии // Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и коммент. И. Г. Лившица. Л., 1979. С. 175–280.

9. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1985–1986.

10. *Неклюдов С. Ю.* «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974. С. 129–140.

11. *Неклюдов С. Ю.* Обречен ли царевич? О сюжетной реконструкции фрагментарных памятников традиционной словесности // «Осколки» в традиции: как культура утрачивает свои элементы? (В печати).

12. *Неклюдов С. Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М., 2015.

13. *Неклюдов С. Ю.* Темы и вариации. М., 2016.

14. Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского; Отв. ред. и вступ. ст. К. Д. Кулова. Дзауджикау, 1948.

15. Повесть временных лет // Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков / Сост., пер. и примеч. И. П. Еремина, Д. С. Лихачева. М., 1957. С. 3–146.

16. Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М., 1973.

17. *Рубинштейн Р. И.* Древнеегипетская литература // Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и коммент. И. Г. Лившица. Л., 1979. С. 145–174.

18. Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / Сост., вступ. ст. и коммент. Н. В. Новикова. М.; Л., 1961.

19. Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и коммент. И. Г. Лившица. Л., 1979.

20. Сказки и повести Древнего Египта / Пер. Ф. Л. Мендельсона. М., 1956.

21. *Erman A.* Wahrheit und Lüge, eine ägyptische Fabel // Forschungen und Fortschritte. Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik. 8. Jg. № 4 (Berlin, 1932). S. 43–44.

22. *Gardiner A. H.* Ancient Egyptian onomastica. London, 1947. Vol. 2.

23. Hieratic papyri in the British Museum. Third series: Chester Beatty Gift / Ed. by A. H. Gardiner. London, 1935.

24. *Lefebvre G.* Romans et contes egyptiens de l'epoque pharaonique. Paris, 1949.

25. *Théodoridès A.* Le serment terminal de «Vérité et Mensonge» (P. Chester Beatty II, 11, 1–3) // Revue d'Égyptologie [Paris: Société française d'Égyptologie]. 1969. [Vol.] 21. P. 85–105.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: Структура, типология, семиотика: [Электрон. ресурс] (http://www. ruthenia. ru/folklore/berezkin/index. htm).

AT — The types of the folktale: A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC; 3) / Transl. and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981. (Folklore Fellows Communications; 184).

ATU — The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson by H.-J. Uther. Part 1–3. Helsinki, 2004. (Folklore Fellows Communications; 133/284).

Mot — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Rev. and enl. ed.: 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Работа выполнена в рамках НИР «Анализ текстов культурной традиции как объектов теоретической фольклористики: от реконструкции до интерпретации» (Школа актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС).

Юрий Евгеньевич Берёзкин,
доктор ист. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург), Европейский ун-т в Санкт-Петербурге

«ТРУДНЫЕ ЗАДАЧИ»: ТИПОЛОГИЯ, АРЕАЛЬНАЯ ПРИУРОЧЕННОСТЬ И ОЦЕНКА ДРЕВНОСТИ ОБРАЗОВ

Трудные задачи, которые герою предлагает его противник, — одна из самых популярных фольклорных тем. Она известна почти повсеместно, кроме койсанской Южной Африки, Австралии, Огненной Земли и большей части Восточной Бразилии. Однако географическое распределение конкретных сюжетов и типология персонажей остаются изучены плохо. Ниже речь пойдет о некоторых тенденциях в распределении типов персонажей.

Одна из причин, по которой данная проблематика мало затрагивалась, связана с тем, что тексты интересующего нас содержания рассеяны по тысячам публикаций на многих языках и собирать подобную информацию целенаправленно неэффективно. Обработанный в статье материал собирался на протяжении 30 лет в контексте создания каталога фольклора и мифологии мира. Его доступность в Интернете (http://www. ruthenia.ru/folklore/berezkin) позволила исключить в статье ссылки на источники и указывать лишь номера мотивов по каталогу, что вчетверо сократило объем статьи. О методических основаниях работы я неоднократно писал, например [4; 5. С. 345–354].

Среди типов персонажей, дающих герою задачи, отобраны те, которых легче всего выделить из совокупности материала. Таковых два: персонаж может быть мифическим существом либо иметь качественно более высокий, нежели герой, социальный статус, являясь главой общины или лидером объединения надобщинного уровня (старейшина, вождь, царь и т. п.). Никаких принципиальных отличий во взаимоотношениях героя с фольклорными лидерами разных уровней нет — любой из них, от старейшины до халифа, может его уничтожить, однако ищет для этого определенный предлог.

ДАЮЩИЙ ЗАДАНИЯ — СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ ПЕРСОНАЖ

Начнем с мифических существ в роли дающих задания. Этот тип есть везде, где тема трудных задач вообще известна, но конкретные варианты регионально специфичны (рис. 1).

Дающий задания может ассоциироваться с Солнцем, Месяцем или Громом (мотив K27n3a). Объединение именно этих персонажей в одну группу вызвано тем, что тексты, в которых соответствующие существа дают герою задания, зафиксированы в пределах одних и тех же ареалов, а сами персонажи данной группы взаимозаменимы в пределах одного и того же сюжета, распространенного в одной традиции или в культурно сходных соседних традициях. Большинство примеров приходится на запад Северной Америки от Юкона до северо-западной Мексики. В северной Калифорнии и на Колумбийском плато этот вариант абсолютно преобладает.

Соответствующие нарративы есть у атапасков Юкона (каска, тагиш), а также внутренних тлинкитов, по культуре близких к тагиш. Однако основная территория распространения образов Солнца-Месяца-Грома в роли дающих задания находится южнее и включает центр и юг Северо-Западного побережья, Колумбийское плато и северную Калифорнию. Солнце-мужчина представлен у беллакула, цимшиан, нутка, чилкотин, клаллам, синкион (Солнце и его жена Луна), винту и помо. В мифе атапасков карьер дающий задания — это божество *Sa*, ассоциируемое с небом и небесными светилами. Месяц выступает в той же роли у маках, халкомелем, кус, карок, шаста, вайлаки, ваппо и яна. У халкомелем фигурируют оба светила, но Солнце в роли доброго, а Месяц — злого тестя. Гром дает герою задания в текстах квинолт, коулиц, нижних чинук, шаста, коквил, помо и майду.

Солнце-мужчина в роли дающего задания популярен на Юго-Западе, где он испытывает пришедших к нему сыновей или сына. Данный вариант есть у навахо, западных апачей, хопи, восточных и западных керес, тива и явапай, а также у юте Большого Бассейна. У пима аналогичные задания герою

дает Облако. В большинстве вариантов, зафиксированных у юма плоскогорья (хавасупай, валапай, явапай), Солнце предлагает соревнования с целью погубить проигравших. Вариант сери, живущих на северо-западе Мексики, похож на характерные для Юкона — северной Калифорнии (Солнце в роли злого тестя).

На востоке Северной Америки удалось найти лишь один текст, относящийся к описываемой группе, — в мифе чироки Гром испытывает пришедшего к нему сына.

В Южной Америке Солнце-Месяц-Гром в роли дающих задания известны в большинстве ареалов к востоку от Анд (гуахиро, макиритаре, пемон, андоке, ваура, каража, тоба, нивакле и, вероятно, кандоши), но концентрация текстов ниже, чем на западе Северной Америки. Гром несколько типичнее для более северных областей, а Солнце — для более южных.

В Старом Свете дающий задания тесть Солнце есть в фольклоре чукчей, но это, по сути дела, продолжение американского ареала образа. У нгаджу Борнео в данной роли действует Месяц, у кенийских кикуйю — Солнце, у лендже и кваньяма Замбии и Анголы — ассоциируемый с дождем и грозой верховный бог, однако эти редкие случаи удалены как от Америки, так и друг от друга. В ненецких повествованиях герою приказано добыть дочь женщины-Солнца, но само Солнце, хотя и является опасным персонажем, испытаний герою не предлагает.

Другой вариант повествований с мифологическим персонажем в роли дающего трудные задачи включает все тексты, в которых соответствующие существа являются небожителями, но не отождествляются с Солнцем, Месяцем или Громом (мотив K27n3b). Обычно герой теряет волшебную жену и приходит за ней на небо, где ее родители или родственники подвергают его испытаниям. Персонажи идентифицируются со звездами, либо, что чаще, их природа не уточняется. Повествования, в которых волшебная жена связана с нижним миром, тоже имеются, но обычно невозможно определить, идет ли речь именно о подземном мире или о далекой стране. По этой причине персонажи, связанные с нижним миром, сейчас как отдельная категория не рассматриваются. Что касается повествований о жене-небожительнице, то они в основном встречаются в Восточной и Юго-Восточной Азии. В Новом Свете их меньше, а на западе Евразии нет совсем. В Африке несколько текстов записано среди банту (бена лулуа, ганда и ньянга), но параллелей в Северной, Западной и Южной Африке обнаружить не удалось. Вариант мадагаскарских сакалава, скорее всего, восходит к прототипу, принесенному мальгашами со своей индонезийской прародины.

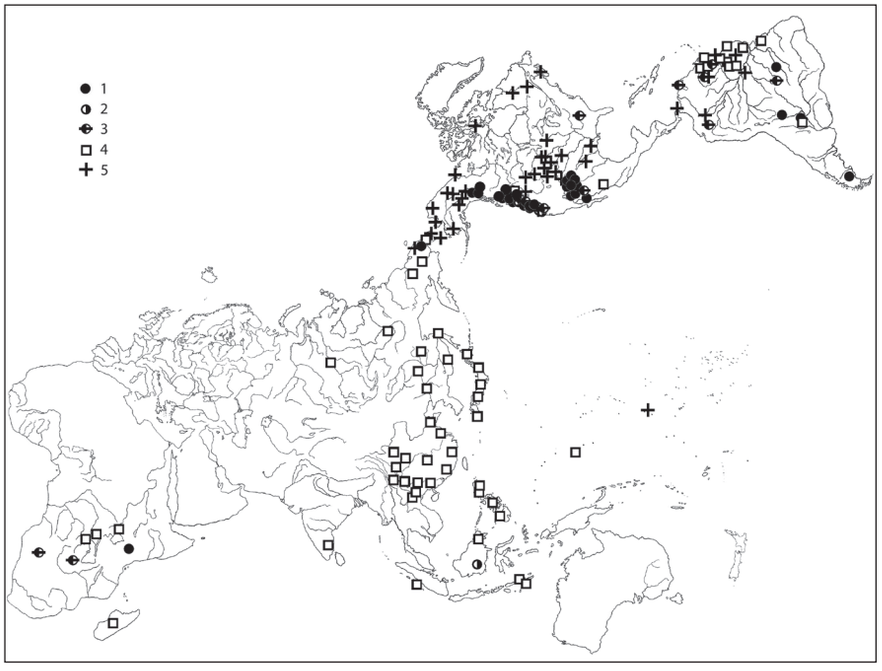


Рис. 1. Дающий задания — мифологический персонаж:
1. Солнце; 2. Месяц; 3. Гром; 4. Другие небожители; 5. Наземное или водное животное или (редко) крупная рыба

В Азии рассматриваемый вариант есть у тамилов, австронезийских народов Индонезии и Филиппин (ментавай, мурут, тетум, солорцы, висайя, субанен, касигуран агта, каллахан), таи- и мяоязычных групп юго-западного Китая и Вьетнама (чжуан, белые таи, мео, чуань мяо), у тибето-бирманцев юго-западного Китая (намузи и лису). В Китае соответствующие нарративы встречаются как в ранних письменных источниках, так и в фольклорных собраниях по большинству провинций. Повествования того же типа есть у монголоязычных дагуров на севере Внутренней Монголии. В Сибири и на Дальнем Востоке небожители в роли дающих задания фигурируют в фольклоре кетов, якутов, амурских эвенков, нивхов, удэгейцев, юкагиров (включая чуванцев) и чукчей. Такие же истории зафиксированы в Японии от Тохоку до севера островов Рюкю, а на Хоккайдо — у айнов.

В Новом Свете данный тип в основном представлен на западе Северной Америки и в Южной Америке, прежде всего в Гвиане.

В североамериканских версиях (квакиутль, нутка, карьер, шусвап, комокс) дающий задания — это небесный персонаж, функции которого не очень понятны. Нередко он именуется «вождем». В Южной Америке, а также у мексиканских яки задания чаще всего дает стервятник, дочь которого стала женой героя. Таковы варианты коги, варрау, равно как и многих других обитателей Венесуэлы, Гайаны, Суринама, Французской Гвианы и северо-восточной Бразилии, по языку карибов, араваков или тупи. В версии тоба (Чако) сущность живущего на небе тестя героя не вполне понятна.

Третий вариант дающего задания мифологического персонажа — животное или крупная рыба — известен почти исключительно в Новом Свете (мотив K27n3c). Удалось найти единственный случай в Океании в фольклоре островов Гилберта, где в данной роли выступает акула. Все остальные случаи локализованы на пространстве от Чукотки до центральной Амазонии с наибольшей концентрацией в Арктике (чукчи, азиатские эскимосы, юпик острова Св. Лаврентия, центральные юпик, инупиат Берингова пролива и северной Аляски, эскимосы дельты Маккензи, иглулик), на западе Субарктики (кучин, атна, хан, верхние танана, южные тутчони, тагиш) и на Великих Равнинах (черноногие, кроу, мандан, тутон, санти, омаха и понка, осэдж, ото, арапахо, шейены, арикара, пауни, вичита). На юго-востоке США подобный текст есть у чироки. Во всех случаях герой вступает в конфликт с родственниками жены — медведями на севере (волками в одном из текстов юпик) или бизонами на юге.

В других североамериканских вариантах задания дает медведь (оканагон, шусвап, помо), лосось или щука (наскапи и монтанье), скунс (микмак). В Южной Америке это ягуар (макиритаре, трио, мауэ), олень (различные группы яномами), тапир (майхуна), крокодил или кайман (куна и локоно).

ДАЮЩИЙ ЗАДАНИЯ — ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИДЕР

На рис. 2 показано мировое распределение традиций, в фольклоре

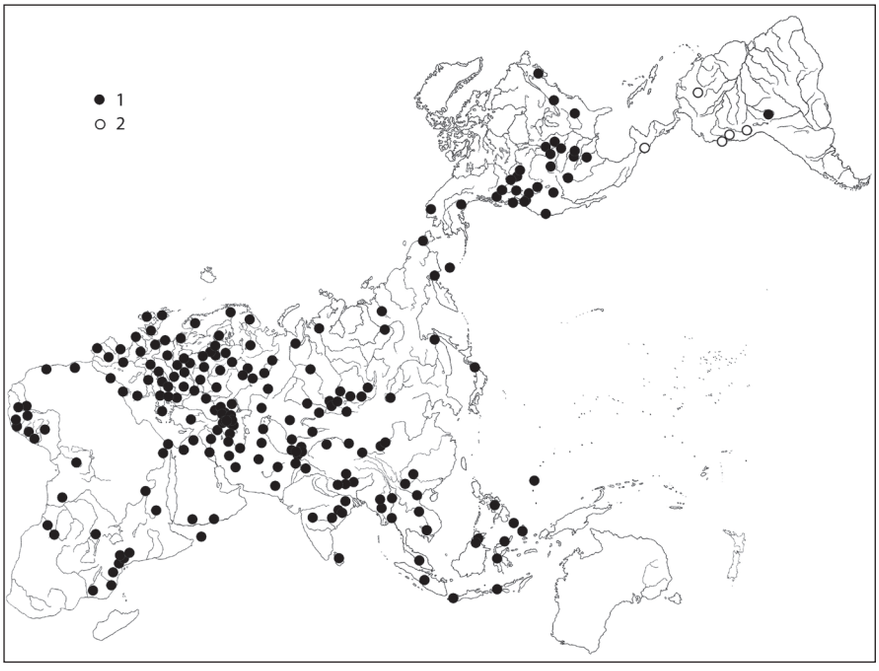


Рис. 2. Дающий задания — политический лидер:
1. Тексты из Старого Света и американские тексты, которые не содержат европейских заимствований;
2. Американские тексты, состоящие из смеси индейских и европейских мотивов (прямые заимствования европейских сказок не учитывались)

которых задания герою дает персонаж, лишенный явных мифологических черт и являющийся главой объединения общинного или более высокого уровня (мотив K27n1).

Основная зона распространения фольклорных «царей» охватывает Северную Африку и Евразию от Западной Европы до Монголии и Индонезии. «Цари» известны здесь повсеместно, так что если черный кружок на карте не стоит, скажем, на Корсике, то это лишь значит, что я еще не успел обработать корсиканские материалы. Цари и вожди достаточно характерны также для фольклора Африки южнее Сахары (кроме койсанов). Редкость соответствующей фигуры в сибирском фольклоре (кроме южной Сибири) объяснима, но ее отсутствие в Китае и Океании выглядит удивительно: в Восточной Азии сложные общества существовали как минимум с IV тыс. до н. э., а Полинезия и Микронезия считаются образцовой зоной распространения вождеств.

Еще более интригующе выглядит американский ареал фольклорной фигуры политического лидера в текстах на сюжет «трудных задач». В Мезоамерике и Южной Америке таких образов практически нет. Если не считать явно заимствованных европейских сказок, мне известен единственный мезоамериканский вариант у цутухиль, но и в нем задания дает испанский *Rey* ‘царь’. Сам набор этих заданий в основном европейский, хотя начало повествования соответствует известному мифу майя о юноше (будущем Солнце), женившемся на дочери могущественного сверхъестественного персонажа. Нет сомнений в том, что «царь» здесь заменил традиционный мифологический образ. В Центральных Андах, где сложные общества появились даже раньше, чем в Мезоамерике [2; 3], записано несколько текстов, в которых политический лидер дает герою задания, но все они связаны с сюжетом прокладки оросительного канала как условия брака (мотив K58). Подобные повествования совершенно одинаковы в Перу и в Западной Европе (конкретно в Провансе и с небольшими отличиями в Андалузии), в Закавказье (у армян и азербайджанцев) и в Средней Азии (узбеки Хорезма, ваханцы, таджики). В высшей степени вероятно, что кечуа заимствовали их от европейцев. Хотя самый ранний известный нам текст оказался уже в источнике начала XVII в., в письменных памятниках раннеколониального времени есть и как минимум еще один явно европейский мотив [7]. По-видимому, процесс синтеза индейского и испанского фольклора начался сразу же после конкисты с появлением прослойки метисов.

Для всей Южной и Центральной Америки удалось найти только один текст, в котором дающим задания является вождь и который лишен заметных европейских заимствований. Речь идет о гуарасу Восточной Боливии.

Вместе с тем вождь в качестве персонажа, испытывающего героя, широко представлен у индейцев Северной Америки от юга Британской Колумбии до юга Равнин и до Северо-Востока. Это атна, цимшиан, нутка, карьер, нэ персэ, западные сахаптин, вишрам, оканагон, береговые мивок, северные шошони, южные пайют, тива (пуэбло Таос), сенека, микмак, сарси, черноногие, гровантр, янктон, омаха и понка, арапахо, пауни, кайова, кайова-апачей, вичита. Список значителен, так что популярность данного образа в пределах соответствующих областей североамериканского континента не вызывает сомнений. В ареале Берингоморья дающий задания фольклорный политический лидер тоже встречается, хотя и гораздо реже (береговые коряки, чукчи, инупиат северной Аляски, алеуты Командорских островов). Насколько точны переводы местных терминов на европейские языки, сказать трудно, но из содержания нарративов следует, что соответствующие персонажи обладают властью в пределах общины и эта власть не опирается на их сверхъестественные способности. При этом реальный уровень политической сложности в северных и центральных областях Северной Америки был ниже, чем в Восточной Боливии или в Центральной Амазонии, не говоря уже о Перу или Гватемале. Общества уровня сложных вождеств существовали на североамериканском Юго-Востоке, но как раз там фольклорный вождь, дающий герою задания, представлен лишь в одном тексте чироки, живших на северной периферии ареала, и в одном тексте кэддо, живших на его западной периферии. В фольклоре мускогов, натчез, туника, билокси и ючи вожди фигурируют, но они не связаны с темой трудных задач.

ОБСУЖДЕНИЕ И ВЫВОДЫ

Картографирование заставляет предполагать, что распространение описанных мотивов относится к далекой эпохе, сопоставимой по времени с эпохой заселения Нового Света.

Прежде всего, отметим, что с полученными выводами коррелируют результаты статистической обработки данных о распространении большой серии космологических и этиологических мотивов в Евразии. В обоих случаях заметны две тенденции: различия между западом и востоком Старого Света и сходство между югом и севером в пределах восточной половины Евразии (ср. рис. 1 и 3). Последнее обстоятельство находит соответствие в данных генетики, отражающих движение населения с юга на север [1. Рис. 10.2, 10.3]. Происходило это, по всей видимости, после прохождения ледникового максимума, 17–18 тыс. лет назад и позже. Тогда же началось проникновение людей в Северную и далее в Южную Америку, что подтверждается и ареальным распространением большой серии мифологических мотивов [5. Рис. 6–8, 36, 37, 40, 44, 46, 62]. Наличие общих мотивов для восточной половины Евразии и Америки и отсутствие соответствующих параллелей

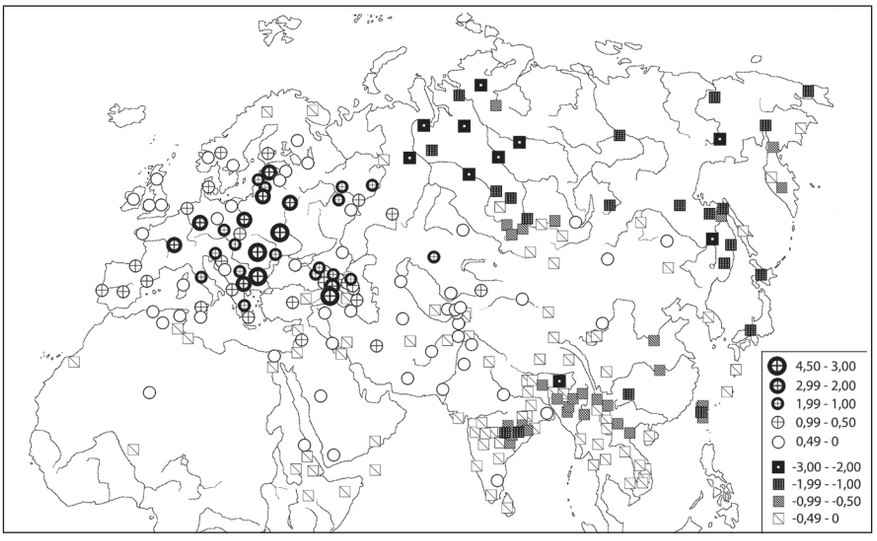


Рис. 3. Результаты статистической обработки (факторный анализ) распространения 640 космологических и этиологических мотивов в 278 традициях Северной Африки и Евразии (без островной Юго-Восточной Азии). Вторая главная компонента. Цифры — математические индексы, отражающие степень различия / сходства между традициями

в западной Евразии объяснимо: восточноевразийские популяции принимали участие в колонизации Нового Света, а западноевразийские не принимали.

Что касается параллелей между югом и севером Евразии, то они есть не только на востоке, но и на западе, однако представлены там гораздо слабее. Колонизация Европы выходцами из Передней Азии в раннем неолите — давно установленный факт, так что отсутствие на западе Евразии интенсивных связей между южными и северными фольклорно-мифологическими традициями, скорее всего, означает, что в Передней Азии следы древних мифологий в более позднем фольклоре оказались почти совершенно стерты. Ранние же письменные памятники не отражают состояния фольклора и мифологии с достаточной полнотой. Напротив, в Индии, Бирме, Индокитае и на юге Китая, равно как и в Сибири древние мифологические традиции не исчезли в ходе распространения мировых религий, поэтому в отношении полноты и разнообразия эти регионы вполне сопоставимы.

Картину распространения мифологических образов, представленную на рис. 1, невозможно рассматривать просто как свидетельство сохранения архаизмов в Новом Свете и отчасти на востоке Евразии и их исчезновения на западе Евразии и в Северной Африке. Мифологические персонажи, ассоциируемые со светилами, атмосферными явлениями и животными, у аборигенов Америки действительно оставались в фокусе актуальных верований и ритуальных практик, тогда как в западной и центральной Евразии они были вытеснены из религиозной сферы в собственно фольклорную. Непонятно, однако, почему в таком случае в европейских сказках животные или небожители не могли бы выступать в роли персонажей, предлагающих герою задания. Вместо этого типичной мифологической фигурой является здесь «колдун», не имеющий зооморфных ассоциаций и не связанный с верхним миром.

Региональные различия в типах персонажей легче объяснить не эпохальными изменениями в культуре, а исторически случайными и давно возникшими различиями в наборах фольклорных мотивов.

В этом смысле особенно интересно широкое распространение фольклорного образа политического лидера как дающего задания персонажа в относительно простых обществах Северной Америки при отсутствии подобного образа в цивилизациях Южной и Центральной Америки. Это с высокой вероятностью означает, что данный образ не есть порождение определенной социополитической ситуации. Скорее всего, он был принесен из Азии какими-то группами поздних мигрантов и, следовательно, в самой Азии появился еще в палеолите. Без представления о реальных лидерах такой образ в фольклоре, разумеется, появиться не мог, но для его формирования было, вероятно, достаточно наличия лидеров внутриобщинного уровня. О том, что элементарная социальная стратификация и лидерство существовали в Северной Евразии не только 15, но и 30 тыс. лет назад, свидетельствуют материалы Янской стоянки. Найденные там многочисленные украшения, скорее всего, указывают на стремление палеолитических обитателей севера Сибири продемонстрировать статусные различия [6].

На рис. 4 показаны примеры распространения мотивов, характерных для Старого Света, но встречающихся и в Северной Америке, в основном в регионе Равнин и на прилегающих к нему территориях. Таких мотивов не менее десятка, и их ареал, по-видимому, фиксирует территорию распространения

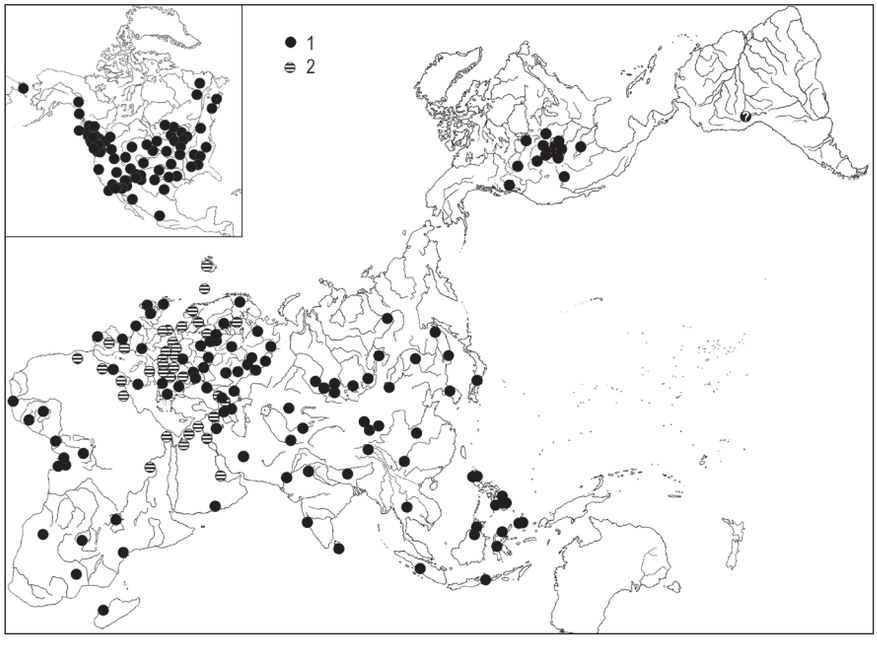


Рис. 4. Мотив K37. Чтобы вернуть или получить жену, сына или мужа (в Африке также домашнее животное или предмет), человек должен опознать ее или его среди нескольких одинаковых людей или животных (предметов):

1. Достоверные случаи; 2. Вероятные случаи (материалы фольклорных указателей). На врезке: мотив M38 (североамериканские материалы). Персонаж видит, как другие действуют с помощью магии или приемов, отвечающих их природе, подражает их действиям, но терпит фиаско. Действия не имеют характера испытаний или соревнований и не связаны с совершением подвигов (в основном это добывание и приготовление пищи)

определенной группы евразийских переселенцев, достигших Нового Света на относительно позднем этапе его освоения. Мотив «вождя», дающего герою задания, видимо, принадлежит к этой группе.

Трудно отрицать саму возможность независимого появления одинаковых элементов фольклора на удаленных друг от друга территориях. Однако каждый подобный случай требует независимого исследования. В нашем случае гипотеза переноса мотивов из Евразии в Америку выглядит более обоснованной. Если же мы действительно хотим выявить универсальные тенденции, независимые от конкретных исторических обстоятельств, необходимо прежде всего отмести параллели, обусловленные общим происхождением или контактами.

Литература

1. *Балановский О. П.* Генетические данные о заселении Высоких Широт. Первоначальное заселение Арктики человеком в условиях меняющейся природной среды. М., 2014. С. 408–422.

2. *Березкин Ю. Е.* Варианты политогенеза в догосударственную эпоху и подходы к их изучению // Антропологический форум. № 20. 2014. С. 187–217.

3. *Березкин Ю. Е.* Между общиной и государством. Среднемасштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике. СПб., 2013.

4. *Березкин Ю. Е.* Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком // Антропологический форум. № 26. 2015. С. 153–170.

5. *Васильев С. А., Березкин Ю. Е., Козинцев А. Г., Пейрос И. И., Слободин С. Б., Табарев А. В.* Заселение человеком Нового Света. СПб., 2015.

6. *Питулько В. В., Павлова Е. Ю., Никольский П. А., Иванова В. В.* Янская стоянка: материальная культура и символическая деятельность верхнепалеолитического населения сибирской Арктики // Российский археологический ежегодник. 2012. Т. 2. С. 33–102.

7. *Berezkin Y.* Native American and Eurasian elements in post-Columbian Peruvian tales // Sources of Mythology. Ancient and Contemporary Myths. Berlin, 2014. P. 281–303.

Работа поддержана грантом РФФИ 14-06-00247.

Дмитрий Сергеевич Николаев,
канд. филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т,
Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва)

О ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ В РАСПРЕДЕЛЕНИИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ

Данная работа построена на анализе данных аналитического каталога «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам», созданного Ю. Е. Берёзкиным и опубликованного в виде веб-страницы (www. ruthenia.ru/folklore/berezkin). Эти данные уже анализировались статистически, однако в известных нам случаях в фокусе интереса были мифологические традиции, а не сами мотивы [5]. Мы же в этой короткой статье, не затрагивая содержательную сторону мифологических мотивов и ограничиваясь сведениями о том, в каких традициях те или иные мотивы встречаются, где локализованы эти традиции и к какой языковой семье они относятся, попытаемся ответить на три группы вопросов:

1. Какой удельный вес имеют в мировом мифологическом фольклоре редкие мотивы, дистрибуция которых ограничена небольшой территорией, и мотивы, распространенные более широко? Как устроено распространение популярных мотивов по регионам? Одинаково ли соотношение мотивов с разной распространенностью в разных регионах?

2. Как происходило разрастание мотивного запаса традиций по мере расселения их носителей по земному шару?

3. Насколько равномерно мотивы распределены по земному шару? Есть ли территории с повышенной концентрацией мотивов и территории, представляющие собой мифологическую периферию?

Для поиска ответов на эти вопросы необходимо применение разных методов, которые будут описаны в соответствующих разделах статьи, однако, перед тем как перейти к ним, необходимо поставить вопрос о том, в какой мере аналитический каталог Ю. Е. Берёзкина подходит как материал для такого рода исследования. Этот общий вопрос распадается на два более частных:

1. В какой мере использованное Ю. Е. Берёзкиным определение мотива подходит для нашего исследования?

2. Насколько репрезентативны собранные в каталоге данные?

В предисловии к статье, посвященной смежной проблеме (распространение мотивов как свидетельство контактов в древних популяциях), мотив как базовая единица каталога определяется так: «элементы или комбинации элементов в фольклорных текстах (образы, ситуации, последовательности ситуаций), которые реплицируются и встречаются в различных традициях» [4. С. 4]. Таким образом, мы можем быть уверены, что, если в базе какой-то мотив обозначен как встречающийся в текстах традиции А и традиции Б, он действительно представлен в этих традициях, а не приписан им в результате той или иной интерпретации данных. Возможно, в некоторых ситуациях имеет смысл определять мотивы более структурно, опираясь на типологически выделяемые понятия, не встречающиеся в текстах, такие как «трикстер» или «культурный герой», что дает больше возможностей для обобщения и позволяет отследить более сложные процессы, однако более строгий подход исключает произвольные сближения.

Относительно второго вопроса — репрезентативность каталога как выборки мировой мифологии — в статье [4] утверждается, что, несмотря на объективные ограничения, связанные с доступностью источников и разной изученностью различных регионов, репрезентативность данных была руководящим принципом при создании каталога и что в настоящий момент она была достигнута (каталог основывается на анализе более чем 50 тысяч текстов, пересказы которых являются его составной частью; в версии каталога, использованной для данной статьи, содержалось 2138 мотивов). В качестве не в полной мере представленных регионов выделены Южная Индия и Африка на границе Сахеля и Сахары. Мы увидим, что статистический анализ данных каталога в большой мере подтверждает и то, что разные регионы в нем представлены равномерно, и то, что данных по Южной Индии и Африке недостаточно.

1. Соотношение локальных и популярных мифологических мотивов в мировом фольклоре

Ю. Е. Берёзкин отмечает, что «мотивы, известные всем или хаотически распространенные по всему миру, не представляют интереса для нашего исследования (в первую очередь ориентированного на реконструкцию предыстории человечества. — *Д. Н.*) и не были

включены в каталог» [4. С. 4]. Таким образом, некоторые широко распространенные мотивы были заведомо исключены из рассмотрения, и мы даже не имеем возможности оценить их количество. Тем не менее, с нашей точки зрения, количество этих мотивов не должно быть слишком велико и не может радикальным образом повлиять на полученные нами результаты, поскольку данные (см. рис. 1) показывают, что очень широко распространенных мотивов в принципе не очень много.

Сама по себе «распространенность» мотива, впрочем, не является очевидным понятием: не существует общепринятого способа измерить распространенность мотивов, а очевидный способ — посчитать количество традиций, в которых тот или иной мотив встречается, — не удовлетворителен, поскольку традиции не распределены по земному шару равномерно. Для формализованной оценки географической распространенности мотивов мы использовали дополнительные сведения, присутствующие в каталоге Ю. Е. Берёзкина. Каждая традиция в каталоге приписана к одному из 16 (макро)регионов: 1) Африка южнее Сахары; 2) Мадагаскар; 3) Западная Европа, Северная Африка; 4) Северная и Восточная Европа; 5) Юго-Западная и Средняя Азия, арийская Индия, дравиды Южной Индии; 6) Тибет, неарийская Индия (включая дравидов Средней Индии), Юго-Восточная Азия; 7) Океания; 8) Австралия; 9) Сибирь и Монголия; 10) Восточная Азия; 11) Берингия; 12) Север и Запад Северной Америки; 13) равнинная часть и юго-восток Северной Америки; 14) Мексика — Центральные Анды; 15) восток Южной Америки; 16) юг Южной Америки.

Зная перечень традиций, в которых встречается тот или иной мотив, мы можем посчитать количество регионов, в которых он встречается, и проранжировать мотивы от «локальных» до всемирных — встречающихся во всех регионах (несмотря на декларацию создателя каталога, такие мотивы в нем представлены).

В результате применения этой процедуры нами был получен вектор с 2138 значениями, отражающими распространенность мотивов в каталоге. На основе этого вектора была построена гистограмма, приведенная на рис. 1.

Гистограмма показывает, что весьма небольшая часть мотивов (165) ограничена в своем распространении одним регионом. Самый частый вариант — 2 или 3 региона (332 и 337 мотивов соответственно), после чего наблюдается отрицательная зависимость между количеством регионов, в которых представлен мотив, и количеством таких мотивов. Мотивов, которые были бы представлены в 11, 12, 13 и 14 регионах, сравнимое количество (42, 49, 40 и 40

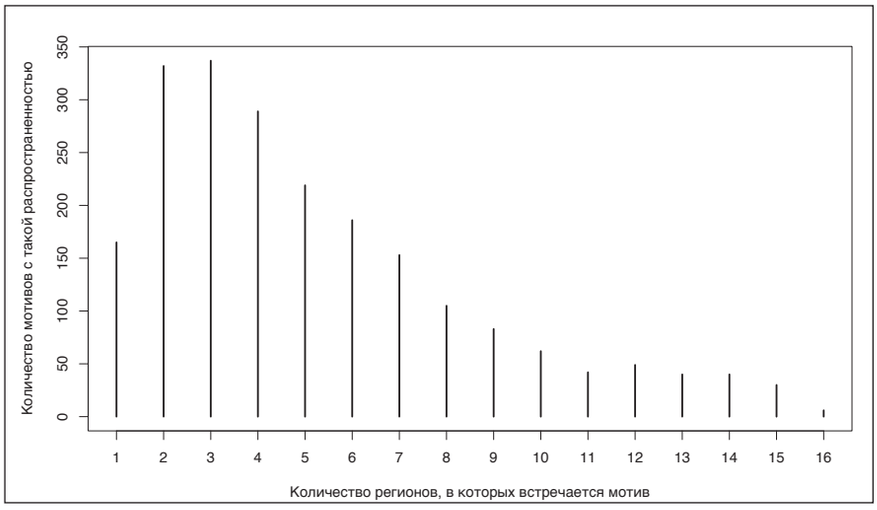


Рис. 1. Гистограмма географической распространенности мотивов в каталоге Ю. Е. Берёзкина

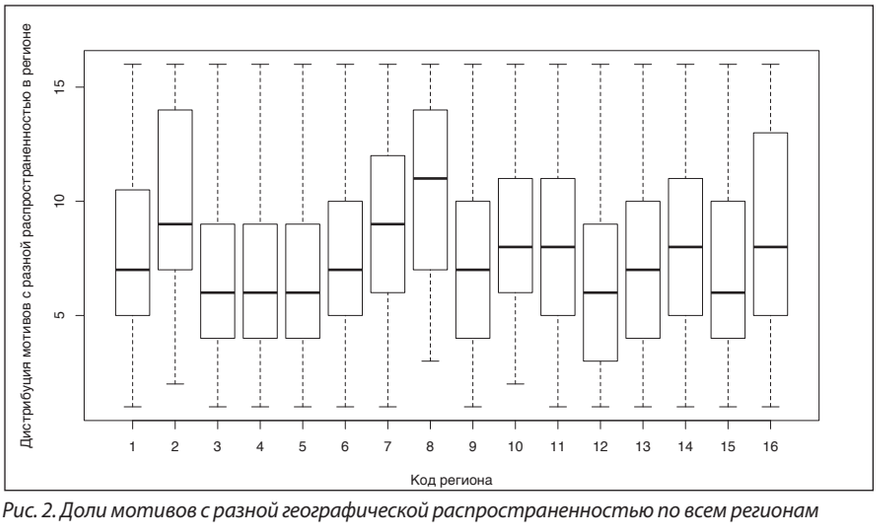


Рис. 2. Доли мотивов с разной географической распространенностью по всем регионам

соответственно), мотивов, представленных в 15 регионах, несколько меньше (30), а вот по-настоящему глобальных мотивов всего 6. Эти данные трудно интерпретировать (например, неизвестно, сколько глобальных или окологлобальных мотивов не попали в каталог по воле составителя), однако даже с их помощью можно попытаться оценить мотивный состав мифологий разных регионов. Можно поставить следующий вопрос: в какой мере традиции разных регионов опираются на свои мотивы и мотивы, которые они делят с соседями, и в какой мере они опираются на «общечеловеческое наследие»?

Чтобы ответить на этот вопрос, можно сделать гистограммы, аналогичные рис. 1, для всех регионов, однако они занимают слишком много места, и мы ограничились чуть менее информативными «ящиками с усами»[1] — см. рис. 2.

Номера регионов соответствуют номерам в списке, приведенном выше. Черная полоса посередине каждого графика — медиана, белые прямоугольники снизу и сверху от медианы — 2-й и 3-й квартили (четверти выборки). Другими словами, белый прямоугольник показывает, в каком диапазоне распределена половина показателей популярности мотивов в том или ином регионе. Черные вертикальные полосы снизу и сверху показывают соответственно 1-й и 4-й квартили. Очевидно, что некоторые регионы (в первую очередь № 2, Мадагаскар, и № 8, Австралия) лишены своих мотивов (пунктирные вертикальные отрезки снизу не доходят до единицы), и их мотивный фонд преимущественно состоит из мотивов, представленных во многих регионах. Другими словами, если мотив представлен в Западной Европе, то можно ожидать, что он будет представлен также в Восточной Европе, Северной Африке или других соседних регионах, а если мотив австралийский или мадагаскарский, то он с большей вероятностью будет представлен на огромной территории. Таким образом, мотивное распределение показывает сравнительную изолированность в информационном обмене одних регионов и хорошую интегрированность других (в первую очередь Европы и Средней Азии, а также северной и центральной части Северной

Америки и восточной части Южной Америки). Вывод об особой важности этих регионов как мифологических точек концентрации подтверждается визуализацией дистрибуций мотивов (см. ниже раздел 3).

В качестве иллюстрации можно рассмотреть мотивы, присутствующие в русской традиции (см. табл. 1).

Всего в русской традиции представлено 426 мотивов — одна пятая всех мотивов в каталоге. Мы видим, что эта традиция является вполне типичной для своего региона — Северная и Восточная Европа, — и многие представленные в ней мотивы встречаются в 4–7 регионах, однако она вместе с тем выделяется большей долей мотивов с очень широким ареалом: половина мифологических мотивов в русской традиции распространены на территории в диапазоне от 5 до 10 регионов. Другими словами, русская традиция удивительно показательна для мировой мифологии.

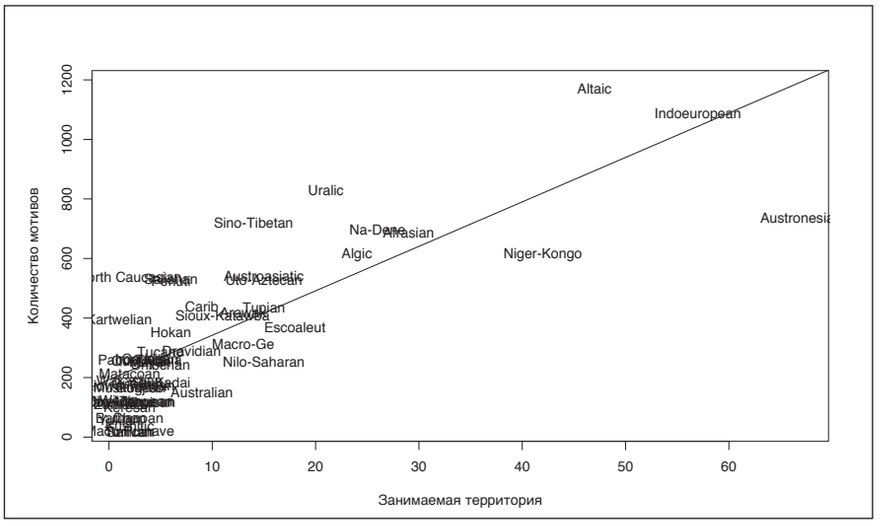


Рис. 3. Зависимость количества мотивов в традициях, относящихся к языковой семье, от занимаемой ею территории

2. Закономерности в разрастании мотивного запаса

По большому счету нам неизвестно, как происходит создание и накопление новых мотивов. Подавляющая часть фольклорных мотивов была создана в дописьменный период или в бесписьменной среде, и исследования фольклорных процессов, проходивших в современный период [1; 2; 3], не могут быть спроецированы на прошлое. Обладая данными о географическом распределении традиций и их мотивном богатстве, можно поставить общий вопрос о связи накопления мотивов и территории: связано ли накопление мотивов одной традиции или в группе родственных традиций с ростом территории, которую они занимают? К сожалению, этот вопрос невозможно поставить в отношении отдельных традиций, поскольку все они представлены на карте единичными точками, однако мы можем использовать сведения о лингвистической принадлежности традиций и оценить, как происходило накопление мотивов у народов, говорящих на языках индоевропейской, уральской, сино-тибетской и других языковых семей. Накопление при этом включает заимствование мотивов у соседей или усвоение бродячих мотивов — исследуется исключительно связь этого процесса с географическим распространением языковой семьи, т. е., если согласиться на некоторое огрубление, с миграциями (мы исходим из того, что языковые семьи одного уровня имеют сравнимую временну́ю глубину).

Для того чтобы проанализировать эту зависимость, необходимо выбрать способ оценки географической распространенности языковых семей. Нами был выбран следующий метод: вся поверхность земного шара была разделена на квадраты 5 × 5 градусов, и для каждой языковой семьи было подсчитано количество квадратов, на которых представлены относящиеся к ней традиции (квадраты имеют вырожденную форму и небольшую площадь ближе к полюсам, но количество языковых семей, представленных в этих регионах, весьма невелико и мало влияет на результат). По итогам этих подсчетов нами была построена линейная модель зависимости мотивов в традициях, относящихся к той или иной языковой семье, от размера территории, которую эта семья занимает. Диаграмма рассеяния и линия регрессии представлены на рис. 3.

Зависимость количества мотивов от территории достаточно сильная (коэффициент корреляции 0,8) и значимая ($p < 10^{-12}$), однако диаграмма рассеяния показывает, что эта модель может быть названа по-настоящему информативной только для очень крупных традиций, таких как алтайская, индоевропейская или на-дене. В случае с географически ограниченными языковыми семьями модель в большинстве случаев переоценивает их мотивное богатство (большая часть языковых семей оказывается под линией регрессии), однако есть и традиции, плохо согласующиеся с предсказаниями модели, такие как северокавказская или салишская семьи, которые демонстрируют впечатляющее мифологическое разнообразие на очень небольшой территории. Другим примером является австронезийская семья, которая при самой крупной территории уступает по мотивному составу не только сравнимым с ней алтайской и индоевропейской семьям, но и сино-тибетской и уральской. Диаграмма позволяет предположить, что есть три модели развития мифологической традиции:

1. «Медленная» локализованная традиция (семьи в левом нижнем углу диаграммы: кушитская, михесоке, отомангская и др. — в каждом случае возможно, что та или иная традиция недостаточно описана, но размер кластера, как кажется, позволяет предположить, что такая модель действительно существует).

2. «Быстрая» локализованная традиция (северокавказская, салишская, пенути и другие семьи поверх линии регрессии на левой периферии диаграммы).

3. Стандартная диффузная традиция — результаты по австронезийской семье вкупе с данными из предыдущего раздела показывают, что накопление мотивов в традиции происходит в первую очередь за счет заимствований. Австронезийцы расселялись в большой мере на незаселенных территориях и имели меньше внешних источников для пополнения своей мифологии.

3. Закономерности в географическом распределении мотивов

Можно ли попытаться увидеть закономерности в распределении мотивов по поверхности земного шара? Эта задача очень сложна, поскольку каждый мотив представляет собой набор точек — сравнивать такие наборы сложно даже попарно, а в базе

Таблица 1. Количество мифологических мотивов в русской традиции в зависимости от их представленности в разных регионах

Кол-во регионов	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Кол-во мотивов	2	11	37	46	57	54	55	26	16	21	12	20	20	24	22	3

их больше двух тысяч. Возможно, однако, сделать существенное упрощение, которое позволит сделать первый шаг в нужном направлении, а именно представить распределение мотивов в виде их центроид — средних точек в пространственном распределении. Есть два способа поиска центроид: усреднение координат и поиск точки с минимальным расстоянием до всех точек выборки. Второй способ имеет свои преимущества (как именно интерпретировать точку с усредненными координатами, не вполне понятно), но он сложен в реализации даже для точек на плоскости, а мотивы представляют собой точки на сфере. В связи с этим мы вычисляли центроиды методом усреднения, пользуясь следующей процедурой.

1. Широта и долгота конвертировались в декартовы трехмерные координаты (точки на сфере).

2. Вычислялась усредненная точка для каждого мотива.

3. Эта точка проецировалась обратно на поверхность сферы. (Теоретически возможен вырожденный случай, когда усредненная точка оказывается ровно в центре земного шара и ее невозможно спроецировать, но он нам не встретился.)

Описанная выше процедура опирается на предположение о том, что Земля представляет собой шар, что не совсем верно, но для наших целей получающимся искажением можно пренебречь. Центроиды всех мотивов из каталога Ю. Е. Берёзкина представлены на рис. 4.

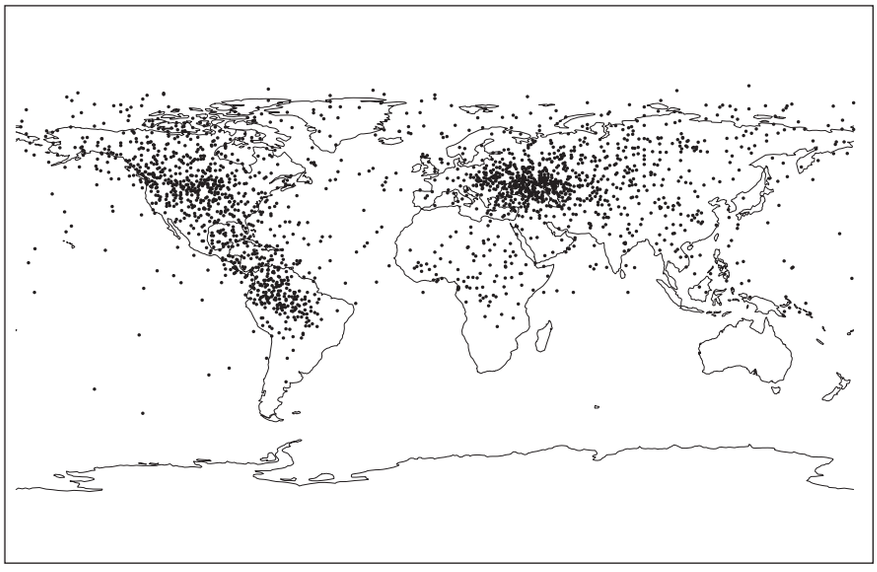


Рис. 4. Центроиды пространственных распределений мотивов в каталоге Ю. Е. Берёзкина

Карта помогает понять, за счет чего русская традиция так хорошо репрезентирует мировую мифологию: на Восточной Европе, европейской части России и Кавказе сходится пространственное распространение огромного количества мотивов — это самый плотный кластер на всей планете. Сравнимые кластеры наблюдаются в центральной части Северной Америки и на севере Южной Америки; центроиды мотивов, имеющих общеамериканское распространение, попали на акватории Карибского бассейна. Показательна моноцентричность Евразии: Юго-Восточная, Южная и Восточная Азия не образуют отдельных кластеров и представляют собой своего рода периферию. В еще большей мере это относится к Австралии (см. выше о превалировании в ней мотивов с широким распространением, центроиды которых приходятся на другие регионы) и Южной Африке. В целом количество мотивов, центрированных на Африке, выглядит заниженным, что объясняется недостаточной представленностью данных из этого региона в каталоге.

Итак, при помощи статистического анализа данных из каталога мифологических мотивов Ю. Е. Берёзкина мы пришли к следующим выводам.

1. Основная масса мифологических мотивов в каталоге встречается в нескольких регионах; к какому-то одному региону относятся менее 10% всех мотивов. Вполне возможно, что какие-то редкие мотивы могли не попасть в каталог в силу незадекларированного решения составителя, однако в целом это заставляет предположить, что базис мировой мифологии составляют широко распространенные мотивы.

2. Соотношение распространенных и сравнительно редких мотивов в разных регионах практически одинаковое, за исключением особых регионов-изолятов (Мадагаскара и Австралии), которые в каталоге лишены своих мотивов, не имеют тесных связей с соседними регионами и традиции которых в большей мере опираются на общечеловеческое мифологическое наследие. Традиции остальных регионов при этом в первую очередь опираются на мотивы, которые объединяют их с 3–4 другими регионами, что заставляет предположить наличие вложенных друг в друга или даже пересекающихся макрорегионов, таких как Евразия, Евразия и Северная Африка, Евразия и Северная Америка и др. Выявлению подобных связей посвящены многие работы Ю. Е. Берёзкина[2].

3. Регрессионный анализ связи территории, занимаемой группой мифологических традиций, объединенных языковым родством, с количеством мотивов, которые представлены в этих традициях, заставляет предположить, что есть общая для разных групп традиций и регионов скорость накопления мотивов, происходящего за счет создания новых мотивов и контактов с другими традициями. Австронезийская группа традиций, распространенная на большой территории, демонстрирует аномально низкое количество мотивов — возможно, из-за особенностей миграций представителей этих традиций, зачастую приводивших не к новым контактам, а к изоляции. Традиции же, которые занимают небольшую территорию, резко различаются по своему мотивному богатству — причина возникновения подобных различий представляет собой важное направление для дальнейших исследований.

4. Анализ плотности центроид распределения мотивов показывает, что некоторые регионы являются точками пересечения большого количества мотивных дистрибуций, в то время как другие находятся на мифологической периферии, что может отражать как их географическое положение или особенности истории (Австралия, Мадагаскар), так и, по-видимому, недостаточную представленность в каталоге (многие области Африки, Южная Индия).

Примечания

[1] Для построения такого графика данные ранжируются по возрастанию и делятся на четыре группы с равным количеством элементов в каждой группе, называемые квартилями (первый квартиль — четверть самых маленьких значений в выборке, четвертый квартиль — четверть самых больших значений и т. д.). Второй и третий квартили образуют «ящик», который показывает, в каком диапазоне находится половина данных выборки. «Усы» снизу и сверху показывают разброс данных в 1-м и 4-м квартилях соответственно. Черная полоса в «ящике» отмечает медиану — значение, которое больше или равно любому значению в 1-м и 2-м квартилях и меньше или равно любому значению в 3-м и 4-м квартилях.

[2] См. перечень на странице https://eu.spb.ru/anthropology/faculty/3553-berezkin.

Литература

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

2. *Неклюдов С. Ю.* Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре = Studies in Slavic folklore and folk culture. Вып. 2 / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. Oakland, Berkeley Slavic Specialties, 1997. P. 77–89.

3. Современный городской фольклор / Под. ред. А. Ф. Белоусова, И. С. Веселовой, С. Ю. Неклюдова. М., 2003.

4. *Berezkin Yu.* Spread of folklore motifs as a proxy for information exchange: contact zones // Trames. 2015. Vol. 19 (69/64). Is. 1. P. 3–13.

5. *Berezkin Yu. E., Borinskaya S. A., Kuznetsova A. V., Senko O. V.* Study of folklore and mythological traditions using intellectual data mining // Pattern recognition and image analysis. 2009. Vol. 19 (4). P. 630–633.

Статья написана в рамках проекта «Истории, пересказываемые тысячелетиями: реконструкция динамики глобального распространения фабульных и образных элементов устных нарративов» (рук. Ю. Е. Берёзкин, МАЭ РАН) при поддержке гранта РНФ №14-18-03384.

Елена Геннадьевна Толмачева,
канд. ист. наук, Центр египтологических исследований РАН (Москва)

ОБРАЗ «ПТИЦЫ-ДУШИ» В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ МИФОЛОГИИ

Представление о «душе» как о птице можно назвать одной из самых распространенных мифологем[1], зафиксированных как в древних мифологических системах (Египет, Месопотамия, Греция, Китай), так и во многих современных этнографических исследованиях. Образ «души-птицы» в ряде случаев перекликается с образом птицы — вестника смерти [8. С. 347]. Судя по всему, семантическую пару «птица-душа» можно отнести к области архетипических представлений, лежащих в основе большинства мифологических систем. Среди архетипов, присущих практически всем культурам древности и современности, Карл Густав Юнг выделял архетип «тени» или бессознательной дочеловеческой части психики [1. С. 110], на сознательном уровне выявившийся в концепциях, объясняющих потребность человека в вере.

В древнеегипетской религии и мифологии представления о «душах» или же, если быть точнее, неких субстанциях, проявлениях богов и (или) людей, содержащих часть их жизненной силы, были довольно сложны[2] и, к сожалению, не поддаются четкому определению в силу как фрагментарности дошедших до нас источников, так и проблем с истолкованием текстов, созданных носителями принципиально иной культуры. Тем не менее мы можем с определенной долей уверенности утверждать, что, согласно представлениям древних египтян, человек мыслился обладающим несколькими связанными между собой духовными и материальными составляющими: «телом» — *Сах*, жизненной силой, или двойником, — *Ка*[3], проявлением, духом — *Ах*, именем — *Рен*, «душой» — *Ба*, тенью — *Шут*.

В зооантропоморфном и зооморфном облике представлялись *Ба* и *Ах*. Отождествление души и птицы возникло, вероятно, из сравнения последнего вздоха с отлетающей птицей, кроме того, в облике птицы душе человека легче было путешествовать между мирами, преодолевать все опасности и сложности загробного существования. Значение имели также и представления о птице как обитательнице верхнего мира, древнейшем солярном и астральном символе, божественной сущности, стоящей у начала космоса и универсума.

Итак, охарактеризуем в самых общих чертах представления древних египтян о «душах-птицах». В облике птицы мыслилась такая составляющая личности человека, как «дух» *Ах* (ил. 1). Слово *Ах*, по всей видимости, происходит от слова «светящийся» и передает, таким образом, концепцию «свет-душа» [21. Sp. 49]. Иероглифически слово *Ах* — *j3ḫw*, *3ḫw* (Wb. I, 15), *3ḫ* (Wb. I, 13) выписывалось с детерминативом хохлатого ибиса (Ibis comata). На ранних памятниках, относящихся к эпохе формирования древнеегипетского государства, понятие *Ах* нередко передавалось пиктографически через изображение ибиса [22. P. 2–5]. По мнению одного из пионеров английской египтологии Уильяма Флиндерса Питри, это должно было символизировать душу умершего, обожествленную и находящуюся в загробном мире [Ibid.].

Трудно определенно утверждать, по каким причинам именно хохлатый ибис был избран для выражения данного понятия. Немецкий египтолог, выдающийся специалист в области древнеегипетской религии Г. Кеес предположил, что причиной для отождествления покойного с ибисом было примечательное, сверкающее на солнце оперение последнего [18. S. 37]. Также принято связывать это отождествление с некими сверхъестественными возможностями, приписываемыми данной птице[4]. Как отмечает шведская исследовательница Г. Энглунд, существует концепция, согласно которой такие понятия, как *Ка*, *Ба*, *Ах*, не являются определениями личности человека, а представляют собой некое «состояние опыта», уровни развития сознания. Так, *Ка* соответствует одному уровню, *Ба* — другому, более высокому, *Ах* — «уровню свечения» [11. P. 17]. Чаще всего *Ах* переводят как «светящийся дух» [22. P. 2; 10. P. 126]. Египтолог Э. Хорнунг отмечает, что значение *Ах* связано с глаголом «светить», и переводит его как «преображенный» [15. P. 184]. По мнению других ученых, основное значение понятия *Ах* можно перевести как «эффективность, действенность» (effectiveness) [13. P. 47].

Ах входит в семантический ряд «птица — солнце — свет — божественность»[5] и т. п. Связь *Ах* с верхним миром, солнцем и светом подтверждается и на лексическом уровне: *3ḫ* входит в состав следующих слов:

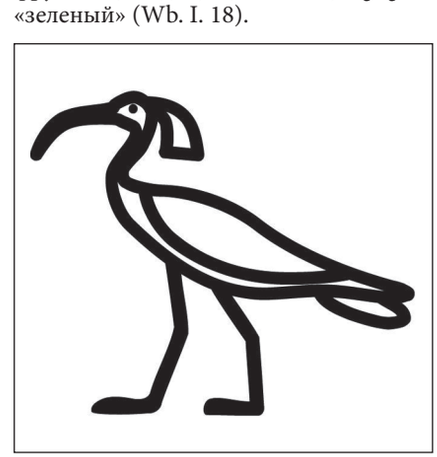
1) *3ḫw* — «солнечный свет» (Wb. I. 13); *3ḫ.t* — «горизонт» (Wb. I. 17);

2) *3ḫ* — «великолепный», «прекрасный», «предпочтительный» (Wb. I. 13); *s.t-3ḫ.t* — «священное место» (в храме, гробнице) (Wb. I. 13);

3) *3ḫ* — «дух», «душа», «проявление духа» (Wb. I. 15); *3ḫw* — «действия бога», «магические действия» (Wb. I. 15);

4) *3ḫ.t* — «царский урей», «диадема» (Wb. I. 16);

5) *3ḫj* — «растение», *3ḫ.t* — «земля фруктов (плодов)» (Wb. I. 18); *3ḫ3ḫ* — «зеленый» (Wb. I. 18).



Ил. 1. Иероглиф 3ḫ

Итак, на лексическом уровне *Ax* связан с представлениями о верхнем мире, солнце, горизонте, что проявляется и в написании с помощью иероглифа *Ax* таких понятий, как «прекрасный», «великолепный», входящих в круг значений, связанных с солнцем и высшим миром. В качестве представителя иного мира *Ax* причастен и к ритуальным действиям, например к магическому участию в ряде праздников и церемоний.

Показательна также «растительная» семантика основы *3ḫ*. Слова *3ḫj* «растение» и *3ḫ3ḫ* «зеленый» известны со времени Нового царства и, вероятно, являются производными от корня *3ḫ* со значением ‘великолепный’, ‘прекрасный’, ‘предпочтительный’. Слова с этим корнем очень часто метафорически обозначали зеленые растения, а также имели дополнительный семантический признак «плодородие». Подобные явления свидетельствуют о сходстве рассмотренных выше слов на уровне тропа, бывшего главным способом обобщения в архаическую эпоху, основой позднейших мифологических представлений и ритуальных действий[6].

Итак, по мнению ряда исследователей, существовали две основные концепции *Ax*: *Ax* в повседневном, утилитарном смысле как «эффективность, действенность» и *Ax* как некая космическая, первозданная сила, связанная с рождением света [13. P. 47], «светоносное созидательное начало» [11. P. 63]. В данном случае нас прежде всего интересует последнее.

Первостепенное значение имеет то обстоятельство, что *Ax*, вероятно, обладает собственной сущностью, формой, в которую могут облекаться даже великие боги [21. Sp. 49; 10. P. 126; 12. P. 100]. В исследовании Г. Энглунд, специально посвященном изучению *Ax*, проведен фундаментальный анализ текстов древнеегипетской религиозной литературы, в которых упоминается это понятие [11]. По ее мнению, под *Ax* подразумевается «мощь верховного бога», «потенциально и неотъемлемо пребывающая в нем», которая проявляется в акте творения [11. P. 205], т. е. *Ax* бога — это некая «светоносная» субстанция, имманентно присущая богу-творцу (Атуму, Ра), а через него — божествам, связанным с ним в процессе творения [11. P. 205]. *Ax* присущ Осирису и его сыну, солнечному Хору, небесной богине Нут и супруге Осириса, богине-матери, Исиде. Г. Энглунд полагает, что основное в характеристике *Ax* — это его космогонический аспект. Субстанцию *Ax* характеризует дуализм: это — «энергия» «сокрытая и явленная, существовавшая до творения (изначальная) и проявляющаяся в творении, активная и пассивная, безличная и персонифицированная, статичная и динамичная» [11. P. 207].

Ил. 2. Изображение Ба (в центре) на ящике для ушебти. Новое царство. Британский музей. Инв. № 35678

Наиболее популярной и распространенной является концепция, согласно которой *Ax* считался посмертной формой бытия умершего[7]. *Ax* представляет собой личность в целом, неземную, трансцендентную форму покойного [20. S. 91]. Представления о превращении покойника в *Ax* принадлежат к древнейшим пластам верований, образующих культ мертвых. Известна, например, церемония «питания *Ax*». Умершего называют в текстах «действенным, прекрасным *Ax*» или же «почитаемым, ценимым *Ax*». Покойный становился *Ax*, пройдя целый комплекс заупокойных ритуалов [18. S. 37], переродившись и воплотившись в некую светоносную субстанцию. В памятнике древнеегипетской религиозной литературы эпохи Древнего царства «Тексты пирамид» *Ax*, за редким исключением, относится к миру божественному, и усопший царь, достигнув небесных чертогов, также становится его обладателем [11. P. 63]. Немецкий исследователь Э. Отто также отмечает, что место *Ax* на небе, в противоположность телу (трупу), которое оставалось на земле («Тексты пирамид», § 474) [21. S. 49].

Существовали специальные ритуалы — «праздники мертвых», призванные актуализировать, подкрепить действом мифологические представления об *Ax*. По предположению голландского египтолога К. Блекера смысл «праздника мертвых» заключался в провозглашении жизни после смерти. Жрецы восславляли умершего как *s3ḫ*, что придавало ему статус *3ḫ* и знаменовало продолжение жизни [10. P. 139–140][8]. Выдающийся исследователь древнеегипетского мировоззрения и мифологии Г. Франкфорт полагал, что смысл отождествления умершего и *Ax* в том, что дух покойного возносится на небо, становясь особой субстанцией, подобной звездам северного горизонта, не связанной с миром людей [12. P. 100]. По его мнению, человек из незначимого превращался в значительное, из эфемерной и единичной формы — в нечто, обладающее способностью существовать долго и неизменно [12. P. 101].

Важен сам факт существования представлений о форме бытия умершего в облике *Ax*, хохлатого ибиса, принадлежащего к небесному миру, «сияющего», «славного», наделенного магической силой. Важно также и то, что превращение покойного в *Ax* происходило непосредственно после смерти и являлось составной частью ритуалов, связанных с культом мертвых. Представления о птице-свете, воплотившей в себе некое первозданное, светоносное начало, могло повлиять и на формирование концепции цаплидемиурга Бену в его солярном, космогоническом аспекте. Интересен также посреднический аспект *Ax*: по мнению

некоторых исследователей, к *Ах* обращались как к «духу», «гению», посреднику между богом и людьми [23. P. 9].

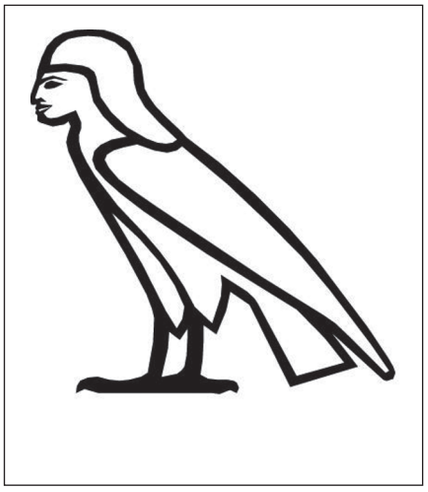
Другим образом, являвшимся, согласно мифологическим представлениям древних египтян, частью сущности человека и изображавшимся в облике птицы, был *Ба* (*bꜣ*) (ил. 2).

Прежде всего следует отметить, что понятие *Ба*, так же как и *Ка* и *Ах*, не имеет точного эквивалента ни в одной из современных, классических или семитских культурных традиций. Перевод его как «душа» не только искажает основополагающее значение этого понятия, но благодаря привнесению тем самым дуалистического разделения между телом и душой, несвойственного египетскому мировосприятию, неверным образом представляет концепцию человека, существовавшую в Древнем Египте [25. Sp. 588–589][9].

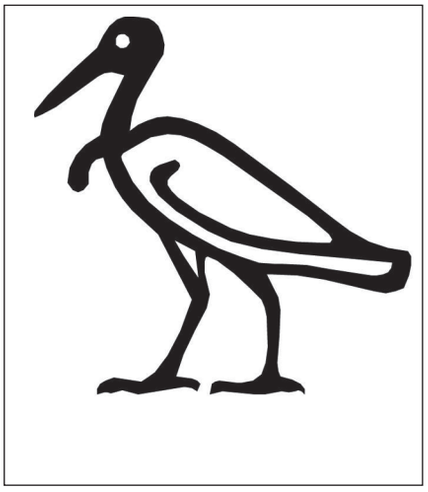
Большинство современных исследователей толкуют термин *Ба* как «провозглашение», «часть жизненной силы», «божественной субстанции», которая дает жизнь даже неодушевленным предметам[10].

Известный с эпохи Нового царства иероглиф *Ба* представляет собой изображение птицы, чаще всего сокола, с человеческой головой (ил. 3) [14. P. 473, № 53]. Еще с додинастического времени понятие *Ба* обозначалось иероглифом птицы ябиру (седлоклювый аист, Ephippiorhynchus senegalensis) (ил. 4) [14. P. 470, № 29, Wb. I. 411]. Этот иероглиф использовался также и в «Текстах пирамид», и в «Текстах саркофагов». В настоящее время седлоклювый аист не встречается в Египте — ни на гнездовьях, ни на миграциях [16. P. 23]. Как отмечают орнитологи, он обитает в тропической Африке, обычно в непосредственной близости от рек, по берегам которых на высоких деревьях помещает свои гнезда [5. С. 77]. По мнению исследователей, седлоклювый аист, как и другие представители тропической фауны (жирафы, слоны, носороги), скорее всего, исчез из долины Нила в конце раннединастического периода — начале Древнего царства под влиянием природно-климатических факторов, хотя отдельные особи, возможно, продолжали встречаться в Египте и в исторический период [16. P. 25]. Исчезновением или уменьшением количества ябиру, вероятнее всего, и объясняется тот факт, что в эпоху Нового царства *Ба* чаще всего изображался в облике сокола с головой человека[11].

Посредством *Ба* боги «общаются» с другими существами (богами, животными, звездами и т. п.). Согласно представлениям древних египтян, *Ба* получал материальный облик птицы или животного. Цапля Бену — *Ба* египетского бога плодородия и повелителя



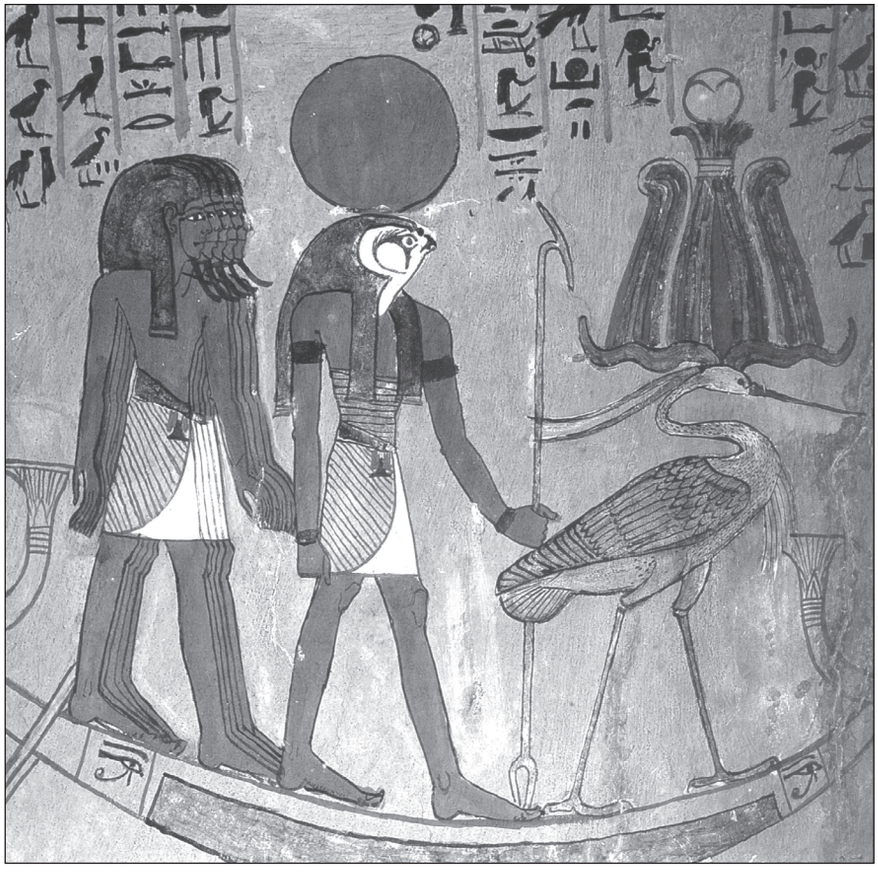
Ил. 3. Вариант иероглифа bꜣ



Ил. 4. Вариант иероглифа bꜣ

загробного мира Осириса и солнечного бога Ра, крокодил — *Ба* бога воды и разливов Нила Себека, бык Апис — *Ба* Осириса и бога мудрости Птаха и т. д.

Древние египтяне полагали, что перелетные птицы были воплощением *Ба* [15. P. 182; 2. С. 103]. Немецкий египтолог, философ и религиовед Я. Ассман обращает внимание на текст из космографии потустороннего мира эпохи Нового царства — «Книги Нут»: «Лица этих птиц — как у людей, / но весь их облик — птичий. / Они разговаривают между собой на человеческом языке. / Однако когда они прилетают, чтобы щипать травы и / кормиться в Египте, / они опускаются под небесные лучи и принимают вид / обычных птиц» [2. С. 102]. «Египтяне знали, что эти птицы не живут в Египте постоянно, но прилетают в определенное время года с севера. Однако “Север” они представляли себе не как земную, а как небесную область. За пределами непосредственного кругозора египтян не простирались другие земли и моря, но небо приближалось к земле и соединялось с подземным миром. И если



Ил. 5. Бену, Ра и боги Эннеады в солнечной барке Ра. Роспись потолка гробницы Сенеджема (XIX династия). Дейр-аль-Медина

перелетные птицы, как можно было наблюдать ежегодно, появлялись из этой северной области потустороннего мира, то там они наверняка выглядели не как птицы, а как потусторонние существа, и в птиц превращались только тогда, когда попадали в освещаемый солнечным богом египетский мир. Их потусторонний облик совпадает с обликом египетской "птицы-души", *Ба*» [2. С. 103].

Особого внимания заслуживают представления о божественной цапле Бену (ил. 5), считавшейся в египетской мифологии *Ба* Осириса и Ра, творца Вселенной. Образ птицы Бену играл особую роль в древнеегипетской религии и мифологии. Кроме того, он оказал немалое влияние на формирование и развитие мифа о Фениксе, ставшем для европейской цивилизации символом вечного обновления, воскрешения и новой жизни. В облике Бену нашли отражение характерные для египетского мировосприятия идеи и принципы. Тесно связанный с другими богами и божественными персонажами египетской мифологии, включенный в космогонические и астральные мифы, значительное божество загробного мира, имевшее отношение также и к представлениям о пространстве и времени, концепции царской власти — вот далеко не полный перечень символики и функций Бену в египетской религии и мифологии. В качестве *Ба* Ра цапля Бену исполняет функции проводника богов в Дуате, а также помогает *Ба* покойного добыть «возлюбленное» для его *Ка*[12]. В некоторых гимнах, посвященных Осирису, Бену назван его *Ба*: «Приветствую тебя, о, божественное *Ба* Осириса Уннефера![13] Бену божественный, сам себя создавший!» [17. S. 1]. К *Ба* Осириса также обращаются как к «соколу божественному с лицом человека» [17. S. 26][14].

По мнению исследователей, например, в эпоху Древнего царства представления о *Ба*, как и сама египетская религиозно-мифологическая доктрина, были основаны на представлении о видимом суточном движении солнца. Подобно солнцу, *Ба*, воплотившись в мумию, соединялся каждую ночь с Осирисом и каждое утро рождался вновь [25. Sp. 589].

Концепция *Ба* царя близка к концепции *Ба* бога и также символизирует проявление силы. Некоторые пирамиды Древнего царства содержали в своем названии упоминание *Ба* (например, «*Ба* (царя) Нефериркара»). Начиная с Нового царства, если не раньше, *Ба*, будучи значением воплощения жизненной или (и) духовной силы, связывается теперь уже и с живущим царем [25. Sp. 589].

В египетской культуре существовало представление о множестве *Ба*, ср. мн. *bꜣ.w* (Wb. I. 413). В этом качестве нам известны *Бау* (мн. ч.) городов Буто, Гераклеополя, Гелиополя. По предположению египтолога Л. Жабкара подобные наименования символизировали умерших и обожествленных правителей этих городов [25. Sp. 589]. По мнению других исследователей, в отличие от *Ба* слово *bꜣ.w* обозначало скорее абстрактное понятие и приписывалось даже неодушевленным предметам [9. P. 161]. В «Текстах саркофагов», представляющих собой развитие традиции «Текстов пирамид» в эпоху Среднего царства, и «Книге мертвых» *Бау* древнейших городов вместе с другими категориями *Ба* были объединены в триады и отождествлены с разными местными богами [25. Sp. 589]. Имело место отождествление *Ба* и с небесными телами: звездами, деканами и созвездиями (*bꜣ.w*, (Wb. I. 414), *tp bꜣ.w* (Wb. I. 414)).

Наиболее популярной начиная со времени Нового царства стала концепция *Ба* обыкновенного человека. Согласно мифологическим представлениям, *Ба* человека обретает бытие после его смерти. *Ба* вполне реален и, если погребальный ритуал и жертвоприношения были совершены подобающим образом, способен выполнять обычные жизненно важные функции: есть, пить, и т. д. [25. Sp. 589]. Умерший в облике своего *Ба* поклоняется богам загробного мира, как, например, на виньетке к главе LXXIX «Книги мертвых». *Ба* может вылетать из гробницы («виньетки» к LXXXIX, XCI, XCII и др. главам «Книги мертвых»). Часто он изображается сидящим на гробнице или около входа в нее. *Ба* возносится на небо в «барке Ра», отдыхает под деревьями, растущими в загробном царстве, наблюдает за работами на полях «сехет-хетепу» (глава CX) и т. д. Главной заботой умершего было воссоединение тела и *Ба* (глава LXXXIX «Книги мертвых»), происходящее каждую ночь в глубинах подземного мира [15. P. 179], а также забота о сохранности *Ба*.

Однако существует и иная точка зрения, согласно которой *Ба* как воплощение жизненных сил, физической мощи человека являлся частью личности и при жизни. В качестве одного из доказательств приводится текст знаменитого памятника египетской литературы — «Разговор человека со своим *Ба*» [9. P. 161], а также эпизод из другого классического произведения древнеегипетской литературы «Истории Синухета», где упоминается о том, что *Ба* и сердце покинули главного героя, в страхе представшего перед фараоном после своего возвращения на родину[15].

По мнению Л. Жабкара, в концепции *Ба* содержится два основных положения: 1) *Ба* означает существо в целом, а не какую-либо часть его; 2) *Ба* — не духовная оболочка человека, но вмещает в себя все его духовные и материальные (физические) атрибуты и функции [25. Sp. 590]. Э. Хорнунг полагает, что основными характеристиками *Ба* были свобода перемещения и способность принимать любую форму по своему желанию [15. P. 182]. Если говорить о различиях между *Ба* и *Ах*, то следует упомянуть о том, что *Ба* был воплощением, главным образом, «физической, телесной силы», а *Ах* — «духовной, неземной, трансцендентной формой» бытия покойного [20. S. 91]. *Ба* больше привязан к этому миру, после смерти он прикреплен к некрополю, *Ах* — форма существования, возможная только после смерти [20. S. 83, 85].

Итак, несмотря на условность употребления термина «душа», мы вполне можем говорить о существовании в древнеегипетской мифологии устойчивого мифопоэтического образа души (духовно-материальной субстанции) — птицы. Этот образ стал одной из основополагающих мифологем и определил в дальнейшем формирование и развитие многих мифологических персонажей, в том числе и божественной цапли Бену, *Ба* Осириса и Ра. Древнеегипетские представления о посмертном бытии человека отличались сложностью и порой ставили в тупик египтологов даже не потому, что жрецы создавали сложнейшие концептуальные построения, а скорее вследствие того, что для самих носителей культуры они были вполне понятны и не нуждались в дополнительных комментариях. На формирование мифологемы «птица-душа», с одной стороны, оказали влияние мифы, причисляющие птиц к верхнему миру, их ярко выраженная солярная символика, с другой — представления о связи птиц с божествами загробного мира, мифической способности птиц перемещаться между мирами. Все эти мотивы нашли отражение в образах *Ба* и *Ах*.

Примечания

[1] В данном контексте под этим термином мы понимаем «мифологемы — сюжетообразующие персонажи и ситуации, определяющие общее содержание мифологического сюжета и способные повторяться в семантически однородных рядах» [6. С. 191].

[2] Лингвистический аспект данного вопроса см.: [11. P. 14–15].

[3] Подробнее концепцию *Ка*, а также взгляды различных исследователей на эту проблему см: [3. С. 3–36; 4].

[4] См. подробнее дискуссию в литературе: [11. P. 14].

[5] О. И. Павлова переводит этот термин как «обóженный» («просветленный») [7. С. 43].

[6] Так, И. М. Дьяконов называл мифом связанную интерпретацию процессов мира, организующую восприятие их человеком в условиях отсутствия абстрактных (предметных) понятий [6. С. 12]. По его мнению, миф — это «высказывание, в котором общая мысль передается через частное, но такое частное, которое является выражением общего, т. е. через тропы определенного семантического поля» [6. С. 28].

[7] В отличие от *Ба*, который мог существовать и во время земной жизни человека [20. S. 85].

[8] Существуют различные мнения исследователей относительно того, происходит ли в результате ритуалов *s3ḫ.w* объединение *b3* и *k3* умершего (см.: [11. P. 17]).

[9] Монография этого исследователя [24] является одной из самых полных по данной теме.

[10] Г. Франкфорт переводит *Ба* как «воодушевление», «проявление» (manifestation) [12. P. 97]. По мнению другого специалиста в области древнеегипетской религии, З. Моренца, *Ба* — это, с одной стороны, жизненная сила, божественная субстанция, с другой — земное создание [19. P. 157–158].

[11] В современном Египте встречается несколько видов соколов — чеглок обыкновенный (Falco subbuteo), редкий вид, только на миграциях; средиземноморский сокол (Falco biarmicus), постоянный обитатель дельты и долины Нила; сапсан (Falco peregrinus), постоянный обитатель дельты, долины севернее Луксора и Фаюмского оазиса [16. P. 46] и т. д.

[12] В главе XXIXB «Книги мертвых», древнеегипетского «путеводителя» по загробному миру, говорится следующее: «Изречение о сердце из халцедона. Я — Бену, *Ба* Ра, проводник богов в Дуате. Идут (букв. "шествование") их *Ба* по земле, во исполнение того, что желает (букв. "возлюбленного", т. е. "то, что возлюбил") их *Ка*. [Так пусть же] пойдет *Ба* Осириса-Ани, чтобы исполнить (букв. "во исполнение") желания (букв. "возлюбленное") его *Ка*».

[13] Эпитет Осириса.

[14] По-видимому, в данном случае имеет место определенная связь «сокола божественного с лицом человека» с «соколом золотым с головой птицы Бену» («Книга мертвых», гл. LXXVII).

[15] Э. Хорнунг полагал, что в данном случае подразумевается *Ба* в значении 'сознание' [15. P. 181].

Литература

1. *Аверинцев С. С.* Архетипы // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1980. С. 110–111.

2. *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999.

3. *Большаков А. О.* Представления о двойнике в Египте Старого Царства // Вестник древней истории. 1987. № 2. С. 3–36.

4. *Большаков А. О.* Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого Царства. М., 2001.

5. *Ганзак Я.* Иллюстрированная энциклопедия птиц. Прага, 1987.

6. *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

7. *Зубов А. В., Павлова О. И.* Религиозные аспекты политической культуры Древнего Востока: образ царя // Религия Древнего Востока / Отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин, А. Н. Мещеряков. М., 1995. С. 34–84.

8. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Птицы // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М., 1982. С. 346–349.

9. *Allen J.* Ba // Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt / Ed. by D. Redford. New York, 2001. Vol. 1. P. 161–162.

10. *Bleeker C. J.* Egyptian festivals. Enactments of religious renewal. Leiden, 1967.

11. *Englund G.* Akh — une notion religieuse dans l'Egypte pharaonique. Uppsala, 1978. (Boreas: Uppsala studies in ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations; Acta Universitatis Upsaliensis; 11).

12. *Frankfort H.* Ancient Egyptian Religion. New York, 1948.

13. *Friedman F.* Akh // Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt / Ed. by D. Redford. New York, 2001. Vol. 1. P. 47–48.

14. *Gardiner A.* Egyptian grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs. Oxford, 1994.

15. *Hornung E.* Idea into image. Essay on Ancient Egyptian thought. Princeton, 1992.

16. *Houlihan P., Goodman S. M.* The birds of Ancient Egypt. Cairo, 1988.

17. *Junker H.* Das Götterdekret über das Abaton. Wien, 1913.

18. *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis dem Ende des Mittleren Reiches. Leipzig, 1956.

19. *Morens S.* Egyptian religion. London, 1966.

20. *Otto E.* Die beiden Vogelgestaltigen. Seelenvorstellungen der Ägypter // Zeitschrift für ägyptische Sprache and Altertumskunde. Bd 77. Berlin, 1942. S. 78–91.

21. *Otto E., Helck W.* Ach // Lexicon der Ägyptologie. Bd 1. Wiesbaden, 1975. Sp. 49–52.

22. *Petrie W. M. F.* Egyptian beliefs in a future life // Ancient Egypt. London, 1914.

23. *Posener G.* Dictionnaire de la civilisation Egyptienne. Paris, 1959.

24. *Žabkar L.* A study of the Ba concept in Ancient Egyptian texts. Chicago, 1968. (Studies in Ancient Oriental Civilization; 34).

25. *Žabkar L.* Ba // Lexicon der Ägyptologie. Bd 1. Wiesbaden, 1975. S. 588–590.

Сокращения

Wb. — *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd 1–6. Leipzig, 1955.

Людмила Михайловна Ермакова,
доктор филол. наук, Ун-т иностранных языков г. Кобе (Япония)

ЛУНАРНЫЙ МИФ В РАННЕЙ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В японских мифологических представлениях, закрепленных в двух первых мифологических сводах VIII в. (см. о них ниже), Солнце и Луна были рождены одновременно, и обстоятельства этого рождения, имея локальные отличия и особые черты, всё же в ряде случаев схожи с космологическими эпизодами, описанными в других, более древних мифологиях мира. В частности, в одной из китайских космологических версий рождение Луны и Солнца происходит из тела Пань-гу, и из его правого глаза рождается Луна, а из левого — Солнце. Б. Л. Рифтин, ссылаясь на «Мифы древнего Китая» Юань Кэ, приводит и другой рассказ с этиологической развязкой: «…иногда Пань-гу рисовали с солнцем в одной руке и луной в другой, что объясняется соответствующей легендой, согласно которой, создавая Вселенную, он неверно расположил солнце и луну, которые одновременно скрылись за морем, оставив людей во мраке. Тогда государь повелел Пань-гу исправить ошибку. Пань-гу написал на левой руке иероглиф "солнце", а на правой — "луна". Вытянув вперед левую руку, он позвал солнце, потом вытянул правую и позвал луну. Так он повторил семь раз, после чего солнце и луна поделили время суток между собой»[1].

В японских преданиях Солнце и Луна делят сутки на день-ночь иным

образом, о чем будет сказано ниже, зато соотношение Солнца–Луны как левого–правого, видимо, полагалось важным сохранить в том же виде, как это было заимствовано из Китая (таково же соотношение левого–правого в некоторых фольклорных традициях Индонезии, на Тибете, у сахалинских маньчжуров и т. д.; в других традициях правое и левое как место рождения Солнца и Луны могут быть противоположны: так, у некоторых народов Микронезии, Полинезии, Южной Азии, Индии Луна, наоборот, рождается из левого глаза божества).

В японских мифологических сводах «Кодзики» («Записи древних деяний», 712 г.) и «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720 г.) в эпизоде о рождении Солнца-Луны рассказывается, как бог-первопредок Идзанаги, подобно Орфею, спустившемуся за Эвридикой в царство Аида, отправился за своей женой-сестрой Идзанами в страну Мрака, Ёми-но куни; оттуда он сбегает и возвращается в наземный мир. Сразу после возвращения он совершает омовение, поскольку побывал в стране смерти и тем самым осквернился: «И вот, имя божества, что явилось, когда [бог Идзанаги] свой левый глаз омывал, [было] Аматэрасу оо-ми-ками — Великая Священная Богиня, Освещающая Небо. Имя бога, что явился затем, когда свой правый глаз омывал, [было] Цукуёми-но микото — Бог Счета Лун». После этого Идзанаги отправляет Аматэрасу «править Равниной Высокого Неба, а Цукуёми — страной, где властвует ночь»[2].

Стоит заметить, что в приведенном переводе Е. М. Пинус владения бога Цукуёми предстают как страна, «где властвует ночь», между тем в японском оригинале об этой стране сказано несколько больше: это «ёру-но осу куни» или, в другом варианте прочтения иероглифов, «ёру-но микэцу куни», т. е. «ночная страна священной еды». Оставаясь в рамках мифологического свода «Кодзики», вероятно, трудно объяснить связь ночи с едой, даже если считать, что «страна еды» — это просто величальная разновидность понятия «страна». Однако если сопоставить аналогичные сюжеты «Кодзики» и «Нихон сёки», то иероглиф «еда» в названии владений лунного бога может быть так или иначе истолкован.

Надо сказать, что «Нихон сёки» («Анналы Японии») — текст в своем роде уникальный, поскольку он часто содержит не один, а несколько вариантов одного и того же мифологического мотива, вводимых в текст с помощью оборота «в одной книге сказано». Нередко эти варианты совершенно не согласованы друг с другом и даже противоречивы. Тем более часто не совпадают версии одного и того же сюжета в «Кодзики» и «Нихон сёки». В «Нихон сёки» Луна рождается не из глаза Идзанаги при его омовении, а, подобно многим другим божествам и частям земного рельефа, от брака первопредков Идзанаги и Идзанами: «Затем [они] породили божество Луны. В одной книге сказано: именуется оно Цукуюми-но микото, Цукуёми-но микото. Сияние его было восхитительным, [но] уступало Солнцу. Назначено ему было управлять [Небом], помогая Солнцу, и вот его тоже отправили на Небо»[3].

Другая версия «Нихон сёки» совпадает с версией «Кодзики»: Идзанаги рождает божество Луны тоже во время омовения и тоже из правого глаза, но там обозначения владений Цукуёми никак не связаны с едой, более того, никак не связаны и с ночью. Идзанаги отдает следующее распоряжение: «Цукуёми-но микото пусть ведает восемью сотнями приливов на Равнине Голубого Моря»[4]. В этом повелении устанавливается связь между Луной и морскими приливами, т. е. морской стихией. Именно этим может объясняться и клише «ночная страна еды», и еще одна функция божества Луны в японской древности: известно, что продукты моря, прежде всего моллюски и водоросли, использовались для императорского стола и как жертвоприношения богам, а также поставлялись ко двору императора в качестве податей из разных областей страны. Об этом есть свидетельства в нескольких документах древности, включая деревянные таблички моккан, обнаруженные при археологических раскопках. Может быть, именно эти морепродукты подразумевает формула «ночная страна еды»[5], а в «Кодзики» повелителем такой страны объявляется Цукуёми.

Интересно, что соотношение «левый — Солнце, правый — Луна» сохраняется в самых разных, в том числе не согласующихся между собой списках и сюжетах обоих сводов. Выше цитировалось китайское предание о том, как Пань-гу написал на левой руке иероглиф «солнце», а на правой — «луна», а потом, вытягивая их поочередно, призвал эти светила. В одной из версий «Нихон сёки» есть нечто подобное, т. е. речь тоже идет о двух руках божества, правда, этот сюжет не о том, как были разведены во времени Солнце и Луна, но еще об одном варианте рождения светил. В этом эпизоде фигурирует главный для Японии символ, воплощение и обитель божества — священное зеркало: «В одной книге сказано: Идзанаги-но микото рек: “Хочу я породить чудесное дитя, которое будет править Обиталищем [т. е. Поднебесной страной, Японией]” — и взял в левую руку зеркало из белой меди, [зеркало же] превратилось в божество. Его именуют Оо-хирумэ-но микото [другое имя божества Солнца]. Потом он взял зеркало из белой меди в правую руку, и оно превратилось в божество. Его именуют Цукуюми-но микото»[6].

Зеркало в японской разновидности этого сюжета тоже неслучайно. Исторические факты свидетельствуют, что культура бронзовых зеркал появляется в Японии еще в период Яёи (примерно V в. до н. э. — III в. н. э.). По свидетельству китайских летописей, Химико, правительница-шаманка легендарного древнеяпонского царства Яматай, в первой половине III в. при обмене дарами с китайским двором получила 100 бронзовых зеркал. Следующий важнейший эпизод, свидетельствующий о роли зеркала в культовой практике Японии, — Аматэрасу, как рассказывается в мифах, вручила первоимператору Нининги-но микото зеркало с наказом почитать это зеркало как ее самое, и с тех пор зеркала часто становились *синтай* — «телом божества», и они поныне хранятся на алтаре синтоистского святилища, часто в недоступном для обозрения месте, футляре или ящике. Из более поздних средневековых источников известно, что женщины айнов, коренного населения Японии, носили на шее украшения в виде круглых металлических пластин — маленьких зеркал, называемых по-айнски *ситоки*.

Итак, как мы видим, соотношение правого и левого на китайский лад сохраняется неизменным, однако, как уже упоминалось, мотивировка разделения дня и ночи существенно отличается от китайской. В «Кодзики» она просто отсутствует, а в «Нихон сёки» тоже оказывается связана с едой. Здесь бог Луны Цукуёми по недоразумению убивает мечом богиню Укэмотино ками. Разгневавшись на Цукуёми за убийство богини Укэмоти, Аматэрасу, «отдалившись от Цукуёми-но ками, стала жить отдельно, [и получилось] — то день, то ночь»[7]. Сама Укэмоти характеризуется так: «Укэмоти-но ками головой вертит: повернет в сторону страны — выходит изо рта вареный рис, повернет в сторону моря — выходит изо рта то, что с плавником широким, и то, что с плавником узким, повернет в сторону гор — выходит изо рта то, что с грубым волосом, и то, что с мягким волосом». После смерти из ее тела появляются «коровы и лошади, из лба — просо, из бровей тутовые коконы, из глаз — куриное просо хиэ, из чрева — рис, из потайного места — пшеница, бобы и фасоль», и порожденное ею становится с тех пор истоком суходольного земледелия и заливного рисосеяния. Таким образом, бог Луны Цукуёми посредством умерщвления этой богини в некотором смысле пре-

вращает ее в производительницу и подательницу еды, что парадоксальным образом устанавливает и его связь с этой сферой.

Заметим также, что ни в одной из летописей не говорится об обитателях Луны, будь то люди или животные, или о дереве, растущем на Луне, т. е. при кодировке мифов эти мотивы, столь распространенные в Китае и наверняка очень рано пришедшие в Японию, оказались невостребованными. Компиляции и вариации на эту тему начинают разрабатываться с начала литературной эпохи.

Как показывают наши наблюдения, при переходе из мифологического мира в сферу лирической поэзии многие функции мифологического образа остаются неизменными, но, естественно, происходит формирование новых.

Разумеется, литературное строительство в Японии происходит в поле сильного влияния китайской словесности, однако, как всякий «литературный диалект», японская литература с самого начала имела некоторые особенности. В подражание китайской «Шицзин», «Книге песен», она началась с поэтической антологии «Манъё:сю:», «Собрания мириад листьев», но вобрала в себя далеко не все литературные топосы китайской поэзии — некоторые идеи и важные образы не нашли в ней применения, некоторые, наоборот, стали широко и подробно разрабатываться, а часть поэтических тактик была изобретена на месте.

Как представляется, особое место в этом движении от мифа к литературной поэзии имели мифологемы, связанные с природными стихиями и небесными телами.

Так, например, рассматривая метаморфозы ветра на разных стадиях существования этого образа от мифа к средневековой поэзии, мы установили, что ветер в японских мифах выступает в следующих ролях: 1) ветер как божество; 2) ветер как канал передачи сообщений; 3) ветер как проход между мирами; 4) ветер как звук и голос, в том числе голос божества; 5) ветер как средство перемещения по воде и по воздуху; 6) ветер как злокозненный дух; 7) ветер как часть характерных китайских биномов «ветер-дождь», «ветер-волны», входящих, так сказать, в дальневосточный «алфавит мира»; 8) ветер как податель и фактор плодородия и урожая.

В «Манъё:сю:» тоже есть упоминания ветра в каждой из перечисленных функций, и даже с некоторыми усилениями и приращениями, но в то же время мы обнаруживаем и новации, формируемые в круге лирических песен. В частности, как специфически любовный мотив появляется приписываемая ветру способность развязывать тесемки мужских одежд. Кроме того, становится распространенным топосом свойство ветра клонить к земле растения, а их в песнях «Манъё:сю:» множество — это цветы сливы и вишни, ветки кустарника хаги, листья клена, водоросли, тростник, плющ кудзу, бамбук, сосна, ветви ивы и т. д. Если и можно связывать эти тропы с земледельческой и календарной магией, то в стихах эти значения уже явно стерты, и литературный образ сводится к пространственному сближению двух объектов — растения и земли или двух растений как метафоре сближения мужчины и женщины[8].

Аналогичным образом разные литературные приращения мы наблюдаем и в случае с луной. Разумеется, в песнях «Манъё:сю:» о Луне отмечается глубокое влияние китайской лирики, но некоторые характерные образы китайской поэзии не находят в ней места или употреблены однократно — например, в японских танка отсутствует прямая связь анакреонтических танка с Луной, как у Ли Бо («Под луной одиноко пью»), нет также сравнения Луны с зеркалом или с колесом, не представлены и обитатели Луны — лунный заяц и лунная жаба, хотя встречается лунное дерево, в японском изводе это «лунный лавр» — например, «его листья краснеют, значит, и на земле скоро заалеют листья клена» (песня № 2202).

По нашим подсчетам на 4500 стихотворений «Манъё:сю:» Луна упоминается около 600 раз, и эти случаи можно условно разделить на несколько смысловых групп — и мифоритуальных, и лирических по характеру.

1. Как таковое имя божества Цукуёми встречается в восьми стихотворениях, при этом в четырех случаях (песни № 670, 671, 3599, 3622) мы встречаем клише «свет Цукуёми», в трех из них говорится, что свет Цукуёми «чист» (яп. *киёки*), и слово это, вероятно, означает прежде всего ритуальную чистоту. Тот же иероглиф «чистый» не раз использовался, например, в молитвословиях «Норито Великого изгнания скверны последнего дня шестого месяца», которые сопровождали дворцовые обряды изгнания грехов и очищения, а также в «Норито о выдворении богов, пагубы несущих», где божествам предлагается выпрямить свое сердце «выпрямлением божественным, выпрямлением великим» и удалиться из обители императора «на земли чистые, в горах и на реках, откуда во все четыре стороны далеко видно»[9], т. е. этот иероглиф выражает идею священности описываемого объекта или территории.

2. В поэзии сохраняется мифологический мотив Луны как светила: «…на заходящем солнце над Равниной Моря облака, как пышные знамена, пусть будет яркой лунная ночь» (№ 15), «можно рассмотреть даже мелкие камешки в глубине моря, потому что так ярок свет месяца» (№ 1082) и т. п.

3. В пятистишиях подтверждается непосредственная связь Цукуёми с «Равниной Моря»: «…ждали луну, и прилив был благоприятен» (№ 8).

4. Луна оказывается связана с понятием «молодой воды» или «живой воды»[10]. В песне № 3245 говорится: «пусть мост небесный станет длиннее, гора высокая выше, тогда пойду и возьму молодильной воды, что хранится у бога Цукуёми, тебе поднесу, и пусть вернется твоя молодость». Об этом стихотворении писал и Н. А. Невский в связи с мифами острова Окинава и архипелага Мияко, где встречается сюжет о живой и мертвой воде, добытой на Луне, причем живая достается змее, которая благодаря этой воде способна менять кожу и омолаживаться / возрождаться.

Очевидна и подробно проработана связь Луны с бессмертием в повести «Такэтори-моногатари» (X в.)[11]. Там повествуется о девочке Кагуя-химэ, найденной стариком-рубщиком бамбука в стволе бамбука. Девочка оказывается пришелицей с Луны, где люди не знают старости и смерти, и в конце повести за ней являются лунные жители и уносят с собой обратно[12]. Перед этим она пьет сама и дарит императору напиток бессмертия, он же, не в силах перенести разлуку с ней, велит придворному открыть его на определенной горе и поджечь (таким образом объясняется дым от вулкана на горе Фудзи, в то время действовавшего, — само слово «Фудзи» при некоторых условиях может быть переведено как «бессмертие»).

5. Следующая функция Луны в поэзии связана с действием смотрения, при этом в ранних памятниках отражена как магическая функция такого смотрения, перенесенная в лирическую танка, так и ее полная противоположность — табу на это действие. В вышеупомянутой повести «Такэтори-моногатари» один из домочадцев старика-дровосека, приютившего Кагуя-химэ, говорит ей, засмотревшейся на Луну: «Цуки-но као миру ва иму кото» (Видеть лицо Луны — запретно). О священном запрете смотреть на Луну как об обычае, сохранившемся в ряде местностей до XX в., — где в третий, где в шестой день месяца, — свидетельствует японский историк и этнограф Мацумаэ Такэси[13]. В работах Ю. Е. Берёзкина приводятся многочисленные примеры подобных запретов у ительменов, в Монголии, у чукчей («люди, которые слишком долго смотрят на месяц, могут лишиться разума или быть вовсе унесенными с земли»)[14].

И в то же время с Луной связывается понятие *цукими* — ритуального

смотрения на Луну, любования красотой Луны. Это понятие, как принято считать, отразилось в песне № 985, сложенной принцем Юхара: «Я поднесу жертвоприношения мужчине Цукуёми, лунному богу, чтобы сегодняшняя ночь длилась, как пять сотен ночей». Комментаторы предполагают, что поэт хочет надолго продлить особую красоту Луны, светящей в ночь ритуала смотрения.

В круге лирики «Манъё:сю:» смотрение на Луну начинает играть иную роль и занимать гораздо больше места, чем в мифологии. Луна для персонажей песен «Манъё:сю:» оказывается наделена силой объединять разлученных лирических героев в одном пространстве-времени, если они в одно и то же время из разных мест любуются Луной. Один из характерных примеров — танка № 2460: «Далекая от меня моя жена, верно, смотрит вверх, грустя обо мне. Облако! Не заслоняй лик сегодняшней луны!» Нечто подобное находим в песне № 2669: «Мой милый, верно, вздыхает, глядя вверх. В эту ночь, когда чиста луна, облако, не заслоняй ее!» А. Е. Глускина, переводчица «Манъё:сю:», пишет о таких танка: влюбленные «уславливались смотреть в одно время на луну, считалось, что в этот момент их чувства и думы соединяются»[15].

По-видимому, здесь действовала вера в магическую силу взгляда, с другой стороны, как магический актор выступала сама Луна.

6. В нескольких танка Луна называется «лунным мужчиной» (цуки отоко)[16], но, несмотря на это, во многих песнях она используется как метафора возлюбленной или возлюбленного и самой любви: «Ты схож с луной третьего дня месяца — ее не видно, она скрыта облаком» (№ 2464); «Был бы я луной, выходящей из-за гор, я бы встретился с милой» (№ 3671) и т. п.

7. Луна как часть китайского бинома Солнце-Луна выражает незыблемость, вечность и постоянство — как в песнях-панегириках правителю («будешь править вечно, как вечны в небесах Солнце-Луна»), так и в лирике, где говорится: «моя любовь пройдет только тогда, когда перестанет сиять в небесах Луна» (№ 1067).

В то же время Луна знаменует непостоянство: «луна в горах Хацусэ то прибывает, то убывает, а у человека нет постоянства» (№ 1271). Признак изменчивости фаз Луны лег в основу названия цветкового растения Commelina «лунная трава» (*цукигуса*). Ярко-синие цветы коммелины расцветают утром и к вечеру уже даже не увядают, а превращаются в бесформенную массу, отсюда метафора «лунной травы» как ненадежной любви (№ 583), непостоянного сердца (№ 3058–3059), переменчивой человеческой судьбы (№ 2756).

Заключая, можно сказать, что ранняя поэзия, отраженная в «Манъё:сю:», формировалась в промежутке между мифологическими представлениями, китайскими литературными образцами, фольклорными песнями и новыми словесными техниками. И это смешение, как мы пытались показать на примере поэтических тропов, достаточно явственно отражается в колебаниях смыслового контура, в котором действуют представления о природных стихиях и небесных явлениях.

Примечания

[1] Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: Мифология. Религия. М., 2007. С. 541–543.

[2] Кодзики. Записи о деяниях древности / Пер. Е. М. Пинус. СПб., 1991. С. 51.

[3] Нихон сёки. Анналы Японии. Т. 1–2 / Пер. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. Т. 1: Свитки 1–16 / Пер., иссл. и коммент. Л. М. Ермаковой. СПб., 1997. С. 121.

[4] Там же. С. 126.

[5] Это предположение высказывает Кано: Хисаси в исследовании «Древнее японское государство и престольный город» (Нихон кодай-но кокка то тодзё:. Токио, 1990. С. 112). Здесь и далее двоеточием после некоторых гласных обозначена их долгота, поскольку в японском языке разница между долгим и кратким гласным является смыслоразличительной.

[6] Нихон сёки… Т. 1. С. 122.

[7] В «Кодзики» тоже убивают божество еды, имя у божества другое, но описание очень похоже, и убивает не Цукуёми, а бог Сусаноо, рожденный Идзанаги одновременно с Луной и Солнцем при омовении носа, при этом тоже создается много еды, но никому никакого наказания за убийство не следует. Здесь мы сознательно не рассматриваем Сусаноо, эта фигура многофункциональная. Ообаяси Тарё: находит множество аналогий в разных традициях, когда рождаются не только два светила — Солнце и Луна, но сразу три божества («трио», по выражению Ообаяси). В то же время исследователи предполагают, что при составлении мифологических сводов Сусаноо был сознательно инкорпорирован в сюжеты о первотворении, поскольку он являлся божеством политически важного для древнего двора Ямато племени идзумо и потому наделялся противоречивыми характеристиками. См.: *Ообаяси Тарё:*. Нихон синва-но кигэн. Токио, 1960. С. 109–139.

[8] *Ермакова Л. М.* Ветер как миф и как фактор ранней японской культуры // Синто: память культуры и живая вера: Сб. памяти Умэда Ёсими. М., 2012. С. 29–51.

[9] Норито. Сэммё / Пер., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М., 1991. С. 110–112, 125. (Памятники письменности Востока; 97).

[10] О связи Луны с бессмертием и вечной молодостью в древнекитайской лирике, а также о рефлексах китайских понятий в этом стихотворении «Манъё:сю:» пишет Су Манли в статье «Легенды и верования, связанные с Луной. Одна из граней их становления, видимая в поэзии» (Цукино дэнсэцу то синко:. Сиика-ни миру соно сэйрицу-но итисокумэн // Гэйбун кэнкю:. Токио, 1994. № 3. Вып. 65. С. 288–309).

[11] Судьба этой японской повести в российской культуре уникальна: она, в отличие от других произведений японской литературы, переводилась неоднократно, более того, больше века назад она даже была поставлена как балет. Это была небольшая постановка «С Луны в Японию» (Петербург, 1900 г., Михайловский театр, с участием Матильды Кшесинской; через сто лет, в 2002 г., она была поставлена еще раз в том же театре, уже изменившем название, как балет в двух актах, затем постановка была перенесена в Государственный театр оперы и балета им. С. Омоллона Саха (Якутии). Повесть переводилась по меньшей мере четыре раза: впервые в журнале «Нива» (1899, № 16) под названием «Принцесса Лучезарная» (пер. М. Васильева); затем в 1915 г. в журнале «Мир приключений. Книга 10-я» под названием «Дочь Луны. Японское сказание» (пер. А. Цветинович); затем в сборнике «Восток. Литература Китая и Японии» (М., 1935) под заглавием «Дед Такэтори» (пер. А. А. Холодовича); и, наконец, как «Повесть о старике Такэтори» (Волшебные повести / Пер. В. Марковой. М., 1962).

[12] В этом сюжете возможно влияние китайских преданий о Чанъэ и эликсире бессмертия.

[13] *Мацумаэ Такэси*. Нихон синвано синкэнкю [Новые исследования японской мифологии]. Токио, 1960. С. 74.

[14] *Берёзкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin).

[15] Манъёсю. Собрание мириад листьев / Пер. и коммент. А. Е. Глускиной: В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 694.

[16] Здесь естественно предположить, что Цукуёми и «лунный мужчина» («юноша» в переводе А. Е. Глускиной) тождественны, однако, как нам представляется, это все же не вполне однозначно.

Аглая Борисовна Старостина,
канд. филос. наук, Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва)

СЮЖЕТЫ О ВОЛОСАТОЙ ДЕВЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Некоторые сюжеты, раз появившись, не исчезают очень долго, пронизывают толщу веков; как бы ни были причудливы их трансформации, инварианты сохраняются. Изучая историю подобных сюжетов, мы получаем возможность приблизиться к пониманию того, как работают внутренние связи культуры, как «низовые» ее пласты взаимодействуют с «высокими».

Среди многочисленных китайских средневековых рассказов о бессмертных особую группу образуют сюжеты, связанные с Волосатой девой (Мао-нюй). С одной стороны, Волосатая дева — один из узнаваемых персонажей литературного ландшафта танского и сунского Китая; с другой стороны, это фольклорный персонаж, образ которого неоднократно трансформировался с течением времени и не без влияния со стороны интеллектуалов. Последнее возвращение Волосатой девы из фольклора в литературу произошло уже в 1940-е гг., когда появилась новелла «Беловолосая женщина», которая легла в основу оперы «Седая девушка». В данной статье будет рассмотрена эволюция образа Мао-нюй в период с I в. до н. э. по XII в. н. э.

Волосатая дева — не единственный волосатый человек, известный китайскому фольклору. В «Каталоге гор и морей» («Шань хай цзин», приблизительно IV–III вв. до н. э.) и в «Каноне чудесных странностей» («Шэнь и цзин», около IV–V вв.) сообщалось об отдельных волосатых людях и даже волосатых народах, живущих на границах Ойкумены. Приблизительно с IV в. появляются упоминания о волосатых людях, живущих в горах, как правило безвредных и даже доброжелательных (так, в «Продолжении Записок о поисках духов» говорится о волосатом человеке огромного роста — знатоке чая, которого видели в горах Учаншань — в нынешней провинции Аньхуэй[1]; в утраченных ныне «Записках о Сюньяне» — о волосатом человеке, говорившем на непонятном языке[2], — в нынешней провинции Цзянси). И в древности, и в Средние века существовали многочисленные рассказы о племени покрытых волосами лесных и горных демонов, известных также как *ванляны*. Но как минимум до X в. волосатая женщина встречалась только в одном кластере сюжетов, связанном с побегом в горы и поисками бессмертия.

Сюжет о Волосатой деве зафиксирован в указателе В. Эберхарда (от внимания Дин Найтуна и Ци Ляньсю, составителей более поздних индексов, он ускользнул). В указателе Эберхарда он помещен под номером 130 (Das behaarte Mädchen)[3] и выглядит следующим образом:

1. Девушка бежит, чтобы спастись от жестокого обращения.
2. Она живет в лесу, питаясь сосновыми иглами, в результате чего всё ее тело покрывается волосами.
3. Благодаря этому она получает возможность летать.
4. Она позволяет уговорить себя поесть человеческой еды, больше не может летать и теряет волосы.

Как будет показано ниже, это не инвариант большинства историй о Волосатой деве, но нечто близкое к нему.

Источники, по которым можно проследить эволюцию представлений о Волосатой деве, многообразны. Первоначальная письменная фиксация ее истории приходится на конец правления династии Западная Хань (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.).

То был период первичного формирования даосской агиографии, когда библиографы провели своеобразную каталогизацию мифологических, литературных и исторических персонажей: их истории перетолковывались и превращались в описание различных путей, с помощью которых было возможно достичь долголетия. Так, бессмертными стали Желтый предок — один из легендарных правителей древности, Пэн-цзу — долгожитель, упоминающийся в нескольких главах «Чжуан-цзы», и Дунфан Шо, придворный маг императора У-ди. Самое раннее дошедшее до нас агиографическое сочинение такого рода — это «Жизнеописания бессмертных» («Ле сянь чжуань») Лю Сяна (I в. до н. э.)[4]. Лю Сян работал как с письменными, так и с устными источниками. К устному повествованию, по всей видимости, восходит и история о Волосатой деве:

Волосатую деву зовут Юй-цзян. Уже на протяжении нескольких поколений ее встречают охотники на горе Хуаинь. Тело ее поросло шерстью. Она называет себя фрейлиной Цинь Шихуана, бежавшей в горы от смуты, когда пала Цинь. Потом ей встретился даос Гу-чунь и научил есть сосновые иглы. Юй-цзян перестала испытывать голод, а тело ее стало легким и парило как бы в полете. Тому уже сто семьдесят с лишним лет. Из пещеры в скале, где она поселилась, и сейчас раздаются звуки циня[5].

Героиня, придворная дама первого императора династии Цинь (правил в 247–210 гг. до н. э.), бежит в горы через три года после его смерти (Цинь пала в 207 г.) от бедствий гражданской войны. Затем, познакомившись с диетой из сосновых иголок, она обретает телесную легкость и обрастает шерстью. Она сохраняет привязанность к музыке и играет на цитре. Гора Хуаинь (Хуашань), на которой происходит действие, расположена в сотне с лишним километров на восток от циньской столицы Сяньяна[6].

Даосу Гучуню, проводнику Юйцзян в мир бессмертных, посвящен отдельный рассказ в «Ле сянь чжуань»[7]. В нем указано, что бессмертный ушел в горы совсем недавно для Лю Сяна, во времена правления ханьского императора Чэн-ди (правил с 33 по 7 г. до н. э.). Собственно, и написаны «Жизнеописания бессмертных» были при Чэн-ди. Таким образом, Волосатая дева достигла замечательного долголетия еще до встречи с Гучунем.

В следующий раз с Волосатой девой читатель встречается в «Баопу-цзы» — работе классика даосской агиографии — Гэ Хуна (ум. примерно в 343 г.)[8]. Источниками Гэ Хуна были более ранние агиографические сочинения и устные рассказы. Записанная им история Волосатой девы серьезно отличается от версии Лю Сяна и должна восходить либо непосредственно к устному сообщению, либо к некой его записи, не дошедшей до нас. Тем не менее Гэ Хун, скорее всего, учитывал информацию «Ле сянь чжуань»: об этом свидетельствует привязка событий ко времени правления Чэн-ди.

Однажды в правление императора ханьской династии Чэн-ди некие охотники охотились в горах Чжуннаньшань и увидели человека, на котором не было никакой одежды, причем всё его тело было покрыто черными волосами. Увидев его, охотники захотели схватить его, но тот человек быстро помчался по горам и долам, будучи подобен взлетающей в небо птице. Охотники так и не смогли догнать его. Тогда они тайком обыскали все окрестности, обнаружили его жилище, окружили его и схватили того человека. Он оказался женщиной. Охотники допросили ее, и она рассказала следующее: «Первоначально я была придворной наложницей в Цинь. Услышав, что приближаются восточные разбойники, которые непременно низложат царя Цинь и сожгут дворцовые покои, я испугалась и бежала в горы, где сильно голодала, так как не могла найти никакой еды. Я бы непременно умерла от голода, если бы не встретила одного почтенного старца, который научил меня есть сосновую хвою и сосновые семечки. Вначале все это казалось мне горьким и невкусным, однако постепенно я привыкла к такой пище и не испытывала более ни голода, ни жажды; зимой мне не было холодно, а летом не было жарко». Схватившие ее люди произвели расчеты и поняли, что она была

придворной наложницей циньского царя Цзы-ина, который правил за двести с лишним лет до императора Чэн-ди. Ее вернули к жизни среди людей и вновь начали кормить злаками. Вначале эта пища казалась ей зловонной и ее тошнило и рвало, но через некоторое время она привыкла, и ей стало приятно есть ее. Через два с небольшим года все волосы с ее тела сошли, и она быстро состарилась и умерла. А если бы ее не поймали те люди, она непременно стала бы бессмертной (пер. Е. А. Торчинова)[9].

Очевидно, что этот вариант ближе к схеме Эберхарда.

Излюбленной темой ханьских (и послеханьских) интеллектуалов было разоблачение жестокостей предыдущей династии. Трагедии жертв режима занимали как историографов, так и литераторов. Простой народ тоже не забывал об авторитаризме циньских правителей. В Китае уход в горы в те времена, как и в наши дни, нередко выбирали люди, вынужденные бежать от властей или от бедствий междуцарствия. Историки располагают множеством упоминаний о людях, бежавших в горы. Рассказы о Волосатой деве очень напоминает контаминацию представлений о горной демонической женщине и о беглецах — жертвах режима.

В варианте «Ле сянь чжуань» Волосатая дева живет в горах Хуашань, а в варианте «Баопу-цзы» — в горах Чжуннаньшань (тоже расположены в окрестностях циньской столицы, к югу от нее). Вся ее история разворачивается на бывших циньских землях, в районе нынешнего города Сиань. В доханьские и ханьские времена этот регион неоднократно подвергался набегам сюнну. Можно предварительно предположить, что необычный для китайской мифологии того времени образ волосатой женщины, живущей в горах и передвигающейся с необычайной легкостью, был заимствован именно у сюнну.

В сборнике V в. «Лес чудес» («И юань»), составленном Лю Цзиншу, история Волосатой девы претерпевает дальнейшие изменения. Так, у героини впервые появляется товарищ по несчастью; непонятно, находилось ли погребение, у которого дева скрывалась от солдат, в горах. Бегство отнесено к более позднему времени — к смуте, последовавшей за падением династии Хань.

Когда кончалось время династии Хань, во время великой смуты фрейлина и младший дворцовый евнух забрались на кладбищенские деревья, спасаясь от солдат. Они ели семена сосен и кипарисов — и перестали испытывать голод. Тела их покрылись шерстью длиною в пядь. Волнения улеглись; про этих людей прослышал вэйский У-ди, взял беглецов к себе и стал кормить. Когда они снова стали питаться злаками, зубы их выпали, а головы поседели[10].

В настоящее время мы не располагаем упоминаниями о Волосатой деве в период между VI и VIII вв. Можно утверждать, что она не теряет своего скромного места в даосском пантеоне — оно обеспечено навеки упоминаниями в книгах Лю Сяна и Гэ Хуна; кроме того, ее не забывали в окрестностях гор Хуашань. Танские поэты глухо упоминают о Мао-нюй. Так, Лю Чанцин (726–786) в стихотворении «Смотрю на горы Хуашань с заставы» замечает, что «не ложны слухи о Волосатой деве»[11].

К легенде о Волосатой деве возвращается Пэй Син (IX в.), любитель и собиратель даосских легенд, а также автор известного сборника новелл «Повествования об удивительном» («Чуаньци»). Танские новеллы никогда не бывают простыми записями устных рассказов. Это авторские рассказы, написанные своеобразным стилем, со стихотворными вставками. Новелла может быть художественным переосмыслением некоторого исторического анекдота, народной сказки или былички, но в ней всегда присутствует вымысел, и о достоверности рассказа для читателя или автора речи не идет. Иногда автор в начале повествования сообщает, от кого он узнал всё нижеследующее, но это, как правило, лишь своеобразный реверанс в сторону ранней повествовательной прозы, в которой в большинстве случаев присутствовала установка на достоверность. Пэй Син черпал материал и из устных рассказов (интересно, что в своем сборнике он использует, в частности, сюжеты, которые несут явный отпечаток иноземного происхождения), и из работ своих предшественников, причем его в равной степени привлекали рассказы о мастерах меча и даосские легенды. Волосатая дева — одна из героинь новеллы «Старцы Тао и Инь». Упомянутые в названии старцы встретились на горе Хуашань с Древним мужем и Волосатой девой — двумя бессмертными, которые раньше были «подневольным рабочим при Цинь Шихуане и фрейлиной циньского двора». В новелле Пэй Сина рабочий и фрейлина бегут в горы после того, как им чудом удалось спастись из могилы первого циньского императора (налицо переосмысление версии «Леса чудес»). Стоит обратить внимание на то, что именно в этом вполне авторском рассказе впервые встречается нечто похожее на «жестокое обращение», которое упоминает В. Эберхард в своем указателе. О Волосатой деве в рассказе сообщается также, что она, подобно ее спутнику, может летать около вершин сосен и даже порхать в небе; она вся покрыта синей и зеленой шерстью, но в таком виде людям не показывается. Когда бессмертные выходят навстречу старцам, они выглядят следующим образом: «муж вида величавого и любезного, в одежде старинного покроя, и облаченная в цветное платье дева, чьи волосы уложены в замысловатый узел»[12].

Новелла Пэй Сина — один из знаков возродившегося интереса литераторов к Волосатой деве. Уже его современник — Лу Чжао, который с удовольствием описывает встречи современников с различными историческими персонажами, в «Приватной истории» («И ши») выводит в качестве подражателя Волосатой девы Яо Хуна (388–417) — правителя Поздней Цинь. Разговаривая с захожим даосом, который закономерно не верит, что встретился с человеком, которого казнили несколько столетий тому назад, обросший зеленой шерстью Яо Хун замечает:

Некогда циньская фрейлина ушла от мира, когда началась смута. Она укрылась на великих горах Хуашань и питалась лишь тем, что дают сосны и кипарисы. По прошествии многих лет ее тело покрылось бирюзовой шерстью длиной в чи и более. Иногда ее встречали мирские люди и, дивясь этому, назвали вершину, где она жила, вершиной Волосатой девы. Если вы, почтенный монах, верите древним книгам, так почему бы не поверить и в это?[13]

История Яо Хуна, несомненно, вымышлена самим Лу Чжао, а фрагмент о Волосатой деве, скорее всего, связан с новеллой «Старцы Тао и Инь» (на эту мысль наводит упоминание о бирюзовом цвете шерсти Мао-нюй). Тем не менее из него можно почерпнуть сведения, которых нет у Пэй Сина: Лу Чжао сообщает о существовании вершины Волосатой девы в горах Хуашань. Вершина Волосатой девы (Мао-нюй фэн) известна и по сей день, но именно в IX в. появляются первые свидетельства о существовании этого топонима (надо тем не менее учесть, что он, скорее всего, значительно старше). У поэта Лу Чан, старшего современника Пэй Сина и Лу Чжао, было стихотворение «Смотрю на пик Волосатой девы», где упоминается о том, что Мао-нюй начала поиски бессмертия в горах семьдесят тысяч лет тому назад[14]. К сожалению, источника этого числа (явно даосского) найти пока не удалось.

Даосы культивировали историю Мао-нюй и всегда были готовы познакомить с ней верующих. У вершины Волосатой девы была поставлена табличка с названием. О встрече с этой бессмертной счел нужным упомянуть адепт даосизма Чэнь Туань (ум. в 989 г.), отшельник, история которого обросла многочисленными легендами[15].

В IX в. сюжет о Волосатой деве оживает в фольклоре. Так, упомянутый выше Лу Чжао в своей «Приватной истории» записал со слов некой кормилицы Сяо воспоминания о том, как она была Волосатой девой. В детстве, оставленная отцом и матерью, которые бежали из родных мест во время смуты (в середине VIII в., когда Китай потрясло восстание Ань Лушаня — Ши Сымина), она была вынуждена есть

семена и иголки сосен и кипарисов: «Рот и нос ее заросли пышными волосами. Когда девочке было пять или шесть лет, она почувствовала, что ее тело стало легким и может парить в воздухе на высоте чжана и больше. Иногда какие-то странные дети, человека три-четыре, уводили ее играть с ними; откуда они являлись, она не знала. На локтях и под мышками она постепенно обросла зеленой шерстью длиной в чи с лишним, потихоньку научилась летать». Попробовав обычной человеческой еды, которую предложили ей вновь обретенные родители, девочка потеряла и волосы, и способность летать[16]. В X в. похожую историю о служанке жестокого богача фиксирует Сюй Сюань в «Записях об изучении духов» («Цзи шэнь лу»), сборнике, практически полностью основанном на устных источниках; эберхардовская схема в его рассказе сохранена полностью, за исключением главной детали: служанка летает, но не обрастает шерстью[17].

В сборнике «Лес записей Дунпо» поэта Су Ши (ум. в 1101 г.) сообщается о том, как Сунь Бянь — ученый, библиофил и государственный деятель — встретился в метель под табличкой «Вершина Волосатой девы» со странной седой старухой, не оставлявшей следов. Сунь Бянь отдал этой странной женщине несколько сотен монет, и в результате его карьера сразу же пошла в гору[18]. Среди рассказов XII в. есть как минимум три независимых упоминания о том, что Волосатая дева благоволила Цай Цзину (1047–1126), каллиграфу, канцлеру и коррупционеру. Во всяком случае, он лично считал ее своей покровительницей и держал в покоях ее портрет. Маонюй являлась ему или в кумирне в горах Чжуннаньшань в виде голой женщины, засыпанной монетами[19], или на рынке, где продавали лекарства, в виде девы, заросшей волосами, «какой рисуют Маонюй»[20]. Ван Минцин (ум. в 1202 г.) сообщает другие подробности: в горах Хуашань спутники Цай Цзина, «обнаружив в храме, в печи для сожжения жертвенных денег, очень странное существо, доложили об этом. Цай Цзин скорее пошел взглянуть: оказалось, это какая-то женщина. Вся она заросла лазоревой шерстью, а волосы на голове были иссиня-черными»[21]. О некотором скептицизме в отношении участившихся явлений Волосатой девы в этот период косвенно намекает стихотворение именитого неоконфуцианца Чжу Си (ум. в 1200):

Вот говорят: Волосатая Дева в синих горах обитает,
Косы распустит, ночами на флейте играет.
Мальчик-посыльный крестьянам сказал: это просто лиса.
Умный посыльный — он знает[22].

Таким образом, к концу Южной Сун Волосатая дева воспринимается как божество, живущее в горах Хуашань, способное покровительствовать полюбившимся ей людям. Рассказы этого времени, дошедшие до нас, демонстрируют, как Маонюй становится частью фольклора карьерных конфуцианцев, одним из духов, способных оказать покровительство во время экзаменов и государственной службы.

Бытование истории о Маонюй в древнем и средневековом Китае неразрывно связано с даосскими агиографическими нарративами. Даосы выступают как хранители традиции, постоянно пересказывающие, и письменно, и устно, старинную историю о летающей Волосатой женщине, которую время от времени встречают дровосеки на горе Хуашань. При этом регулярно находятся люди, готовые рассказывать о собственных встречах с Маонюй, не отступая очень далеко, впрочем, от заданной Лю Сяном и Гэ Хуном канвы. Приблизительно в X в. Волосатая дева снова становится локальным божеством, в которое верят не одни только даосы; этот этап маркирован возникновением группы историй, связанных с министром Цай Цзином, серьезно отличающихся от более ранних рассказов о Маонюй.

В дальнейшем в литературе неоднократно встречаются упоминания Маонюй как божества — покровителя ученых мужей; в таком качестве она появляется не только в районе гор Хуашань или Чжуннаньшань, но и в более южных регионах. Сюжет о деве, бежавшей в горы и покрывшейся волосами, тоже не забыт ни даосами, ни народом. Последние истории о Волосатой деве были записаны в районе Шэньси — Шаньси — Хэбэй уже в XX в.[23]

Примечания

[1] *Тао Цянь*. Соу шэнь хоу цзи [Продолжение Записок о поисках духов] // Синь цзи соу шэнь цзи, синь цзи соу шэнь цзи [Новая редакция Записок о поисках духов, новая редакция Продолжения Записок о поисках духов] / Сост. Ли Цзяньго. Пекин, 2007. С. 470–471.

[2] Цит. по: Тайпин юй лань [Императорское обозрение годов Тайпин]. Цзюань 373. См.: http://ctext. org/text. pl?node=381660.

[3] *Eberhard W.* Typen Chinesischer Volksmärchen. Helsinki, 1937. S. 189–190.

[4] Подробно о сборнике «Ле сянь чжуань» см.: *Алимов И. А., Кравцова М. Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза. СПб., 2014. С. 335–339.

[5] Ле сянь чжуань сяо цзянь / Сост. и коммент. Ван Шуминь. Пекин, 2007. С. 132–133. См. также: http://ctext. org/lie-xian-zhuan/mao-nv.

[6] Сяньян находился на том месте, где сейчас лежит северо-западное предместье г. Сиань.

[7] Ле сянь чжуань сяо цзянь… С. 129.

[8] «Внутренние главы», гл. 11. См.: http://ctext. org/baopuzi/xian-yao.

[9] *Гэ Хун*. Баопу-цзы / Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1999. С. 181–182. (Памятники культуры Востока; XI).

[10] *Лю Цзиншу*. И юань [Лес чудес]. Цзюань 8. См.: http://ctext. org/wiki. pl?if=gb&chapter=743488.

[11] Канси юйдин цюань Тан ши [Полное собрание танских стихотворений-ши, изданное по высочайшему поручению в годы Канси]. Пекин, 1993. С. 440.

[12] Цит. по: Тайпин гуан цзи [Обширные записи годов Тайпин]. Цзюань 40. См.: http://ctext. org/taiping-guangji/40/taoyinerjun.

[13] Там же. Цзюань 29. См.: http://ctext. org/taiping-guangji/29/yaohong/zh.

[14] Канси юйдин цюань Тан ши… С. 1580.

[15] *Чэнь Туань*. Юн Мао-нюй [Воспеваю Волосатую деву] // Цюань Сун ши [Полное собрание сунских стихотворений-ши]. Пекин, 1991. С. 10. Похоже, что Чэнь Туаню Мао-нюй явилась в образе обычной женщины: «Сломала ветку, в волосы воткнула, будто гребень, каштана листья склеила в накидку. Спрошу о том, что было во дворце. Смеется, щиплет лепестки и смотрит в небо» (в 863-м цзюане «Полного собрания танских стихов» стихотворение приписано самой Волосатой деве: Канси юйдин цюань Тан ши… С. 2765).

[16] Цит. по: Тайпин гуан цзи… Цзюань 65. См.: http://ctext. org/taiping-guangji/65/xiaoshirumu/zh.

[17] Цит. по: Тайпин гуан цзи… Цзюань 414. См.: http://ctext. org/taiping-guangji/414/shihuangjing.

[18] Дунпо чжи линь [Лес записей Дунпо]. Цзюань 3. См.: http://ctext. org/wiki. pl?if=gb&chapter=381641.

[19] *Цай Тао*. Те вэй шань цун тань [Собрание рассказов с горы Тевэйшань] // Сун Юань бицзи сяошо дагуань [Обозрение бицзи и сюжетной прозы эпох Сун и Юань)]. Шанхай, 2001. С. 3098–3099.

[20] Цянь ши сы чжи [Частные записи господина Цяня]. См.: https://www. kanripo. org/edition/WYG/KR3l0036/001.

[21] *Ван Минцин*. Тоу ся лу [Записки выброшенной чеки] // Сун Юань бицзи сяошо дагуань [Обозрение бицзи и сюжетной прозы эпох Сун и Юань]. Шанхай, 2001. С. 3871.

[22] *Чжу Си*. Хуэй ань цзи [Собрание Хуэйаня] // Цинь дин Сы ку цюань шу [Высочайше утвержденные книги четырех разделов]. Тайбэй, 1983. Т. 82–85. Цзюань 5. С. 16.

[23] *Starostina A.* Traces of Hairy Maiden cult in Baoding area // XXI конференция Европейской ассоциации китаеведения: Сб. материалов. СПб., 2016. С. 103.

Федор Борисович Успенский,
чл.-корр. РАН, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ИМЯ СТЯГА В НОРВЕГИИ XII в. (почему знамя короля Сверрира называлось *Sigrfluga*?)

Замечательный во многих отношениях текст «Саги о Сверрире» интересен историку и филологу, помимо всего прочего, тем, что это едва ли не единственная сага, написанная не только по прямому заказу, но и при деятельном непосредственном участии ее главного протагониста, самого норвежского короля Сверрира. Здесь нет ни многовекового зазора между событием и его фиксацией на пергамене, ни проблемы длинной цепочки свидетельств, передаваемых из уст в уста, из поколения в поколение, а потому в иной конфигурации предстает и извечная саговедческая проблема — проблема достоверности повествования.

Так, практически не вызывает сомнений достоверность имен вещей, фигурирующих в тексте. Имена предметов, будь то оружие, доспехи, шлемы, щиты, боевые корабли или знамя, издавна воспринимались исследователями как явление весьма архаическое, связанное с языческой и, прежде всего, с мифопоэтической традицией[1]. Жизнеописание же Сверрира позволяет убедиться, что во второй половине XII в. эта практика в давно крещенной Норвегии отнюдь не исчезла, но, напротив, была вполне жизнеспособна и актуальна, а возможно, даже переживала очередную волну популярности, своеобразный культурный расцвет. В частности, в саге несколько раз упоминается о том, что в эпоху гражданской смуты, когда Сверрир добивался норвежского престола, у него было знамя (merki), называвшееся не вполне тривиальным образом — *Sigrfluga* «Муха Победы» [40. Bls. 128, 140, 163, 181; 20. Bls. 673].

Что же это был за стяг и почему он так именовался?

Муха, насколько мы можем судить, не имеет самостоятельного статуса в скандинавском героико-эпическом бестиарии и не наделяется какими-либо геральдическими функциями в традиции позднейшей. Слово *fluga* ‘муха’ не используется в именах людей, хотя, с другой стороны, оно изредка появляется в прозвищах [31. Bls. 86], кличках коней [27. S. 159] и однажды в качестве названия оружия[2]. Единственная очевидная и достаточно устойчивая коннотация, связанная с мухой, — это, пожалуй, скорость, что вроде бы к знамени — в отличие от лошади и, возможно, меча — прямого отношения не имеет.

Вообще говоря, имена предметов в древнесеверной традиции часто представляют собой загадку для современного исследователя и — хуже того — мы не всегда знаем, заложен ли в них этот элемент загадочности изначально или для людей XII столетия, например, мотивировка выбора того или иного наименования была достаточно прозрачна. В случае с *Мухой Победы* мы полагаем, что некое кодирование, шифр, культурная игра здесь присутствовали, но вместе с тем это была загадка, поддающаяся отгадыванию и на него рассчитанная.

Еще в конце XIX в. норвежский филолог и историк Густав Сторм заметил, что название *Муха Победы* (*Sigrfluga*) по своей структуре очень напоминает стандартный скальдический кеннинг, такой, например, как *дерево битвы* (= муж), *леопард лебедок* (= корабль) или *кукушка трупов* (= ворон). Если же наименование стяга есть не что иное, как двухчленный кеннинг по форме, то нужно и читать его соответственно как кеннинг, обозначающий некое совсем другое понятие. В таком случае денотатом, означаемым, для *Мухи Победы*, по мысли Сторма, является ворон или орел, одна из двух основных птиц битвы в поэзии скальдов [39. Bls. 13–15][3].

Более того, Г. Сторм шел дальше и утверждал, что, скорее всего, на знамени Сверрира был изображен именно ворон. Исследователь, судя по всему, руководствовался тем, что в нашем распоряжении имеется несколько известий из средневековых источников, где в связи со знаменами викингов так или иначе упоминаются во́роны. Одно из них встречается в Англо-Саксонской Хронике под 878 г., другое — в латиноязычном «Энкомиуме королевы Эммы», который являет собой не что иное, как похвалу датским властителям Англии, Кнуту Могучему и его отцу Свейну Вилобородому, третье — в латинском «Житии Вальтэова и его отца Сиварда Толстого», а еще одно — в саговом описании сражения ирландцев и викингов при Клонтавре (см. об этих свидетельствах ниже).

Предположение о присутствии ворона или орла на боевом знамени Сверрира представляется в чем-то вполне логичным и, вне всякого сомнения, заслуживающим внимания, но не единственно возможным, а главное — отнюдь не окончательным, да и с изображением ворона на стягах викингов всё обстоит не так просто, к чему я еще вернусь ниже. Начнем, однако, с кеннинга как такового, приводя попутно некоторые соображения, значительно ослабляющие, на наш взгляд, гипотезу Сторма.

В доступных нам скальдических сочинениях слово *fluga* не задействуется в составе кеннингов, хотя мы хорошо знаем, что птица в кеннинге может кодироваться при помощи другой птицы или даже летающего насекомого — в качестве легитимного с точки зрения скальдической поэтики обозначения птиц битвы, ворона или орла, здесь встречается, к примеру, *лебедь победы* (*sigrsvanr*) ([16. Bls. 548]; ср. [33. S. 122]) и *шершень трупов* (*hrægeitungr*) ([16. Bls. 298]; ср. [33. S. 119–120]), но никак не **муха битвы* или **муха трупов*[4]. Иными словами, мы вынуждены считать, что если *Муха Победы* — это кеннинг, то кеннинг кем-то заново изобретенный и способный существовать совершенно изолированно, вне скальдического контекста. В таком случае перед нами с новой силой встает вопрос, почему для его образования было избрано слово *fluga* ‘муха’?

Поясним, в чем именно заключается проблема. Если *муха победы* это стандартный кеннинг, использующийся внутри скальдического текста, то вопрос, почему *муха*, *лебедь* или *шершень*, не вполне правомерен — здесь скальдическая поэтика изумляет читателя Нового времени своим принципиальным отсутствием индивидуализации и сугубо формальным основанием для сближения объектов в кеннингах [33. S. 247–248; 7. C. 52–53; 8. C. 104–106; 19. P. 46–52; 2. C. 27–30]. Как известно, *древом брони* или *раздавателем богатств* может быть назван с равным успехом конунг, простой дружинник или нищий калека, важно лишь, что и тот, и другой, и третий — мужи, а их удаль в сражении или способность наделять имуществом не имеют решительно никакого значения. Корабль соответственно может быть уподоблен коню, а также любому другому животному, будь то вепрь, медведь, леопард или вол, лишь бы во второй части кеннинга присутствовала некая морская атрибутика, отсылающая к определенной денотативной сфере и позволяющая опознать в целом кеннинг корабля; в вепре же, воле́ или леопарде никакой специальной семиотики или геральдики в данном случае нет и в помине.

Такой виртуозный формализм, будучи однажды понят современным читателем, настолько его поражает, что заставляет забыть, что и в скальдическом произведении не во всех кеннингах царит тотальная демотивированность и условность. В известном смысле шифр не везде устроен по одному принципу. Например, имеется кеннинг *горе змей* (*snáka stúð*), означающий зиму, где присутствует смысловая связь и между компонентами, и между означаемым и означающим, а кеннинг *страж Гре-*

ции и Гардов (т. е. Руси) (*Girkja vörð ok Garða*) употреблен, скажем, в поэме по отношению к Христу, которому уподобляется не кто иной, как конунг Харальд Суровый, сделавший себе имя как раз в Греции и на Руси [9]. Очевидно, что изолированное кеннингоподобное обозначение вроде *Мухи Победы* тем более допускает смысловую перекличку между компонентами и собственным означаемым. Какая же связь могла существовать между мухой, победой и стягом? Какие коннотации есть у слова *fluga* в скандинавской культуре и в какой ряд культурных ассоциаций сама муха может здесь встраиваться?

В саговом нарративе и за его пределами *fluga* зачастую непосредственно связана с ситуацией убийства и кровопролития, но отнюдь не так, как этого можно было бы ожидать, и вовсе необязательно именно с ними. В древнеисландском языке существует идиоматический ряд, целиком и полностью построенный на интересующем слове, а именно — такое выражение, как *taka við flugu* 'принять, поймать муху' или синонимичный ему не менее выразительный оборот *gína við / yfir flugu* 'проглотить муху'. Соответствующее же активное действие обозначалось как *koma flugu í munn einhverjum*, т. е. 'запустить комунибудь в рот муху'.

Приведем лишь несколько примеров бытования этих идиоматических конструкций. В «Саге о людях с Песчаного Берега» весьма подробно излагается история конфликта между тремя исландскими бондами — Торольвом Скрюченная Нога, обладавшим крайне злобным и буйным нравом, лишь усугубившимся под старость, его родным сыном Арнкелем, добропорядочным, успешным и радушным хозяином, сделавшимся одним из самих влиятельных людей в округе, и неким вольноотпущенником Ульваром, которого Арнкель на определенных условиях взял под свою защиту.

На очередном витке конфликта Торольв Скрюченная Нога, питавший особую неприязнь к Ульвару, задумал отомстить своему сыну за понесенные убытки и потерю рабов, которых Арнкель распорядился повесить после их неудавшейся попытки поджечь хутор Ульвара вместе с его хозяином. Для этого Торольв отправился к своему другу Гильсу, обладавшему примечательным с точки зрения нашей работы прозвищем *Ведун* (*Spágils*), и предложил тому за три марки серебра убить Ульвара. Как поясняет составитель саги, «поскольку у Гильса Ведуна на попечении были малые дети и он испытывал нужду в деньгах, он *ухватил эту муху* (*tók hann við flugu þessi*) и засел под изгородью возле Ульваровой горы» [18. Bls. 319, k. XXXII][5].

Уже из приведенной саговой коллизии видно, что эти идиомы употребляются в более или менее стандартных ситуациях, когда человека подстрекают или уговаривают совершить некий поступок или ряд поступков, в которых он на самом деле не всегда заинтересован. Довольно часто это убийство некоего лица, у которого с убийцей нет прямого конфликта, распри или личной неприязни. Однако порой в сагах подобные обороты встречаются в куда менее кровопролитных ситуациях, когда, к примеру, Демосфен, согласно «Саге об Александре», подстрекал жителей Афин не принимать Александра Македонского в качестве нового конунга, а они, в свою очередь, *проглотили эту муху* (*oc þeir gina við þesse flugu*) [10. Bls. 9], или человеку в Исландии отдавали на воспитание ребенка и тем самым втягивали во вражду между могущественными людьми [26. Bls. 25, k. IX; 3. T. 2. C. 384]. Наконец, еще в одной саге, где повествуется о вражде знатного исландца Торстейна, сына Халля с Побережья, побывавшего на службе у ярла Сигурда Толстого (см. о нем ниже), с человеком по имени Торхадд, интересующий нас оборот возникает в несколько отличном от предыдущих эпизодов контексте. Здесь Торхадд заключает сделку с неким бродягой Гримкелем, в соответствии с которой тот должен отправиться на запад страны и обвинить Торстейна в том, что он каждую девятую ночь превращается в женщину и совокупляется с мужчинами. *Проглотив эту муху* (*yfir þessa flugu gein Grímkell…*), Гримкель отправился в путь и принялся разносить это обвинение (*rógmæli*) по домам [42. Bls. 222, k. III].

Обычно выражения *taka við flugu*, *gína við / yfir flugu*, *koma flugu í munn* соотносят с практикой рыбной ловли и в отношении их рассуждают о том, что выражения *проглотить* или *схватить муху* связаны с тем, что рыбак наживляет муху на крючок, а рыба ее заглатывает, т. е. приравнивают к оборотам, существующим и в русском языке, — *клюнуть*, *попасться на удочку* (так, кстати, в большинстве случаев эти конструкции и передают переводчики саг) [34. Bd. 5. Bls. 198; 30]. Однако такое построение — любопытное само по себе — грешит известной умозрительностью. Прежде всего, стоит отметить, что для обозначения рыбацкой наживки, приманки слово *fluga* в древнеисландских текстах не используется. Здесь мы находим специальные термины *agn* (ср. р.) и *beita* (ж. р.); последний этимологически связан с глаголом *bíta* 'кусать, хватать пастью, ртом', который также означает 'клевать', 'захватывать наживку (о рыбе)'. Последний термин и соответствующий глагол легко и охотно употребляются как в описании обыкновенной рыбной ловли [29. Bls. 31, k. XIV; 3. T. 1. C. 239], так и метафорически [40. Bls. 102, k. XCV; 20. Bls. 618; 5. C. 97], однако ни в тех, ни в других ситуациях *fluga*, повторимся, никак не фигурирует. Иными словами, ни языкового, ни сюжетного материала, позволяющего подкрепить специфически «рыболовное» происхождение интересующих нас оборотов, в древнесеверных текстах не обнаруживается.

С другой стороны, помимо перечисленных идиом существует слово, которое буквально можно перевести как 'люди мухи' (*flugumenn*) или 'человек мухи' (*flugumaðr*), присутствующее не только в родовых сагах [12. Bls. 44, k. XIX; 41. Bls. 45, k. XVI; 32. Bls. 181, k. XVIII; 38. Bls. 9, k. II, 127, k. XXVI, 136, k. XXVII; 21. Bls. 39, k. XI. и др.], но — что гораздо важнее — и в законодательстве [34. Bd. 1. Bls. 19, k. XXXII (Ældre Gulathings-Lov), Bls. 182, k. XLV (Ældre Frostathings-Lov), Bls. 391–392, k. L (Ældre Eidsivathings-Christenret); Bd. 2. Bls. 51, k. IV (Nyere Lands-Lov)]. В законах Норвегии этот правовой термин означает не кого иного, как подосланного убийцу, а отнюдь не, так сказать, человека-наживку, и норвежские судебники даже запрещают хоронить лиц данной категории на церковном кладбище, в освященной земле [34. Bd. 1. Bls. 391–392, k. L (Ældre Eidsivathings-Christenret)].

Вообще говоря, все случаи употребления соответствующих идиом и этого термина в сагах связаны, прежде всего, с тем, что человек с того момента, как он *проглотил муху*, как бы начинает осуществлять не свою волю, действует в чужих интересах зачастую наперекор своим собственным. В этом отношении особенно выразителен скальдический стих, обыгрывающий и варьирующий поэтическими средствами тот самый оборот *схватить*, *заглотить муху*. В эпоху крещения Исландии (999/1000 г.), когда на острове активно действовал немецкий миссионер по имени Тангбранд, посланный из Норвегии конунгом Олавом Трюггвасоном, группа воинствующих язычников вознамерилась убить священника. После серии неудачных покушений (в том числе с применением колдовства) Торвальд Хворый, один из предводителей язычников, велел Ульву, сыну Угги, напасть на Тангбранда и убить его. Просьба была выражена в виде скальдической висы (строфы), на которую Ульв ответил другой висой, где среди прочего было сказано следующее:

> Я не пущу посланного баклана [= муха] в убежище/пещеру зубов [= рот] ‹…› не по мне (т. е. «не в моем стиле»), попечитель рысака реи [= муж, т. е. Торвальд Хворый; рысак реи = корабль], *глотать муху*[6].

Как кажется, этот семантический компонент «действовать не по своей воле» связан с особой — магической — функцией, приписываемой мухе в северной традиции. В Скандинавии зафиксиро-

вано некогда широко распространенное поверье, согласно которому колдун может посылать мух, чтобы непосредственно умертвить свою жертву, или — что для нас еще более интересно — колдун насылает мух на некоего человека, которого он избрал своим орудием. Проглотив или вдохнув такую муху, он становится исполнителем чужой воли, воли колдуна, и убивает жертву, так сказать, «по заказу», потому что она враждебна колдуну, а отнюдь не ему самому. По указанию Р. Клизби (со ссылкой на словарь Вергелиуса), в шведских законах *человек мухи* — это терминологическое обозначение не кого иного, как колдуна, а вовсе не подосланного убийцы, как у норвежцев. Иначе говоря, в двух близких правовых традициях термин поочередно отсылает то к пассивной, то к активной стороне ситуации: у шведов это, так сказать, повелитель мух, а у норвежцев — их потребитель. Сама же муха, таким образом, мыслится как источник ментальной заразы, именно она заставляет людей независимо от их собственных устремлений вести себя именно так, а не иначе. В позднейших фольклорных текстах встречается слово *galdrfluga* или *gandrfluga*, т. е. ‘колдовская муха’ — как только ты проглотил такое насекомое, ты оказываешься, если следовать современной американской правовой терминологии, under the influence[7].

Возвращаясь, наконец, к знамени Сверрира, мы получаем при такой интерпретации имя, построенное на том, что этот стяг разносит, сеет победу вокруг себя, заставляет побеждать тех, кто под ним собрался. Здесь, пожалуй, следует сказать несколько слов об общих функциях знамени. В чем-то они демонстрируют феноменальную устойчивость, и сегодняшний символизм боевого знамени напрямую наследует символизму средневековому, что само по себе нетривиально. С другой стороны, у викингов и несколько позднее знамя, конечно, куда более непосредственно ассоциируется с магией прямого действия. Можно вспомнить как раз те знамена, которые связаны с изображением и названием Ворона.

На одном из них, как гласит «Сага об оркнейцах», ворон был виден отчетливо, причем, когда дул ветер, птица махала крыльями. Это знамя вышила мать оркнейского ярла Сигурда Толстого по имени Эдна, дочь ирландского короля Кьярвала, и она заколдовала его так, что *тот получал победу, перед кем его несли, но тот, кто нес знамя, непременно погибал в битве* (*sigrsælt myni verða þeim, er fyrir er borit, en banvænt þeim, er berr*) [36. Bls. 24–25, k. XI]. В конце концов дело дошло до того, что в битве при Клонтарфе (1014 г.) ни один человек не соглашался взять знамя у очередного павшего знаменосца, ярл снял его с древка, спрятал на себе под одеждами и бросился в бой. Тогда войску был явлен голос с небес, куда им надлежит перебросить свои силы, чтобы победить, они действительно победили, а ярл, как и было предсказано, погиб ([42. Bls. 217]; ср. [36. Bls. 27, k. XII])[8]. Совершенно очевидно, что стяг в этом сюжете обладает всеми свойствами магического предмета, неизменно действенного и столь же неизменно опасного при непосредственном с ним контакте. В интересующей нас перспективе этот рассказ особенно примечателен тем, что здесь представлен и субъект колдовства — в саге упомянута мать ярла, которая наделяет знамя этой самостоятельной и, так сказать, обоюдоострой силой.

Другое знамя, согласно описанию латиноязычного «Энкомиума королевы Эммы», в дни мира было просто куском белого шелка, не несущего на себе никакого изображения, и только в битве на нем проступал как будто вышитый кем-то ворон, который разевал клюв, перебирал ногами и хлопал крыльями в тот момент, когда те, кто владел знаменем, побеждали, но слабел и поникал всем телом, когда они терпели поражение [17. P. 24–25]. Следует иметь в виду, что «Энкомиум королевы Эммы» вовсе не произведение, принадлежащее к сказочному жанру, но заказной продукт политической пропаганды XI в., что отчасти сближает его с «Сагой о Сверрире».

Неудивительно, таким образом, что имя знамени Сверрира — *Муха Победы* (*Sigrfluga*) — обыгрывает известный из саговой традиции элемент магической атрибутики. Очень существен здесь и следующий момент — вообще говоря, знамя обладает практико-символической функцией: оно показывает, где в момент битвы находится конунг, и служит для того, чтобы все сторонники конунга объединялись под ним. Благодаря этой опознавательной функции оно тесно связано со своим обладателем. С другой стороны, в его символике есть и иная составляющая — оно чудесным образом обеспечивает победу всякому, кто идет за ним, т. е. несет эту победу само по себе. Это свойство знамени эксплицитно описывается в «Саге о Харальде Суровом», где конунг Харальд признается, что знамя *Опустошитель Страны* является самым дорогим из его сокровищ: «Харальд говорит, что, как было предсказано, тому достанется победа, перед кем понесут этот стяг, и так это было с тех пор, как он у него» [25. Bls. 105, k. XXII; 6. С. 413].

Муха Победы, как и положено стягу, с которым связываются особые приметы, трактуется в «Саге о Сверрире» именно таким образом: когда врагам конунга в морском бою удается захватить его знамя, они почему-то немедленно водружают его на носу своего главного корабля. Это действие одновременно совершенно невозможное и совершенно закономерное, что объясняется именно двойственностью символики знамени. В самом деле, с одной стороны, начать биться под чужим знаменем, даже если ты его захватил, идея довольно причудливая, для скандинавов она столь же странна, как если бы регулярные части Красной армии, захватившие знамя со свастикой во время Второй мировой войны, пошли бы с ним в атаку. Но с другой стороны, *Муха Победы* — это еще и магический объект, и можно рассчитывать, что он принесет победу тем, кто под ним окажется, независимо от изначальной принадлежности этого стяга. В данном случае этот расчет не сработал, но главное, что *Муху Победы* сторонникам Сверрира быстро удалось вернуть, иначе неизвестно, что́ бы из этого всего вышло.

Об изображении на знамени Сверрира мы никогда не узнаем — совершенно не исключено, что прав был Г. Стром, считавший, что там был начертан ворон. Но тогда — в силу своего названия — эта птица победы была по совместительству еще и колдовской мухой, причем непонятно, что́ здесь важнее, что́ означаемое, а что́ означающее — что́ код, а что́ кодируемый смысл. Возможно, наконец, что на этом знамени ничего очевидного изображено не было и это был просто белый или какой-то иной кусок ткани. Что же касается магического эффекта, оказываемого знаменем, и, так сказать, его визуализации, весьма характерна следующая реплика из саги: на определенном этапе военного противостояния посошники, враги Сверрира, так и не решились сойти с кораблей на берег у Брёттуэйра, так как сочли это дело нечистым, заметив в воздухе *Муху Победы*. Отметим, что здесь обыгрывается зрительный образ летающей мухи и тема колдовства. Еще замечательнее тема магии проступает в соответствующем месте редакции «Саги о Сверрире» по «Книге с Плоского острова», где говорится, что посошники не решились сойти на берег, поскольку увидели *Муху Победы*, знамя конунга Сверрира, и им померещились тролли перед дверью [20. Bls. 673]. Вообще говоря, «тролль перед дверью» (*troll fyrir dyrum*) — это идиома, обозначающая в языке саг опасное и непреодолимое препятствие, но здесь эта идиоматическая конструкция как бы овеществляется — название знамени и появление троллей создают нечто вроде магического подтекста в конкретной военной ситуации.

Примечания

[1] В качестве объекта номинации в древнескандинавских текстах выступают самые разнообразные предметы, не только уже упомянутые атрибуты военного дела, но и рабочие инструменты,

упряжь, колокола, питьевые рога и сосуды, утварь, украшения, посохи, двери, якоря… (см. подробнее: [27]).

[2] Из «Саги о людях из Долины Дымов» не вполне ясно, именуется так меч или боевой топор, поскольку ее составитель, описывая своего героя, Скути Убийцу, уточняет: «У Скути в руке была Муха и шлем на голове. Об этом рассказывается по-разному, некоторые люди говорят так, как рассказывается здесь, будто бы это был топор и он звался Муха, другие же говорят, будто это был меч, который именовался Муха» [38. Bls. 130–131, k. XXVI]. В «Саге о Глуме Убийце» имя *Муха (Fluga)* носит меч, и принадлежит он всё тому же Скути ([41. Bls. 46, k. XVI]; ср. также [27. S. 202]).

[3] На сегодняшний день точка зрения Сторма на наименование *Муха Победы* считается более или менее общепринятой и в качестве таковой воспроизводится как в целом ряде работ об эпохе Сверрира, так и в комментариях к саге (см., например: [37. Bls. 152; 5. C. 262; 1. C. 123]).

[4] Соответственно в том единственном случае (см. о нем далее), когда предметом кодирования у скальда становится собственно муха, она закономерным образом обозначается в стихе как *птица* (*skarfr* ‘баклан’); ср. в этой связи: [33. S. 111].

[5] В имеющемся русском переводе саги соответствующий оборот переведен как «согласился стать *наемным убийцей*» [4. C. 70]. Как мы увидим далее, у переводчика были определенные основания для такого решения.

[6] «Tekkat við tanna hvarfs hleypeskarfe ‹…› esat minligt, ráfáka rœker, *at gína flugu*» ([13. Bls. 238, k. CII; 28. Bls. 23–24, k. IX; 35. Bls. 158]; ср. [3. T. 2. C. 122]).

[7] Наиболее подробно все эти представления проанализированы в работах [23. Bls. 61–103; 21: passim, особенно k. 4.6 и Bls. 155–167, 179–185; 24. P. 354–355], однако на возможную связь этих концептов с анализируемыми здесь древнеисландскими идиомами и правовым термином указывалось и ранее (ср. [15. P. 162; 14. S. 129, Fn. 3; 11. P. 200]).

[8] Замечательно, что когда ярл, лишившись всех знаменосцев, предлагает взять смертоносный и победоносный стяг Торстейну, сыну Халля с Побережья, тот отвечает ему: «Сам неси своего ворона, ярл!» (*Ber sjálfr krák þinn jarl!*). В соответствующем эпизоде «Саги о Ньяле» ярл Сигурд обращается с аналогичным распоряжением к человеку по имени *Храфн Рыжий* (букв. «Красный Ворон» — *Hrafn enn rauði*), на что тот отвечает: «Возьми сам своего чёрта!» (*Ber þú sjálfr fjanda þinn*) [13. Bls. 410, k. CLVII; 3. T. 2. C. 363].

Литература

1. *Бусыгин А. В.* Из истории символики королевской власти в средневековой Норвегии (к истолкованию одного сна в «Саге о Сверрире») // Средние века. 2004. Вып. 65. С. 117–124.

2. *Гуревич Е. А., Матюшина И. Г.* Поэзия скальдов. М., 2000.

3. Исландские саги / Под общ. ред. О. А. Смирницкой. Т. 1–2. СПб., 1999.

4. Исландские саги / Пер. с древнеисл. яз., общ. ред. и коммент. А. В. Циммерлинга. Т. 2. М., 2004.

5. Сага о Сверрире / Изд. подгот. М. И. Стеблин-Каменский, А. Я. Гуревич, Е. А. Гуревич, О. А. Смирницкая. М., 1988.

6. *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.

7. *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая поэтика. М., 1978.

8. *Стеблин-Каменский М. И.* Скальдическая поэзия // Поэзия скальдов / Изд. подгот. С. В. Петров, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1979.

9. *Успенский Ф. Б.* Заметки о топонимике в поэтическом мире скальдов. Кто был «страж Греции и Гардов» в глазах поэта XI в.? // Древнейшие государства Восточной Европы. 2009 г.: Памяти И. С. Чичурова / Отв. ред. Т. Н. Джаксон. М., 2010. С. 211–219.

10. Alexanders saga. Islandsk oversættelse ved Brandr Jónsson (biskop til Holar 1263–64) / Udg. af Komissionen for det Arnamagnæanske Legat [ved Finnur Jónsson]. København, 1925.

11. *Amory F.* The medieval Icelandic Outlaw: Life-style, saga and legend // From sagas to society: Comparative approaches to early Iceland / Ed. by Gísli Pálsson. Enfield Lock, 1992.

12. Bjarnar saga Hitdœlakappa / Hrsg. von R. Boer. Halle a. S., 1893.

13. Brennu-Njálssaga (Njála) / Hrsg. von Finnur Jónsson. Halle a. S., 1908.

14. Bruchstücke der Rechtbücher des Borgarthings und des Eidsivathings / Bearb. von R. Meißner. Weimar, 1942.

15. *Cleasby R.* The Icelandic-English dictionary / Enl. and compl. by Gudbrand Vigfusson [Guðbrandur Vigfússon]. Oxford, 1874.

16. *Egilsson Sveinbjörn*. Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis: Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog. 2. Udgave ved Finnur Jónsson. København, 1931.

17. Encomium Emmae Reginae / Ed. by A. Campbell. London, 1949.

18. Eyrbyggjasaga / Hrsg. von H. Gering. Halle a. S., 1897.

19. *Fidjestøl B.* Selected papers. Odense, 1997.

20. Flateyjarbók / Udg. af Guðbrandr Vigffússon, C. R. Unger. Bd. 2. Christiania, 1862.

21. Gyðinga saga. En bearbejdelse fra midten af det 13. årh. ved Brandr Jónsson / Udg. ved Guðmundur Þorlákssonr. København, 1881.

22. *Heide E.* Gand, seid og åndevind: Dr. art.-avhandling / Universetetet i Bergen. 2006. (Рукопись).

23. *Heide E.* Gandfluga og sjamanismen // Nordica Bergensia. 2002. Bd. 28. S. 61–103.

24. *Heide E.* Spirits through respiratory passages // The fantastic in Old Norse: Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprints paper of the 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th — 12th August, 2006 / Ed. by J. McKinnell, D. Ashurst and D. Kick. Durham, 2006.

25. Heimskringla / Udg. ved Finnur Jónsson. Bd 2. København, 1900.

26. Íslendinga sögur / Utg. efter gamle Haandskrifter af det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab. Bd 2. Kjöbenhavn, 1847.

27. *Kahle B.* Altwestnordische Namenstudien // Indogermanische Forschungen. Bd 14. Strassburg, 1903. S. 133–224.

28. Kristni saga. Þáttr Þorvalds ens víðförla. Þáttr Ísleifs biskups Gizurarsonar. Hungrvaka / Hrsg. von B. Kahle. Halle a. S., 1905.

29. Laxdœla saga / Hrsg. von Kr. Kålund. Halle a. S., 1896.

30. *Liestøl K.* Fiska dei gamle nordmennene med fluge? // Saga og folkeminne. Festskrift til Knut Liestøl på 60-årsdagen 13. November 1941. Oslo, 1941. S. 89–91.

31. *Lind E. H.* Norsk-Isländska Personbinamn från Medeltiden. Uppsala, 1920–1921.

32. Ljósvetninga saga // Íslenzkar fornsögur. Bd 1. Kaupmannahöfn, 1880. S. 113–256.

33. *Meissner R.* Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Bonn; Leipzig, 1921.

34. Norges gamle Love indtil 1387. Bd I–V. Christiania, 1846–1895.

35. Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Udg. ved Óláfur Halldórsson. Bd 2. København, 1961.

36. Orkneyinga saga / Finnbogi Guðmundsson gaf út. Reykjavík, 1965.

37. *Paasche F.* Kong Sverre. Kristiania, 1923.

38. Reykdœla saga ok Víga-Skútu // Íslenzkar fornsögur. Bd 2. Kaupmannahöfn, 1881. S. 1–147.

39. *Storm G.* Norges gamle Vaaben, Farver of Flag. Kristiania, 1894.

40. Sverris saga / Utg. ved G. Inderbø. Kristiania, 1920.

41. Viga-Glúms saga // Íslenzkar fornsögur. Bd 1. Kaupmannahöfn, 1880. S. 1–110.

42. Þorsteins saga Síðu-Hallssonar // Austfirðinga sögur / Udg. ved J. Jakobsen. København, 1902–1903.

В работе использованы результаты проекта «“Центры” и “периферии” в средневековой Европе», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2017 г.

Светлана Юрьевна Королёва,
канд. филол. наук
Екатерина Александровна Клюйкова,
аспирант
Пермский гос. национальный исследовательский ун-т

«СНЫ БОГОРОДИЦЫ» И *БОГОРОДСКИЙ СОН* (фольклорные материалы из Юрлинского района Пермского края)

В 2013–2016 гг. в ходе экспедиций Лаборатории культурной и визуальной антропологии (руководитель Е. М. Четина) и краеведческой практики (руководитель С. Ю. Королёва) сотрудники и студенты ПГНИУ проводили полевые исследования в Юрлинском районе Пермского края. Район представляет собой место компактного проживания русских в окружении коми-пермяков. Нам удалось записать несколько текстов с распространенным апокрифическим сюжетом «Сон Богородицы». Эти тексты обладают различными жанровыми чертами, содержат разные мотивы, используются в разнообразных ситуациях. Подобная жанрово-функциональная вариативность типична для бытования этого апокрифа в народной среде [9. С. 416; 10. С. 210, 222–225], но в данном случае примечательны интенсивность функционирования и степень вариативности, обнаруживаемые на сравнительно небольшой территории.

В д. Пож в исполнении участниц фольклорного ансамбля «Калинушка»[1] записан «Сон Богородицы», имеющий форму духовного стиха (№ 1). От пожинцев его переняла жительница д. Пестерёва (фактически часть с. Усть-Зула) Анна Павловна Ефимова (Гуринова), 1932 г. р., чей вариант мы также публикуем (№ 2; нотировку выполнил участник экспедиций аспирант Д. Н. Соколов). Функционирование духовного стиха в обоих случаях сходно: в числе прочих произведений его поют на поминках после окончания трапезы. И пожинские исполнительницы, и Анна Павловна известны в округе как *учёные* — знатоки народных традиций, участвующие в проведении похоронно-поминальных обрядов. Их часто приглашают на поминки, и «Сон Богородицы» входит в актуальную часть их репертуара. Письменные варианты обнаружены в рукописных тетрадях жительницы д. Букреева Н. И. Ивановой, 1942 г. р., и жительницы д. Сергеево К. П. Гусевой[2]. В содержательном плане интересно типичное для юрлинских записей «Сна» упоминание среди *крёстных* Христа Егория Храброго и Параскевьи Девятой Пятницы; появление этой святой в сюжете, связанном с Богородицей и страданиями Иисуса, традиционно для народных религиозных текстов[3].

От А. П. Ефимовой записан и другой текст «Сна» — уже в форме неканонической молитвы (№ 3). По словам исполнительницы, она узнала ее «от добрых людей» и читает ежедневно как утреннее молитвенное правило. Непосредственно «Сну» здесь предшествует заговорный зачин. Интересно упоминание в тексте Саломеи Мироносицы — одной из женмироносиц, которая в Евангелии от Марка названа матерью Иакова и Иоанна (Мк 16: 1). Эта святая довольно редко фигурирует в заговорах, неканонических молитвах и других фольклорных произведениях (ср.: в «Ономастиконе русских заговоров» приводится лишь одно ее упоминание в источниках [11])[4].

Другой вариант молитвы (№ 4) записан в д. Сергеево от бывшего библиотекаря, краеведа Клавдии Петровны Гусевой, 1937 г. р. Она читает «Сон» перед сном, как учила ее мать: «Молитва чтобы спать, она говорила. Чтобы сон был хороший. Там фактически о гибели Христа, а чё сон, это я не знаю». В интервью К. П. Гусева дала краткий комментарий, как нужно правильно произносить некоторые слова: «Там ещё и произношение: “Крест небёсна высота…” Там “ё”-то не говорят, неправильно. Потом она [мать] ещё говорила: “жены́ вы, жены́ мироносницы”. А кто не в браке родит — Мирон[5]. Мироносницы. Она не понимала, что там масло, миро, мироносицы женыто». В записанной от нее молитве обнаруживаются выражения, аналогичные тем, что и в тексте № 3 (например, в описании ада, который помимо грешников наполнен *троелетными* птицами).

В с. Усть-Зула была записана еще одна молитва на сюжет «Сна» (№ 5). Мария Николаевна Иванова, 1932 г. р., вплоть до недавнего времени лечила детей с помощью традиционных магико-медицинских приемов, — показательно, что исполненный ею вариант сдвигается в жанровую область заговора (при этом в текст включаются современные реалии, например просьба «хранить от милиции и полиции»). «Сон» используется как вечерняя и утренняя молитва, также исполнительница читает его, когда нужно «ехать во путь, во дороженьку». М. Н. Иванова вспоминает, что в детстве этот текст переписывали по принципу «писем счастья»: «...если перепишешь это письмо 5 или 10 раз, будешь во святых. Вот переписывали эти письма ходили». Подобное бытование характерно для письменных вариантов «Сна Богородицы», где, как правило, содержится прямое указание на необходимость хранить, переписывать и читать текст (см. [5. С. 259–279; 7. С. 125–127] и № 6). В данной молитве, как и в тексте № 3, упоминается Саломея, но уже другая — апокрифическая повивальная бабка, принимавшая роды у Девы Марии. Этот персонаж нередко встречается в текстах на сюжет «Сна Богородицы» и в заговорах; в обоих жанрах в некоторой степени прослеживается изофункциональность Богородицы и *бабушки Саломеи*. В прикамских заговорно-заклинательных текстах и комментариях носителей традиции она также фигурирует иногда в качестве целительницы детей, «хозяйки бани» и защитницы от опасных банных духов.

Самый развернутый из «Снов» (№ 6) зафиксирован на востоке Юрлинского района в ныне расселенном пос. Усть-Пышья. Он обнаружен в составе рукописной тетради коми-пермячки Нины Андреевны Фёдоровой (Четиной), 1940 г. р., которая переписала его у бывшей соседки, коми-пермячки Александры Флореско (Майбуровой), а та — у одной из местных жительниц. Пожилая баба Шура читала его в качестве поминального канона на 40-й день после смерти, перед началом ритуальной трапезы: «Она вот эту книжку возьмёт, стоим, когда молимся, она [молитва] ведь шибко большая. ‹…› Помолятся, почитают, потом за стол». Н. А. Фёдорова считает, что молитву полезно читать и вне обряда — «хоть раз в году». Текст представляет собой рукопись на 18,5 тетрадных листах. «Сон Богородицы» здесь смешивается с эпистолией; подобные варианты, а также их возможное происхождение описаны А. Н. Веселовским [3. С. 341, 350–355], сходные по структуре тексты обнаруживаются и в традиции духоборов [5. С. 272–274]). Однако юрлинский вариант представляет собой более сложную контаминацию нескольких самостоятельных сюжетов и мотивов. Помимо эпистолы в текст включается сюжет хождения Богородицы по мукам, рекомендации обращаться в трудных ситуациях к различным святым (любопытно упоминание в их числе *ангела Разина*), указание на *несчастные дни* в календаре. По сведениям В. Ф. Райана, практика определения «счастливых» и «несчастливых» дней пришла в русскую традицию из византийских народных суеверий вместе с христианством и затем была подкреплена западноевропейскими источниками [8. С. 548–550]; подобные перечни включались в популярные месяцесловы, астрологические тексты,

календари и имели широкое хождение в народной среде.

В юго-западной части Юрлинского района тексты «Сна Богородицы» не обнаружены. Однако здесь записаны сравнительно развернутые комментарии о растении *богородский сон*; этот распространенный фитоним предположительно возник в народной культуре под влиянием популярного апокрифа [6]. В д. Елога и окрестностях *богородским сном* называется гвоздика полевая — *Dianthus campestris*, которую используют как снотворное и успокаивающее средство (подобную функцию приписывают и «Сну Богородицы» — например, № 4)[6]. В рассказе Зинаиды Устиновны Кладовой, 1952 г. р., появляется этиологический мотив, связанный с этим растением (№ 7). Во фрагменте беседы с Валентиной Михайловной Копытовой, 1941 г. р., представлен пример приговора, с которым траву могли класть в кроватку к ребенку (№ 8); приговор был исполнен в шутливо-импровизационной манере, однако в нем содержатся традиционные выражения, поэтому мы сочли возможным включить его в подборку.

Обнаруженные тексты, несомненно, требуют более подробного комментария. Но и в таком виде их публикация позволяет составить представление об актуальных жанровых формах, способах функционирования и контекстуальных связях известного апокрифического сюжета.

1. Пресвятая матерь, матерь Богородица,
Где спала жо, спала, спала-ночевала?
Я спала жо, спала-а во Божьем доме,
В Божьем доме спала, доме на престоле.
Я ведь мало спала, много во сне видела.
Со Святым-то Духом, Духом поношалась
И родила дитё-о да я Господнеё,
И брала жо дитё-о во белы рученьки,
Во бумажные а да я во пестики,
Я ведь белы пелена, пелен-пеленала
Да шелкóвым поясом, пояс-поясала.
И брала жо дитё-о во белы рученьки,
Во бумажные а да я во пестики,
И несла жо дитё-о да на Ердань-реку́,
На Ердань на реке я дитё крестила.
А крестил-то дитё а Иван Креститель,
А ведь крёстным был а Егорий Храбрый,
А ведь крёстна была-а да Параскева,
Параскева была-а Девята Пятница.
А нечистые о да увидали,
Увидали они, о да набежали,
Они стали дитё-о лицо плевати
Да желтым-то песком о глаза бросати.
В небе звёздочка-а да воссияла,
И вознесся дитё-о да на небеса,
Слезно плакала-а родима Мамонька.
Ты не плачь жо, не плачь, а родима Мамонька,
Скоро будет на земле-э большо моленье.
Будут люди на земле-э Богу молиться,
Они будут тебя-а да прославляти,
Прославляти тебя-а да поминати.
Оставляю на земле-э да три грешницы.
Как первая была-а грешна грешница,
Из квашни спорину она убавляла,
Убавляла она-а да воровала,
Горе будет на земле-э да той грешнице,
Горе горькое, о смола кипучая.
А вторая была-а грешна грешница,
Она с кумом-то блуды блудовала,
Блудовала она-а да согрешила,
Горе будет на земле-э да той грешнице,
Горе горькое, о смола кипучая.
А третя́я была-а грешна грешница,
Во утробе дитё она загубляла,
Загубляла она-а да задушала,
Горе будет на земле-э да той грешнице,
Горе горькое-э, смола кипучая.

2. Пресвятая матерь Богородица,
Да где ты спала-ночевала?
Да я спала жо, спала-ночевала
Да в Божьём доме, доме на престоле.
Да я спала жо, спала не спала жо,
Да много, много во сне видела.
Со Святым-то Духом я ведь поношалася,
Да родила я себе дитёночка,
Да брала жо я его на рученьки,
Да я брала жо, пелен-пеленала,
Да шёлковым я поясом вязала,
Да понесла жо я-а свою дитю
Да на реку-ту, на реку Ердану.
Да крестил жо его-о Иван Креститель,
Да крестил жо его-о Егорий Храброй,
А крёстна у его-о да Параскевья,
Да Параскевья-а была, а Девята Пятница.
Да воссияла жо на небе звёздочка,
Да вознесся-а моё-то дитятко,
Моё дитятко-о на небеса-те.
Да стала плакать Матерь Богородица.
Да не плачь, не плачь, Матерь Богородица,
Да скоро будёт на земле моленицё,
Да скоро будут тебя поминати,
Тебя поминати, поминати-возвышати.
Да оставила Матерь Богородица
Да на земле-то о да всё на матушке
Да три-те грешныё грешницы.
Да кы первая была грешная грешница,
Да спорину с квашни убавляла,
Ой той грешной грешнице
О смола жо-о тебе кипучая.
А другая грешная грешница,
Да она с кумом блуду сучиняла,
О грех жо, грешная грешница,
Да смола жо-о тебе кипучая.
А третяя грешная грешница,
Она в утробе плод-от угробляла,
Да грех жо, грешная грешница,
Смола жо-о тебе кипучая.
А кормить она [Богородица] стала, увидали её неприятные. И стали бросать песком в глаза, Иисусу-то Христу, вот. И плевать в глаза. Вот это пропустила.

3. Хрест духовный, хрест церковный, хрест Спаситель, хрест хранитель, хресту мя ограждающа на сёдняшный день. Хрест по праву руку, хрест по леву руку, хрест на мне, хрест передо мной, хрест за мной. Хрест небесна высота, хрест земная широта, хрест морская глубина, хрест Исус Христос. Хрест Пресвятая Богородица, сон Богородицы.

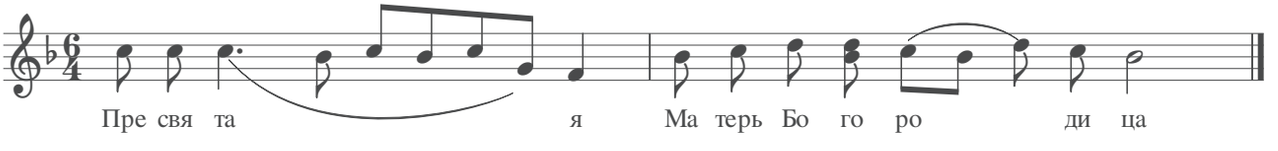
— Пресвятая Богородице, где ты спала-ночевала?

— Я спала-ночевала в Иерусулиме во городе, в Божьём доме на золотом престоле.

— Мати ты моя, Мати, возлюбленная моя Мати, Пресвятая Богородице, какой ты сон видела?

— Чадо ты моё, чадо, чадо ты моё дорогоё, сын ты мой возлюбленный, Исус Христос златейший, про тебя я сон видела чудный-престрашный, быдто тебя евреи поймали, посудивши водили, ко Пилате в палату приводили, на Егофую гору водили, на крест пригвоздили, руки-ноги растягавши, гвоздями пригвоздявши, терный ве́нец одевавши, святое лицо оплевавши, по латинам[7] ударявши, уксусом напоивши, копьём бок прободавши. Вышла кровь и вода ради грешников. На кресте Христос страдавши, со креста Христа снимали, пеленою пеленали, в новый гроб положили, плешеницей прикрывали, камнями придавляли, печать приложили, стражу постановили, солнце-месяц потемневши, часты звёзды потухли. Церковная завесь сверху донизу разорвалась, земля-матушка потряслась, тяжкие камни рассыпались, новы гро́бы отверзлись, многоправедные души скверзли. Мария Магдалина, Мария Яковлева, Соломея Мироносица жены́ ко Христову гробу подходили. Ангел сидяше на камне ясно глагомолеши: «Что вы плачете, нетленно бежите в Галелей, попроведуйте ученикам его: «Христос воскрёс, Господь воскрёс, ушёл Христос во в архив». Ад засокрушался, ад засуплекался, ад, не сокрушайся, ад, не суплекайся, ад, наполняйся нечистым духом, многогрешниками, троелетней птицей. Надевает Христос шёлковую ризу, и поезжает Христос по синему морю, суд его не судит, да хранит его Господь от огня и пламя. Кто бы эту молитву знает, перед смертью три слова запомнит, приле́тят ангелы, выймут эту душеньку тихо и смирно на золотоё блюдцо и понесут эту душеньку на али́ на абраламово Господу Богу на поклонение. Аминь.

«Сон Богородицы». Напев фольклорного ансамбля «Калинушка»



4. Крест земная широта, крест небёсная высота, крест сам Исус Христос, крест сон Богородицы.

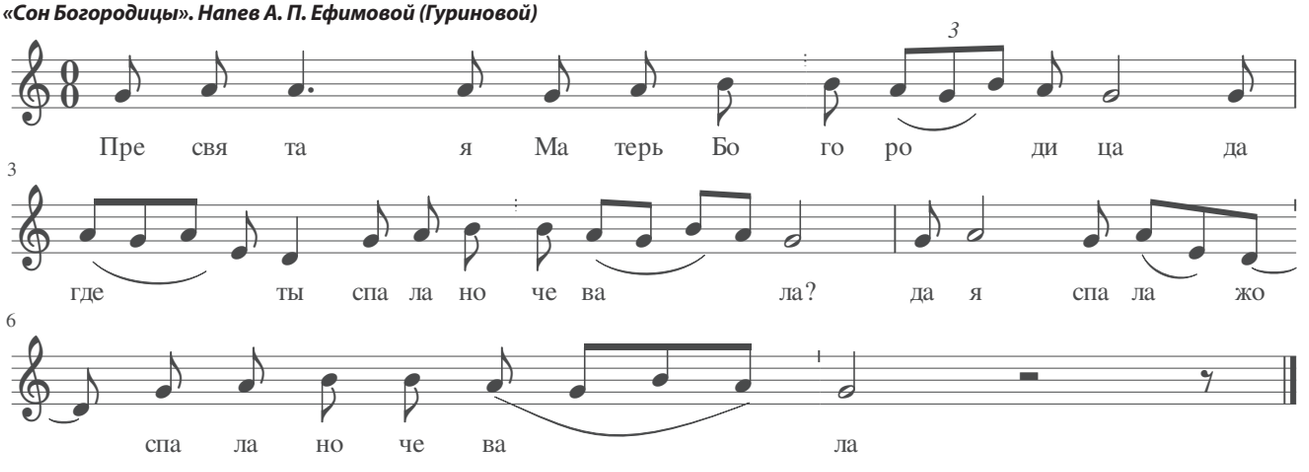
— Где ты спала-ночевала?

— Я спала-ночевала в Иерусалиме, граде, во Божьем доме на святом престоле. Видела честное видание, видела ясное видание, будто моё-то дитятко на пихте, на ёлке, на дереве кипарисе, руки-ноги протягавше, гвоздями прибивавши, вышла кровь пота потой, ради Господа спасения. Тут же прилетел Гаврила-ангел, он же головал, он благоловал: «Жены́ вы, жены́ мироносицы, кого вы живого в гробе ищете?» Ад, не супекайся, ад, не сукрашайся, будешь, ад, наполнен хитрыми и мудрыми людьми и троелетными птицами. Клали крест крестами, клали крепкую гробницу, закрывали крепкую плащаницу, солнце, месяц померкавши, земля-матерь потряхавши. Кто эту молитву при смерти три слова запомнит, три раза прочитает, прилéтят ангелы Господни, возьмут эту душеньку тихо, смирно и плавно и понесут её к Исаку, к Аврааму на Божий суд. Аминь.

5. Встаре матерь Мария из города из Ерусалима шла-приустала, легла-приуснула. Увидела страшный, но неложный сон. Будто Матерь Мария Христа Бога роди́ла, бабушка Саломея Христа Бога принимала, шёлкову ризу надевала, шёлков пояс вязала, на престол сажала. Прилетели ангелы-архангелы, спасители-хранители, пасили-хранили. Также пасите и храните всю мою семейку, всю мою родню от злых-лихих лихорадов, злых-лихих супостатов, от безбожников, от беззаконников, спаси-храни во пути, во дороженьке ладо́м-чередом, спаси и храни от милиции и полиции. Дай всем доброго здоровья.

6. Сон Присвятой Богородицы Влодычницы и присно девы Марии. Отдыхали мы все в Ерусалимской огроде, тут пришёл Господь Бог Исус Христос, сказала ему присветая Богородица, сын мой возлюбленый, в марте месяце я видела сон про тебя, страшный всем ужасный, как бы тебя сына моего возлюбленого жыды поймали и привели к потийскому священику Агеману, который обсудил тебя на крести розпять и привязать тебя на части дерева кедры и копаристе заставили тебя нести крест сделаный для тебя на гору Рамнофту. Сняли жыды одежду с тебя и вызвали пилата писти его, которого царя или не царя, сказали жыды роспял исуса назаринино царя индийского, пилат, пилат сказал я не вижу в нем ни кокой вины роспял по нашему закону, видя пилат кровь не вынут руки выди перед народом в том что он не признает в нем вины, тогда исуса на крест положили руки ноги к кресту пригвоздили, на голову твою треновый венец возложили уста твой желочью ни пошли один из войнов приступился к тебе и копьем своим тебе ребра пробил, из ребра кровь струей потекла и вода воизцеление душам нашим грешникам тьма тогда была по всей стеной от шестого до девятого, сын мой из сил выбился и сказал в руце твой дух богу и отцу твоему тогда солнце затмилося, земля потреслась камни расыпались многие мертвыя из гробов поставали тут возлюбленый сын мой предал дух свой, тут пришел благообразный стирец Иосиф, попросил позволение снять престное [крестное?] тело Исуса Христа, сняли с креста и плащницей обвили и в гроб положили, камень на гроб привалило, стражу поставили третий день по поручению послал ангел господень отвалить от гроба камень, тут стража на землю по подала как пьяный обмертвеный, в этот момент сын мой из гроба воскрес, даровал живот вечный Присвятая богороце и Исус Христос твой сын воистино приведен, если образ нестоящий [настоящий?] иметь будешь то к этому дому ни какая беда не прикоснется, будет в доме твоем здоровье и благополучие, пойдешь в путь сон присвятой Богородицы с собой бери, плавающим в море такое пристанище не потопит, буря водная, если перед смертью твоей кто прочитает или в гроб положит попросит этот сон Присвятой Богородицы, то придет к тебе Ангел с неба, унесёт эту душу к Аривню и Якову и господу нашему Исусу Христу сон сей Присвятой Богородицы перевел папа Римский осветил его грехи будут прошены тому кто этот сон будет у себя держать читать и переписывать слушать его со вниманием господь бог сказал, через апостовов каждому этот сон Присвятой Богородицы в каждом живет дому будет благодать божья, если нет грамотных в дому хоть раз в году заставлять прочитать сон богородицу, торговать поедешь этот сон бери с собой, у кого в доме не будет этого сна, тот не счастье великое ожидает почему в священом описании указывают каждому дому хозяину иметь этот сон святой богородицы, а на этим домом не видимо матерь божья благодать божью покрывает этого хозяина и спинным своим покровом какой бы человек не был болен тот будет здоровым и счастливым бременой женщине сон этот нужно при себе держать, а то легко породит детеныша сохранит и помилует и избавиться от мук вечных тяжких грехов не иметь в доме сон Богородицы скотине счастья не будет, если же веления моего не будет исполнять, то буду морить вас голодом, бурею злым ветром, тогда настанут брат на брата, отец на сына, сын на отца, дочь на матерь, сосед на соседа, друг на друга, царь на царя, между вами будет великое кровопролитие пишу сон вам от ныне наказывать огнём и молнией напущу на вас саранчу и отправлю всю жниву, кто в это письмо будет верить и заповеди исполнять тому приподлежит царствие небесное послушайте люди мое писание, я был в присвятой Верусалимской церкви был слышан с неба голос обращайтесь к людям в первом часу дня, спадёт с неба камень студён и тяжесть его не известно тогда патриархи и священики служили молебен три дня и три ночи на четвертый день этот камень развалили на двое в нем нашли этот сон Присвятой Богородицы, он был написон господом богом так раздумайте заповеди, я есть господь бог всем я вам пишу люди первое и последнее, а второе почему меня не слушаитесь моему божественному писанию не верите, ибо зелье было лето зима это времено нодни житья окончаться крестом господним, будет царство небесное, а грешникам вечная мука. Праздники Христовые и воскресения праздновать они даны человеку на покой и так же скотине кто в воскресенье христовое работал собирал себе на голову огонь вечный, я дал вам 6 дней работать, а на 7 день на покой в среду и пятницу молиться, ездить в церковь молиться и раскаиваться в ваших грехах, в пятницу бог сотворил первого человека Адама и в пятницу же Исуса Христа распяли жиды на кресте в среду был совет у жидов, убить Исуса Христа так роди Христа доложны каждый в церковь ходить праздники праздновать нужно честно и не пьянствовать лю-

«Сон Богородицы». Напев А. П. Ефимовой (Гуриновой)



бить и почитать друг друга, нищим и убогим подавать милостину жду вашего отвращения от злых дел ваших когда на голову ни какая беда не прикоснется о муках приказания присвятой богородицы Михаил архангел покажет нам муку где там грешны мучаются, где там прогрешная повёл Михаил Архангел деву Марию к дереву [зачеркнуто: жизненному] железному, ветки сдесь огненые за какие грехи сдесь мучаются спрашивает Богородица при суде посылают людей праведных по правую руку не грешных, а грешников по левую привел Михаил Архангел Марию деву к реке огненной тут люди стоят по колен в воде эти люди которые жили с чужими мужьями и жонами, люди которые стоят по среди реки, те которые матерей бранили и тратили смеялись над сиротами за это их плачь не ужалимый люди которые стоят по горло в воде те которые духов церковных не слушались смеялись над ними привел Михаил Архангел Богородицу к другой реке тёмной эти жыды которые христа мучали растьяли на кресте а каждые жиды перешли в христианство тем дан царствие небесное люди которые стоят в огненой воде те которые перешли в другие веры, где бога хулили подсмеивались слушали обмана Михаил привел богородицу к другому месту червям те которые люди не постовали в пятницу и в среду и посты не признавали причешались тело Исуса не принимали, попов не слушали, люди которые ходят в церков в одеждах ризах те люди были потриотки, священики мордополиты и весь почёт церковный они идут позаповеди божьей соблюдают посты люди которые учили книги божественные те заслужили царствие небесное а где имеющему грамоту божества читающему сердце муками помышляющим и привел Михаил архангел богородицу к последним мукам козёл, змей лютых сосут сердце человечье эти люди были цари, мучались издевались над народом муки где дьявол терзает тело человечье эти люди разбойники разлучали жен с детьми и зло учили тогда разжигает прутья железные и прижигают тело человечье и прослезилась присвятая богородица о горе тому человеку кто в церкви смеется, другим мешает слушать не даёт горе разбойникам пляшущим, кто слушает бешеную игру или сквернословие те получают муку вечную мучится быть в воде или плыть на коробле вспомни Николая архангела светого в несчастном случае, когда воду станет пить в реке или дома вспомни архангела Елемея когда идёшь этот сон богородицы с собой бери ещё вспомни Серафима Соловинкого чудотворца они разделывают тех как жертву богу так и хозяину на прибыли спать ложись в спальне Михаила архангела хранитель твоего идешь дорогой вспомни архангела рафима входишь в дом вспомни Екатерину мученицу на войну идти вспомни Михаила архангела грозного сам будешь в печали тоске прибеги к гончему Разину куда поедешь выгружать жить на семена пахать сеять косить молотить берите с собой носить и поминать ангела Разина едите в незнакомый путь то помни [зачеркнуто: архангела Разина] архангела Гаврила уриила при не настий великом дела учинили вспомни архангела Михаила и во имя отца и сына и всякого духа аминь не счастные дни январь 18–25, февраль 8–16–17 март 1–5–31, июль 13–17, август 13–17 сентябрь 12–13–19–30 октябрь 11–14, ноябрь 7–8–17, декабрь 7–8, эти дни несчастные кто заболеет то редко выздоравливает и дети родятся в эти дни не живут не живут в этих днях есть совсем несчастные дни 1 марта и 13 апреля бог несчастных духов согнал с неба, люди которые родятся в эти дни умирают так вот говорил Исус Христос в праздничные дни не работать избегать грехов и проводить эти дни в молитве чтобы поняли в церковь небесное если это вы неисполните то я вас накажу голодом, морем, войной, огнём и судом, моим господь сказал, что мать встанет против детей тогда я от вас откажусь за вину не правду вашу говорю вам молодым и старым ходить в церковь раскаиваться в своих грехах, а так же в своих ближениях, не осуждайте, не сердитесь, людям нуждающим помогайте тот кто эту запись имеет или другим передает то хоть бы и имел грехов столько сколько в небе звезд то и все грехи будут прошоны, кто не будет читать или передавать и писать другому задерживать у себя тот будет проклят от бога христос сказал что всё нужно исполнять не счастье иметь не нужно письмо это избавляет от всяких грехов грабителей и меча неприятельского господь бог вам всех вас успокаивает избавляет души вашей грешной[8].

7. Богородский сон. [А почему такое название?] А видно, Богородица... я откуда знаю, чё она, раз богородский сон дак... Чё-то от Бога, значит. Богородица его куды-ко девала как-то. Раз младенцам кладут в зыбку, значит, она воспитывала ребят, младенца своего Иисуса Христа. Богородской сон дак. ‹…› В зыбку кладут. Чтоб дети спали. Мы просто рвали и так и клали в зыбку, зачем его сушить-то. Прямо в изго́ловли, под подушечку.

8. Иваны Купалы завтра будут, надо травы собирать. Всё. Ко речке сходить. ‹…› Иваны Купалы — умыча, всё сделать. Травушку-муравушку собрать сколько. Счас всякие травки можно собрать. Приди домой, ладаночек распусти, свечечку зажги — всё. Для себя сдилай. ‹…› Травки-те надо обязательно все собрать. [Вы какие будете собирать?] А какая попадёт. Сон-Богородицу, урадницу, иван-чай, вот, пять-шесть травок. ‹…› Сон-Богородицу — розовы цветочки. На сон грядушшой. ‹…› Вот, маленьки дети не спят, эту травку сделашь, в голо́вья положишь — ребёнок спит, и сутки может проспать. ‹…› Ой, она знаешь, как хорошо, сон, богородской сон. ‹…› А тожно её ещё позаваривать да попить — зелье хоро́шо. ‹…›

...Вот она у меня есть в изголовье, красненьки головки[9]. ‹…› «Где ты, мать, ходила, кого ты слухала? А мы слухали мамоньку родимую, чтобы спать да угомон держать. ‹…› Пресвятая Мать Богородица, приди к нам ночку ночевать, две ночки ночевать, третью ночевать, а потом тожно и... не ночевать!..»

Примечания

[1] Стих исполнили Анна Андреевна Лиханова, 1946 г. р., Валентина Петровна Селезнёва, 1949 г. р., Светлана Дмитриевна Долгих, 1940 г. р., Татьяна Ивановна Копытова, 1941 г. р., Валентина Семеновна Трушникова, 1955 г. р.

[2] По словам Н. И. Ивановой, духовные стихи она знает от А. П. Ефимовой, но сама исполняет редко. Вариант, обнаруженный в тетради «Стихи (с поминок)» К. П. Гусевой, записан с сокращениями и незначительными пропусками. В обоих случаях стихи озаглавлены «Пресвятая Богородица»; поскольку они являются близкими вариантами текстов № 1 и 2, в публикацию мы их не включаем.

[3] Внимания заслуживает окончание юрлинских духовных стихов: здесь Иисус Христос (№ 1) или Матерь Богородица (№ 2) оставляют на земле «три грешные грешницы» и объясняют, почему им нет прощения (то же в опубликованных записях: [1. С. 378–380; 4. С. 35–36]). Тот же мотив встречается в духовном стихе о труднике или пустыннике: ему снится Параскева Пятница и рассказывает о самых страшных грехах и грешницах (см. № 595, 599, 600, 606, 603 [2. С. 164–174]); на сходство стиха о труднике со «Сном Богородицы» указывал П. Бессонов [Там же. С. 174], однако подобных контаминаций в его собрании нет.

[4] Эта молитва в 2008 г. записывалась от А. П. Ефимовой другими исследователями [1. С. 380]; вариант, зафиксированный нами через пять лет, содержит заговорный зачин и более развернутый финал.

[5] Речь идет о распространенном в народной среде обычае называть внебрачных сыновей именем Мирон.

[6] Ср.: в других региональных традициях известны случаи, когда рукописный текст «Сна Богородицы» клали под подушку, чтоб сон был крепче; в Юрлинском районе нами зафиксирован случай, когда аналогичным образом используется высушенная трава *богородский сон*.

[7] Очевидно, искаженное «по ланитам».

[8] Письменный текст (№ 6) приводится по первоисточнику без изменений.

[9] Вторая часть интервью записана совместно с диалектологом И. И. Русиновой.

Литература

1. *Бахматов А. А., Голева Т. Г., Подюков И. А., Черных А. В.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор. Пермь, 2008.

2. *Бессонов П.* Калеки перехожие: Сб. стихов и исследование. Вып. 6. М., 1864.

3. *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 186. СПб., 1876. С. 341–363.

4. Духовные стихи Пермского края / Сост. Н. Н. Успенская. Екатеринбург, 2009.

5. Животная книга духоборцев / Сост. В. Бонч-Бруевич. СПб., 1909. С. 259–278.

6. *Колосова В. Б.* Богородичные травы в русской культуре // Русская речь. 2010. № 4. С. 98–104.

7. *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862.

8. *Райан В. Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

9. Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010.

10. *Соболева Л. С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // Фольклор Урала. Вып. 11: Устная и рукописная традиции. Свердловск, 2000. С. 209–246.

11. *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 15-14-59003а (р) «Похоронно-поминальный фольклор Прикамья в системе русской традиционной культуры».

Ольга Анатольевна Теуш,
канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

МЕТАФОРИЧЕСКИЕ НАЗВАНИЯ ОМУТОВ И ВОДОВОРОТОВ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Север Европейской России изобилует реками. Издавна здесь занимаются рыболовством и лесосплавом. В этом отношении такие реалии, как омут и водоворот, представляют опасность при передвижении по воде. С другой стороны, омуты являются местом обитания рыбы, а рыболовство — это древнейшее занятие местного населения [3. С. 197], причем уже в XI—XIII вв. продукты рыболовства были включены в товарообмен [7. С. 169].

В диалектах Европейского Севера России зафиксировано более 200 слов, имеющих интересующие нас значения, из них к метафорическим обозначениям омутов можно отнести около 30 лексем. В целом такое количество метафор в лексической группе может рассматриваться как высокое, что свидетельствует об экспрессивности номинации.

Анатомическая метафора популярна в любой лексической группе, однако здесь такие лексемы немногочисленны: *глазни́к* ‘омут’: «А на Топорьем озере есть глазники, а вообще-то оно очень опасно» (Лен.: Подп.) [9. Вып. 1. С. 337]; *голо́вка* ‘воронка, водоворот’: «Речка у нас широка, головок много, такое порожистое место» (Лен.: Подп.) [9. Вып. 1. С. 356], *жерло́* ‘глубокое место, яма в водоеме’ (Арх.: В.-Т., Холм.) [1. Вып. 13. С. 338], ‘яма, воронка в реке’ (Арх.: Вин., В.-Т.): «Вода в реке уходит под землю, и жерло образуется, говорят: не ходи туда, в жерло попадешь, не выберешься» (Вин.: Прилук) [КСГРС].

Наиболее частотны номинации омутов лексемами, называющими предметы домашней утвари. Здесь ведущей является «посудная» метафора: *горшо́к* ‘водоворот’ (Арх.: Мез.): «Горшком называют водоворот кружит» (Мез.: Азаполье); ‘яма в реке’ (Арх.: В.-Т.): «В нашей Вые всё горшки да печки: печки-то глубже» (В.-Т.: Каласнемо), *ендова́* ‘яма в реке’ (Костр.: Галич., Сол.; ср. *ендова́* ‘в старину: большая открытая округлая посуда для вина, пива или браги, металлическая или деревянная, с широким рыльцем’ [12. С. 225]), *лагу́н* ‘яма на дне реки’ (Влг.: К.-Г.; ср. *лагу́н* ‘глиняный горшок’ (Влг.: Сок.), ‘бочонок для пива’ (Арх.: Котл., Он., Прим.), ‘ковш для пива’ (Влг.: Ник.), ‘ушат для пива’ (Арх.: Леш.)), *ле́йка* ‘водоворот’ (Арх.: Вель.; Киров.: Халт.; ср. *ле́йка* ‘круглая чаша’ (Арх.: Вель.)): «Кружит, винтом идет вода кверху, яма там, лейка» (Вель.: Пугачевская); «В лейке вода кружит, кружит, попадёшь — дак утонешь» (Вель.: Рысцева Горка), *пло́шка* ‘яма в реке’ (Влг.: В.-Важ.; ср. *пло́шка* ‘низкая широкая посуда в форме большой чашки, тазика’ [12. С. 654]): «В плошке вода ходит, по кругу идёт» (В.-Важ.: Фоминогорская), *ча́шка* ‘яма в реке’ (Арх.: Уст., Шенк.; ср.: *ча́шка* ‘небольшой, обычно округлой формы, с ручкой, сосуд для питья’ [12. С. 1084]) [КСГРС].

Наименования больших по объему сосудов также нередко используются для названий омутов: *бо́чка* ‘яма, углубление дна реки’ (Арх.: Он.; ср. *бо́чка* ‘деревянное, обтянутое обручами, или металлическое цилиндрическое вместилище с двумя днищами и обычно с несколько вогнутыми боками’ [12. С. 58]): «Дно там глинистое, хорошее, а станешь, как в бочке — дна не достать» (Он.: Верховье) [КСГРС], *коры́то* ‘углубление дна реки’ (Влг.: В.-Уст.; ср. *коры́то* ‘большой продолговатый открытый сосуд для стирки и других домашних надобностей’ [12. С. 370]): «Лох (лосось, ручьевая форель. — *О. Т.*) стоит в корыте» (В.-Уст.: Большое Вострое) [КСГРС], *котёл* ‘омут’ (Влг.: Чаг.; ср.: *котёл* ‘большой металлический круглый сосуд для нагревания воды, варки пищи’ [12. С. 372]): «Девушка была приехавши в гости, на мельнице купалися, а она в такой котёл попала и утонула» [9. Вып. 3. С. 3], *лото́к* ‘глубокое место в водоеме’ (Арх.: Карг., Плес.; ср. *лото́к* ‘плоский сосуд для чего-н., емкость’ [12. С. 417]): «По лотку на лодке поплывёшь — не уцепишься» (Карг.: Дуброво) [КСГРС].

Лексема *коше́ль* ‘яма в реке’ (Арх.: В.-Т.: «В кошель заплыли» — В.-Т., Алексеевская [КСГРС]) производна от *коше́ль* ‘большая сумка’ [12. С. 374].

Части крестьянского двора и дома также служат основой для номинаций глубоких мест в водоемах: *го́бец* ‘глубокая яма на дне реки, омут’ (Влг.: Ник.; ср. *го́лбец* ‘отгородка или чулан в крестьянской избе возле русской печи со спуском в подполье, а также самое подполье’ [11. Т. 3. С. 210]): «Гобцам называются и омутам называются, урывы такие; омута и гобцы есть по всёй реке» (Ник.: Гужово) [КСГРС], *оча́г* ‘яма в реке’ (Яр.: Некр.; ср. *оча́г* ‘устройство для разведения и поддержания огня’ [12. С. 605]): «Очаг — он как горшок, вода стоит и глубоко» (Некр.: Песочное) [КСГРС], *окно́* ‘открытое и весьма глубокое место на заросшем, заглохшем озере’ (Арх.: Мез.) [6. С. 109], *коло́дец* ‘место в реке со стоячей водой’: «В колодце-то вода стоит, река не идёт» (Мез.: Жердь), ‘глубокое место в реке, озере’ (Костр.: Галич., Пыщ.) [КСГРС], *кону́ра* ‘яма на дне реки’ (Арх.: Карг.; Влг.: Ник., Хар.): «Ребятишки конуры в реке нарыли, теперь купаются там» (Хар.: Тюшковская), *кону́рка* ‘яма в реке’ (Влг.: К.-Г.) [КСГРС], *бережны́е воро́та* ‘глубокое место у берега моря за отмелью’ (Кол.) [5. С. 22].

Единственный «животный» образ — это *змея́* ‘водоворот, омут на реке’ (Влг.: Сок.) [8. Вып. 2. С. 173], ср. также *хо́бот* ‘глубокое место в реке’ (Влг.: Кир.) [КСГРС], которое производно от *хо́бот* ‘излучина реки’ (Арх., Влг.) [КСГРС].

С суеверными представлениями связано *домови́ще* ‘опасный омут, притон водяного’ (Арх.) [2. Т. 1. С. 467], ‘омут, в котором суеверы предполагают местопребывание водяника’ (Арх.: Мез.) [6. С. 38], ср. *домови́ще* ‘жилище злых духов’ (Арх.: Прим.) [10. Вып. 8. С. 120].

Лексема *вавило́н* ‘ключ в реке, образующий водоворот’ (Костр.: Чухл.) [КСГРС], равно как и *вавило́ны* ‘загогулины, плохой почерк’, производна от имени собственного *Вавилон* (библ.).

Омут и водоворот в силу опасности этих мест представляются локусами действия мифологических персонажей: *ле́ший тя́нет* ‘о водовороте на реке’ (Арх.: Прим.), *чертови́к* (Арх.: Кон.), *чёртова я́ма* (Арх.: В.-Т., Прим.; Влг.: В.-Уст.) ‘глубокое место на реке’, *чёрт ме́рял, да верёвки не хвати́ло* (Арх.: Леш.) ‘о глубоком месте’ [КСГРС]. Представления о водовороте как месте обитания демонов, главным образом водяных, которые и создают водоворот, распространены во всем славянском мире: в водовороте живут *чертышко-перевертышко* (арханг.), *дьяволы* (серб.), *вештицы* и *вилы* (серб.), нечистая сила вообще (бел., серб.). О водовороте как нечистом локусе свидетельствуют и его названия: *чорторый*, *чортово коло*, *чортово место* (полес.), *вражји вир* (серб.), а также поговорки типа *Вертись в вир на дно* ‘убирайся к черту’ (рус.) [4. С. 395].

В целом метафорическая номинация омутов и водоворотов отражает «бытовое» видение мира. Взгляд номинатора на окружающее пространство проходит через призму знания о себе, своем доме и хозяйстве. Единичные лексемы отражают образы животных и мифологических существ.

Литература

1. Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой. М., 1980–. Вып. 1–.

2. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1903–1909. Т. 1–4.

3. *Конькова О. И.* Ингерманландская историко-культурная зона в свете данных гуманитарных наук // Очерки исторической географии: Северо-Запад России: Славяне и финны. СПб., 2001. С. 188–231.

4. *Левкиевская Е. Е.* Водоворот // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 394–396.

5. *Меркурьев И. С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.

6. *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

7. Русский Север: Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2004.

8. Словарь вологодских говоров. Вып. 1–8. Вологда, 1983–1999.

9. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005.

10. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1969–. Вып. 1–.

11. Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. М.; Л., 1950–1965.

12. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М., 2008.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания УрФУ).

Арх. — Архангельская обл.; **Бокс**. — Бокситогорский р-н Ленинградской обл.; **Вель**. — Вельский р-н Архангельской обл.; **В.-Важ**. — Верховажский р-н Вологодской обл.; **Вин**. — Виноградовский р-н Архангельской обл.; **Влг**. — Вологодская обл.; **В.-Т.** — Верхнетоемский р-н Архангельской обл.; **В.-Уст**. — Великоустюжский р-н Вологодской обл.; **Галич**. — Галичский р-н Костромской обл.; **Карг**. — Каргопольский р-н Архангельской обл.; **К.-Г**. — Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.; **Кир**. — Кирилловский р-н Вологодской обл.; **Киров**. — Кировская обл.; **Кол**. — Кольский полуостров; **Кон**. — Коношский р-н Архангельской обл.; **Костр**. — Костромская обл.; **Котл**. — Котласский р-н Архангельской обл.; **Лен**. — Ленинградская обл.; **Леш**. — Лешуконский р-н Архангельской обл.; **Мез**. — Мезенский р-н Архангельской обл.; **Некр**. — Некрасовский р-н Ярославской обл.; **Ник**. — Никольский р-н Вологодской обл.; **Он**. — Онежский р-н Архангельской обл.; **Плес**. — Плесецкий р-н Архангельской обл.; **Подп**. — Подпорожский р-н Ленинградской обл.; **Прим**. — Приморский р-н Архангельской обл.; **Пыщ**. — Пыщугский р-н Костромской обл.; **Сок**. — Сокольский р-н Вологодской обл.; **Сол**. — Солигаличский р-н Костромской обл.; **Уст**. — Устьянский р-н Архангельской обл.; **Халт**. — Халтуринский р-н Кировской обл.; **Хар**. — Харовский р-н Вологодской обл.; **Холм**. — Холмогорский р-н Архангельской обл.; **Чаг**. — Чагодощенский р-н Вологодской обл.; **Чухл**. — Чухломской р-н Костромской обл.; **Шенк**. — Шенкурский р-н Архангельской обл.; **Яр**. — Ярославская обл.

Марина Борисовна Гехт,
научный сотрудник музея «Евреи в Латвии» (Рига)
Светлана Игоревна Погодина,
преподаватель Латвийского ун-та (Рига)

О ПЕЙОРАТИВНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЯХ ПО ОТНОШЕНИЮ К «ДРУГОМУ»
(по материалам экспедиций в Латгалию)

Представления о «чужом» отражаются в языковых практиках, в ситуациях негативного, презрительного или ироничного высказывания в адрес социального, этнического «другого». Эти наименования входят в узус и реализуют устойчивые представления, из которых формируется образ «чужого» в рамках культуры. Исследуя латгальский[1] материал, богатый в своем языковом и культурном наполнении, несложно обнаружить различные примеры использования пейоративных наименований и стереотипных высказываний со стороны разных этноконфессиональных групп. При этом стереотипные представления о «чужом» (например, что все евреи хитрые) могут принимать вербальное оформление и без пейоративной окраски. Материал статьи мы дополним сюжетом, в котором обыгрывается представление о том, что «чужие» не умеют произносить определенные звуки или делают это не так, как «свои», т. е. «неправильно».

Мы сфокусируем внимание на случаях употребления стереотипных высказываний в адрес евреев со стороны их соседей (русских, латышей, латгальцев, белорусов и т. д.), а также на обратной ситуации использования евреями стереотипных наименований в адрес русских или латышей. Локальные традиции существуют здесь в ситуации полилингвизма: жители Латгалии говорят на латышском, латгальском, русском, реже — на польском и белорусском языках; до событий Холокоста на этой территории был также распространен идиш[2] [1. С. 8]. В качестве дополнительного материала в статье представлен «нелатгальский» материал, записанный от латгальских и латышских респондентов.

Для нашего материала важна категория оценки. Объект категории оценки — это лицо, предмет, событие или положение вещей, к которым относится оценка. В модальную рамку оценки, которая накладывается на высказывание, входят (как правило, имплицитно) шкала оценок и стереотипы, на которые ориентирована оценка в социальных представлениях коммуникантов [11. С. 139–140]. Таким образом, в оценочное поле могут попадать разные объекты действительности; а пейоративы могут иметь разное происхождение: социальное, этническое, универсальное и т. д. [8]. Корпус интер-

вью позволяет выделить разные модели (стратегии) употребления пейоративных и стереотипных высказываний в адрес иноконфессиональных и иноэтничных соседей.

В первую очередь это проблема употребления номинаций *жид* и *еврей*.

НЕЕВРЕИ О ЕВРЕЯХ

В латышском языке до Холокоста слово *žīds* было стилистически нейтральным. В довоенный период на территории Латвии оно повсеместно использовалось как нормативный этноним. Параллельно с ним употреблялась номинация *ebrejs*. В период Латвийской Республики (1920–1930-е гг.) слово *žīds* использовали официально, а *ebrejs* (и прилагательное *ebreju* 'еврейский') употреблялось реже — во многих случаях как синоним слова *jūds* 'иудей' или применительно к ивриту (например, Ebreju skola — еврейская школа с преподаванием на иврите, Žīdu skola — с преподаванием на идише). Во время Холокоста нацисты активно использовали слово *žīds* в антисемитских пропагандистских целях, и этноним быстро приобрел негативные, уничижительные коннотации. Пейоративная окраска окончательно закрепилась за номинацией в послевоенный период: слово *žīds* стало неприемлемым для большинства выживших в Холокосте латвийских евреев и звучало оскорбительно для приехавших в Латвию русскоязычных евреев из других республик, где русское слово *жид* уже с 1920-х гг. было под запретом[3]. В послевоенный период языковой нормой становится слово *ebrejs*.

У нас не было «евреев». Моё мнение — в Латгалии слово «жид» не было ругательное. У нас фамилия есть — Жидиньш. Это уменьшительно-ласкательное, добрая форма. Оставались у нас, помню одного после войны. Они расстилали свой коврик, молились. ‹…› «Жид» не было ругательством. Евреи очень хорошо говорили на любом языке, но подыгрывали, вставляли смешное слово. Такая психология. ‹…› «Жид» стало плохим словом во время советской власти, еврейские погромы [ВС].

Я сама латышка. Латгалка, потому что здесь Латгалия. Раньше и в книгах писали «жид», а теперь это считается оскорблением. А раньше, когда училась, в книге по географии было написано «жиды» — какие национальности тут живут, а сейчас нет такого [ЯФК].

Разница между «ebrejs» и «žīds» — тогда разницы никакой. «Жид» — оскорбительное, но евреи не обижались [ЛАР].

[А как правильно называть — «евреи» или «жиды»?] Как кто хочет. Ничего плохого в слове «жиды» нет [ЯПВ].

Евреев не дразнили, как со всеми, с латышами нет вражды. Деление на расы вредное. Говорили и «жиды», и «евреи». Больше говорили «жиды» [ААВ].

Раньше ведь не называли «еврей», только «жид», «жидята». А теперь я слышала, что «евреи», что запрещено, как русский вошел, больше нельзя «жидом» звать [ЯЛ] (пер. с лат.).

Зима 1942 года была очень холодная. В Казани до минус 42 градусов. Я шёл из школы домой. Навстречу мне какой-то длинный верзила. Выхватил нож и в меня ножом. Ему кто-то крикнул — на улице, среди бела дня: «Что ты делаешь?» — «Проверяю, хорошо ли я заточил нож». Он нож выбрал, а кончик в крови. Он пробил зимнее пальто, плечики, пиджачок, мне немножко попало. Ему говорят: «Не на людях же!» — «А это жидёнок. А жиды — не люди». Тогда я понял, что тут я учился в 10. žīdu pamatskola[4], я был человек, как все люди. А там я не человек, я жид. Поэтому отношение к слову «жид», я употребляю только в то время, довоенное, это допустимо. Потому что официально было «жиды», а неофициально — еврейские потребительские общества, еврейские банки и так далее. Были «жиды», и ничего. Тогда я понял, что, когда говорят «жид», надо бить по морде, а то тебя прирежут, кто его знает, что у него. Мне потом в студенческие годы приходилось отвыкать, чтобы сразу не дать по морде, потому что здесь многие ещё помнили старое время, когда мы были жидами. И в обиходе ещё долго существовало [МЗМ].

Кроме того, в экспедициях были записаны анекдоты, в которых обыгрывалась смена старого названия *жид* на новое *еврей*[5] [7; 10].

Многие информанты рассказывают, что слово *жид* или *žīds* использовалось непосредственно с целью оскорбления:

[А как евреев называли среди староверов?] «Жиды». Они не любили, когда называли жидами. ‹…› К евреям относились по-разному. Евреев дразнили жидами [РАЛ].

Говорили всяко, если хотели поругаться — говорили «жид». По-интеллигентному — «еврей» [АЯГ].

Меня всегда дразнили «жидовка», Ковнатор [девичья фамилия информанта] — «говно». ‹…› Один раз, мне уже за двадцать [лет] было, сказали «жидовская морда», так муж, он же спортсмен, ударил хорошенечко [ЛСР].

Сама ситуация такого противопоставления, сосуществования двух синонимичных номинаций, имеющих разные стилистические и коннотативные окраски, приводит к возникновению следующих дразнилок и поговорок.

«Ах ты, жидёнок ты» — если рассердишься. А всегда говорили: «Дурак ты, жид — будет долго жить, а если еврей — сдохнет скорей» [АЯГ].

«Не говори "жид" — будет долго жить, скажи "еврей" — сдохнет скорей». Близко соседей-евреев не было, но были знакомые [ЛАР].

…Слышал, что жид будет долго жить. Хотя евреи в основном сердечники [ЯПВ].

[Как раньше называли — жиды или евреи?] «Жид». Дразнили «жид»… коснулось когда… Подожди, в литературе есть слово «жид»... Было такое: «жид по дорожечке бежит» [НАЖ].

Жребий, считали. Вот, помню, был такой счёт, втроем если в прятки играли: «Жид, жидовка, сороковка». ‹…› На ком оканчивается счёт, тот и водит [ЛАР].

Пейоративную окраску могут приобретать и «стереотипные» еврейские имена, а такая приписываемая евреям особенность речи, как картавость, становится предметом дразнилок[6].

А в русской среде… всех евреев обзывали «Аб'ам, Аб'ам»… Евреи, они между собой на еврейском, и я может быть кое-что тогда говорил, а потом, когда уже в детский дом попал [в эвакуации], там уже пришлось только на русском говорить. Потому что уже в детском доме уже меня обзывали по-еврейски. ‹…› Ну, «Аб'ам», вроде то, что «картавишь ты», «скажи букву "р"». [Это русские дети говорили?]. Это русские дети, да [АЛТ].

Каждый день [оскорбляли]. Или на базаре, или в автобусе. Или у соседей. Не было дня, чтобы меня не оскорбили. А как оскорбляли? Ай, ну там типа «жидовка», или что-нибудь. «Мы же вас знаем, вы такие». И русские, и латыши так говорили. Больше русские. «Сарочка» — это было. Так называли. Во время войны, в России, во время эвакуации звали так. Внешность, видно, у меня еврейская [АИЗ].

В ряду пейоративных наименований евреев чаще всего упоминаются *пархатый*[7], *пейсатый*, также встречается *обреза́нник*.

Евреи были волосатые. Говорили «пейсатый ты еврей», «пейсы отрастил». [Про обрезание:] Делал раввин. Дети дразнили еврейских детей «обрезанник» [РАЛ].

…Слышал выражение «жид пархатый», когда ругали еврея [МС].

Носы у евреев довольно большие и с горбинкой. Большинство евреев тёмные. Свинину им нельзя. У них иудейская вера. [Дразнили евреев в детстве?] «Пархатый». Когда ругались [ЕГГ].

Нам удалось записать рассказы, где пейоративные наименования евреев (либо употребление слова *еврей* с негативной коннотацией) переносится на неевреев или даже на животных

с целью обозначить их особенности, приписываемые также евреям.

Ну, может, когда-нибудь там и было: такой и такой, как жид скупой, или какой… Не были жиды скупыми, давали в долг, знали, что отдашь [ЯЛ] (пер. с лат.).

Людей неевреев называли евреями за пронырливость в бизнесе, говорили: «хитрый, как еврей» [НАЖ].

Помню, как одна женщина, местная, крестьянка [в эвакуации в Башкирии] гнала своих кур и кричала: «А ну, эбреи, эбреи!» Она не видела никогда ни одного еврея, но обзывать кур евреями — это она знала. Это у нее было ходкое выражение. Я так думаю. Мне это запомнилось [ХЗВ][8].

Ругательство «жид горячий» — мама с папой спорили, мама так называла папу. Это значит вспыльчивый [ААВ].

Е. Королёва в статье «Образ инородца в традиционной культуре староверов Латгалии» приводит примеры использования этнонимов *жид* и *еврей*, а также образованных от них бранных номинаций, по отношению к неевреям, которым приписывается жадность, якобы свойственная евреям: «Лексемы *жид* и *еврей* в сочетании с экспрессивным суффиксом *жидовина*, *еврюга* могут использоваться в просторечии Даугавпилса для наименования и обзывания жадных людей» [9. С. 45], а также упоминает выражение *жид греховный*, которое «использовалось в качестве бранного по отношению к детям и людям, совершившим какой-нибудь предосудительный поступок» [Там же].

Приведем дразнилку по отношению к евреям, которая охватывает сразу несколько рассмотренных нами аспектов. Использование стереотипного еврейского имени в сниженном контексте (рифма *блох — сдох*) подчеркивает пейоративность высказывания. При этом пародируется представление о том, что евреи умеют добиваться высокого социального положения, финансово обеспечены («начальник станешь»).

Колыбельная про евреев — начало такое, качает еврейка мальчика:

Спи, мой Мишка Хаим,
И не бойся блох,
Вырастешь — начальник станешь, выйдешь,
Только б ты не сдох.

Вот это пели, я знаю, что такую дразнилку. ‹…› В Лудзе слышал. От своих, таких как я [слышал]. Неевреев [НАЖ][9].

ЕВРЕИ О НЕЕВРЕЯХ

Наиболее ранняя этнографическая фиксация представлений евреев о «чужих» обнаруживается в коллекции еврейского фольклора, собранного в 1920–1930-е гг. Гиршей Эткином [5].

Евреи и латыши

Резекнянские евреи лучше всего знакомы с латгальцами, хотя и другие латыши им не чужие. Латышей, не латгальцев, евреи называют «швейдл», «швейд», что на еврейском языке значит «швед». Латыш (швейдл) лучше одевается, выглядит чище. И носит маленькую шапочку с блестящим козырьком. Их держали за более состоятельных, образованных. Латыш (швейдл), по мысли евреев, говорил на чистом, настоящем латышском языке (Zei reidn dem emesn reinem lotviš). Латыша (швейдл) евреи держали за революционера, социалиста, борца с царской властью (пер. с латышского) (Хранилище латышского фольклора / LFK 1791-505).

В данном случае иноэтнический взгляд на соседа положителен.

Что касается пейоративных наименований, которые используют евреи по отношению к неевреям, нам удалось зафиксировать номинации *фоньки*[10], *хазер*[11] и *поейр*[12] [4. С. 280].

[А как дразнились?] ‹…› Самое было: «Ах ты, жидовская морда!» А когда батька приходит, пинка как даст, помнится, и одному и другому, так у него было любимое: «Хазер!» [А это что?] Свинья. Своего Симку защищал [ММБ].

Синагога уже не действовала после войны, но здание осталось, шикарное, красивейшее. Здание в центре как раз. На этом же квартале, где и маленькая, напротив нашего дома. Так что, там сделали спортзал, представляешь себе? Я в институте училась и вот это, когда лекции в здании физкультуры у нас по расписанию, один раз в неделю или два, я уже не помню, мы ходили в эту синагогу. Представляешь себе моё состояние, что тут эти все козлы и всё, что хочешь, и турники, и всё, и все фоньки, а нас двое же было в институте — Цилька такая ещё — нас двое в нашей группе евреев, и вот мы физкультуру в этом здании проходили [БЯ].

[Было ли принято, например, угощать, на работу приносить мацу?] Было такое, и тут, и в Риге было. Они очень любили. Они очень, фоньки, любят мацу. ‹…› [А кто это, фоньки?] Ну, неевреи. [Все?] Не все. [А латышей можно так назвать или только русских?] Нет! Это так… Это еврейское выражение [БЯ].

Не едят свинину. У нас был один еврей, его все прозвали «а пойер», «а пойер» — это уже не еврей. Это уже изменник еврейскому народу. ‹…› Ты это русский уже, «а пойер» — ты русский уже. Вот как цыгане говорят: или ты «гадё», или ты… это самое, как говорится, «мóра». «Мóра» — это цыган, а «гадё» — это ты уже русский, ты не… не… ну вот это об этом[13]. Этот вот кушал свинину, он ел свинину. Это «хазер» называется, «хазер». «Хазер» они не кушали [смеется]. [А почему он стал таким изменником?] А он стал кушать, стал кушать свинину — и всё. [Вот из-за этого?] Да, подражая русских и всё, сказал: «Я плевал на евреев». А сам натуральный еврей. Ну, молодой парень, в годах моих, ну, Господи. [А он был крещен?] Нет, он некрещёный, еврей. Всё, натуральный еврей, хорошего еврея семье. Ну, урод такой уродился, ну что? Такой хулиганистый был, мы ходили с ним по яблоки воровать [ВДСА] [3. С. 22].

В Тукумском в округе был один еврей — Юрка, который собирал тряпки. Предложили ему съесть свинину или, как его звали, «хазер», но он отказался. Их в детстве мать называла «хазерами», когда ругалась [БИТ].

Ср. еще одно пейоративное наименование неевреев, в данном случае латышей — *лабатый*[14]:

Они крикнут: «жидовка», а я крикну: «лабатый». Жид пархатый. «Жид пархатый, нос горбатый, вместо носа папироса». «Если в кране нет воды, значит, выпили жиды» [РК].

РУССКИЕ О ЛАТЫШАХ

В экспедициях мы записали некоторые пейоративы и дразнилки, которые использовали латыши и русские по отношению друг к другу [1. С. 59].

Ну, вот обзывали, вот было на нас: «Москаль-дуда, пойди сюда, дам крупени с молоком, раз по шее кулаком». Ну, рычат на нас. А мы, бывало: «Латыш-балдыш, куда летишь, на дуб летишь, говна хотишь?» Обзывались, дети были! Дети глупые [ЕВК].

[А помните дразнилки?] Латыш-балдыш, куда летишь? На дуб лечу... хочу, с дуба свалился, говном подавился [ИКБ].

Таким образом, полиэтническая и полилингвистическая ситуация в Латгалии способствует бытованию широкого материала пейоративных и стереотипных наименований разных этнических групп.

Примечания

[1] Материал для статьи был собран в этнографических экспедициях в Латгалию, организованных московским Центром иудаики «Сэфер» и рижским музеем «Евреи в Латвии» в 2011–2015 гг. Латгалия (Latgale) — одна из историко-культурных областей современной Латвии, расположена на востоке страны и граничит с Белоруссией и Россией. В ходе экспедиций опрашивалось местное еврейское население, а также латыши, латгальцы, русские, поляки, белорусы. Интервью велись на русском, латышском и латгальском языках.

[2] До Холокоста на территории современной Латгалии находились многочисленные еврейские местечки; согласно переписи 1935 г., еврейское население в Прейли составляло 50,97%, в Риебини — 68,32%, в Краславе — 33,77%, в Субате — 25,99%, в Резекне — 25,4%, Даугавпилсе — 24,6%.

[3] *Умановская Г.* Так как же нас называть? К вопросу об употреблении слов «žīds» и «ebrejs» в латышском языке (доклад на XX ежегодной международной конференции по иудаике Центра «Сэфер», 2013 г.).

[4] 10-я еврейская основная школа (лат.).

[5] Это анекдоты, относящиеся к сюжетному типу 5492 по каталогу М. Мельниченко [10] (ср. «Кондуктор — еврею: "Вам сходить, товарищ еврей, бывшая жидовская морда"»; «"Что это за группа людей?" — "Сейчас евреи, а прежде — жиды…"»).

[6] «Евреи картавили — букву "р" выговаривали через горло» [ЛАР].

[7] Ср.: «Отрицательно оценочные и предельно экспрессивные выражения с прилагательным *пархатый*, которое этимологи связывают со словом *перхоть*, а сам корень *парх-* выводят из польского языка ‹…› до сих пор достаточно активно используются староверами Латгалии в качестве бранных выражений только по отношению к евреям — ***пархатый*** *жид*, *бес* ***пархатый***, *змей* ***пархатый***» [9. С. 45].

[8] Актуализация птичьего кода по отношению к евреям (и наоборот) проявляется как в гастрономическом дискурсе (считается, что евреи предпочитают курицу), так и в представлениях о моделях поведения, ср.: «Давыдов говорил: "Еврей по копеечке собирает, курица по зернышку". А русский или латыш сразу хапает» [ЛМБ].

[9] Эта песенка, скорее всего, является «еврейской» вариацией на тему «Казачьей колыбельной» М. Ю. Лермонтова, которая благодаря реплике на нее Н. А. Некрасова получила огромную популярность и стала основой для многочисленных литературных и фольклорных переделок (см.: [6]).

[10] *Фоня*, *фонька* — пренебрежительное прозвище русских на идише (от *Афоня*). Важно, что в приведенном ниже отрывке информант использует номинацию *фоньки* по отношению к русским (русскоязычным) в спонтанной речи без вопросов или уточнений со стороны собирателей.

[11] *Хазер* — свинья, поросенок (идиш).

[12] *А пойер* — крестьянин (идиш), см. [4. С. 218–245].

[13] Имеется в виду цыганское *гаджё* 'нецыган'. Номинация *мора*, скорее всего, является метатезой от *рома*. Краславский информант использует в речи цыганские слова, так как на территории Латгалии проживают цыганские общины.

[14] Вероятно, номинация *лабатый*, в латгальском узусе носящая яркий пейоративный характер, происходит от нем. *labern* (болтать, нести всякую чушь); ср. использующиеся местными русскими оскорбительные названия латышей *лабус*, *лабух*.

Литература

1. *Амосова С., Ленский И.* Введение // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 7–16.

2. *Амосова С. Н., Гехт М. Б.* Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли // ЖС. 2012. № 3. С. 58–59.

3. *Андреева Ю., Вятчина М.* «Кошерный стол» и «хазер»: пищевые практики евреев в представлении нееврейских жителей Латгалии: Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 218–245.

4. *Гехт М.* Представления о еврейских языках // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 272–285.

5. *Гехт М.* Коллекция еврейского фольклора Гирши Эткина из Хранилища латышского фольклора // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Ч. 2 / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 57–69.

6. *Головин В. В.* Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Турку, 2000.

7. *Иванов В., Вятчина М.* Про еврея-колхозника, Никса Ферштейна и русский народный ансамбль: анекдоты о евреях в Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 285–299.

8. *Карасик В. И.* Язык социального статуса. М., 1992.

9. *Королёва Е.* Образ инородца в традиционной культуре староверов Латгалии // Latvijas Universitātes raksti. Valodniecība. Т. 772. Рига, 2012. С. 43–52.

10. *Мельниченко М.* Советский анекдот (Указатель сюжетов). М., 2014.

11. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М. Н. Кожиной. М., 2006.

Список информантов

ААВ — Александр Александрович Ващенков, 1935 г. р., род. в д. Курма Пилденской волости, живет в г. Пилда; зап. в 2014 г. С. Н. Амосова, Д. В. Терешина.

АИЗ — Адель Исааковна Заславская, 1924 г. р., род. в Симферополе, живет в Риге; зап. в 2014 г. С. И. Погодина.

АЛТ — Аркадий Львович Туник, 1936 г. р., род. в Минске, живет в г. Лиепая; зап. в 2014 г. Т. И. Пилиповец, С. И. Погодина.

АЯГ — Акилина Яковлевна Гарбузова, 1921 г. р., г. Лудза; зап. в 2014 г. С. Н. Амосова, М. В. Вятчина, Д. В. Терешина.

БИТ — Бронислава Игнатьевна Теренкевич, 1922 г. р., род. в д. Коновалово Пасинской волости, живет в г. Зилупе; зап. в 2014 г. С. Н. Амосова, К. А. Стродс, Д. В. Терешина.

ВДСА — Виктор-Давид Соломонович Айрапетов, 1926 г. р., г. Краслава; зап. в 2012 г. Ю. О. Андреева, Д. В. Терешина.

ВР — Владимир Росляков, около 1960 г. р., род. в Риге, живет в г. Прейли; зап. в 2011 г. С. Н. Амосова.

ВС — Валентина Сенкане, 1945 г. р., род. на ст. Нирза Лудзенской волости, живет в г. Лудзе; зап. в 2014 г. М. Б. Гехт, Ю. В. Леганович.

ГЧ — Генрих Чужанс, 1924 г. р., г. Краслава; зап. в 2012 г. М. Д. Алексеевский, М. В. Вятчина.

ЕВК — Евдокия Васильевна Колмачева, 1928 г. р., д. Быково Прейльской волости; зап. в 2011 г. С. Н. Амосова, М. Б. Гехт, Т. А. Бекеша, И. В. Зиновьева.

ЕГГ — Епифан Григорьевич Горшанов, 1926 г. р., г. Виляны; зап. в 2015 г. А. Печерская, Т. И. Пилиповец, С. И. Погодина.

ИКБ — Ипатий Кондратьевич Бояринов, 1927 г. р., род. в д. Ивдры Лудзенской волости, живет в г. Лудза; зап. в 2013 г. М. В. Вятчина, С. И. Погодина.

ЛАР — Леонид Афанасьевич Рутковский, 1928 г. р., г. Лудза; зап. в 2014 г. А. А. Печерская, К. А. Стродс.

ЛСР — Лея Самуиловна Романовская, 1944 г. р., г. Лудза; зап. в 2014 г. К. А. Баркан, М. Б. Гехт.

МЗМ — Меер Зеликович Мелер, 1929 г. р., Рига; зап. в 2014 г. М. Б. Гехт.

ММБ — Мария Михайловна Большакова, 1928 г. р., г. Прейли; зап. в 2011 г. С. Н. Амосова.

МС — Михаил Строганов, 1950 г. р., г. Лудза; зап. в 2014 г. В. И. Кухтина, А. И. Шеля.

НАЖ — Николай Александрович Жаготский, 1941 г. р., род. на хуторе Высеки Лудзенской волости, живет в г. Пилда; зап. в 2014 г. М. В. Вятчина, В. И. Кухтина, Е. А. Сергеева.

РАЛ — Раиса Андреевна Лапотюк, 1937 г. р., род. в д. Гай Даугавпилсского р-на, живет в г. Лудза; зап. в 2014 г. С. И. Погодина, А. И. Шеля.

РК — Рашель Кукля, 1936 г. р., г. Резекне; зап. в 2013 г. К. А. Баркан, М. Б. Гехт.

ФНК — Фаина Николаевна Кудрявцева, 1936 г. р., род. в Рунданской волости, живет в г. Лудза; зап. в 2014 г. В. И. Кухтина, Ю. В. Леганович.

ХЗВ — Хава Залмановна Вестермане, 1926 г. р., Рига; зап. в 2015 г. М. Б. Гехт, С. И. Погодина.

ЯБ — Яхнина Белла, 1929 г. р., род. в Даугавпилсе, живет в Риге; зап. в 2015 г. Д. С. Веденяпина, С. В. Николаева.

ЯЛ — Янина Лоча, 1931 г. р., г. Тилжа; зап. в 2014 г. С. Н. Амосова, К. А. Стродс.

ЯПВ — Янис Петрович Валуев, 1944 г. р., г. Лудза; зап. в 2014 г. А. А. Печерская, С. И. Погодина.

ЯФК — Янина Францевна Криштопане, 1929 г. р., род. в деревне возле г. Лудза, живет в г. Лудза; зап. в 2013 г. М. Б. Гехт, С. И. Погодина.

12 апреля 2017 г. отметил 80-летний юбилей Виктор Петрович Ершов — педагог, краевед, исследователь и коллекционер, заслуженный работник культуры Республики Карелия, создатель Медвежьегорского районного музея и Музея истории религии и атеизма Карелии при Карельской государственной педагогической академии (закрыт в 2013 г.), автор многочисленных работ по материальной и духовной культуре Русского Севера. Его научные интересы широки: методология и практика музейной работы, старообрядчество, различные аспекты символики и орнаментики бытовых предметов, символика ели в народной культуре и магия слова, памятники народной письменности и крестьянская иконопись. Среди публикаций юбиляра особенно хотелось бы отметить иллюстрированное издание «Мои краснушки: крестьянские иконы XVI—XX вв.: Каталог частной коллекции В. П. Ершова» (2010). В. П. Ершов давно сотрудничает с «Живой стариной», на страницах которой вводит в научный оборот уникальный материал. Редакция и редколлегия «Живой старины» сердечно поздравляют юбиляра, желают ему здоровья и новых публикаций.

Виктор Петрович Ершов,
канд. пед. наук, независимый исследователь (Петрозаводск)

БАСМЫ РУССКОГО СЕВЕРА

В 1970–1980-е гг. во время походов и экспедиций по Карелии мною была собрана коллекция русских икон. В этой коллекции есть басмы — металлические пластины с икон с выдавленными орнаментами. Нередко басменными были и венцы святых; тиснение на них сочеталось с чеканкой и гравировкой. В моей коллекции два таких произведения.

О древнерусских басмах написано много: это были металлические пластины (золото, серебро) с тисненым орнаментом, они закрывали поля икон, иногда образовывали единое целое с окладом. Вплоть до XIX в. басмы зачастую представляют собой образцы высокого искусства ручного тиснения по металлу. В XX в. басменное искусство было почти забыто.

Найденные мною басмы относятся к концу XVIII — XIX в. и представляют собой образцы крестьянского искусства. Это цельные басмы или их фрагменты, выполненные на серебре, меди (латуни), иногда на жести — самом дешевом материале. Почти все пластины были найдены отдельно от икон — в бытовом мусоре, в развалинах построек, в сараях, поэтому определить, с какой иконы басмы, часто невозможно: не сохранились сами иконы. Значительная часть коллекции была найдена в 1970-е гг. в поморском селе Кереть, когда-то большом и богатом, а ныне заброшенном; еще несколько — в заброшенной заонежской деревне Пегрема. Небольшая неизученная коллекция окладов и басм имеется также в Музее изобразительных искусств г. Петрозаводска.

1. Басма (фрагмент). Медь (латунь?), 30×3 см. XIX — начало XX в. Найдено в с. Кереть Лоухского р-на в 1972 г.

Пластина очень тонкая, типа фольги. Орнамент басмы прерывистый, состоит из центрального мотива — ромба с трилистниками — и концевых элементов — раппортов центрального мотива.

Центр — вытянутый по длине полосы ромб, прочеканенный двойной точечной линией, в середине которого находится розетка из шести небольших выпуклых «жемчужин» по окружности и седьмой в центре. От острых углов ромба вправо и влево расходятся выполненные двойной пунктирной линией парные выпуклые листочки — чашелистики бутона, напоминающего главку церкви, с килевидным завершением и трилистником вверху; чешуйчатый орнамент вокруг ромба рождает ассоциации с лемеховым барабаном церковной главки.

Верхний и нижний края басмы оформлены прерывистым трубчатым бордюром из наклонных насечек. Прерывистый раппорт насечек — одна из счастливых находок орнамента: бордюр не замыкает орнаментальный рисунок басмы — он дает ему как бы выход вовне и внутрь иконы. С этими наклонными насечками, бегущими по краю бордюра, мы будем встречаться не раз. Интересно отметить, что подобное завершение наклонными насечками встречается на венчиках энеолитических сосудов из археологических раскопок Пегремы (Заонежье, III тыс. до н. э.)[1] (ил. 1).

2. Басма (фрагмент). Медь (латунь), 24×3 см. Цвет темно-коричневый (химическая обработка, дающая цветовой эффект). XIX — начало XX в. Найдено в с. Кереть Лоухского р-на в 1972 г.

Орнамент похож на рассмотренный выше. В центре — еще более вытянутый ромб с розеткой из шести крупных выпуклых «жемчужин» и седьмой посередине. Пространство вокруг него также заполнено чешуйчатыми элементами. Одинарная пунктирная линия, идущая вправо и влево от ромба, очерчивает, как и в первом орнаменте, два выпуклых листика являющихся основанием большой главки, напоминающей еловую шишку; на ее шпиле — три выпуклых листочка. Центральный листок очерчен пунктирной линией, образующей небольшую килевидную главку, увенчанную розеткой из четырех вдавленных окружностей. Над ней прямая линия из шести окружностей. Бордюр такой же трубчатый и состоит из прерывистых рядов насечек.

Варваринская часовня с главкой-шишкой (д. Коккойла, Пряжинский р-н Карелии). Из книги: Орфинский В. П. В мире сказочной реальности. Петрозаводск, 1972

Мастер внес важное дополнение в орнамент: главку — «еловую шишку». В. П. Орфинский убедительно показал, что ель является этническим символом карел: изображение ели и еловой шишки находим на карельских (и вепсских) вышивках, бытовых предметах, деревянной резьбе (наличники и причелины) и на культовых постройках. Например, форма главок деревянной Варваринской

часовни в д. Коккойла напоминает еловые шишки, а каждая лемешина — стилизованное изображение ели[2].

С данной басмой схожи басменные полосы старообрядческой иконы XIX в. «Богоматерь Печерская» (Шарпанский скит Семеновского уезда Нижегородской губернии), где в центре расположен антиподальный «шишечный» элемент[3], и иконы конца XVIII — начала XIX в. «Девять мучеников Кизических» (г. Романов-Борисоглебск Ярославской губернии), на вертикальных басменных полосах которой изображены шишкообразные главки[4] (ил. 2а, 2б, 2в).

3. Басма (фрагмент). Медь (фольга), чеканка, тиснение, 23,5×3 см. Найдено в с. Кереть Лоухского р-на в 1972 г.

В отличие от предыдущих произведений, здесь нет композиционного центра, орнамент состоит из раппорта: те же «главки», в основании которых два листка. Похожие орнаментальные мотивы обнаруживаются на узорной кайме очелий головных уборов-волосников Марии Темрюковны (второй жены Ивана IV) и Марфы Собакиной (третьей жены Ивана IV) из погребений Вознесенского монастыря Московского Кремля[5]. Фон басмы чешуйчатый, заполнен рядами деликатно прочеканенных мелких точек. Бордюр тот же: трубчатый с прерывистыми рядами наклонных насечек. Свободная симметрия — творческая удача этого мастера (ил. 3).

4. Басма (фрагменты). Медь, чеканка, тиснение, позолота. XVIII в. (?) Найдено в д. Пегрема Медвежьегорского р-на в 1974 г.

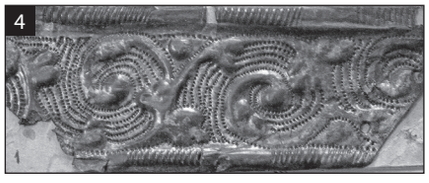
В разрушенных домах и хозяйственных постройках заброшенной деревни Пегрема я обнаружил в разное время два фрагмента басмы (10×3,5 и 12×3,5 см). Когда-то, видимо, они составляли одно целое.

Спиральный лабиринтообразный орнамент выполнен тонким чеканом. Тиснение же по матрице очень нечеткое. На первом фрагменте — между спиралевидными фигурами — размытые тисненые формы, которые трудно интерпретировать. По верхнему и нижнему краям басмы тянется бордюрная лента трубчатого орнамента из прерывистых рядов косых насечек. Размытые формы, диссонируя с четкими линиями спиралей, придают некую устойчивость и даже монументальность орнаменту (ил. 4).

5. Басма. Латунь, тиснение, чеканка, позолота, 23×3 см. Найдено в д. Пегрема Медвежьегорского р-на в 1974 г.

Эта басма была найдена в развалинах дома на самом краю Пегремы, в подпечье (*каржине*) — хорошо сохранившаяся полоска с таким же спиралевидным орнаментом, как в образце № 4, но мастерство исполнителя значительно ниже. Позолота сохранилась лучше. Стертые тисненые формы вклиниваются в спирали лабиринта, в них нет четкости, утрачена орнаментальная ясность.

Лабиринты (в том числе, как на нашей басме, с четко обозначенным центром), спирали, концентрические круги — древнейшие орнаменты, известные культуре (ил. 5).


4

5

6

7

6. Басма. Медь, чеканка, штамповка, 28×4 см. XVIII в. (?) Найдено в с. Кереть Лоухского р-на в 1970 г.

Орнамент плоскостной, непрерывный растительный. Прочеканенные растительные побеги с узкими листочками образуют округлые фигуры неправильной формы, внутри каждой из которых находятся три листика. Рельеф бегущих стеблей на первый взгляд гладкий, но осмотр под лупой выявляет мелкую рубчатую его проработку (насечки). В этой же технике выполнены и узкие листочки стебля. В местах сочленения побегов «вырастают» три продолговатых листика, напоминающие след трехпалой лапки. Все формы мягкие, закругленные. Изображение листьев с прожилками очень натуралистично; подобные растительные побеги встречаются в орнаментах древних книг, окладов икон, на полях каменной иконки «Гроб Господень» XV в.[6] Растительные орнаменты были широко распространены в искусстве Русского Севера.

Бордюрная лента вверху орнамента состоит из трех полос: нижняя — гладкая, средняя — выгнутая, такой же ширины — 6 мм со штриховкой, и верхняя, такой же ширины с прочеканенными S-образными знаками. Нижний бордюр выложен рельефными прочеканенными червеобразными фигурками (ил. 6).

7. Басма. Медь, чеканка, тиснение, 15,5×5 см. XVIII в. Найдено в с. Кереть Лоухского р-на в 1970 г.

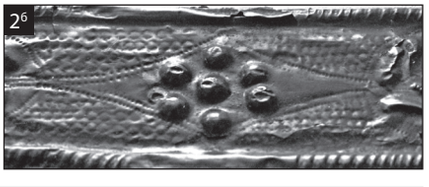
Орнамент тот же, что выше, но несколько крупнее. Соединение верхней горизонтальной басмы иконы с вертикальными обычно производится под углом в 45°. Здесь же бордюр согнут под углом 90°, и угловая часть орнамента завершается пышным букетом листьев.

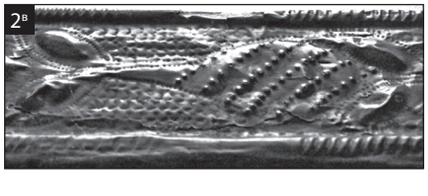
Басма обычно предполагает наличие чеканки. В нашем случае чеканка преобладает. Мастера называют этот прием «басмой на чеканное дело» (ил. 7).

8. Икона «Богоматерь». Сосна, шпонки встречные, 26×30×3 см. Ковчег; верхнее и нижнее поля несколько шире вертикальных. Басмы: латунь, тиснение, чеканка, 26×3 см. XVIII в. Найдено в с. Кереть Лоухского р-на в 1970 г.

Сохранность иконы плохая: лик и фигура сохранились частично. Поля

2а


2б


2в

3

закрыты басменными полосами; все четыре полосы хорошей сохранности.

Орнамент барочный, растительный, прерывистый, с включением в конце каждой полосы изображений херувимов. Мотивы располагаются свободно. По верхнему краю бордюр из крупных «жемчужин», нижний край, или внутренняя граница басмы, представляет собой валик с отрезками наклонных насечек. Фон гладкий.

Основой декора всех четырех басменных полос иконы служит мотив «растительный пучок» в сочетании с херувимами. Изображение грубое, объемное, четкое.

Очень деликатная чеканка оттеняет (отрабатывает) растительные элементы, для каждого из которых мастер находит свое решение. В центре басмы расположен большой растительный мотив: два крупных листа «вырастают» из пятилепестковой пальметты. Листья являются основанием фантастического букета. Красота и изящество достигаются благодаря изящной штриховке листьев. Этот же мотив повторяется на басменной полосе в несколько усеченном виде. Особую роль чеканка играет в создании облика рельефных херувимов. Херувим с парой поднятых крыльев на фоне, напоминающем небесный свод со звездами, — отдельный сюжет, повторяющийся на всех четырех полосах. Заключенные в барочную рамку, херувимы словно жмутся к углам иконы и к концам басм. На всех четырех басмах различаются лики херувимов, положение крыльев и их штриховка, фон.

Барочные рамки, обрамляющие «небо» над херувимами, напоминают цаты окладов икон и имеют стилизованную подвеску из бахромы (ил. 8а, 8б).

9. Басма (фрагмент). Медь, золочение, тиснение, 15,5×3,5 см. XVIII в. (?). Происхождение неизвестно. Приобретено в Петрозаводске.

Орнамент растительный: вьющийся рельефный стебель с листочками на гладком фоне. Бордюр вверху представляет очерченную с двух сторон неширокую полосу, на которой последовательно повторяются три небольших окружности-бусинки и листочек. Нижний бордюр состоит из зигзагообразной линии (ил. 9).

10. Басма. Медь (латунь?), чеканка, тиснение, 2,5×30 см. XVIII в. (?) Найдено в д. Красная Сельга Медвежьегорского р-на в 1971 г.

Барочные формы плотно следуют одна за другой. Центром орнамента является овальный картуш, составленный из двух рельефных полукружий, напоминающих «цаты» басмы № 8, снаружи и изнутри прочеканенных канфарником[7] тонкой точечной линией. От картуша вправо и влево отходят по две чеканные полосы. Они соединяют его с извилистыми рельефными обрамлениями картуша. Справа и слева к центру примыкают причудливые фигуры. Далее располагаются барочные формы. На концах басмы букеты.

Характерной особенностью этой басмы является ее графичность. Линия играет в чеканном орнаменте не меньшую роль, чем тисненые формы. Низкий рельеф тиснения лишь намечает формы орнамента, линия же, контрастно выделяясь на золотистом фоне, четко очерчивает формы. Линии, прочеканенные канфарником, плавны, изящны. Орнамент создан уверенной рукой профессионала. Аналогов этому орнаменту я не нашел (ил. 10).

11. Басма. Красная медь, позолота, лужение, тиснение, 17,5×6 см. XVIII в. (?) Найдено в Заонежье в 1969 г.

Накладка была частью медного позолоченного оклада, закрывающего довольно большую икону, о чем говорят широкие поля и узкая боковая полоска с лужением и следами крепления к окладу. Тиснение по матрице. Орнамент растительный, мелкий, непрерывный, рельеф невысокий. Переплетающиеся стебли и листья образуют неясные растительные композиции, среди которых можно выделить повторяющуюся фигуру из двух побегов, переплетенных в виде якоря, обрамленную ветвями с двумя листочками. Раппорт из этих фигур повторяется на нашей басме только два раза.

Под растительным фризом на расстоянии полутора сантиметров располагаются ряд крупных выпуклых

11

12

«жемчужин» и полоса из мелких «бусин», заключенных в узкую кайму, обрамленную рельефными кантами, которые имитируют свитые проволочные жгутики. Внешняя сторона растительного фриза представляет гладкий бордюр (ил. 11).

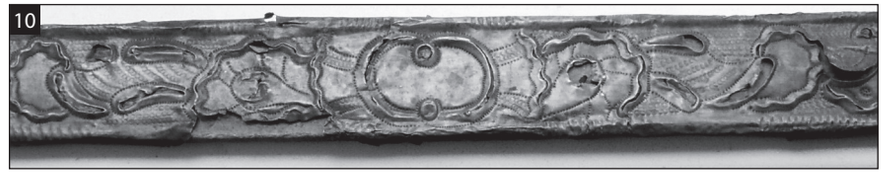
12. Деталь оклада (нимб Богоматери). Серебро, позолота, тиснение, чеканка. Диаметр 4,5 см. XVIII в. Происхождение неизвестно. Приобретено в Петрозаводске.

В центре нимба корона. Она рельефно выделяется на позолоченной поверхности нимба и занимает всю его верхнюю часть. Очертания короны напоминают храм с центральным куполом и покатыми плечиками приделов. В центре короны — большая восьмилепестковая розетка с заштрихованным в косую клетку кругом посередине. Вокруг розетки симметрично располагаются пять «жемчужин». Фон изрыт мелкими черными точками. Справа и слева от храмоподобного контура отходят массивные растительные формы с мелкой чеканной штриховкой. Правая и левая стороны нимба орнаментированы растительным узором, представляющим собой изгибающиеся

8а

8б

9


10

ветви с листьями, заканчивающиеся энергичным завитком. Края нимба завершаются деликатной насечкой-веревочкой, а в центре под короной «веревочка» переходит в орнамент из мелких полукружий.

На обратной стороне следы мастики, по контуру вдавления корона прочеканена мелкими точками. Клейма мастера нет (ил. 12).

13. Венец оклада иконы «Богоматерь Владимирская» (?). Медь, серебро, позолота, тиснение, чеканка, гравировка, 15×19 см. Начало XIX в. Оклад отсутствует. Клейма мастера нет. Происхождение неизвестно. Приобретено в Петрозаводске.

Можно предположить, что икона и оклад были старообрядческими, поскольку нимб с навершием чаще всего встречается на старообрядческих иконах[8]. Навершие нимба представляет собой изображение небес. По краям навершия — ангелы на облаках. В центре корона, которую эти ангелы держат в руках. Наверху, между центральным и боковыми зубцами короны, изображены двукрылые херувим и серафим (названия их чинов выбиты канфарником мелкими точками: слева ХЕРУВИМИ, справа СЕРАФИМИ). Композиция строго симметрична. Благодаря прорезной технике рельефно выделяются все детали орнамента.

Сам нимб находится под венцом. Его заполняют три большие восьмилепестковые розетки — в центре и по краям, между розетками — пышный барочный растительный орнамент, рельефно выделяющийся на золотом фоне с чеканной проработкой. Всё это декоративное богатство дополняет обрамление из жемчужниц и витой веревочки (ил. 13).

14. Нимб с гравировкой. Серебро, гравировка. Диаметр 5×4,5 см. Клейма мастера нет. Оклад отсутствует. Происхождение неизвестно. Приобретен в Петрозаводске.

Орнамент растительный. Фон заполнен мелкими зигзагообразными линиями, на фоне которых изображена ветвь с листьями, плавно изгибающаяся в соответствии с формой нимба. Побег заканчивается с двух сторон завитком. Стебель, листья и завитки декорированы изящной штриховкой (ил. 14).

Примечания

[1] См. *Журавлев А. П.* Орнаменты древней Карелии. Петрозаводск, 1995.

[2] См.: *Орфинский В. П., Хейккинен К.* К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 13.

[3] См.: Образы и символы старой веры. СПб., 2008. Ил. 200.

[4] См.: Образы и символы старой веры… С. 178.

[5] См.: *Панова Т. Д., Синицина Н. П.* Волосники из погребений бывшего Вознесенского монастыря в Московском Кремле // Памятники культуры. Новые открытия. 1986. Л., 1987. С. 339.

[6] См.: *Смирнова Э. С.* Иконы Северо-Восточной Руси. Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край. Середина XIII — середина XIV века. М., 2004. С. 313.

[7] Канфарник — инструмент для выбивания точек на металле и создания рельефного шероховатого фона. — *Прим. ред.*

[8] См., например, кузов с Владимирской иконой Богоматери (Образы и символы старой веры… С. 52).

13

14

Станислава Александровна Бутовская,
аспирантка
Антонина Сергеевна Семенова,
аспирантка
Санкт-Петербургский гос. ун-т

ОБРАЗЫ МЕЗЕНСКИХ ПЕСЕННИЦ И СКАЗИТЕЛЬНИЦ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ XX в.

Если понимать фольклор как форму речи[1], при интерпретации фольклорного текста наряду с другими коммуникативными параметрами высказывания становятся значимыми сведения о субъекте речи. К таким сведениям относятся, в частности, иллокутивная цель и психологическое состояние говорящего [3]. Представление о психологическом состоянии и иллокутивных намерениях человека, произносящего тот или иной фольклорный текст, собиратель может составить на основании известных ему фактов биографии исполнителя, его комментариев к фольклорному тексту, эмоций, проявленных им во время исполнения. Если современные стандарты паспортизации и мультимедийный формат полевых записей предоставляют исследователю достаточно полные сведения об исполнителях фольклорных произведений, то этого нельзя сказать о полевых записях XX в. Хотя собиратели и уделяли внимание личности исполнителей, зафиксированные ими сведения имеют достаточно специфический характер. В чем, на наш взгляд, состоит эта специфика, будет

показано на примере сведений о мезенских исполнительницах песен и былин в полевых записях XX в. На предмет наличия сведений о сказительницах и певицах нами были просмотрены все издания и неопубликованные записи мезенских былин и песен [1; 2; 5–15].

Впервые сведения о мезенских сказительницах были приведены в собрании А. Д. Григорьева. Он указал имя, возраст, место рождения и проживания, семейное положение, характер, род занятий, репертуар сказительниц, а также от кого они переняли старины и некоторые факты биографии или детали внешности[2]. В биографических заметках о мезенских сказительницах, которыми предваряет тексты былин А. М. Астахова, помимо параметров, по которым их описывал Григорьев, появляются указания на уровень грамотности, манеру исполнения и особенности напева.

Несколько биографических заметок о сказительницах составили участники экспедиций Сектора народного творчества Института русской литературы АН СССР 1958 и 1961 гг. и кафедры устного народного творчества МГУ 1975 г. Эти заметки опубликованы в разделе «Биографические сведения об исполнителях» в одном из мезенских томов былин в «Своде русского фольклора».

Сведения о певицах представлены в публикациях мезенских песен крайне скудно. Нет никаких сведений о том, от кого были записаны песни, вошедшие в собрания П. В. Киреевского и П. С. Ефименко (неизвестно даже, от женщин или от мужчин они были записаны). Принципы публикации песенных текстов (в том числе мезенских) таковы, что может сложиться впечатление, будто исполнители не представляли интереса для собирателей. Так, в академическом издании «Песенный фольклор Мезени», в котором представлена часть песен, записанных в ходе экспедиций ИРЛИ АН 1958 и 1961 гг., указаны только имена и возраст исполнителей[3]. Во вступительной статье Н. П. Колпакова называет «отдельных выдающихся исполнителей с особо обширным и устойчивым репертуаром», которых, по ее словам, на Мезени не много [6. С. 28].

Очерк об одной певице есть в небольшой публикации «Свадебные песни и обряды г. Мезени» [11]. В книге представлены материалы, записанные фольклористом В. А. Тонковым в 1929 г. В разделе «О сказителях» Тонков дает беглую, но выразительную характеристику одной из своих информанток: «Н. Н. Приваловой 64 года; она малограмотна, занимается стиркой белья; до революции она работала по найму у купцов. Очень веселая и словоохотливая старуха. Н. Н. Привалова речь свою пересыпает местными шутками, остротами и поговорками. По ее словам, “она еще и теперь первая запевала на свадьбах”» [Там же. С. 7]. Далее приводятся ее высказывания о себе («первая певунья» и др.) и высказывания соседей, подтверждающие ее репутацию песенницы [Там же].

О нескольких мезенских песенницах в 1970-е гг. писала Н. П. Колпакова в своих книгах, созданных на основе путевых заметок, «У золотых родников» и «Песни и люди», однако эти очерки имеют обобщающий характер.

Собиратели начали систематически фиксировать имена и возраст информантов с конца 1920-х гг. — в северных экспедициях крестьянской секции ГИИИ под руководством Астаховой. Этот же принцип собирательской работы сохранялся в экспедициях Сектора народного творчества ИРЛИ АН 1958 и 1961 гг. под руководством Колпаковой, участвовавшей в экспедициях 1920-х гг. Об исполнителях, обладавших наиболее обширным репертуаром и достаточно высоким уровнем мастерства, составлялись краткие биографические справки. Среди перебеленных записей былин и песен, хранящихся в Рукописном отделе ИРЛИ РАН, были обнаружены биографические справки о 13 сказительницах и о 19 певицах. В ряде случаев собиратели характеризуют репутацию исполнителей в деревенском сообществе (например, «знают как рассказчицу и песенницу»[4], «была большая мастерица петь и знала много песен»[5]), репертуарные предпочтения исполнительниц (например, «особенно любит петь песни, где говорится об убитом или раненом, это связано с тем, что она потеряла на войне трех сыновей»[6]). Наиболее часто собиратели отмечают объем репертуара, черты характера, семейное положение, внешность, особенности пения, от кого переняла былины или песни, уровень грамотности и мастерства, род занятий. Реже появляются указания на репутацию, репертуарные предпочтения. Год и место рождения сообщаются не всегда; возраст, как правило, указывается точно.

Если песни записывались от хора, собиратели, как правило, давали об участницах минимальные сведения. Так, минимальные сведения о певицах приведены в сборниках «Песни Севера» и «Песни русского Севера», в которых представлены песни из репертуара Русского народного хора северной песни, хоров г. Мезени, хора Лешуконского районного дома культуры и хоров колхозниц: в первом указаны только имена, во втором — имена и возраст, обозначены запевалы. Об одной из запевал сказано: «…большой знаток северной песни, молодой врач» [1. С. 126]. В «Неофициальном дневнике» мезенской экспедиции 1958 г. младший научный сотрудник Сектора фольклора ИРЛИ З. И. Власова составляла списки участниц хоров, указывая имя, возраст, род занятий. Из этого источника мы узнаем, например, что в состав хора поселка Каменка входили домохозяйки, уборщицы, воспитатель детского сада, работница порта, парикмахер, продавец, водовоз и др. [7]

На параметры описания исполнителя мы обратили внимание благодаря курьезной краткости и случайности некоторых характеристик. Например, среди биографических сведений о сказителях, воспроизведенных в «Своде русского фольклора» по материалам экспедиции кафедры фольклора МГУ 1975 г., есть такая характеристика: «Анфимова Татьяна Ивановна, 82 г., д. Лобан. Малограмотная, ни одного зуба» [12. С. 212].

Представляется очевидным, что набор параметров, составляющих характеристику исполнителей, определяется исследовательскими установками. Специфический характер параметров, по которым собиратели описывали исполнительниц былин и песен, обусловлен тем, как исследователи XX в. воспринимали исполнителя фольклора. Он представлял интерес в аспекте своего «индивидуального художественного своеобразия» [4. С. 14]. Предметом изучения служило влияние личности исполнителя на его творчество, «исполнительская манера и важнейшие особенности исполнительского мастерства», типы исполнителей, роль «выдающихся исполнителей» в фольклорной традиции [16. С. 75].

Примечания

[1] Представление о фольклоре как об одной из форм речи было обосновано К. В. Чистовым [16. С. 52–67].

[2] Собиратели нигде не объясняют, зачем они описывают внешность исполнительниц, между тем представляется интересным, почему для них имели значение взгляд, выражение лица, рост и комплекция. По-видимому, они стремились создать «образы» певиц и сказительниц. Возможно, это стремление было продиктовано опытом чтения литературных текстов.

[3] Представленные в издании тексты записаны от 141 и 17 мужчин соответственно и от нескольких женских хоров.

[4] РО ИРЛИ. Р. V. К. 190. П. 2. Ед. хр. 340-а. Л. 7.

[5] Там же. П. 3. № 46. Л. 62.

[6] Там же. П. 4. № 130. Л. 26.

[7] Там же. П. 3. № 367. С. 173. Л. 90.

Литература

1. *Абрамский А. С.* Песни русского Севера / Общ. ред. С. Аксюка. М., 1959.

2. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Гри-

горьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. Т. 3. Ч. 4: Мезень. СПб., 2003.

3. *Арутюнова Н. Д.* Речевой акт // Лингвистический энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Ярцевой. М., 1990. С. 412–413.

4. *Бахтин В.* У русской песни женское лицо // Русские песенницы наших дней. М., 1988. С. 3–38.

5. Былины Севера: В 2 т. Т. 1: Мезень и Печора. М.; Л., 1938.

6. *Колпакова Н. П.* Песенный фольклор Мезени // Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова и др. Л., 1967. (Памятники русского фольклора). С. 9–32.

7. *Колпакова Н. П.* У золотых родников. Записки фольклориста. Л., 1975. [Переизд.: СПб., 2002].

8. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. Ч. 2: Народная словесность // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Вып. 2. М., 1878.

9. Мезенский рукописный песенник 1834 года / Публ. и коммент. А. Ю. Кастрова // Из истории русской фольклористики. СПб., 1997. С. 127–162.

10. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1911–1929. Вып. 2. Ч. 2: Песни необрядовые. М., 1929.

11. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931.

12. Свод русского фольклора: былины: В 25 т. Т. 3–5: Былины Мезени. СПб., 2003–2004.

13. Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова и др. Л., 1967. (Памятники русского фольклора).

14. Песни Мезени: Репертуарный сборник / Сост. Ю. Марченко, А. Кастров, Л. Петрова, С. Полозова. Архангельск, 1983.

15. Песни Севера / Собр. А. Я. Колотилова; Муз. запись П. Ф. Кольцова. Архангельск, 1947.

16. *Чистов К. В.* М. К. Азадовский и проблема исполнителя в русской фольклористике XIX–XX вв. // Советская этнография. 1989. № 2. С. 71–81.

Сокращения

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Полина Александровна Истомина,
Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

РАССКАЗЫ О КОЛДУНАХ (пос. Кажым Койгородского района Республики Коми)

В 2010 и 2013 гг. сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН проводились фольклорно-этнографические экспедиции в пос. Кажым Койгородского района Республики Коми (русский заводской поселок, сформированный переселенцами из различных губерний России[1], расположенный в районе с преобладающим коми населением). Образование пос. Кажым связано с обнаружением во второй половине XVIII в. устюжскими купцами болотной руды и затем строительством группы кажымских предприятий. Первыми жителями возникших при заводах поселков стали обученные заводскому делу крепостные крестьяне из Вятской, Архангельской, Вологодской, Костромской и других губерний России[2]. Позднее для работы на заводах стали привлекаться коми из близлежащих поселений, которые выполняли неквалифицированную работу: занимались добычей руды, подготовкой древесного угля и др.[3]

Одним из направлений экспедиции стало изучение мифологической прозы; в ходе работы был собран достаточно большой корпус текстов о различных демонологических персонажах. Наибольшее распространение на обозначенной территории получили устные рассказы о колдунах. Записанные нарративы довольно подробны: они содержат пересказ услышанного от родственников, соседей, или же рассказчик повествует о том, как сам подвергся негативному воздействию со стороны колдуна. Такие рассказы имеют статус достоверных, подкрепленных конкретными примерами из жизни.

Зачастую жители поселка считают колдуном представителя другой национальности, населенного пункта, улицы, места («Вот Лида К. была на той стороне» [УНК]; «У нас дядька был тоже. Это какой-то не наш. Он коми был» [КГА]). Репутацию колдуна человек может приобрести из-за определенных умений, например способности гадать: «Раньше на картах хорошо ведь гадали [гадалки], да. Вот они начнут гадать: “Тебе сделана порча. Тебе, — говорит, — сделана порча”» [ГНВ]; «У меня вон рядом была колдунья-то, две ещё. Вот так колдовали всю жизнь. Мне на руку да сколько раз колдовала, сколько раз резали руку» [ЗЕА]. Нередко человека подозревают в колдовстве из-за его странного поведения или если тот ведет антисоциальный образ жизни. Так, одна информантка рассказала о женщине, подозреваемой в колдовстве, что та одного своего ребенка задушила, а второго вовлекла в сожительство.

Как правило, рассказчики к таким людям относятся с осторожностью, некоторым пренебрежением и порой глубокой ненавистью («Он, говорят, очень страшный был» [КГА]; «С ним лучше не связываться» [КГА]; «Нехорошая, конечно, её хорошим словом не вспомнишь» [ДИМ]; «Была такая нехорошая женщина» [ДИМ]; «Ой, нехорошие они люди» [ЗЕА]; «А чё она знала, какие-то нехорошие слова. Боялись люди» [БЛД]). Информанты указывают на признаки, по которым можно распознать колдуна: внешний вид («Она придёт, вся в чёрном, чёрный платок, чёрное платье, до чего страшная» [ШФС]), определенное поведение («Она всё зубами скрежет ‹…› и потом вот где бы ни была, вот почему-то пальцем всё делает» [ШДН]), активизация колдуна в крупные праздники (Пасха, Чистый четверг, Святки).

Помимо этого информанты отмечают, что подозреваемого в колдовстве человека можно проверить при помощи определенных предметов: воткнуть в дверной косяк иглы, перевернуть вьюшку. Если испытуемый является колдуном, то он не может выйти из дома. Другим критерием распознавания колдуна может являться событие, при котором колдун оборачивается каким-либо животным, это животное избивают, и на следующий день выясняется, что избитым оказывается человек, подозреваемый в колдовстве. Также прямым указанием на человека, обладающего сверхъестественными способностями, служит «верификация post mortem: долгое, мучительное умирание»[4]. В таких рассказах отмечаются способы облегчения его смерти (вынуть матицу, вытащить из-под головы подушку, вынуть половицу), а также запрет брать колдуна за руку, так как через прикосновение тот может передать свою силу.

Встречаются единичные тексты о порче колдунами урожая. В одном из рассказов старуха сглазила лошадь, после этого весь урожай, который сеяли с помощью этой лошади, не созрел. В другом рассказе колдунья зашла к информанту в огород, и после этого

визита на следующий год не уродилась картошка. Помимо этого, колдун может «испортить» дорогу. Так, старуха сказала людям, везущим сено, что те не смогут его довезти, после этого сено падало три раза.

Значительную группу составляют рассказы о приемах наведения порчи на домашний скот или человека. Например, колдун может испортить человека путем подбрасывания каких-либо предметов (иголок, вилки, мелких монет), тактильного контакта с человеком (например, через похлопывание по спине), через наговоренную еду и питье (добавление в красное вино менструальной крови, добавление крови, взятой с гребня петуха, в водку). Как правило, в таких рассказах также обозначаются превентивные меры и апотропеические средства против колдуна.

Рассматривая апотропеические средства, О. Б. Христофорова подразделяет их на пассивные и активные. К пассивным средствам относятся обереги, связанные с божественной защитой (крест, молитва). К активным средствам — «все способы выражения символической агрессии — жесты, предметы и вербальные формулы»[5] (кукиш, матерная брань). В наших материалах чаще упоминаются активные («Надо обязательно ей выбить зуб, спустить кровь, и тогда она не будет действовать» [ФТС]; «Надо их даже матом посылать» [ШДН]; «Надо ругаться, грубо говорить с имям» [ЗЕА]), а также приводятся способы снятия негативного воздействия («хоть что там найдёшь, в печку сожгать всё» [КРА]).

Ниже представлена небольшая подборка материалов, записанных в экспедиции[6].

1. У нас это дак и в поросёнка делалася[7], и в собаку делалася. [То есть превращалась даже?] Да, лошадью превращалася, всяко. Ребята изобьют идут её, а придёт жаловаться-то, не идёт в сельсовет, а в школу идёт. Придёт [в школу жаловаться]. [Дети говорят]: «Мы, — говорит, — её не били, а барана били». Вот как она превращалася [ЗЕА].

2. У меня сын был, стрелял в её, собаку опять. «Мамка, нам, — говорит, — собака колючихина[8] надоела». Они и стре́лили[9]. А не прострелили, юбка, говорит, толстая была, не прострелили её, колдунью. Вот какая она была [ЗЕА].

3. Всю жизнь с коровой жила я. Чё-ко потом с корова… не идёт домой, да и всё. А у нас была тут эта ‹…› Поля тоже звали её. Поля Кишка звали её. Прозвище Кишка. Вот она знала, она колдунья была. Вот корова домой не заходит и всё у меня. Потом чё это, зову, зову, не заходит. Чё думаю, один день не зашла, второй день не зашла. А она у меня заходила, эта старуха заходила. Я и говорю: «Надо сходить посмотреть, что у меня там, не заходит и всё». И вот пошла, и где в коту́х[10] идти двери, вот на верху нашла камни. Вот она наложила и наколдовала. Вот и говорят: эти камни или хоть что там найдёшь, в печку сожгать[11] всё. Потом стала заходить, убрала я и всё. [То есть это колдунья без вас пришла и это положила?] Да, без меня [КРА].

4. Вон у неё у матери-то сестра была Жопиха там за речкой, она в собаку превращалась. Мужика одного укусила. Вот он говорит: «Я видел, — говорит, — собака». Вот превращалась в собаку. Она его укусила, он хотел ей палкой дать. А потом вдруг превратилась, видимо, идёт Надя. А он ещё ей сказал: «Ну, — говорит, — я, — говорит, — собаку хотел, говорит, бить, а ты, говорит, чё тут». Вот это рассказывали [КРА].

5. Напротив соседка у нас, да, она никого не держала, а всё людям говорила, вот всё это. Мы с ней когда-то одно время даже вместе работали. Она говорит: «Вот Катя-то всё не хотела никого держать, всё держит, всё хотела козу, а всё корову держит». И однажды пришла ко мне она и говорит: «Катя, мне дай мне этот, говна немного, я рассаду подкормлю». Я, конечно, с простой душой, думаю, как все, как я все простые такие, и этот самое, я захожу в котух, и она зашла в котух. Я вот на лопатке столько дала ей, и она: «Хватит мне, хватит на рассаду, хватит». А мне ведь не надо было впускать её в котух. Немного времени прошло, корова у меня заболела. Вначале одна соска, потом вторая. Потом всё у меня мучилась, мучилась. С ветлечебницы приглашала, всё делали, чё могли, и пенициллин сделали, этот самое, курс, и ничё не прошло. Пришлось зарезать корову. Зарезали, и вроде жалко остаться без всего. Взяли с Ужги телёнка, телёнок не ходил домой, мы по трое ходили заганивали[12] телёнка, кое-как загоним. Ну ладно, думаю, дак она огулялась[13]. Я говорю: «Отелится, может, у тебя телёнок будет, дак будет ходить домой». Отелилась. Телёнок сосёт, корова стоит нормально. Вместе с телёнком начну протягивать руку, и всё, на дыбы корова, и хоть что делай. И я уже потом у людей попросила цепь. На цепь посадила и всё, а ногами всё вот. До сих пор бок болит. И так и пришлось и эту зарезать [ГЕА].

6. Вот, например, женщина ходила к ней, вроде бы и дружили, но чем-то вот она её обидела, видимо, и обидела, не обидела, может быть, молока не дала ли и чего ли. А у ней же, у этого человека, ей надо все чё-то делать, она изуродовала корову. Как изуродовала, да этот самое, корова пошла по мостику, как бы споткнулась на ровном месте, мостик был целый, и сломала ногу. Это ведь корова. Вот пришлось зарезать. Это много таких случаев. ‹…› У некоторых ещё есть трава, знать, не знаю, и вот рвут траву, вот что-то плохо сказал или чего ли про эту женщину, она этой травой накормит корову, и корова травится и умирает [ДИМ].

7. Тут у нас одну испытали иголкам. Ну она колдунья, ну она действительно, чё всё бегала по людям, везде всё знает, как будто колдунья, значит. К соседке, значит, зашла она, а у неё сноха: «Ну-ко, испытаем, знает всё-то колдовать». Она взяла, она всё тогда взяла, значит, и… юшку, повернула юшку, открыла и повернула, значит этим, чем держать-то туда к низу. И вот, значит, всё она эта ходит всё. Посмотрит в окно: «Ну, надо идти, надо идти, надо идти». И никак не может идти. Всё, походит, опять села, опять села. И вот так долго она ходила ещё, значит, пока из школы не пришли дочки. Как только дочка, значит, первая в избу зашла, она, как мышь, шмыгнула между ней, и больше всё этот, и вот тогда узнали, знает, значит, она. А так вот если не знает, дак она бы вышла ведь, чё ей вьюшка-то [ШДН].

8. [А с людьми тоже так может быть, что могут испортить как-то?] Да. [А были у вас здесь такие случаи?] Все тут заколдованы. По этой же Шохре там ещё одна жила колдунья. ‹…› Вот похлопает по спине — и всё, заболеешь. [А как её звали?] А её звали Лида. [И как это её колдовство снять?] А она вот когда умирала, она его, наверно, передала кому-то. А то они говорят, если не передадут, они долго мучаются, умирают. Так чё далеко ходить, у неё дочка вон, вот в церкву ходили мы когда. У неё дочка вот, вот ходили мы, наверно, этот, на Пасху, ходили мы. Вот тут у нас живёт у меня у брата-то вон дочка тоже. И вот это на Пасху она [дочь колдуньи] её [дочь брата] похлопала по спине и вот она, она сама вот щас говорит, что как она [дочь колдуньи] похлопала по спине, она [дочь брата] с тех пор заболела и заболела [КРА].

9. А тут колдунья приходила, жила у нас тут в Кажыме одна колдунья, она в этот дом несколько раз приходила, где мой сын сейчас живёт. ‹…› Она придёт, вся в чёрном, чёрный платок, чёрное платье, до чего страшная! Я потом как-то поймала её и говорю: «Да что вам здесь нужно, что вы здесь ходите, здесь ведь никто не живёт?! В эту дверь-то зачем заходите?» А она чё-то «бур-бур-бур». Не знаю, чё она буркает под нос себе и уходит. Несколько раз, раза три приходила. А они, если три раза приходили, они ведь могут что-нибудь и принесли, наговорили, да. Я вот теперь всё думаю, у меня сын-то не может жениться второй раз-то, у него же дети, а он как без жены живёт с детьми. Дети-то уж подросли [ШФС].

10. Один раз ночевала у Сергея, он ушёл на праздник. Двенадцать часов ночи, я заболела. Господи, меня прямо трясёт, вот так знаете, трясёт! Я замерзаю. Это я ночевала, дети уснули. А Сережа ушёл на вечер проводы в армию, он же гармонист, его позвали. Я говорю: «Не ходи!», всё равно пошёл. ‹…› Меня как заколотило чё-то, а я не знала,

что труба-то открыта. Круглая печь, круглая печь вот, и там есть труба. Так вот откроешь, там вьюшка-то. А я-то ведь не живу с ними, а только прихожу вот так, когда что, только посмотреть детей, чё-то принести, чё-то спросить. А он ушёл, печку-то истопили или что, как трубу-то почему открытой оставили, он, может, забыл, так торопился дак. И мне плохо, я разбудила Ингу, вот которая приходила девочка наша была. Дак вот год тому назад, полтора, а девочке говорю: «Мне плохо. Я не знаю, где у вас лекарства». ‹…› Вот эту-то штучку надо такую-то, надо поставить и потом закрыть. Я сделала это, и потом он пришёл, я говорю: «А чё же ты трубу-то не закрыла?» — «Я, — говорит, — наверно, забыл. Хотел и торопился». Потому что после работы же. ‹…› Я говорю, неужели это совпадение или это мне повлияло что-то. Я вот до сих пор тоже не знаю, что это такое было. Но мне было там нехорошо у них [ШФС].

11. И вот, про которую я говорила, что колдунья-то ‹…› она начала ходить по подъездам. И я ‹…› у окошка стою. Смотрю, она идёт, а у меня друг, и там с первого подъезда парнишка бегают, и вот она, лично сама видела. Господи, прости мою душу грешную! Вот веником, ‹…› не весь веник, а веточку взяла, у себя ноги пообметала и дала этому мальчику. А у меня внук-от увидел это, а разговоры-то ведут, что она колдунья, и этот, как сказать, убежал. Убежал, а я-то грешным делом сама собой одна стояла ведь. Я говорю: «Господи, Господи, умрёт ведь этот мальчишка-то, она ведь ему чё-то наделала!». И правда, это было уже по весне, лето пришло, и он ноги на берегу, голова в воде» [ДИМ].

12. В огород одна колдунья пришла. У меня картошка была хорошая, а на другой год не выросла картошка. Колдунья пришла — всё, без картошки. Вот какие были колдуны те. А теперь нет, теперь умерли. [А что сделать, чтобы от них оберечься?] Надо ругаться, грубо говорить с имям[14] [ЗЕА].

13. ‹…› Она там была уборщицей. А потом когда этот лесхоз вот построили новый, её сюда не взяли, сказали, что она очень грязно убирает, плохо, и меня приняли уборщицей. И вот потом, а она не хотела уходить. И вот она потом и говорит мне: «Я, говорит, тебе устрою». А у меня Надя-то была, в школе училась, ну восьмой или девятый класс. Гулять хочется, она всегда вечером: «Мам, я пошла убираться». Вот всегда первая идёт. И вот один раз она пришла. Там к этой скобке в дверях чё только на эти тряпки: узлы, узлы, узлы навязаны и галúк[15] привязанный, галик! Это значит что, чтобы я сохла, как галик! И вот она меня дожидать[16] не стала, и всё это сама убрала, Надька, дочка. ‹…› И вот она заболела. Заболела, заболела, голова болит, голова болит, всё хуже и хуже, день ото дня всё хуже и хуже. Потом учиться перестала, учиться перестала, никуда не ходит. Как вечер, вот видишь, она вот вечером и пошла. Вот как вечер, и начинает её ломать, её вот так вот трясёт. ‹…› А она там по соседству, к которой ходит вечеровать[17], сказала: «Я только ей на год сделала». А Надя болела три года [КРА].

14. У нас вот одна была, я вот когда у тёти жила, она как четыре часа вечера, она бежит. Она уже, у неё как будто это, знаете, время указано, что ей надо в четыре часа вечера именно прийти в этот дом. И она так часто ходила, мне кажется, что она тетю Олю упачкала[18]. А как? Она энергию у неё взяла. Упачкала — это кажымское слово, или какое нювчемское, не знаю я. Она высохла вся, высохла. Понимаете, она заболела, она заболела, и она ничё, и лекарство никакое не помогало ничё. Она из неё, мне кажется, энергию вытянула. Мне так кажется сейчас. Вот я уже, сколько лет прошло, я же с ними там тоже была, она, может, из меня-то утянула, утянула энергию. Я тоже всё время болела, и почему-то я всё время болела вот в том доме с тётей Олей, то у меня ангина, то у меня чё-то ещё. Я всё время болела. Как в Кажым приехала, наверно, тут среди колдунов-то очутилась [ШФС].

Примечания

[1] Подробнее об этом см.: *Жеребцов И. Л., Несанелис Д. А.* Четыре века истории. Сыктывкар, 1990; История Коми с древнейших времен до конца XX в.: В 2 т. Сыктывкар, 2004. Т. 1.

[2] «В связи с преобладанием заводского населения из центральных губерний России в поселках формировалась особая “локальная” культура, основой которой стали традиции тех мест, откуда происходили заводчане» (*Бандура С. В., Крашенинникова Ю. А.* Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. науч. ст. Вып. 14. М., 2011. С. 122).

[3] См.: *Бандура С. В., Крашенинникова Ю. А.* Указ. соч. С. 121.

[4] *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М., 2010. С. 95.

[5] Там же. С. 129.

[6] ФИО информантов не разглашаются по этическим соображениям.

[7] *Делаться* — превращаться, оборачиваться.

[8] Вероятно, определение «колючихина» дано по фамилии или прозвищу и т. д. (имени колдуньи информант не упомянул).

[9] *Стрелить* — выстрелить.

[10] *Котух* — ряз., моск., тул., липец., ворон., дон., краснодар., тамб., пенз. сарат. ‘помещение для домашних животных; хлев’ (Словарь русских народных говоров. Вып. 15. Л., 1979. С. 114).

[11] *Сожгать* — волог. ‘уничтожить огнем, сжечь’ (Словарь вологодских говоров. Вып. 10. Вологда, 2005. С. 69).

[12] *Заганивать* — загонять.

[13] *Огуляться* — забеременеть.

[14] *С имям* — с ними.

[15] *Голик* — волог., арх., новг., моск., пенз., тул. ‘веник из длинных березовых виц (веток) ’ (Словарь русских народных говоров. Вып. 6. Л., 1970. С. 293).

[16] *Дожидать* — волог. ‘ждать, дожидаться’ (Словарь вологодских говоров. Вып. 2. Вологда, 1985. С. 35).

[17] *Вечеровать* — арх., южн.-сиб., зап.-сиб., сиб., том., тобол., свердл., перм., волог. ‘проводить вечер дома или в гостях, отдыхая или занимаясь какой-либо работой — шитьем, вязаньем, пряденьем и т. п.’ (Словарь русских народных говоров. Вып. 4. Л., 1969. С. 215); волог. «проводить вечер в кругу молодежи, занимаясь какой-либо работой: прядением, вышиванием и т. п.» (Словарь вологодских говоров. Вып. 1. Вологда, 1983. С. 67).

[18] *Упачкать* — испортить, сглазить.

Список информантов

БЛД, 1932 г. р., род. в пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ГЕА, 1941 г. р., род. в д. Большой Кашнур Советского р-на Кировской обл., переехала в пос. Кажым в 1956 г.; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская.

ГНВ, 1930 г. р., род. в пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ДИМ, 1934 г. р., род. в пос. Кажым; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская.

ЗЕА, 1927 г. р., род. в пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, Н. А. Селиванова.

КГА, 1939 г. р., род. в пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева.

КРА, 1936 г. р., род. в д. Большой Кашнур Советского р-на Кировской обл., переехала в пос. Кажым в 1956 г.; зап. С. Г. Низовцева, Ю. А. Крашенинникова, П. А. Шахматская.

УНК, 1937 г. р., род. в с. Усть-Кулом Республики Коми; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ФТС, 1934 г. р., род. в. Брестской обл. Белоруссии; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ШДН, 1932 г. р., род. в пос. Кажым; зап. А. Н. Рассыхаев, В. Б. Липин, П. А. Шахматская, Ю. А. Крашенинникова.

ШФС, 1948 г. р., род. в пос. Нювчим; зап. А. Н. Рассыхаев, В. Б. Липин, П. А. Шахматская.

Статья написана в рамках проекта РФФИ и Правительства Республики Коми (рег. № 16-14-11001а (р)).

Екатерина Анатольевна Чайко,
канд. ист. наук, зав. Музеем археологии и этнографии Челябинского гос. ун-та

О МАТЕРИАЛАХ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ В. Е. ГУСЕВА 1947–1955 гг.

В Государственном историческом музее Южного Урала хранится архив фольклорно-этнографических экспедиций, работавших на Южном Урале с 1946 по 1955 г. Их инициатором и руководителем был В. Е. Гусев, впоследствии выдающийся ученый-славист, доктор исторических наук, профессор[1].

Виктор Евгеньевич оказался в Челябинске по окончании Великой Отечественной войны, после демобилизации из рядов Вооруженных сил он получил назначение в Челябинский государственный педагогический институт. Здесь он стал преподавать фольклор, древнерусскую литературу, историю русской критики; организовал занятия студенческого фольклорно-этнографического кружка. Летом 1947 г. Виктор Евгеньевич впервые возглавил фольклорную экспедицию, за ней последовали другие — зимние и летние, последняя экспедиция под его руководством состоялась летом 1955 г.

Челябинский период жизни оставил заметный след в биографии ученого. По его признанию, здесь он «сформировался как фольклорист с этнографическими интересами». Среди материалов экспедиций обращает на себя внимание записка, в которой Виктор Евгеньевич формулирует методологию собирания фольклора. Он считал необходимым «изучать состояние фольклора в связи с экономической и культурной средой, направить внимание на поиски новых явлений в фольклоре, изучить роль кино, радио, книги, художественной самодеятельности в формировании вкусов и репертуара местного населения, тщательно записывать все произведения, отразившие эпоху Великой Отечественной войны»[2].

Такой подход повлек за собой стремление к изучению фольклора в контексте народной жизни и определил тематический размах полевых исследований. Усилия участников экспедиций в равной мере были направлены на собирание фольклора, сведений о традиционной культуре, а также на описание «экономической и культурной среды».

География полевых исследований отличается широтой. Экспедиция обследовала 15 районов Челябинской области, до революции входивших в состав трех губерний Российской империи: Уфимской, Оренбургской и Пермской[3]. Студенты — участники этнографического кружка выезжали на маршрут несколькими отрядами и работали одновременно в двух и более населенных пунктах. Среди авторов отчетов фиксируется более 30 фамилий.

Среди сданных студентами отчетов можно выделить несколько категорий. Это дневники маршрутов, тематические отчеты, тетради с записями фольклора. Дневники маршрутов имеют строго определенную структуру. В них описывается географическое положение, история, планировка сел, типы построек, планировки усадеб, внутреннее убранство жилищ, одежда и обувь, фиксируются праздники и обряды, характеризуются песенные альбомы и «состояния фольклора». Иногда к рукописным материалам прилагаются альбомы с зарисовками и фотографиями. Отдельные дневники напоминают путевые записки. Их авторы стремились передать колорит жизни местного сообщества, подробности, интересные с точки зрения этнографа-фольклориста. Информация в дневниках излагается, как правило, сквозь призму личностного восприятия, эмоционально окрашена. В качестве примера приведем описание одежды из «Дневника по маршруту “Кропачево–Муратовка–Илек”»:

> Хотя село [Илек] находится всего в 28 км от железной дороги, имеет свои машины, впечатление такое, будто попал в страшную глушь. Особенно чувствуется это по женщинам. Если мужчины и по внешнему виду и по разговору не отличаются от жителей всяких других мест, то женщины до сих пор носят старинные рукава, запоны, сарафаны с мышками. Многие носят на головах волосник ‹…› и шашмуру — особую шапочку, сшитую из лоскутов ‹…› Даже молодые девушки шьют платья на старый манер. Все население Илека ходит в толстых шерстяных носках. Их вяжут прямо-таки художественно, вывязывают разноцветными шерстями различные узоры. В будни на работу одевают лапти, в праздник или вечером на улицу — белые носки и непременно калоши. Калоши — самая любимая обувь в Илеке, они часто фигурируют в частушках. Шерстяные носки носят даже летом в самую жаркую погоду[4].

Или об одежде в близлежащем селе Муратовка: «Одеваются здесь почти по городскому. Короткие платья, блузки, городские чулки. Лаптей и шерстяных носков, как в Илеке. нет совсем»[5].

В архиве также хранятся этнографические отчеты, представляющие собой изложение собранной на заданную тему информации[6]. Приведем фрагмент описания одежды из тематического отчета «Одежда рабочих Катав-Ивановского завода»:

Осенний костюм девушек села Тюлюк в праздничные дни. Из альбома с фотографиями «Одежда и прикладное искусство» (с. Тюлюк Катавского р-на, 1953 г.)

А. П. Попова (1898 г. р.) в праздничном костюме 1911 г.: оранжевый платок, бледно-розовая сатиновая кофта, ситцевая юбка (на бледно-розовом фоне нежные розы, на подоле три бордовых ленты). Из альбома «Внутреннее убранство. Виды одежды» (с. Тюлюк Катавского р-на, 1953 г.)

Полотенце из холста собственного производства. Работа З. Н. Шубиной (1933 г. р., работница лесопромысловой артели): цвета орнамента — красный и черный, ленты — ярко-красная и зеленая. Из альбома «Внутреннее убранство. Виды одежды» (с. Тюлюк Катавского р-на, 1953 г.)

При изучении одежды рабочих Катав-Ивановского завода установлены некоторые различия по социальному положению, по вероисповеданию, по возрасту. ‹…› Покрой сарафана различается у кержаков и у верующих. Верующие шили сарафан из прямых полос с большим числом боров (так наз. буфы) ‹…› Держится сарафан на лямках-«мышках». Сзади лямки пришиваются в одной точке, не перекрещиваются. Спинка сарафана смещена вниз за счет скошенных боков или клина, пришитого к прямой боковой полосе. Поэтому ‹…› подол лежит на полу. Подол подшивается широкой полосой ‹…›, которую называют подштаферкою…[7]

Авторы дневников и отчетов большое внимание уделяли присутствию советских институтов в повседневной жизни местных сообществ. В путевых дневниках сообщается о работе партийной и комсомольской организаций, клуба, библиотеки, кинопроката, школы, а также оценивается степень влияния советских структур на жизнь и быт населения. Советская культурно-идеологическая надстройка интересовала Виктора Евгеньевича в качестве явления, способного оказать влияние на «песенный репертуар населения». Одной из задач студентов было выявление путей и масштаба распространения советской песни. Так, в одном из отчетов отмечается:

Через школу распространяется советская песня. Это происходит следующим путем: кто-нибудь из учителей, побывав в городе в кино запоминает новую песенку и привозит ее. Советские песни часто еще называют школьными песнями. Далеко не все они входят в репертуар молодежи[8].

Клуб также рассматривался с точки зрения его влияния на мировоззрение народа и на его песенный репертуар. Описание под рубрикой «Работа клуба» — обязательный пункт дневника, ср.:

Работа клуба. Кино в колхозе не бывает совсем. После войны было один раз. ‹…› Каждая картина — расход для колхоза ‹…› Значит колхозникам опять меньше придется… Поэтому и не добиваются кино. Лекции тоже бывают не часто… Как раз при нас была лекция о международном положении. Народу было немного: комнатушка (начальство, парторганизация, почти исключительно мужчины, да с десяток девушек такого возраста, который уже не гуляет по улице). Молодежи не было совершенно: вся молодежь из всех деревень ушла в Вергазы ‹…› Там в лесу поются частушки, пляшется «коровашка и краковяк»[9].

Пример из жизни другого села:

Лекции [в клубе] бывают на сельскохозяйственные, медицинские, политические темы ‹…› Лекциями народ не интересуется, стоит объявить, что сейчас будет лекция, как весь народ из клуба исчезает, остается народ только «самостоятельный» — колхозная интеллигенция и начальство[10].

В материалах экспедиций содержится довольно много замечаний, характеризующих локально сформировавшиеся черты народного характера. Процитируем наиболее яркие. Так, судя по наблюдениям авторов полевых дневников, особой безразличностью к новациям отличались жители села Илек Минярского района. Характеризуя работу избы-читальни, автор отмечает:

Книг в избе-читальне мало, да и те выдают только учителям, работникам больницы, вообще интеллигенции. Колхозникам он [избач] книг не выдает: в прошлом году раздал и не смог собрать, искурили. Он тоже преисполнен самых мрачных мнений об Илекском народе: ничем-де не интересуется, ничем его не проймешь. Даже если привезут кино, того и гляди усядутся спиной к экрану и начнут петь частушки[11].

Представление о непосредственной связи фольклора с жизнью народа диктовало необходимость пристального изучения ее материальной стороны — личного хозяйства, локальной

Общий вид старинного костюма женщины из рабочей семьи г. Катав-Ивановска (в костюме — Анна Николаевна Карабанова)

экономики, семейного быта. В отчетах уделяется большое внимание описанию «производственных отношений» — наблюдениям о работе населения на местных предприятиях — заводах, в колхозах, лесопромысловых артелях, а также выявлению и фиксации возможных связей между производственным бытом и фольклором. К примеру, отчет о работе экспедиции в с. Тюлюк Катавского района содержит небольшое описание деятельности лесопромысловой артели:

Все жители села являются членами местной лесопромысловой артели или работают в лесопункте Облеспромхоза ‹…› Артель ‹…› выполняя план по стоимости, не выполняет его по ассортименту. Причиной этого служит отсутствие необходимых специалистов ‹…› Вследствие отсутствия ‹…› кадров, в артели не ‹…› работает дорогостоящий нефтедвигатель ‹…› Этот движок члены артели называют «ничей завод»[12].

Автор другого дневника, описывая колхозные будни, упоминает об отклике на них в фольклоре:

В настоящее время в Илеке ‹…› можно говорить об очень плохом состоянии, почти о развале колхоза. Прежде всего, в Илеке еще много индивидуальных хозяйств («дедуалов»). ‹…› В результате плохой организации труда в колхозе появляются антиколхозные настроения и антиколхозный фольклор. Нам пришлось побывать на колхозном собрании, молодежи почти не было. ‹…› Женщин было мало. Выступали одни мужчины. Вопросы стояли как будто животрепещущие: о выполнении плана сенокошения, о работе ферм ‹…› (напр. птицеферма состоит из семи кур и двадцати петухов) Но несмотря на это количество присутствующих все уменьшалось и уменьшалось. Когда предложено было проголосовать, поднялось рук десять[13].

Поставленная перед студентами задача изучения новых явлений и тенденций в фольклоре включала фиксацию новых праздников. В одном из путевых дневников содержатся описание колхозного праздника и рассуждения о возможных путях развития фольклора:

До войны колхоз был очень богатый. Сейчас ‹…› крепкий. Сеют своими семенами, без хлеба не живут, сейчас получают подекадно на трудодень по 600 гр. хлеба — больше чем где бы то ни было. В колхозе своя лесопилка, четыре фермы с почти соответствующим плану числом скота. Отстает только птицеводство: для того чтобы выполнить план, по словам избача, «всех чаек пересчитать придется». Достаток чувствуется и во внешнем виде деревни: избы крепкие, заборы бревенчатые, добротные, видно, что на них не жалелось ни леса, ни труда ‹…› околица запирается ‹…› Здесь впервые хорошо отзывались о председателе колхоза…. Наконец, здесь мы впервые услышали о колхозном празднике. Регулярно два раза в год (весной по окончании посевной и зимой по окончании уборочной) колхоз устраивает праздник. Выделяется определенное количество продуктов, устраивается общеколхозный обед под открытым небом. Обеду предшествует небольшая торжественная часть, выделяются премии лучшим работникам (отрез материи, костюм). Иногда приезжает из Усть-Катава кино или какая-то самодеятельность. После общего обеда начинается братание, т. е. пирование по домам, приглашают друг друга в гости. Веселятся ‹…› С реальным колхозным праздником мы столкнулись впервые. И вот приходит в голову: не есть ли это какой-то новый вид обряда? ‹…› И, может, вокруг этих праздников разовьются какие-нибудь новые формы фольклора?[14]

Лист из альбома «Зарисовки женской одежды во время этнографической экспедиции 1952 г. в Октябрьском районе»

Мать и дочери (с. Тюлюк Катавского р-на, 1952 г.)

Ученицы (с. Тюлюк Катавского р-на, 1950-е гг.)

Записи фольклора составляют основной объем материалов, собранных экспедициями В. Е. Гусева. Всего около 300 дел. Фольклорные произведения записывались, как правило, в отдельные тетради с указанием времени, места сбора, фамилии собирателя и фамилии информанта. Среди записей основной объем приходится на частушки. Члены экспедиций подчеркивали особую популярность этого жанра народного творчества. Кроме частушек были записаны сказки[15], пословицы, поговорки[16], скороговорки, песни[17], жестокий романс, свадебный и похоронный обряды[18].

Любопытно, что стремление понять развитие фольклорных жанров позволило В. Е. Гусеву зафиксировать не только дисперсные проявления старинного быта и традиционной культуры, но также и целый пласт народной жизни. Сказанное позволяет нам квалифицировать материалы, хранящиеся в фондах ГИМЮУ, как уникальный источник знаний о жизни и представлениях русского народа советского периода.

Примечания

[1] ГИМЮУ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 277–604. Часть материалов хранится в ОГАЧО (Ф. Р-627. Оп. 3. Д. 38).

[2] ОГАЧО. Ф. Р-627. Оп. 3. Д. 38. Л. 2–2об.

[3] В районах Челябинской области: Саткинском (пгт Сулея, пос. Новая Пристань); Ашинском (с. Биянка, г. Миньяр, д. Ивановка — ныне не существует) с. Мини — ныне не существует); Катавском (с. Серпиевка, д. Лимоновка — ныне не существует, с. Александровка, с. Тюлюк, с. Петропавловка, с. Верхняя Катавка, д. Верхняя Лука, г. Катав-Ивановск); Миасском (г. Миасс, пос. Куштумга — ныне не существует, пгт Тургояк); Полтавском (с. Анненское, пос. Новокатенинский, с. Елизаветполька, пос. Красный Яр, пос. Варшавка, пос. Новотатищевский, пос. Полтавский — ныне в составе г. Карталы, пос. Наслединский, с. Великопетровка); Брединском (пос. Могутовский, пос. Андреевский, пос. Атамановский, пос. Рымникский); Варненском (пос. Толстинский, с. Новопокровка, пгт. Варна, пос. Бородиновский, пос. Лейпциг, с. Тарутино, пос. Новоукраинский — ныне в составе г. Чесма, пос. Варшавский); Чесменском (совхоз им. Горького); Сосновском (пос. Новый Ключ, пос. Новое Поле); Октябрьском (пос. Октябрьский, с. Новомосковское); Каракульском (д. Бурханкуль); Багарякском (с. Кабанское, с. Огнёво, с. Багаряк, с. Конево — ныне не существует, с. Юшково, д. Усть-Караболка); Кулуевском (д. Ялтырова, д. Хуторка — ныне не существует, д. Гагарье — ныне не существует, д. Богатырево — ныне не существует); Бродокалмакском (с. Бродокалмак); Буринском (д. Бурино); г. Копейске (завод 258), а также в Курганской области (г. Куртамыш).

[4] ГИМЮУ. Фонд. документов. Оп. 4. Ед. хр. 412. Л. 42.

[5] Там же. Л. 59.

[6] См.: *Овчинникова Н.* Семейный быт рабочих г. Катав-Ивановска (ГИМЮУ. Фонд документов. Ед. хр. 292); *Чекутова Л.* Одежда рабочих г. Катав-Ивановска (Там же. Ед. хр. 290); *Кудрина М.* Женщина Катав-Ивановска (Там же. Ед. хр. 293); *Осипова Н.* История завода г. Катав-Ивановска и производственные отношения (Там же. Ед. хр. 291) и др.

[7] ГИМЮУ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 290. Л. 1.

[8] ГИМЮУ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 412. Л. 39–40.

[9] Там же. Л. 80.

[10] Там же. Л. 41.

[11] Там же. Л. 45.

[12] ГИМЮУ. Фонд документов. Ед. хр. 301. Л. 6.

[13] ГИМЮУ. Фонд документов. Ед. хр. 412. Л. 36–37.

[14] Там же. Л. 82.

[15] ГИМЮУ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 330, 357, 358, 380, 386, 387, 389, 390 и др.

[16] Там же. Ед. хр. 329 и др.

[17] Там же. Ед. хр. 331, 336–340, 342, 343, 353, 356, 365, 370, 372, 373 и др.

[18] Там же. Ед. хр. 352, 384, 391 и др.

Сокращения

ОГАЧО — Объединенный государственный архив Челябинской области.

ГИМЮУ — Государственный исторический музей Южного Урала.

Светлана Васильевна Воробьёва,
канд. филол. наук, начальник отдела истории и этнографии
Жанна Владимировна Гвоздева,
ведущий научный сотрудник
Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи» (Петрозаводск)

«ТУТ СЛАВЫ ПОЮТ, ДА СТАРИНЫ СКАЖУТ (МИР КРЕСТЬЯНИНА-СКАЗИТЕЛЯ)»

В марте-июне 2016 г. в одном из выставочных залов музея-заповедника «Кижи» в Петрозаводске была открыта выставка «Тут славы поют, да старины скажут (мир крестьянина-сказителя)» (авторы — начальник отдела истории и этнографии С. В. Воробьёва и ведущий научный сотрудник отдела изучения и музейной презентации фольклорного наследия Ж. В. Гвоздева). Выставка была приурочена к 215-й годовщине (28 апреля 2016 г.) со дня рождения одного из самых известных сказителей в истории фольклористики — Трофима Григорьевича Рябинина (1801–1885), уроженца исторической Кижской волости; на выставке был представлен быт крестьян-сказителей, окружавший их предметный мир.

Территория Кижской волости (деревни Кижского и Сенногубского приходов) известна не только благодаря уникальному памятнику деревянного зодчества — ансамблю Спасо-Кижского погоста с величественной 22-главой церковью Преображения, но и потому, что здесь произошло величайшее для всей русской культуры событие — открытие живой традиции былинного сказительства. Именно в этих деревнях в середине XIX в. жили крестьяне, в памяти которых сохранились произведения русского героического эпоса — былины (*ста́рины*).

Современному человеку трудно понять, как рассудительные и опытные крестьяне, практичные и расчетливые хозяева, вместе со своими слушателями-односельчанами верили в идеальный былинный мир с удивительными подвигами богатырей, с их нечеловеческими возможностями и силой: поднять палицу «в сорок пуд», «заутреню отстоять во Муроме, а к обедне поспеть в стольный Киев-град».

По неписаным законам крестьянской жизни былины чаще исполняли люди пожилые, которые своим опытом как бы подтверждали правдивость сказаний. В крестьянской среде мастера-сказители пользовались особым уважением.

Для сказителей и их слушателей мир былин — это век Святой Руси, когда все было устроено справедливо, это был мир, который не вернуть, но вера в него давала нравственные ориентиры. Такое отношение к былинным персонажам обозначил пудожский сказитель Иван Терентьевич Фофанов в 1938 г. в беседах с К. В. Чистовым: «Богатыри неправдоподобны, но это, считал Иван Терентьевич, только так кажется, т. к. мы знаем нынешнюю жизнь. Но когда-то в старое время богатыри, безусловно, были. Иначе кто бы спас Русь от татарского нашествия? Тогда, при той жизни, существование богатырей было не только возможно, но и необходимо. Оно было возможно, потому что жизнь была гораздо более правильной и нравственной. Позже жизнь утратила первоначальную справедливость, баре придумали крепостное право, купцы стали безобразничать и людей притеснять, придумали пожизненную военную службу, стали случаться частые войны, появились свирепые цари, как Иван Грозный, в лесах завелись разбойники, а хлеб стал родиться хуже, рыбы стало меньше, дичи в лесах тоже. От общей безнравственности жизни перевелись и богатыри. Люди стали слабее, трусливее, стали больше надеяться на хитрость, чем на силу в прямом бою. Однако не все еще потеряно. Если жизнь удастся сделать лучше и справедливее, могут опять появиться богатыри или какие-то справедливые и сильные люди, которые будут побеждать»[1]. Крестьянский уклад не был замкнут и статичен. Деревенские жители по своим надобностям уходили достаточно далеко от родных мест. Знаменитый сказитель В. П. Щеголёнок часто отправлялся на богомолье, в том числе в Киев. В поездках крестьяне встречали свидетельства исторической основы былин — город Муром, село Карачарово, да и мощи Ильи Муромца, в иночестве Илии Печерского, до сих пор покоятся в пещерах Киево-Печерской лавры.

Обыденная, повседневная жизнь крестьян-сказителей, несмотря на внимание к ним уже первых собирателей эпоса и на исследования последнего времени, нам почти неизвестна. Сохранились скупые строчки архивных метрических документов и достаточно краткие заметки собирателей XIX и XX вв. Фотографии донесли до нас только внешность исполнителей. До наших дней сохранилось совсем небольшое число изображений крестьянских домов и еще меньше видов их интерьеров.

Черно-белые фотографии экспедиций 1920-х и 1950-х гг. не передают яркости и многоцветия внешнего облика северных домов и их интерьеров, в которых, судя по предметам, сохранившимся в музеях, было не так сумрачно и серо, как зачастую представляет себе современный человек. Материалы экспедиций в Архангельскую, Вологодскую области, Пудожский район Карелии и Заонежье первой половины XX в. позволяют судить о яркости росписей фасадов и изб крестьянских домов.

Расписные прялки, посудные шкафчики, сундуки и другие предметы крестьянского обихода привносили некоторую праздничность в темные избы, освещенные лучиной, своей яркостью скрашивали белое безмолвие северной зимы, «наряжали» суровую, полную трудов и забот повседневную крестьянскую жизнь.

Макет дома Елизарова на о. Кижи

Предметы к разделу выставки «Их занятия»: земледелие

Предметы к разделу выставки «Их занятия»: рыболовство

Предметы к разделу выставки «Их занятия»: сапожное ремесло

Авторы выставки попытались найти перекличку между былинными текстами и крестьянской обыденной жизнью, соотнести идеальные образы былин и реалии крестьянской жизни. Посетители выставки смогли прикоснуться к повседневной жизни исполнителей былин — крестьян, оценить их представления о прекрасном и идеальном, выраженные в величественной архитектуре крестьянского дома, многоцветии и яркости предметов повседневного обихода.

Выставка состояла из трех разделов — «Их дом», «Их занятия», «Их вера». Каждый раздел представлял определенные предметы из фонда музея «Кижи». Всего было представлено 373 этнографических экспоната. Все разделы выставки дополнены фотографиями, в том числе портретами сказителей, и текстами былин, которые позволили найти точки соприкосновения мира эпоса и реального мира крестьянства. Образы былинных богатырей представлены в произведениях И. Я. Билибина — одного из лучших иллюстраторов эпоса. Материалы выставки сопровождали мультимедиапрезентации, посвященные исполнителям, собирателям и исследователям былинной традиции.

«Их дом», первый раздел выставки, посвящен крестьянским домам конца XIX — начала XX в. Облик северного дома как снаружи, так и внутри был весьма примечательным. Фасады больших заонежских домов богато украшались резьбой и росписью. Сегодня на старинных домах сохранилась в лучшем случае резьба, многоцветие росписи давно смыто дождями и временем. Поэтому у современного человека сложилось представление, что деревенские северные избы стали седыми от времени.

Первая часть раздела посвящена внешнему облику дома с его многоцветными наличниками, причелинами, подшивками балконов. Предметный ряд этой части — плотницкие и столярные инструменты, которые применялись в домостроении, а также детали крестьянского дома, сохранившие следы раскраски. Особое место было отведено уникальному предмету — входной двери в избу с изображением льва. Образ льва широко использовался в народных росписях, в вышивке и в прикладном искусстве Севера как символ власти и мощи. В северных сказках лев — преданный друг человека, служащий ему верой и правдой.

Вторая часть этого раздела выставки — своеобразная реконструкция крестьянской избы, в которой находились яркие расписные прялки, двери, украшенные изображениями пышных букетов в вазонах, на стене зачастую висел посудный шкафчик с яркой росписью, а молодая хозяйка в праздничные дни надевала штофный сарафан и праздничный головной убор, шитый речным жемчугом. Для хозяев в мотивах росписи и резьбы был заложен глубокий смысл. Как известно, большое значение в жизни крестьян имели стихии и небесные светила. Особую важность придавали солнцу как дарителю жизни, тепла и света. Круг, символизирующий солнце, часто становится основным мотивом узора. Причелины домов, прялки, посуда, принадлежности для ткачества, полотенца украшались различными розетками, изображениями птиц. Последние особенно часто повторялись на полотенцах, в домашней посуде, в росписи прялок. Стилизованной головой коня (наряду с образами птицы) завершались охлупни крестьянских домов. В виде зигзагообразных и волнистых линий или трапециевидных капель на различных предметах крестьянского быта изображалась вода. В народном искусстве получил большое распространение мотив вазона с растущим из него деревом.

Все эти мотивы можно увидеть на дверных филенках, дверцах настенных посудных шкафчиков и прялках, которые были представлены на выставке.

Северный крестьянский дом отличался большими размерами, объединял под одной крышей жилые и хозяйственные помещения и был предназначен для того, чтобы вмещать большую семью, состоявшую из нескольких поколений родственников. В такой семье были прочнее крестьянские традиции и было легче передать ремесленные навыки или умение сказывать ста́рины. Традиция сказительства передавалась из уст в уста и во время семейных праздников, когда собирались все родственники «по породы», как говорили в Заонежье, и старики исполняли ста́рины не только перед своими домашними, но и перед пришедшими в гости односельчанами.

Экспозиционный комплекс «Их дом» представлен экспонатами, которые иллюстрируют не только внешний вид и внутреннее убранство крестьянского дома, но и отражают архаичные народные верования, которые уживались с христианством.

«Из занятия», второй раздел выставки, состоит из трех экспозиционных комплексов, которые представляют основные хозяйственные занятия крестьян — земледелие, рыболовство, сапожное ремесло. Первый экспозиционный комплекс раздела посвящен земледелию — основному занятию крестьян Заонежья, где были сделаны лучшие записи былин.

Единственная былина, воспевающая труд землепашца в русском эпосе, — «Вольга и Микула Селянинович». В ней отмечается особенность северной пахоты — каменистая почва, когда приходится выпахивать, выворачивать и выкидывать камни. Скрип сохи Микулы Селяниновича о камни постоянно воспевается северными певцами.

Предметный ряд экспозиционного комплекса «Рыболовство» состоит из традиционных рыболовных снастей. Следует особо отметить *накулачник* — приспособление, надевавшееся во время работы на ладонь и не позволявшее травмировать руку при шитье парусов, и светец для лучения (т. е. привлечения в темное время) рыбы, который назывался *коза*. На его «рога» укладывали горящую лучину. Рыболовство было одним из самых важных занятий севернорусских крестьян, селившихся по берегам рек и озер. Рыболовство способствовало сохранению эпоса по причине наличия большого трудового коллектива, возможности общения

Входная дверь с изображением льва

Расписные прялки

на промысле жителей разных деревень и возможности пополнения репертуара или обучения искусству в свободное время в пору вынужденного простоя. П. Н. Рыбников отмечал, что рыбаки очень ценили знание былин: «В праздничные дни рыболовы обыкновенно собирались с разных судов в один круг слушать Трофима Григорьевича Рябинина. Если даже приходилась очередь Рябинину дежурить у лодки, то кто-нибудь из слушателей брал на себя исполнять это дело на сойме, а Трофим Григорьевич тем временем пел и сказывал былины без умолку. "Если бы ты к нам пошел, Трофим Григорьевич, — говорили рыболовы, — мы бы на тебя работали: лишь бы ты нам сказывал, а мы бы тебя все слушали"»[2]. Вязание и починка сетей были основным занятием крестьян в свободное от полевых работ время. Этим зачастую занимались и сказители. Так, Илья Елустафьев, учитель Т. Г. Рябинина, зарабатывал себе на хлеб именно починкой сетей в хозяйствах богатых соседей. В былине о Садко нашли отражение реалии рыбного промысла: вязание неводов, закидывание тони, артельная организация рыболовства, хранение рыбы в погребах, промысловый и торговый характер рыболовства и т. д. Можно предположить, что некоторые тексты могли носить магический характер, считалось, что пение ста́рин успокаивало бурю на озере или море. Неслучайно П. Н. Рыбников впервые услышал былину о Садко именно в непогоду, когда он и его спутники вынуждены были причалить к острову Шуйнаволок на Онежском озере.

Третий экспозиционный комплекс посвящен сапожному мастерству, которым владели многие исполнители. Сапожником был Василий Петрович Щеголёнок, сказитель из деревни Боярщина Кижской волости. Во время работы в доме заказчика он часто пел былины. В экспозии представлены предметы из мастерской сапожника: заготовки кожи, инструменты, колодки сапожные, кожаные сапоги.

К разделу «Их занятия» примыкает экспозиционный комплекс «Богатырский конь», основу предметного ряда которого составила праздничная сбруя. По количеству домашнего скота судили о зажиточности крестьян. Конь был всегда главным помощником в семье. Поэтому для крестьян образ богатырского коня был близок и понятен. Идея этого комплекса — конь как символ благополучия крестьянского хозяйства и важнейший атрибут богатыря — защитника земли русской. В этом разделе авторы выставки представили символ идеального мира былинного героя в образе синего коня, парящего над просторами воды и земли Заонежья.

Раздел **«Их вера»** посвящен духовным устремлениям крестьян, в чьих семьях жила традиция былинного искусства. В текстах ста́рин можно неоднократно встретить христианские мотивы и образы. Скорее всего, именно старообрядчество было одним из факторов, положительно влиявших на сохранность эпоса, так как «в зависимости от многих исторических причин мы находим в воззрениях старообрядческих общин пестрый спектр уровней и характера того принципиального традиционализма, который и явился залогом сохранения этим слоем "руссейших из русских" традиционной культуры как системы»[3]. Старообрядцы, как известно, были приверженцами не только старых религиозных представлений, но и древней культуры, противопоставляя ее новой, никонианской. Возможно, именно благодаря особому жизненному укладу старообрядцев, их жизненным принципам и чаяниям мы обязаны сохранению былинной традиции в Заонежье.

Домашние молитвы крестьян-сказителей были обращены по большей части к святым, которые считались защитниками в их нелегкой жизни. Св. Власию и св. Георгию Победоносцу молились о благополучии скота, Параскева Пятница была защитницей женщин, св. Николай защищал в странствиях, в дороге, на озере. В этом разделе представлены иконы наиболее почитаемых в крестьянской среде святых и меднолитые иконы, которые использовались как дорожные и особенно ценились староверами.

Былины оказали значительное влияние на музыкальное искусство. Их напевы явились образцами для сочинений многих русских композиторов. Одно из выдающихся произведений — «Фантазия на темы Рябинина для фортепиано с оркестром» А. С. Аренского. Звуковым фоном выставки стали не только записи былин заонежских и пудожских сказителей, но и это знаменитое произведение.

Важность сохранения былин для культуры России до сих пор недооценена, но подвиги былинных богатырей можно считать частицей национальной идентичности русского человека.

Выставка рассчитана на посетителей разных возрастов. Детям предоставлялась возможность примерить доспехи русского воина, для них проводился мастер-класс по изготовлению «богатырского коня» из цветной бумаги. На экскурсиях по выставке звучало живое исполнение былин и духовных стихов сотрудниками музея-заповедника «Кижи» Олегом Александровичем Скобелевым и Еленой Викторовной Герасимовой.

Примечания

[1] *Чистов К. В.* Русские сказители Карелии. Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980. С. 239–240.

[2] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1: Былины. Петрозаводск, 1989. С. 59.

[3] *Поздеева И. В.* Личность и община в истории Русского старообрядчества // Мир старообрядчества: история и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 4.

Юлия Валерьевна Литвин, канд. ист. наук
Сергей Андреевич Минвалеев, аспирант
Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ К КАРЕЛАМ-ЛЮДИКАМ: ПОЛВЕКА СПУСТЯ

С 8 по 12 августа 2016 г. под руководством доктора исторических наук И. Ю. Винокуровой состоялась экспедиция в Кондопожский район Республики Карелия в составе коллектива этнографов Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН при участии музыковеда и фотографа М. В. Заозерного. В экспедиции были получены интересные данные, отражающие динамику традиционной культуры карелов-людиков и их идентичности, намечены новые перспективы полевых исследований.

Людики — субэтнос карелов, в котором выявлен значительный вепсский субстрат. Их численность по неофициальным данным в настоящее время оценивается в 4–5 тысяч человек, но только около 300 из них являются носителями людиковского наречия. Людики долго находились под влиянием русской культуры — в начале XX в. условной границей, разделявшей карельские на западе и русские на востоке населенные пункты, являлась Мурманская (ныне — Октябрьская) железная дорога. Сегодня говорить о традиционной культуре этой группы карелов становится всё сложнее, поскольку бóльшая часть людиковских деревень подверглась обрусению или опустела. В этой ситуации важную роль играют экспедиционные исследования на территории традиционного проживания данного субэтноса: в Кондопожском, Пряжинском и частично Олонецком (с. Михайловское) районах Карелии[1].

Участники экспедиции отправились по следам первой этнографической экспедиции к людикам, состоявшейся 60 лет назад под руководством Р. Ф. Никольской (Тароевой). В 1950-е гг. Р. Ф. Тароева — известный этнограф, а в то время младший научный сотрудник Института языка, литературы и истории в составе Карело-Финского филиала Академии наук СССР — вместе со студентами и искусствоведами предприняла ряд экспедиций к людикам в Юркостровский сельский совет (ныне Гирвасское, Кончезерское и Петровское сельские поселения Кондопожского района)[2], в Пряжинский и Олонецкий районы КАССР[3] и в Кондопожский район[4]. Эти экспедиции по праву можно назвать первыми этнографическим поездками сотрудников института к людикам. Участниками экспедиций были сделаны записи в деревнях Пялозеро, Койкары, Юркостров, Чупа, Спасская Губа, Кончезеро, Мунозеро, а также в Пуйгубе, Тюппеге, Куджино — на данный момент уже исчезнувших поселениях. Полевые дневники содержат информацию о материальной и духовной культуре карелов-людиков: сведения о специфике поселений и жилищ, занятиях (в том числе о коробейничестве и сплавных работах), средствах передвижения, орудиях труда, одежде, пищевой культуре, праздниках, домашних ритуалах, о родинном, свадебном и похоронном обрядах. Страницы полевых тетрадей содержат составленные вручную планы деревень, схемы домов, эскизы предметов быта и вышивки[5].

Сбор полевого материала в 2016 г. частично осуществлялся в поселениях, обследованных экспедицией 1956 г., а также в людиковских деревнях Утуки, Верхняя Ламба, Гомсельга. В настоящее время большинство населенных пунктов состоит из жителей, которые лишь в летнее время приезжают на родину, а бóльшую часть года проводят в Петрозаводске. От старожилов деревень Спасская Губа, Декнаволок, Готнаволок, Кончезеро, родившихся в 1929–1957 гг., удалось записать информацию об укладе деревни в первой половине XX в., элементы родинной, свадебной и похоронной обрядности карелов, способы лечения детей, сведения о местных праздниках, домашних обрядах и приметах, мифологические представления.

Наибольшей трансформации подверглись обряды жизненного цикла, связанные с рождением и вступлением в брак. Если в 1920–1930-е гг. многие женщины рожали с помощью свекрови или повивальной бабки, то в настоящее время такие информанты нам не встретились. В первой половине XX в. еще бытовали обряды, связанные с захоронением плаценты и пуповины младенца, ритуальным омовением матери и ребенка в бане; в целом баня использовалась как пространство для лечения болезней. Также некоторые информанты вспоминали о традиции временной изоляции роженицы на срок от 3 до 40 дней[6].

Государственная политика в области материнства и детства привела к перемещению родовспоможения из домашней сферы в специализированные учреждения. Вместе с тем элементы народной медицины сохранились даже в родильных отделениях. Хранительницами этих элементов были пожилые женщины, как правило из младшего медицинского персонала. Так, медсестра родильного отделения Петрозаводска рекомендовала одной из собеседниц следующий способ избавления от детского плача: «Вот тетя Валя мне рассказала, что надо в рот взять водички, ребенок на руке, на руку [проливаешь воду] через [дверную] ручку ‹…› Потом водичкой этой по солнышку (движение рукой по часовой стрелке. — *Ю. Л.*) ребенку глазки [протираешь]. И спать»[7]. Предложенный метод должен был обеспечить защиту новорожденного от сглаза. Схожие обряды, связанные с проливанием воды в сакральных местах (дверной порог или дверной проем), фиксировались на всей территории Карелии в XIX в. В первый раз ребенка поливали водой, пропущенной через решето. Второй раз его поливали у входа в подпол и в третий — на пороге избы при открытых дверях[8].

Женщины, чей детородный возраст пришелся на 1960–1970-е гг., вспоминали о традиции внесения ребенка в дом и укладывания его на стол, обычно свекровью. Стол в народных представлениях карелов уподоблялся церковному престолу, алтарю; за столом ежедневно собиралась вся семья, к столу приглашались и предки во время поминальных дней[9]. Однако наши информанты ответить на вопрос о цели описанного выше ритуала не смогли. Ритуал подношения новорожденного к печи, а также ритуальное омовение в бане зафиксировать не удалось.

Следует отметить, что обряды перехода, связанные с рождением, предусматривали изменение социального статуса матери в зависимости от пола ребенка, что зафиксировано в народной лексике карелов. Если до рождения ребенка замужнюю женщину называли молодухой, молодицей (люд. *mutčoi*), то после родов она становилась бабой (люд. *akk*)[10]. Однако если на свет появлялся мальчик, то женщину продолжали называть молодухой всю оставшуюся жизнь, даже если следующей рождалась девочка. В экспедициях 1950-х гг., как и во время последней поездки, не удалось обнаружить сохранение указанных лексем. Вместе с тем сохранился обычай посещения роженицы и новорожденного с подарками, представляющий в традиционной культуре один из этапов социализации — признание нового статуса женщины — статуса матери. В связи с трансформацией сельской повседневности изменились и подарки: например, вместо отрезов ткани стали дарить готовую детскую одежду. Однако принцип отбора подарков оставался прежним — дефицитные и необходимые в быту вещи (продукты, фрукты, одежда для ребенка, посуда и т. д.).

В целях магической защиты детей лишь некоторые матери соблюдали

традицию не показывать ребенка посторонним (срок варьировал от 2 до 3 месяцев), а при выходе на улицу покрывали его лицо или использовали сажу, которой мазали ребенку лоб (вариант — за ушами), прикалывали булавку к пеленкам и к подолу своей одежды. Большинство опрошенных нами женщин ответили, что знают о подобных способах, но не использовали их на практике.

Согласно сведениям, полученным от кондопожских карелок, обряд крещения, за редким исключением, не совершался. Соответственно, традиционные функции крестных родителей, как и обряды, связанные с крестинами, практически не сохранились. При этом большинство женщин на момент интервью были крещены в православии, что произошло, по их словам, уже в зрелом возрасте.

Во время экспедиции были записаны заговоры от пупочной грыжи и припадков (*родимчик*), способ избавления с помощью теста или шелковой ткани от темных жестких волосков на теле новорожденного (*щетинка*). Для матери свекровь или местные знахарки рекомендовали использовать в гигиенических целях отвар сенны или ромашки, слабый раствор марганцовки.

В ходе интервью с женщинами было отмечено взаимодействие народной и официальной медицины. Так, в ряде случаев сами медицинские работники (акушерки, фельдшеры) обращались за помощью к местным знахаркам или рекомендовали их методы своим пациенткам в качестве альтернативы медикаментозному вмешательству[11].

Ю. В. Литвин удалось коснуться темы абортов и народных средств прерывания беременности (поднимать тяжелые предметы в горячей бане, принимать большие дозы аспирина, ставить на живот банки). Полученные данные требуют дальнейшего изучения, однако уже сейчас они представляют ценный материал для прояснения отношения к указанным вопросам самих карельских женщин.

Трансформация свадебного обряда связана прежде всего с введением загсов, наличие которых в первую очередь влияло на брачную обрядность. У кондопожских людиков отчасти сохранился обряд сватовства, пусть и в упрощенном виде. Жених со своими родственниками приходил к семье невесты. Почти всегда молодые заранее договаривались о вступлении в брак между собой. По материалам экспедиции 1956 г. еще в начале XX в. сохранялась традиция выкупа невесты — жених оставлял в качестве залога семье невесты деньги[12]. Наши информанты упоминали только о том, что невеста просила разрешения выйти замуж у «хозяев и хозяюшки» — родителей и близких родственников, о залоге речь уже не шла.

Свадьба состояла из торжественной части в загсе и застолья. Если старинная карельская свадьба предполагала большое число гостей, до ста человек (вся деревня могла прийти на торжество), то на празднование свадьбы во второй половине XX в. собирались только близкие родственники — обычно около 15–18 человек[13]. Традиционно свекровь и свекр выходили на крыльцо дома встречать молодых, ехавших с венчания. Под ноги новоиспеченным мужу и жене стелили домашнее шерстяное сукно, а свекровь бросала в них ячмень, который невестка ловила в подол. В настоящее время подобные встречи молодых и обряд венчания ушли в прошлое. Изменениям подвергся и свадебный стол (в полевых записях 1956 г. — *князевый стол*), на котором присутствуют нехарактерные для карельской кухни торты, закуски, а также отмечено обилие алкоголя, которое раньше было редким элементом застолья у карелов.

На следующий день для молодых традиционно готовили баню, куда их отправляли в сопровождении деревенской молодежи. После бани молодые с родственниками жениха шли к невесте домой за приданым, которое обычно состояло из коровы, овцы, курицы или столовых приборов. Корову в качестве приданого вели в дом жениха на вышитом или выдерганном[14] полотенце, привязанном к рогам или шее. В материалах экспедиции 2016 г. данные о послесвадебной бане отсутствуют. Скот уже не включался в приданое, вместо него девушки готовили постельное белье, постельные принадлежности, полотенца. Гости дарили посуду и деньги.

Материал по похоронно-поминальной обрядности карелов-людиков в экспедиционных дневниках 1950-х гг. представлен более широко по сравнению с родинными и свадебными обрядами.

Ранее покойника традиционно обмывали дома на полу, постелив под ним солому, сейчас — на целлофане или в ванной. Нередко покойника, обмытого и одетого, привозят из морга уже в гробу, что противоречит карельской традиции перекладывания покойника в гроб только в день похорон, который обычно выпадал на третьи сутки.

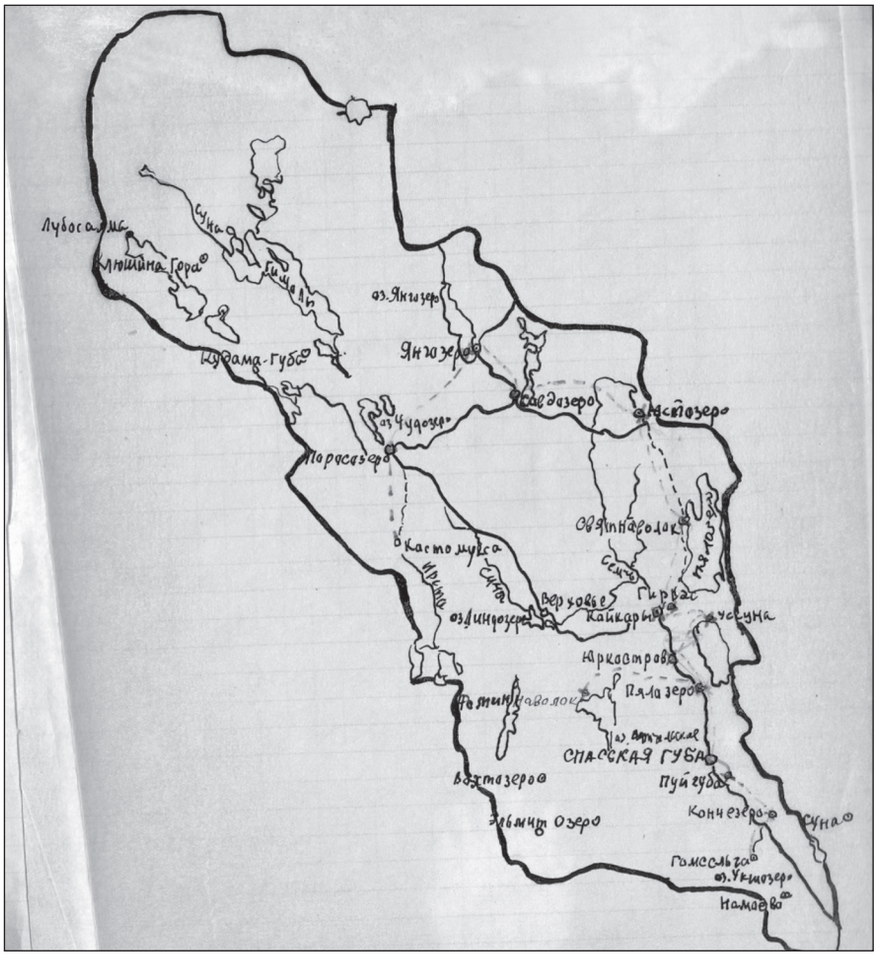
Еще в первой половине XX в. гроб не красили и не обшивали материей. Подстилкой для гроба в некоторых людиковских поселениях служила вата, пришедшая на смену традиционным березовым листьям. В настоящее время гроб обязательно обшивают материей. Особое место в похоронной обрядности христианских народов занимают ночные бдения у тела покойного, сопровождаемые молениями[15]. В настоящее время эти бдения уже не продолжаются всю ночь, молиться у гроба также стали реже, не говоря уже о похоронных причитаниях, которые безвозвратно ушли в прошлое.

В материалах экспедиции 1956 г. отсутствует информация о том, что в гроб клали деньги, а покойника при прощании с ним обмахивали белым платком (люд. *pyhkida paikaižel* — букв. «чистить платочком»). Данные элементы похоронной обрядности карелов-людиков мы встретили повсеместно в ходе экспедиции 2016 г. Вероятно, они по каким-то причинам были опущены в вопроснике 1950-х гг. Информант 1950 г. р. из Готнаволока подчеркнул, что обмахивание покойника материей является исключительно людиковской традицией. На данный момент является актуальным дальнейшее исследование этого вопроса.

Отдельная задача экспедиции 2016 г. заключалась в посещении и обследовании кладбищ возле людиковских поселений. Повсеместно каменные памятники пришли на смену шестиконечным деревянным крестам, однако сохранились кресты с двускатной крышей, зарисовки которых находятся в полевых дневниках 1956 г. На кладбище в д. Малая Гомсельга были обнаружены три находящиеся недалеко друг от друга старые могилы с *kalmalauta*[16] — положенной плашмя

В д. Кончезеро. 1956 г. (НА КарНЦ РАН. Ф. 30. Оп. 1. Д. 72)

В д. Тереки. 1956 г. (НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 29. Д. 420)



Маршрут экспедиции 1956 г. Рисунок Р. Ф. Тароевой

«Ветряной платок» на деревянном кресте. Кладбище в д. Декнаволок. 2016 г. Фото М. В. Заозерного

на могилу доской с именем, датой рождения и смерти покойного, на которую клали приношения умершим. В настоящее время данная традиция исчезла; *kalmalauta* сложно обнаружить, поскольку доски сливаются с окружающим ландшафтом. На кладбище в Малой Гомсельге и на других кладбищах (Верхняя Ламба, Декнаволок, Готнаволок) можно было увидеть прислоненные к стволам деревьев старые кресты. Повсеместно на кладбищах встречались «ветряные платки» из полотенца или лоскута белой ткани, на которых несли гроб и которые после похорон привязывали к кресту или к стволу ближайшего к могиле дерева. В настоящее время их обрядовая функция трансформируется в утилитарную — платки нередко служат для обтирания креста, столика и посуды для покойного.

После похорон устраивали поминки. На поминках раньше было запрещено употребление мясной пищи и картофеля, что связано с представлениями многих народов о картофеле как о «нечистом, дьявольском» растении[17]. По прошествии времени запреты были сняты: готовили картофельные, мясные, рыбные блюда; из выпечки — блины, калитки, сканцы; пили водку. Кисель (*kisel'*) оставался традиционным блюдом похоронно-поминальной обрядности карелов, особенно овсяный, как самый древний вид киселя, или на картофельном крахмале, появившийся в более позднее время. Кисель готовят к поминкам и сейчас, но теперь он исключительно ягодный. За поминальным столом обязательно отводили место для покойного, куда ставили столовые приборы[18]. Данная традиция сохранилась до сих пор в поминальной обрядности людиков.

Полученные в ходе экспедиции 2016 г. к кондопожским людикам аудиовизуальные материалы требуют дальнейшей обработки и анализа. Тем не менее уже на данном этапе можно сделать вывод о существенном сужении сферы функционирования обрядов жизненного цикла, что характерно для всех этнических групп Карелии и России. Особенно отчетливо данная тенденция проявляется в населенных пунктах, расположенных рядом с городами. Существует определенная неравномерность в сохранении обрядов, что обусловлено влиянием советского наследия, в результате которого сферы рождения и создания семьи перешли в ведение определенных государственных структур. На наш взгляд, следует говорить не о полном забвении, а о трансформации обрядов, их встраивании в современную повседневность сельского населения и адаптации к ней.

Примечания

[1] См.: *Минвалеев С. А.* Погребально-похоронная обрядность карелов-людиков (по материалам первой этнографической экспедиции Р. Ф. Тароевой) // Труды Карельского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. 2015. № 8. С. 104.

[2] НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 29. Д. 39–45.

[3] Там же. Д. 46–51, 53.

[4] Там же. Д. 57, 59, 60.

[5] См.: *Минвалеев С. А.* Этнографическое изучение карелов-людиков в 1950-е гг. // Материалы науч. конф. «Бубриховские чтения: гуманитарные науки на Европейском Севере». Петрозаводск, 1–2 октября 2015 г. / Редкол.: Н. Г. Зайцева и др. Петрозаводск, 2015. С. 137. http://resources. krc. karelia. ru/illh/doc/knigi_stati/bubrih_cht_2015. pdf.

[6] НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44, 49.

[7] ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН. № 3795.

[8] *Конкка А. П.* Родины и детские недуги. Ночница. Сглаз. Родимчик. Народная медицина. Знахарство и колдовство // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 388.

[9] См.: *Лавонен Н. А.* Стол в верованиях карелов. Петрозаводск, 2000. С. 14.

[10] Подробнее см.: *Литвин Ю. В.* Родильная обрядность и институт материнства в карельской культуре (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования: Материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием, посвященной 70-летию КарНЦ РАН (г. Петрозаводск, 24–27 мая 2016 г.). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2016. С. 378–381.

[11] ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН. № 3795, 3796.

[12] НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 6.

[13] Возможно, одна из причин сокращения числа гостей связана с миграционной политикой советского государства, в результате которой родственники, ранее

проживавшие в одной деревне, не имели возможности посетить свадьбу. Кроме того, на численность приглашенных влияли такие факторы, как исчезновение института большой семьи, рост индивидуализма и независимости молодежи.

[14] Выдерганная (строчевая) вышивка — способ вышивки, при котором выдергиваются продольные и поперечные нитки основы и образуется ажурная вышивка с «прорехами».

[15] См.: *Слепинин К.* Православный обряд погребения. Акафист за единоумершего. СПб., 2006. С. 16.

[16] Святозерские людики в экспедиции 2012 г. называли намогильную доску *kalmelaude* или просто *laud*. У кондопожских людиков название зафиксировать не удалось. Карельский этнограф Ю. Ю. Сурхаско называл ее *kalmalauta*, этот термин в настоящий момент закрепился как общекарельский.

[17] См.: *Усачева В. В.* Картофель // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2009. С. 473.

[18] *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 112.

Сокращения

НА КарНЦ РАН — Научный архив Карельского научного центра РАН.

ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН — Фонограмм архив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Работа осуществлена при финансовой поддержке Программы ОИФН РАН «Вепсы и карелы в евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

РАССКАЗЫ О СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМ В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ БЕЛОРУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Система мифологических представлений на постсоветском пространстве в последние полстолетия претерпела определенные изменения. Новые мифологические персонажи потеснили традиционных. Сейчас весьма популярны истории про НЛО и пришельцев, полтергейст (*барабашку*), снежного человека (йети), чупакабру и т. д. За многими из современных быличек может стоять объективная реальность, которая интерпретируется информантами в соответствии с их представлениями (например, массовое истребление кроликов или кур в том или ином хозяйстве приписывается не хорьку, а мифической чупакабре и т. п.). Подобные тексты могут представлять интерес для изучения как механизмов функционирования современного мифологического сознания, так и бытования несказочной прозы.

В рамках проекта «Уфоком»[1] современному мифологическому фольклору уделяется самое пристальное внимание. Проект возник в 2001 г. как исследовательская площадка, которую белорусское сообщество энтузиастов использует для изучения аномальных явлений с научных позиций. Участники проекта собирают и анализируют рассказы о проявлениях сверхъестественного с целью поиска возможных рациональных объяснений, для чего используется междисциплинарный подход (привлечение данных и методологии различных научных дисциплин). Помимо этого в рамках проекта реализуются и другие тематические направления, например сакральная география (изучение культовых объектов и сакральных мест) и т. д. Многие из записанных нами сообщений по своему характеру, содержанию и форме представляют собой фольклорные тексты (несказочную прозу).

Одно из приоритетных направлений проекта — «Полтергейст»[2] — предполагает как фиксацию новых текстов, так и поиск схожих сведений в исторических, этнографических и фольклорных источниках. Часто искомая информация встречается в записях мифологической прозы, например в быличках о «ходячих» покойниках, которые в течение 40 дней после смерти посещают свой дом и могут проявлять свое присутствие различными способами [7. С. 103][3], о домовом, о проделках нечистой силы. В качестве примера можно привести записанные белорусскими фольклористами былички о «беляковском чёрте», повествующие о «вспышке сверхъестественного», произошедшей «яшчэ да вайны» в д. Беляки Лепельского района Витебской области [4; 3; 8. № 291–295]. В качестве одной из причин появления черта указывается неудачное или незавершенное обучение колдовству — мотив, который часто встречается в быличках про чернокнижников: черти не дают покоя в процессе обучения (чтения «черной книги»), а после обучения постоянно требуют для себя работы, в отсутствие которой начинают мучить своего хозяина и его семейство. Подобную историю про чернокнижника Франца мы записали в Дзержинском районе Минской области в 2015 г. (экспедиция № 12; см.: [6. С. 245]).

Во время экспедиций «Уфокома» 2015–2016 гг. было зафиксировано несколько историй, подобных беляковской, которые представлены ниже[4]. По словам информантов, они имели место «при Польше» или «за Польшчаю», в военное или послевоенное время и даже в 1980-е гг. Источник сверхъестественных явлений называется *чертом* (*чертями*), *демоном*, *духом*, *нечистой силой* или же *чудом*.

«Сярун куклёўскі»

Этот нетипичный сюжет был записан в 2016 г. (экспедиции № 5, 8, 9, 21). Первые слухи, относящиеся к сюжету, мы зафиксировали в Вороновском районе Гродненской области (в этой же экспедиции в д. Зиневичи удалось записать обстоятельства проявления «нечистой силы» или «домовика» в середине 1990-х гг. [ММЯ], см.: [1]). Некоторые информанты (например, [ИАВ]) сообщили выражение *сярун куклёўскі*, но пояснить его происхождение затруднились.

Куклёўскі отсылает к названию д. Кукли Вороновского района. Историю, описываемую в быличке (она известна и в соседних деревнях), обычно относят к довоенному времени: «Гэта яшчэ мой бацька якіх меў 20 гадоў. Да, ой да вайны яшчэ куда, яшчэ за Польшчаю гэта, вот» [УКВ]. Рассказчики крайне неохотно делились подробностями истории, однако удалось собрать достаточно сведений.

Обстоятельства появления духа-*сяруна* начинаются с типичной ситуации контакта чернокнижника с потусторонним миром:

Ён гадаў, гадаў там что-то на картах… ‹…› Чорт ці хто сказаў: «Што ты хочаш?» — «Гаўна!» І далі яму гаўна![5] Усе куты, потом на дочку старшую [ШМК].

Согласно другой версии, описываемые события произошли в результате не гадания, а того, что чернокнижник «книжку читал, и читал до конца» [ШМК]. Ср. также:

…Быў у нас ‹…› адзін чалавек, у Куклях, от тут, ён чытаў кнігу, ён, можа, і не ведаў, якая там кніга… Чытаў-чытаў, а потым ён дачытаўся да таго, што там увечары доўга чытаў, і кажа да яго: «А чаго ты хочаш?» Эта ўжо… это ўжо точна не байка ‹…› Я яшчэ была малая… «А чаго ты хочаш?» А ён так спалохаўся, і з ізьвіненнем [да] вас, кажа: «Гаўна!» ‹…› А ён думаў, што хтота пад этым, пад акном гаворыць: «Чаго ты хочаш…» І знаеце што? Старша дачка ў яго была, яна і тэраз жыве, і ўсё: як толькі вечар, так нешта трэсь-трэсь-трэсь у коміне, і ўсе, і нароблена на прыпеку. Паставіць што варыць — ізноў тое самае. ‹…› [А як, хто эта быў, як эта, чаму-та?] Ну што там чорт… ‹…› Чорт сраў, за ізьвененням вот… Ну і усё, і прыйдзя яна уся, уся аброблена, такім як чалавечым, навозам. І шо ні рабілі, яна так ім… і потым выехала, і замуж нейк пашла, так яна і тэраз яна жыве… ‹…› Яны таілі. А што патоіш? Калі ўсе людзі відзелі. Во збіраюцца людзі, усё: трэсь-трэсь-трэсь, усё на прыпек навалена ўсё. [Эта ён выклікаў так эта?] Ну,

выклікаў! То казалі тоже, як уміраў, то паталок вырэзвалі. ‹…› Ну, не маг памерсці, пака паталка там кусок не выразалі [В].

Іхны гэты бацька чытаў чорну кнігу. ‹…› Чытаў-чытаў і дачытаў да гэтага ўжо, да пустога канца [т. е. 'до самого конца, полностью']. Сказалі: «Чаго хочаш?» А ён кінуў, кажа: «Гаўна хачу!» ‹…› Адкуль што узялося навярху пад… на паталок ужо, кажа, куча, як вам сказаць па просту… куча накручана… куча, ну… Усе дзівяцца [УКВ].

Этот выбор чернокнижника могут объяснять его растерянностью, а последующие события объясняют тем, что «за базар надо отвечать» [ГАВ]. Никто из опрошенных не дал описания демонического персонажа; в одном случае последнего называли *нечистой силой* или *духом* [ШМК].

Более молодой информант считает героя истории не чернокнижником, а «обычным челом» (жарг. 'человеком'), хотя его причастность к занятиям колдовством обнаруживается при описании обстоятельств его смерти:

Потом, говорит, он умирал, разбирали чердак, умереть не мог. Вступил в сделку, получается. Мог бы попросить «Бентли»… [ГАВ].

Основная фабула при этом почти не меняется:

Я думаю, это не байка, что, говорит, явился или демон, или кто, говорит: «Что ты хочешь?» Ну, растерялся вроде: «Говна мне!» — на него сказал. И, говорит, в это время, как он сказал, каждый день все сидели в говне. Вот, говорит, время наступает, всех говном обляпывает… [ГАВ].

Рассказывают, что куклёвский черт по-разному относился к каждой из двух дочерей хозяина:

Мой бацька так, мой бацька там рабіў сталярку, вокна там рабіў, панятна? Ну і вот, відіць так, адну із девушек ён [черт] любіў, а другую не, вот [УКВ].

Именно нелюбимая демоном старшая дочь хозяина попала в «эпицентр» метания нечистот, а своей любимице он давал сахар[6]:

Ну і вот, у куфэрку як каб ён сам адкуль прынёс, то з куфэрка як ён дастаня — на замку куфэрак. Ну, куфэрак… Знаяце, што гэта за куфэрак? Яшчык, ну… Нявелькі такі — гэта куфэрак, а куфар ўжо бальшой, вот. Ну і пад замком гэтыя сахар кусочкамі, када-та трудна было тоже, цяжка некалі было жыць. ‹…› Так вот, вазьме з гэтага яшчыка чы скуль, адчыніць і адной дае сахар гэты, а другую мазае [По лицу?] Да! Гэтым во… як… сваім! Вот… Вот як! Мой так бацька расказываў [УКВ].

О старшей дочери сообщают, что она «спявала па пакойнікам. А гэта я добра помню. Красіва пела» [ШМК]. Один из информантов назвал ее ведьмой. Рассказчики описывают ее как блондинку или, наоборот, брюнетку.

Ну, потым мые. Кажа, матка тая там дачку мые. ‹…› Былі дзвёх. Адна белая, другая чорна была дачка. Вот… Ну і вот, гэтай чорнай не любіў [УКВ].

Ну, Вэрця не белая. Вэрця чорна. А вот та, каторая старшая была… А старшая была белаватая такая [ШМК].

Чтобы избавиться от нечистой силы, «і ксяндза прывозілі, і свяшэннікаў… высвенчывалі. Да-да, вот рабілі раду… ‹…› Прапала. Як началі, свяшчэннікі тамака прыязджалі, усе там маліліся… всё там… вот. Прапала…» [УКВ]. Рассказывают и о другом способе прекращения магии («…кто-то яму посоветовал адчытаць назад. Ён адчытаў, і прапала ўсё. [Задом наперед кніжку адчытаць?] Ну да. Ад канца і да начала» [Ч]), а также о попытках избавления от «черной книги»:

Меў ту кнігу, як гэта казалі чарнакніга нейкая… вот. Ён у печы паліў, то казалі, яе выкінула з печы! Я не знаю ці згарэла, ці не згарэла [УКВ].

Благодаря этой быличке, связанной с конкретной семьей в д. Кукли, *сіруны* стало прозвищем как самих членов этой семьи («…і за гэта называюць "сірун… куклёўскі [называет фамилию семьи]"» [РВЯ], так и жителей всей деревни («…а тэраз і называюць бальшынство "сіруны", на Куклі. ‹…› На цэлу вёску» [В]. Нам удалось также записать рассказ о казусе, связанном с этим сюжетом:

Когда-то мой дядька покойнік ідзе, а тут едзе ў вёсцы, а тут хлопчык, і кажа: «Хлопчык, а дзе тут чорт сраў?» Як раз гэты хазяін. Дзядзька еле ўцек з вёскі [Ч].

«Чудо» в Заболоти

Рассказы о случае, который произошел «при Польше», предположительно в период с 1928 по 1938 г., были записаны в д. Заболоть Ивьевского района Гродненской области в 2016 г. (экспедиции № 11 и 26) пока только от одного информанта [ИЕВ].

Хадзіў па беднасці дзядзька. І прасіў у іх ночэваць. Ну як… яні не жабравалі… хлеб за хлеб. Ну ён іх не пусціў на нач, дык ён адказаў: «Вы ў мяне папомніце!» І зайшоў да другога саседа ён пераначаваць. Тыя пусцілі. А назаўтра ён падняўся — былі ў яго двое коней... Бальшыя, харошыя коні. І замыка́лі вот так... ‹…› Закрывалі на замок у стайне. А назаўтра падняўся: стайня закрыта, а коней няма! Ён зрабіў крык на ўсю вёску. Шукаць пайшлі тых коней. А после таго как тых коней знайшлі, ён, мусіць, той чалавек ж, мусіць, нешта закалдаваў. І той сасед прыйшоў [к человеку, который у него ночевал], і будзе казаць: «У нашага саседа прапалі коні». Ён цішком сабрался, за тыя сваі мяшкі і пайшоў, больш не хадзіў па беднасці. І после што? У хаце разрушываліся… Нейкі такі там паказываўся… Чуда. Колі там сала парэзана кускі, і ў дымаход как печ палілі. Усё ў дымаход! Сярпы там усё. Збан малака паставіць у дымаход. [Все влетало туда?] Влетало! Ён так рабіў. І дзіця ўкраў. У іх малое было дзіця, і пад печ. Занёс туды пад печ. І толька зарагоча… [Это просто из ниоткуда рогот?] Із ніоткуда, нішто. А после тыя косы, что касіць, дык ён пасабірае косы і астрыём вылажыць сцежку да хаты. Дык вось яны ўжо сталі баяцца. Клікалі людзей — людзі прыходзілі. Танцы (?) пускалі. Другі чалавек кажа: «Я пагляжу, ці ён шапку ад мяне забярэ». Сёў, кажа, сядзіць. Маментам шапка у яго з галавы паперла. І ў руках дзяржаў! [А что значит косами выкошено?] Сцежку выкладаў. Ну, дарожку. [Так он срезал траву или как?] І ён эцімі астрыям вылажыць сцежку аж да вуліцы прымерна. ‹…› А быў хазяін, эты маленькі, дык два хазяіна… залезлі аж на крэйку (?), на крышу. І сядзіць там, і не злезіць. [Это как? Кто-то закинул туда?] Ну нехта занясе ў воздух нейкі.

[И где это, расскажите, в какой деревне?] У нашай! [А как фамилия его?] Быў Цебінскі. ‹…› Іван ён завецца. Яго няма ўжо. Хата яго яшчэ стаіць. [А в каком году это было? Это при Польше, после войны было?] Да, при Польше. [Соседка, обращаясь к информанту: «Это не при тебе?»] Не-не-не. Мой брат этот на танцы ходіл. Дваццать васьмога тоже ж ходзіл на танцы.

І я помню, что іх называлі, дзеці як радзіліся, ўсё чарты-чарты. [После того, как это произошло у них, их называли так?] Да-да. Очень много порчі делаў. Заколеш кабана… дык яны ўжо баяліся ў хаце дзяржаць. Пасрадзі вёскі. Занясуць там, паставяць ў… як называецца у нас гэтый? Амбар, дзе там склеп дагодчыка (?) гэтага. Назаўтра паднімаецца той годчык (?), склеп той закрыты… амбар… а мяса няма! С чужых вясо́к прыходзілі мужыкі ўсе, не верыў ніхто, что такое праісходзіць.

Ни хозяина дома, ни кого бы то ни было из его семьи не считали чернокнижником или знающимся с нечистой силой. Наоборот, обитатели дома сами пытались найти сведущего чернокнижника. Чтобы избавиться от «чуда», «закуплівалі імшы, дзе-та хадзілі да чарнакніжнікаў, і там ім гэты напісаў тожа — запішіце ім, чтоб там скока-та ў касцеле. [Молились, да?] Каб малілісь. І ў адно урэмя, как б у адзін там час. І после прапаў той чорт. [А сколько он был там, долго?] Года, можа, болей».

Черт на пограничной заставе

Граница в народных представлениях мифологизирована. Надо полагать, что государственная граница может осмысливаться как «нечистый локус». В связи с этим любопытны слухи, ходившие в д. Мильча Вилейского района Минской области, которая до 1939 г. располагалась на границе БССР и Польши. Сюжет о том, что в деревне поселился черт и сами собой летали вещи, был сообщен ныне покойным краеведом из Молодечно П. Цыгалко во время совместной экспедиции с крае-

ведом А. П. Зайцевым из Вилейки более 20 лет тому назад. С целью опроса местных жителей в 2016 г. экспедиция «Уфокома» посетила д. Мильча и ее окрестности (экспедиция № 12).

К сожалению, в окрестных деревнях уже не осталось никого, кому бы был известен этот сюжет. Удалось лишь локализовать примерное местоположение заставы (рядом с кладбищем), а также записать рассказ о том, как «пугáло» в окрестностях католической часовни[7] рядом с д. Мильча:

Мне маці расказывала, а ёй — яе маці. Ну нейкага там закапалі, пахаранілі... в тым месце. Каля капліцы, там такая... кусок мураванай [нрзб.] і метры два вот так вот эта самае з кірпіча такое було. І ў тым месцы быў пахаваны чалавек. Ну і тады ён уставаў... Ну даўней у нас коні ганялі вот, і ўсё... і гэта самае што... і мая бабуля ўжо тожа малая шчэ была... І ганяўся за людзьмі, там каторыя былі ў начны. Вот... І па іх падбягаў, і пужаў галавой. [Своей?] Сваею. Насіў пад пахай і, гэта самае, і тады выкідаў. Вот... Тады пасля гэтага, сколькі часу там ён, эта самае, бегаў так... І пасля гэтага мужыкі над яго магілай там то лі кол убілі там асінавы і мураванку гэтую... столб мураваны з цэглы на магіле паставілі. Ну такое эта... легенда такая [КНА].

* * *

При публикации рассказов о «беляковском черте» Т. В. Володина заметила, что «в фольклорно-этнографической литературе не встречалось столь плотно насыщенного блока верований по определенному феномену», но это отнюдь не является поводом говорить об уникальности «беляковского черта», а может лишь служить стимулом к активизации собирательской деятельности [3. С. 34]. С этим нельзя не согласиться.

Перспективными представляются фольклорные экспедиции в местности, где в последние несколько десятилетий отмечались случаи полтергейста. Например, в 2011 г. в республиканских СМИ в таком ключе освещались события в д. Полесье Светлогорского района; в деревне побывала и экспедиционная группа проекта «Уфоком» (экспедиция № 3 за 2011 г.) [5]. За пять лет эта история могла обрасти легендами как в среде односельчан, так и у населения окрестных деревень. Поэтому у фольклористов имеется хорошая возможность зафиксировать очередное узколокальное верование.

Примечания

[1] Авторы статьи являются участниками проекта: И. С. Бутов — координатор проекта, В. Н. Гайдучик и В. С. Алексинский — активисты.

[2] Под полтергейстом, согласно предложенному В. Н. Гайдучиком и И. С. Бутовым феноменологическому определению, понимаются физические и психофизические процессы и явления, происходящие с кажущимся нарушением причинно-следственных связей в бытовой сфере жизни человека [2. С. 14]. Само это слово (нем. *Poltergeist* — дословно «шумный дух»; *poltern* ‘шуметь’, ‘стучать’, ‘бушевать’ и *Geist* ‘дух’, ‘гений’, ‘призрак’) пришло к нам в начале 1980-х гг.

[3] Л. Н. Виноградова и Е. Е. Левкиевская словом *полтергейст* обозначили одну из наиболее частотных функций «ходячего» покойника в Полесье [7. С. 277].

[4] Далее в публикации представлены материалы из архива Проекта «Уфоком», собранные в ходе полевых исследований (экспедиции № 12 за 2015 г., № 5, 8, 9, 12, 21, 26 за 2016 г.).

[5] Мотив, согласно которому нечистая сила вредит человеку, разбрасывая экскременты, известен. Именно в связи с подобными событиями в немецком городе Дортмунде в 1713 г. врачом Бертольдом Флорианом Герстманом был, возможно впервые, использован термин *полтергейст*. Ср. записи из дневников Герстмана: «Между 9:00 и 10:00 часами стены средней гостиной были загажены человеческими экскрементами, как будто покрыты слоем краски» [10. S. 138–139]. 20 мая 1713 г., согласно дневнику, оказались обмазаны экскрементами не только стены и различные предметы, но и люди [9].

[6] Тот же рассказчик сообщил, что герой-чернокнижник гадал на сахар.

[7] Сейчас неподалеку от развалин *капличк*и возведена православная часовня.

Литература

1. *Бутов И., Алексинский В.* Аномалии и загадки Вороновского района // Уфоком. 2016. 17 июня: [Электрон. ресурс:] http://www. ufo-com. net/publications/art-8936-anomalii-voronovskogo-raiona. html.

2. *Бутов И., Гайдучик В.* Что такое полтергейст? // Современные исследования полтергейстной среды: Сб. науч. тр. Минск, 2012. С. 6–16.

3. *Валодзіна Т. В.* Белякоўскі чорт: вузкалакальнае лепельскае вераванне ў агульнаэтнічным кантэксце // Нарысы гісторыі Лепельшчыны. Віцебск, 2012. С. 27–34.

4. *Валодзіна Т. В.* Дэманічны персанаж у сістэме сацыякультурных адносін падзвінскай вёскі: Белякоўскі чорт // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: Зб. навук. прац міжнар. навук. канф. (Полацк, 21–23 красавіка 2011 г.): У 2 ч. Ч. 2 / Пад агул. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача. Наваполацк, 2011. С. 140–145.

5. *Гайдучик В.* Полтергейст в Светлогорском районе // Уфоком. 2011. 18 нояб.: [Электрон. ресурс:] http://www. ufo-com. net/publications/art-5004-poltergeist-v-svetlogorskom-rajone. html.

6. Легенды, предания и былички, зафиксированные во время экспедиций «Уфокома» // Таинственная Беларусь II: Материалы конф. (г. Минск, 16 янв. 2016 г.). Минск, 2016. С. 239–250.

7. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX в. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012.

8. Полацкі этнаграфічны зборнік / Уклад. У. А. Лобач. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: У 2 ч. Ч. 1. Наваполацк, 2011.

9. *Томин Н.* Рождение полтергейста: малоизвестные события в Дортмунде // Уфоком. 2014. 16 мая: [Электрон. ресурс]: http://www. ufo-com. net/publications/art-7314-rojdenie-poltergeista. html.

10. *Gerstmann F. B.* Genaue und wahrhafftige Vorstellung des Gespenstes und Poltergeistes welches in der Käyserlichen und des Heil. Römischen Reichs Freyen Stadt Dortmundt, und zwar in dessen Vatters D. Barthold Florian Gerstmanns Hause 4. Wochen weniger 3. Tage viele wunderseltzame Auffzüge und Schaden verübet hat. 1714.

Список информантов

В — жен., 1934 г. р., род. в д. Подберезина, живет в д. Кукли Вороновского р-на Гродненской обл.; зап. Ю. Внукович в 2010 г.

ГАВ — Голец Андрей Валерьевич, 1986 г. р., г. Лида Гродненской обл.; зап. В. Алексинский в 2016 г.

ИЕВ — Ибуць Елена Владимировна, 1938 г. р., д. Заболоть Ивьевского р-на Гродненской обл.; зап. И. Бутов в 2016 г.

ИАВ — Иванов Александр Владимирович, 1976 г. р., пос. Радунь Вороновского р-на Гродненской обл.; зап. В. Алексинский в 2016 г.

КНА — Казак Николай Алексеевич, 1950 г. р., д. Ручьё Вилейского р-на Минской обл.; зап. И. Бутов, А. Зайцев в 2016 г.

ММЯ — Майсей Моника Яковна, 1931 г. р., д. Зиневичи Вороновского р-на Гродненской обл.; зап. И. Бутов, В. Алексинский в 2016 г.

РВЯ — Русинович Вероника Яновна, 1933 г. р., род. в д. Мантуны, живет в д. Навасады Вороновского р-на Гродненской обл.; зап. Ю. Внукович в 2010 г.

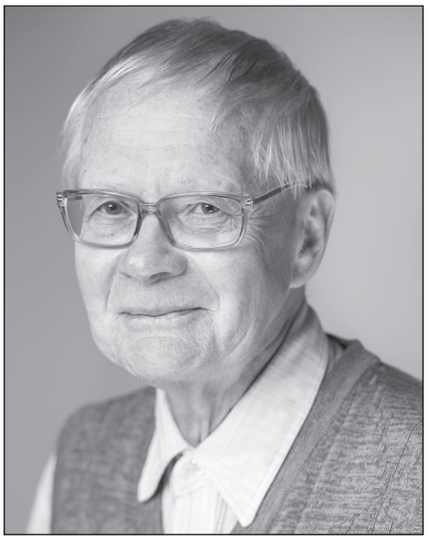
УКВ — Урбанович Казимир Владимирович, 1936 г. р., д. Кукли Вороновского р-на Гродненской обл; зап. В. Алексинский в 2016 г.

ШМК — Шимко Михаил Константинович, 1956 г. р., пос. Радунь Вороновского р-на Гродненской обл.; зап. В. Алексинский в 2016 г.

Ч — Чэсь, д. Кукли Вороновского р-на Гродненской обл.; зап. В. Алексинский в 2016 г.

И. С. Бутов,
канд. с.-х. наук,
журнал «Картофель и овощи»
В. Н. Гайдучик,
ООО «ЮНИС Арт»
В. С. Алексинский,
Гродненский гос. мед. ун-т
(Республика Беларусь)

ПРОСТЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕЩИ (к юбилею Ю. Е. Берёзкина)



«Спрашивайте самые простые вещи!» — такой совет был дан Юрием Евгеньевичем Бёрезкиным нам с Артемом Козьминым, когда 10 лет назад, отправляясь в первую монгольскую экспедицию, мы спросили его, на какие сюжеты стоит обращать больше внимания, чтобы принести пользу не только фольклористике в целом, но главным образом — его знаменитой базе «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам»[1].

Юрий Евгеньевич известен прежде всего как археолог, специалист по инкам, антрополог, но без его базы сейчас трудно себе представить современную отечественную фольклористику[2]. Эта уникальная База (с большой буквы) произвела на нас огромное впечатление (чего стоят только десятки тысяч резюме сюжетов), и мы стали служить Базе — привозили материалы, покупали редкие книги с целью попасть в Базу с новым мотивом.

Под «самыми простыми вещами» Юрий Евгеньевич подразумевал вопросы «Можно ли пройти под радугой или показывать на нее пальцем?», «Что мы видим на Луне?», «Почему идет дождь и гремит гром?» и т. д. Часто, «охотясь» за хорошими мифологическими текстами (а под «хорошими», как ни крути, фольклористы часто подразумевают архаичные и / или редкие примеры), мы пытаемся уехать в самую глушь, полагая, что такого рода знание будет где-то скрыто. Юрий Евгеньевич считает по-другому — что такая мифология лежит на поверхности, она как будто «разлита в воздухе», но настолько тонким слоем, что ее трудно заметить. Во многом это происходит потому, что у такой мифологической информации нет (или *уже* нет) развернутых нарративов, в которые она бы «упаковывалась». Ее не сообщают детям в виде сказок, она не актуализируется во время обрядов. Эта информация просто есть, и вспоминают о ней, когда нужно объяснить самые простые вещи. Вспомним бурную дискуссию после публикаций Даниэля Эверетта, который после многих лет работы среди амазонских индейцев пираха заявил, что они вообще не знают мифов[3]. При этом на следующих страницах своей книги он приводит информацию о вере в духов, о многослойности миров и т. д., т. е. мифологическое знание, полученное им случайно, в микроскопических дозах во время повседневных бесед и поэтому не распознанное как полноценный миф.

В 2013 г. я первый раз долго жила на Кубе, где интерес антропологов и фольклористов полностью сосредоточен на изучении такого явления, как сантерия[4], которая практикуется во многом среди афрокубинцев в западной и центральной Кубе (где были расположены рабовладельческие плантации); при этом повседневный фольклор востока Кубы (где живут потомки испанских колонистов, низок процент афрокубинцев и, соответственно, сантерия мало популярна) практически не изучен. При отсутствии записей фольклора испанских колонистов и их потомков (и, естественно, опросников) непонятно, какие вопросы задавать. Поэтому совет спрашивать простые вещи пришелся весьма кстати. «Что будет, если пройти под радугой?» — спросила я первого же информанта на востоке Кубы, в провинции Ульгин (куда приплыл Колумб и откуда началось заселение Кубы). «Говорят, у него изменится пол», — последовал ответ. Есть и более экзотический способ изменить пол: «Если найти место, где радуга упирается в землю, и помочиться в землю, то пол поменяется на противоположный. Чтобы вернуть свой пол, надо еще раз найти радугу и мочиться там». Об этом мотиве знают многие, кто живет на востоке Кубы, и никто из опрошенных мною на западе Кубы; даже кубинские фольклористы говорили, что не слышали и не записывали подобной мифологии. Однако этот мотив существует в базе Юрия Евгеньевича под номером I. 92 «Радуга меняет пол», он известен в Южной Европе, на Балканах, в Поволжье, на Кавказе: у каталонцев, бретонцев, французов, венгров, сербов, македонцев, болгар, румын, гагаузов, украинцев (гуцулов), карачаевцев, абхазов, грузин, армян, курдов, турок, мари, удмуртов, эмбера (чами). Например, гагаузы и каталонцы верят, что человек поменяет пол, если ему удастся пройти сквозь радугу или под радугой. Таким образом, перед нами — маленький фрагмент мозаики, показывающий, что на востоке Кубы, откуда началась колонизация страны испанскими крестьянами (в том числе из Галисии и Каталонии), сохранился южноевропейский фольклор: испанские тексты заселили Америку.

В первой монгольской экспедиции, когда нашего опыта и знаний было маловато, мы с Артемом Козьминым начали спрашивать «простые вещи». Среди вопросов, которые, как мы помнили, перечислил Юрий Евгеньевич, был и вопрос, почему бабочка всегда летит на огонь. Задаем вопрос, ни на что не надеясь, и получаем прекрасный ответ: «Ее черт посылает за огнем, чтобы его украсть у людей». Такого ответа ни разу не получали ни мы, ни, как вскоре выяснилось, никто из исследователей до нас. Вдохновленные обнаруженным «антипрометеевским мифом», мы задавали этот вопрос монголам из всех встреченных нами этнических групп, а также бурятам, калмыкам, казахам, алтайцам и набрали множество записей[5]. После экспедиции мы приехали к Юрию Евгеньевичу, чтобы рассказать об этой удаче и поздравить его с потрясающей интуицией, на что он сказал: «Да вы что? Никогда я не просил такого спрашивать! Да и мотива-то я такого не знаю!» После чего в Базе появился новый мотив D. 4. aa. «Бабочка послана похитить огонь».

27 декабря 2016 г. Юрию Евгеньевичу исполнилось 70 лет. Многая лета Юрию Евгеньевичу, и пусть пополняется База!

Примечания

[1] http://www. ruthenia. ru/folklore/berezkin/index. htm.

[2] См. подробнее: *Берёзкин Ю. Е.* Мифы заселяют Америку: ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.

[3] См.: *Эверетт Д.* Не спи — повсюду змеи. М., 2016. С. xx.

[4] Синкретическая религия, в которой божества, заимствованные (в большинстве случае) из религии йоруба, имеют католических «двойников».

[5] См.: *Архипова А. С.* Бабочка и черт: похищение огня в тюркской и монгольской «живой мифологии» // In Umbra: демонология как семиотическая система. Вып. 4. М., 2015. С. 183–212.

А. С. Архипова,
канд. филол. наук, Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва)

Очерк написан в рамках проекта №14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование», выполняемом в РГГУ при поддержке РНФ.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ОТДЕЛА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА ИРЛИ РАН (2014–2016 гг.)

Книги, выходящие в Отделе русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, отражают все аспекты разносторонней деятельности его сотрудников. За три минувших года опубликован не один монументальный труд, каждый из которых уже вызвал немалый интерес не только у фольклористов, но и у самого широкого круга читателей. Большая часть из них издается при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

■**Свод русского фольклора**. **Былины**: В 25 т. Былины Пудоги. Т. 17 / В. И. Жекулина, В. И. Еремина, Т. А. Новичкова, Ю. А. Новиков, М. Н. Власова, А. Ю. Кастров, Е. И. Якубовская; Отв. ред. А. А. Горелов. — СПб.: Наука; М.: Ред.-изд. центр «Классика», 2014. — 950 с.: ил.; Т. 18. Кн. 1 / В. И. Жекулина, В. И. Еремина, Т. А. Новичкова, Ю. А. Новиков, М. Н. Власова, А. Ю. Кастров, Е. И. Якубовская; Отв. ред. А. А. Горелов. — СПб.: Наука; М.: Ред.-изд. центр «Классика», 2015. — 1295 с.: ил.; Т. 18. Кн. 2 / В. И. Жекулина, В. И. Еремина, Т. А. Новичкова, Ю. А. Новиков, М. Н. Власова, А. Н. Розов, А. Ю. Кастров, А. В. Осипов, Е. И. Якубовская; Отв. ред. А. А. Горелов. — СПб.: Наука; М.: Ред.-изд. центр «Классика», 2016. — 885 с.: ил.

Начать хочется с наиболее значимого коллективного труда — нескольких обширных томов из Свода русского фольклора (серия «Былины в 25 томах»), которые вместе с вышедшим в 2013 г. томом 16 знакомят с максимально полным собранием былин Пудожского края.

В томах опубликованы былины, записанные в XIX в. П. Н. Рыбниковым и А. Ф. Гильфердингом, в 1920-е гг. Ю. М. и Б. М. Соколовыми, В. И. Чичеровым и др., а также материалы из архивов Карельского научного центра (Петрозаводск), МГУ, РГО и других архивов.

В статьях, сопровождающих каждый том, представлена этническая история региона, история развития и изучения пудожской былинной традиции, показаны региональные особенности языка и напевов. Завершающий собрание былин Пудоги том 18 (кн. 2) содержит наряду с текстами и комментариями большой справочный аппарат, общий для томов 16–18: указатели сказителей и собирателей, биографические сведения о сказителях, предметный и именной указатели, указатель этнических названий. Здесь же содержатся словари устаревшей и диалектной лексики и терминов, связанных с православием. Кропотливая работа была проведена авторским коллективом Отдела и коллегами-фольклористами под общим руководством А. А. Горелова и заменившего его в 2016 г. А. Н. Власова. В работе над справочным аппаратом принимали участие А. Н. Розов, Г. Н. Мехнецова, Я. В. Зверева, С. А. Жадовская, биографии исполнителей подготовлены И. В. Козловой. К тому 18 (кн. 2) приложен диск, где содержится более 60 образцов былинных напевов.

■**Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь**. **XVIII–XIX вв.**: В 5 т. / Под ред. Т. Г. Ивановой. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. — Т. 1: А–Г. — 960 с.

Не менее значимым является и другое издание — первый том биобиблиографического словаря «Русские фольклористы» под редакцией Т. Г. Ивановой (буквы А–Г). Первый из задуманных пяти томов стал без преувеличения событием для фольклористов. Издание содержит сведения о собирателях и исследователях фольклора XVIII–XIX вв., включая малоизвестных.

Словарь описывает деятельность людей, по профессии или личным склонностям связанных с собиранием, хранением и публикацией фольклорных материалов, организацией экспедиций или участием в них, научными изысканиями, преподаванием фольклора и его популяризацией. Отдельную категорию составляют писатели, композиторы, художники, для которых фольклор стал важной составляющей творчества. Перед авторами словарных статей стояла задача как написания биографии и реферирования трудов каждого собирателя (исследователя), так и анализа и оценки его деятельности.

При подготовке материалов Словаря привлекается широкая источниковая база: словари, энциклопедии, справочники и библиографические указатели, центральная и губернская периодика, материалы центральных и местных архивов, воспоминания и др.

Уже первый том словаря свидетельствует о том, что это издание, демонстрирующее вдумчивую работу авторов и ответственного редактора, стало важным шагом в осмыслении истории русской фольклористики.

■**Русский фольклор: Материалы и исследования**. Т. 35. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. — 608 с.: ил.

Очередной том специализированного периодического издания «Русский фольклор» открывается поздравлением большому ученому-филологу, 40 лет руководившему работой Сектора народно-поэтического творчества ИРЛИ, автору фундаментальных трудов по истории русской литературы и фольклористики, поэту А. А. Горелову. Горько сознавать, что на этапе подготовки юбилейного тома к печати Александр Александрович Горелов ушел из жизни.

Материалы тома поделены на четыре раздела. В первом из них — «Исследования эпической традиции» — отражена работа филологов и музыковедов Отдела над былинной серией Свода русского фольклора. Сюда вошли статьи «Иван Грозный в Сборнике Кирши Данилова» (А. А. Горелов), «Былинный контекст Повести о Сухане» (А. Н. Власов), «Поздние топонимы в эпическом пространстве былин северо-востока Русского Севера» (Т. Г. Иванова), «Из истории создания словарей к былинным сборникам» (А. Н. Розов), «“Со восточного содержания…”: Азы практической текстологии» (Л. И. Петрова) и «Эпические напевы пудожского сказителя Ф. А. Конашкова» (Е. И. Якубовская).

Второй раздел «История и теория фольклористики» включил в себя исследования деятельности видных филологов-фольклористов и этномузыковедов прошлого: статьи В. И. Ереминой «Из истории поэтического стиля и форм», И. И. Земцовского «О началах и концах, или песня как исполнительский процесс», С. А. Фомичева «Метаморфозы пословицы о синице», Я. В. Зверевой «Вопросы изучения фольклора в трудах ленинградских лингвистов», И. Б. Тепловой «Вклад С. М. Ляпунова в историю музыкальной фольклористики в XIX–XX вв.», К. Ю. Наумовой «З. В. Эвальд и ее коллекция рукописных нотаций музыкального фольклора Заонежья в собрании Фонограммархива ИРЛИ».

В третьем разделе «Исследования и материалы» представлены работы о жанровой специфике различных фольклорных форм, о региональных особенностях славянского фольклора. Таковы исследования Д. Попович-Николич о внутреннем хронотопе сербских быличек, Д. Ю. Куц о мотиве

«забивания кола» в кубанском свадебном фольклоре, В. Н. Осадчей об особенностях ритма свадебных напевов Слободской Украины (Слобожанщины), М. Н. Власовой о русскоязычном фольклоре Груманта (Шпицбергена). Кроме того, в статьях этого раздела вводятся в научный оборот новые материалы из Фонограммархива ИРЛИ (Ю. И. Марченко, «Групповые причитания свадебной обрядности на Северной Двине»; Е. И. Камшилова «Три сказки из Белгородского архива И. Я. Лесенчук»). В статье А. И. Васкул «Заговоры Северной Двины (по материалам экспедиций Пушкинского Дома в 2009–2010 гг.)» представлены экспедиционные записи последних лет.

В последнем разделе «Обзоры и рецензии» содержатся материалы, открывающие новые грани в вышедших русско- и англоязычных трудах по фольклору (статьи Т. С. Шенталинской, Е. П. Фрэнсис-Гладких). Здесь же размещен аннотированный тематико-библиографический указатель фольклорных и этнографических материалов, опубликованных на страницах «Ярославских епархиальных ведомостей» (А. Н. Розов), и описание современных принципов работы, в том числе по созданию электронной базы данных, в фольклорном архиве Псковского государственного университета (Н. Ф. Лищенко, Г. Ф. Площук).

Можно с уверенностью сказать, что новый том академического «Русского фольклора» отражает актуальное состояние фольклористики и во многом определяет перспективы ее развития.

■ **Из истории русской фольклористики**. — Вып. 9. — СПб.: Наука, 2014. — 861 с.

Очередной том периодического издания Отдела русского фольклора «Из истории русской фольклористики» отражает различные направления работы отечественных фольклористов. Девятый выпуск поделен на четыре раздела. Первый содержит материалы, знакомящие с деятельностью и научным наследием талантливых фольклористов прошлых лет. В статье В. И. Ереминой прослеживается эволюция идей сравнительно-исторического изучения фольклора и литературы в трудах В. М. Жирмунского. Публикация М. И. Митрофановой работы Г. Л. Венедиктова, ученика В. Я. Проппа, о морфологии русской сказки заостряет внимание на сказке как выражении коллективного взгляда на мир; труд Венедиктова 1988 г. является продолжением исследований русской сказки, предпринятых В. Я. Проппом и А. И. Никифоровым. Два пушкинских наброска 1825 г. проанализированы С. В. Березкиной в их отношении к фольклорным песням, записанным поэтом в Михайловском. Проблемы изучения языка фольклора, диалектологический аспект фольклористики рассматриваются в труде А. П. Евгеньевой (подготовлен к публикации Я. В. Зверевой). Письма известного северного сказочника и живописца С. Г. Писахова литературоведу и фольклористу А. А. Горелову (публикация А. А. Горелова) добавляют новые штрихи к биографии и творческому пути писателя. История защиты докторской диссертации былиноведа А. М. Астаховой, разноплановость ее научного наследия представлены документами и разысканиями в статье Т. Г. Ивановой.

Второй раздел сборника содержит впервые публикуемые архивные материалы. А. Б. Никаноров знакомит читателей с нотным сборником русских песен И. Г. Доппельмайра начала XIX в. Статья Т. С. Шенталинской о «Марковском песеннике» (1896) придает новое измерение представлению о русском фольклоре Чукотки. Другие статьи раздела посвящены фольклору Русского Севера: фольклорно-этнографические заметки В. Федоркова (публикация М. В. Рейли), материалы по детским кукольным играм, собранные И. М. Левиной в Мезенском уезде в 1928 г. (публикация М. Н. Власовой), публикации А. Ю. Кастрова об обонежских причитаниях, Ю. И. Марченко о лирических песнях Печоры, Е. И. Якубовской о псковских песнях сестер Судаковых, Г. Н. Щупак (Мехнецовой) — об экспедициях ИРЛИ АН СССР в Пермскую область в 1962–1963 гг. Статья А. Н. Власова представляет очерк о свадебном обряде известного устьянского краеведа М. И. Романова, а работа Л. И. Петровой — эпические тексты, записанные на Белом море Д. М. Балашовым.

Третий раздел сборника содержит материалы папки «Особое хранение» Фольклорного собрания Рукописного отдела ИРЛИ (статья Н. Г. Комелиной о городских песнях в записи Л. В. Домановского). Заключительный раздел тома представлен двумя аннотированными указателями фольклорно-этнографических материалов: в «Новгородских губернских ведомостях» за 1838–1917 гг. (А. И. Васкул) и в «Калужских епархиальных ведомостях» за 1862–1917 гг. (А. Н. Розов). Кроме того, здесь опубликовано краткое описание архива экспедиций в Белгородскую область И. Я. Лесенчук из собрания Фонограммархива ИРЛИ РАН (Е. И. Камшилова).

■ **Первая мировая война в устном и письменном творчестве русского крестьянства: Новые материалы из собраний Пушкинского Дома**. — СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2014. — 584 с.: ил.

Издание было приурочено к 100-летию начала Первой мировой войны и объединило труд исследователей двух отделов Пушкинского Дома. Руководителем проекта выступил А. Н. Розов, многие из опубликованных материалов подготовлены к печати сотрудниками Отдела русского фольклора.

В книгу вошли материалы из Фонограммархива, Рукописного отдела и Древлехранилища ИРЛИ. Первый раздел книги знакомит с солдатским фольклором: тема Первой мировой войны в песнях и частушках раскрывается А. Н. Власовым и Е. А. Дороховой (часть песен дана с нотировками), «лубочные» сборники этого времени представлены А. Н. Розовым, а солдатские «магические тексты» — А. Г. Бобровым. Во втором разделе — «Солдатские воспоминания» — А. Г. Бобров, В. П. Бударагин и Г. В. Маркелов опубликовали крестьянские воспоминания о Первой мировой войне, в том числе стихотворную книгу ярославского крестьянина Григория Кругова, бывшего фронтового санитара. Третья часть содержит фронтовые письма солдат: Н. Г. Комелина подготовила материалы о литературной мистификации Зинаиды Гиппиус (о ее письмах на фронт от лица трех женщин), причинах и последствиях этого литературного проекта. Подлинная солдатская переписка 1914–1917 гг. опубликована В. П. Бударагиным. Четвертый раздел посвящен лубочным картинкам: статья А. Ф. Некрыловой иллюстрирована несколькими десятками лубков, в том числе выполненных профессионалами — представителями русского авангарда и модерна (А. Лентулов, К. Малевич, В. Маяковский и др.). А. Б. Бильдюг показала прототипы русских военных лубков 1914 г.

■ **Музыкально-поэтический фольклор нижней Вычегды (Материалы к Своду русского фольклора)** / Сост. А. Н. Власов, Е. А. Дорохова, Т. С. Канева, З. Н. Мехреньгина; Отв. ред. А. Н. Власов. — СПб.: Пушкинский Дом, 2014. — 932 с.: ил., нот., 16 с. вклейки.

В этом издании наиболее полно представлена песенная традиция нижней Вычегды — региона Русского Севера, который до сих пор был отражен в публикациях лишь фрагментарно. В сборник вошло более 200 музыкально-поэтических текстов необрядовой лирики, свадебных песен и причитаний и хороводно-игровых песен и припевок. Издание представляет собой одновременно антологию и теоретико-

методологическое исследование с приложением дополнительных материалов архивного характера. Синкретичность жанра книги объясняется тем, что эта коллективная монография демонстрирует один из этапов комплексной работы над Сводом русского фольклора.

Текстам и нотам предшествует обширная вводная часть: статьи об истории формирования нижневычегодской культурной традиции, своеобразие которой обусловлено положением региона на перекрестке миграционных потоков (А. Н. Власов); материалы по быту и праздникам вычегодских крестьян (А. Н. Власов), особенностям фольклорной (А. Н. Власов, Е. А. Дорохова) и музыкально-фольклорной (Е. А. Дорохова) традиций. Отдельные статьи по необрядовой лирике, свадебному и песенно-игровому музыкальному фольклору раскрывают специфику песенных жанров региона (А. Н. Власов, Е. А. Дорохова, З. Н. Мехреньгина, Т. Н. Бунчук). В заключение исследовательской части книги А. Н. Власов анализирует общие принципы и закономерности, выявленные в песенной традиции нижней Вычегды.

Тексты и напевы, кроме комментариев, сопровождаются указателями (сюжетов лирических песен, исполнителей, мест записи). В Приложении даны архивные материалы по свадебному обряду нижней Вычегды и указаны труды местных краеведов, опубликованные в редких книжно-периодических изданиях разных лет.

Полевые и архивные фотографии и приложенный к изданию диск с образцами песенных жанров (звукозаписи отреставрированы и оцифрованы А. В. Осиповым) делают издание еще более ценным.

■ **Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв.** / Сост., подгот. текстов, вступ. ст., коммент. М. Н. Власовой. — 2-е изд. — СПб.: Пушкинский Дом, 2015. — 912 с.: ил.

Данная книга — второе, уточненное и дополненное издание той же книги 2014 г. Это первая в истории русской фольклористики антология, собравшая более тысячи рассказов о нечистой силе — быличек, легенд, преданий. «Суеверные рассказы» были собраны составителем в государственных архивах (РО ИРЛИ, архив РГО, архив РЭМ), в частных коллекциях (М. К. Брьяк, М. Е. Теркиной, В. В. Головина) и редких печатных источниках XIX–XX вв. Значительная часть текстов взята из личного архива составителя.

Во вступительной статье М. Н. Власова отмечает разнородность материала, включенного в сборник: записи почти во всех регионах России сделаны и профессиональными фольклористами, и опытными краеведами, и энтузиастами-любителями. При этом «некоторые тексты тяготеют к пересказу либо носят следы авторской (литературной) обработки» (с. 11).

В свою очередь, М. Н. Власова при публикации быличек осуществила лишь минимальную правку, полностью сохранив и диалектные особенности речи рассказчиков (цоканье-чоканье, аканье, оканье, ёканье и пр.), и в целом особенности устной речи. Каждый текст снабжен обширным комментарием, который помимо сведений о месте и времени записи и об исполнителе содержит анализ сюжета, семантики и поэтики текста, прослеживает связи между текстами. Словарь устаревших и диалектных слов (около 350 слов) и фотографии наглядно представляют крестьянский быт и обрядовые действия (увивание крестов в Родительскую субботу, свадьба, «венчание» коров на Троицу и др.). Отмечая во вступительной статье неразработанность вопроса об указателе сюжетов и мотивов русских быличек, автор располагает тексты по тематическим группам (как правило, выделяя их по основным персонажам) в соответствии с существующими классификациями, детализируя и уточняя каждый раздел и тем самым существенно дополняя имеющиеся на сегодняшний день указатели (В. П. Зиновьева, Э. В. Померанцевой — С. Г. Айвазян). Приведем несколько примеров выделенных составителем тематических групп (всего их 27): «Нечистая сила на дороге и в лесу. Леший», «Живая вода. Нечистая сила у воды и в воде. Водяной», «Полудница. Сковородница» и т. д.

Следует отметить важность подобного рода изданий для понимания самой сути былички как фольклорного жанра, отражающего ментальность русского народа: «неразделимый сплав» (М. Н. Власова) языческих и христианских верований, представления о роли судьбы и случайности, понятие нормы и отклонения от нее.

■ **В. И. Еремина**. Художественный мир народной поэзии. — СПб.: Пушкинский Дом, 2016. — 628 с.

В книге поднимаются вопросы и проблемы фольклористики, которые всегда представляют интерес: источники происхождения некоторых балладных сюжетов, сказочный сюжет в его исторической перспективе и окружении, особенности поэтики разных фольклорных жанров, взаимосвязь и взаимовлияние литературы и фольклора. Различные источники фольклорных текстов, сюжетов, мотивов и образов рассматриваются в первой части книги. В ней анализируются историческая жизнь фольклорных сюжетов и их трансформации, взаимодействие былевого эпоса, летописной традиции, легенд и преданий. Отдельное внимание уделено рассмотрению «общих мест» (loci communes) фольклорных текстов.

Во второй части книги автор сосредоточивается на поэтике и структуре фольклорных текстов. Так, сделав обзор и анализ существующих классификаций песенного материала, В. И. Еремина предлагает свою классификацию русских необрядовых песен, основанную на форме их бытования и исполнения (с. 173). Далее анализируются композиция и структура песни, сказки и былин. Поэтическая семантика народной лирики стала темой заключительной статьи раздела.

В последней части, посвященной вопросам литературы и фольклора, показаны особенности эволюции фольклоризма в творчестве Н. В. Гоголя, И. С. Никитина, поэтов 1880–1890-х гг. и др. Изучение фольклорных тем, сюжетов, мотивов и образов в литературном творчестве, как всегда, открывает новое и в фольклоре, и в литературном тексте.

■ **Мои песни: Лешуконские песни, собранные М. Н. Мякушиным** / Подгот. и коммент. Е. И. Якубовской. — Архангельск: Лоция, 2016. — 560 с.

Издание представляет собой публикацию материалов из коллекции Михаила Николаевича Мякушина в Фонограммархиве и Рукописном отделе Пушкинского Дома. В книгу, подготовленную к публикации Е. И. Якубовской, вошли не только песни (несколько рукописных тетрадей), собранные уроженцем д. Пылема Лешуконского района Архангельской области М. Н. Мякушиным, но и частушки, пословицы и поговорки, а также его описание традиционной деревенской свадьбы и небольшой краеведческий очерк. Помимо фактов самозаписи собственного репертуара личность М. Н. Мякушина интересна тем, что, переехав в 1929 г. из деревни в Архангельск, он организовал самобытный хор Лешуконского землячества, быстро ставший знаменитым на Севере и во всей стране. Хор существует и активно действует и сегодня, а материалы собирателя и основателя достойно представлены и прокомментированы в научном издании. К книге приложен диск с аудиоматериалами.

С. А. Жадовская,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом)
РАН (Санкт-Петербург)

НОВАЯ КНИГА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ

Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России: ареальные исследования в контексте этнокультурных взаимосвязей: Сб. науч. ст. по материалам Всерос. науч. конф. (Санкт-Петербург, 27–30 сент. 2014 г.) / Мин-во культуры РФ, Санкт.-Петерб. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова; Редкол.: Г. В. Лобкова (науч. ред.-сост.) и др. — СПб.: Скифия-принт, 2016. — 464 с.

Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова (СПГК) в лице кафедры этномузыкологии и Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова уже давно является одним из ведущих учреждений в сфере изучения музыкального фольклора. Особо подчеркнем, что сотрудники консерватории исследуют народную песенность не в узкой музыковедческой перспективе, а используя комплексный подход, предполагающий знания как в области музыки, так и в сфере этнографии и филологической фольклористики. Это свойство трудов сотрудников СПГК делает их востребованными специалистами разных областей изучения традиционной культуры.

На протяжении более десяти лет консерватория проводит регулярные конференции, собирающие фольклористов из разных регионов страны. Результаты работы конференций отражены в сборниках «Народная традиционная культура в образовательных программах и научных исследованиях: Сборник материалов Всероссийских конференций 2008–2010 годов» (СПб., 2013) и «Этномузыкология: история формирования научно-образовательных центров, методы и результаты ареальных исследований: Материалы международных научных конференций 2011–2012 годов» (СПб., 2014). Предметом нашей рецензии является сборник статей, составленный по материалам Всероссийской научной конференции, проходившей в Санкт-Петербургской консерватории 27–30 сентября 2014 г. Основная проблематика издания, как следует из названия, связана с региональными исследованиями традиционной культуры. Укажем на два аспекта рецензируемого сборника. Во-первых, это обращение большинства исследователей к регионам, специфика которых как отдельных этнодиалектных традиций лишь недавно начала осмысляться (и еще не до конца осмыслена) фольклористикой. Региональная составляющая в науке о «живой старине», сформировавшаяся еще в позапрошлом веке, продолжает оставаться актуальной и перспективной для изучения в наше время, когда современные полевые разыскания уже не могут дать полноценного материала. Несмотря на это, подчеркнем, исследователи на наших глазах продолжают открывать, а точнее, формировать научные представления о новых регионах. Во-вторых, сборник демонстрирует, что формирование представлений о новых регионах в современной науке тесно связано с историей фольклористики. Осознание специфики вновь открываемых регионов нередко происходит благодаря архивным материалам, только в настоящее время вводимым в научный оборот.

В рассматриваемом издании серия статей, принадлежащих сотрудникам СПГК и фольклористам, тесно сотрудничающим с нею, посвящена устьянскому региону (р. Устья — приток р. Ваги, впадающей в Северную Двину), который был обследован во время нескольких экспедиций консерватории[1]. Эти статьи выполнены в двух аспектах: историко-фольклористическом и жанрово / обрядово-описательном. В статье И. В. Корольковой «Устьянская экспедиция Е. Э. Линевой в свете полевых записей второй половины XX в.» детально освещается малоизвестная поездка 1902 г. знаменитой собирательницы музыкального фольклора, к фигуре которой «Живая старина» уже обращалась[2]. И. В. Королькова восстанавливает маршрут и хронологию экспедиции (см. табл. на с. 46 и карту на с. 53); в таблицах представляет записанный Е. Э. Линёвой песенный репертуар (свадебные песни; причитания; хороводные и плясовые; лирические).

Историко-фольклористический характер имеет статья А. Н. Власова «Свадебный обряд бывшей Бестужевской волости в записях 1889–1950 годов М. И. Федоровой-Шалауровой (Устьянский район Архангельской области)». Исследователь вводит в фольклористику имя местного краеведа, учительницы из Устьянского края, на протяжении нескольких десятков лет записывавшей свадебный фольклор и осуществившей реконструкцию местной свадьбы (материалы хранятся в Вельском краеведческом музее).

Обзор экспедиций консерватории, осуществленных в Устьянский район в 1975–1980 гг., представлен в статье Е. А. Валевской «Фольклор Устьи в документальных записях экспедиций Ленинградской консерватории 1970-х годов (общая характеристика собранных коллекций)». В данном регионе в 1970-е гг. работали известный писатель Д. М. Балашов, нынешний руководитель Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН Ю. И. Марченко, искусствовед Н. И. Калмыкова; в 1978 г. зимней и летней экспедициями руководил А. М. Мехнецов. Экспедициями были записаны десятки песен и вариантов одной и той же песни, что способствует полноценному исследованию данной региональной песенной традиции.

Описание обрядов и песенных жанров в Устьянском районе включают исследование М. В. Калининой и Г. В. Лобковой «Свадебный обряд, песни и причитания устьянской традиции (Архангельская область)», музыковедческое исследование Ю. И. Марченко о групповой причети («Напевы групповых причитаний свадебного обряда в междуречье Северной Двины и Ваги»), статья А. В. Поляковой, в которой анализируются песни зимней календарной обрядности («Зимние календарно-обрядовые песни устьянской традиции»). К. А. Мехнецова рассматривает лирические песни с балладными сюжетами (сюжет «Дочь-пташка», принадлежащий к «девьей» лирике, и сюжет «Жена мужа зарезала», принадлежащий к лирике «молодецкой»). За конкретным анализом музыкальной составляющей песен стоит важная исследовательская задача выявления в лирических песнях признаков эпических жанров. Статья Е. С. Редьковой и Е. И. Возжаевой «К вопросу о “звуковом идеале” песенной традиции Нижней Устьи: по материалам фольклорных экспедиций Санкт-Петербургской (Ленинградской) консерватории в Устьянский и Вельский районы Архангельской области» предлагает исследование «тонкого» голоса (звучание в верхней тесситуре) в устьянской традиции.

Солидный библиографический аппарат названных статей позволяет найти сведения о других исследованиях, посвященных данному региону. Статьи сборника убеждают в справедливости тезиса, заявленного в статье А. Н. Власова: «Устьянская традиция, благодаря собирательской работе и немногочисленным, но важным научным публикациям, получила статус самобытной фольклорной традиции Русского Севера» (с. 84).

Рецензируемый сборник не замыкается на проблематике Устьи. Региональный аспект, связанный с Севером и Северо-Западом, находит место в других работах, в которых продолжает оставаться актуальной историко-фольклористическая составляющая. Т. Г. Иванова в статье «Водская пятина — эпический регион?» обращает внимание специалистов на единственную запись былины («Илья Муромец, Ермак и Калин-царь») и «старшей» исторической песни («Кострюк») в Лужском уезде Петербургской губернии, сделанную в 1830–1840-е гг. С. И. Гуляевым (опубликована в «Песнях, собранных П. В. Киреевским»). И. Б. Теплова («Народная музыкальная культура Вологодской области в материалах экспеди-

ции Песенной комиссии императорского Русского географического общества») по архивным материалам композитора С. М. Ляпунова освещает знаменитую экспедицию 1893 г., в которой принимали участие Ф. М. Истомин и С. М. Ляпунов[3]. Г. Н. Мехнецова (Щупак) («Музыкально-этнографическая экспедиция пермского Научно-этнографического общества на Печору в 1930 году») на материале архивных документов анализирует результаты практически неизвестной экспедиции 1930 г. на Печору музыканта, композитора, собирателя фольклора Г. И. Маркова. Благодаря разысканиям Г. Н. Мехнецовой в фольклористику вводится новое имя; в приложении 1 «Песенный репертуар сборника Г. И. Маркова. Сведения об исполнителях, дате и месте записи» представлены материалы, собранные Г. И. Марковым; приложение 2 «Избранные образцы в слуховых записях Г. И. Маркова» содержит факсимильное воспроизведение отдельных записей Г. И. Маркова.

Ряд статей в сборнике посвящен изучению возможных историко-культурных связей южных регионов страны с Севером и Северо-Западом. Н. Н. Гилярова в статье «Песни свадебного обряда как один из путей установления исторических контактов территорий» проверяет гипотезу известного этнолога Н. И. Лебедевой о культурных контактах калужского Полесья с Великим Новгородом. Место песен в обрядах названных регионов, песенный репертуар и музыкально-поэтическая стилистика позволяют с определенной осторожностью принять эту гипотезу. М. С. Голубева ставит вопрос о севернорусских истоках русского свадебного обряда Башкирии («Свадебно-обрядовый комплекс русских сел Республики Башкортостан: к вопросу о севернорусских истоках традиции»). В статье В. Г. Болдыревой «Об особенностях севернорусской песенной традиции на территории Камско-Вятского междуречья» характеризуются черты севернорусской традиции в Среднем Прикамье — регионе, население которого формировалось из переселенцев северно-, средне- и южнорусских областей.

Обращают на себя внимание несколько статей, посвященных музыкальной стороне похоронной обрядности. С. В. Балуевская («Стилевые особенности похоронных и поминальных причитаний Нюксенского района Вологодской области») рассматривает причетную традицию региона, сопредельного с Устьей. Свежий, нетривиальный материал представлен в работе Ю. Ю. Калмыковой «“Меня провожайте с гармонью”: музыкальные формы в контексте похоронно-поминальной обрядности средней Сухоны» — наказы умирающего (в том числе наказ играть на гармони на его похоронах) и поминальные частушки. Расширение музыкальных рамок похоронного обряда предложено в статье И. Д. Назиной «Звуковые инструменты в похоронно-поминальной обрядности белорусов». Помимо давно описанных голошений, показывает исследовательница, похороны сопровождались колокольным звоном, игрой на щипковом однострунном хордофоне «куты», жалейке.

Предметом внимания исследователей является музыкальная сторона духовных стихов. М. Н. Шейченко обращается к напевам стихов Беломорского побережья, хранящихся в Институте языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Е. А. Склярова рассматривает духовные стихи и псальмы в традиции старообрядцев северных районов Удмуртии. Взаимосвязь напевов духовных стихов с песенной лирикой исследуется М. А. Валовой в статье «Старообрядческие мотивы в вятской бытовой песенной лирике».

Ряд статей посвящен лексике, сопровождающей и объясняющей разные сферы традиционной культуры. Во многом эти работы продолжают наблюдения, сделанные Е. Э. Линёвой в ее новгородско-вологодских экспедициях. В статье Т. И. Калужниковой описаны лексика и фразеология среднеуральской свадьбы. Е. И. Якубовская, обратившись к материалам Устьи («Народная традиция исполнения лирических песен на Устье: эстетические и музыкально-практические представления народных исполнителей (по материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории)»), систематизирует лексику исполнителей фольклора, характеризующую особенности певческого искусства: «он песни *корень*» (о знатоке песен); «петь во все горло»; «ведь тут выкачнуть надо» и т. д. Комплекс терминов, описывающих песню и певческое искусство, свидетельствует, подчеркивает исследовательница, о высоком уровне певческой культуры Нижней Устьи.

Большой интерес представляет статья Ю. Н. Ильиной «Лексико-семантические средства выражения концептуальной обрядовой прагматики в севернорусских похоронно-поминальных причитаниях», где лексика причитаний прочитывается сквозь призму концептуальной прагматики ритуалов. Исследовательница анализирует глагол *убраться* в тексте причитаний («Господарева моя маменька, / Да *убралась* да *укатилася*, / Да оставила моя кокушечку»), указывает на связь слова с корнем *bher-, нашедшим отражение в словах *бремя*, *беременная* (рождение) — *брак* (свадьба) — *брать*, *прибрать*, *убраться* (смерть). Таким образом, глагол *убраться* отражает представление о рождении, свадьбе и смерти в едином концептуальном ракурсе. Рассматривает автор и глагол *причитывать*, имеющий корень *čьt / *čet (считать, счет).

Следует сказать, что проблема региональности в рецензируемом сборнике осмысляется не только на уровне конкретики, но и в теоретическом плане. А. А. Иванова в работе «Полимасштабность как феномен пространственной структурированности живой фольклорной традиции» пытается определить сложную таксономическую стратификацию этноса. На примере Пинежского региона исследовательница выделяет несколько страт, существующих в сознании народа на уровне прозвищных номинаций: локальная группа (бассейн р. Пинеги — *пинежане*, *икотники*); сублокальная группа (часть бассейна Пинеги — *верховцы*/*низовцы*); межселенческая группа (селенческий куст по р. Покшеньге, притоку Пинеги — *покшоны*); селенческая группа (д. Большое Кротово — *кротовцы*, *кроты*); субселенческая группа (род) (околок Горка (д. Большое Кротово) — *горощана*); семейная группа (семья) (двор — *сороки*). В соответствии со стратами, указывает исследовательница, расслаивается живая фольклорная традиция: двор / семья — материнский фольклор, индивидуальные обрядовые практики (лечение, переезд в новый дом, скотоводческая магия); околок/род — осенние и зимние молодежные гулянья; деревня / сельская община — свадьба, похороны, престольные праздники, календарные ритуальные практики; межселенческий куст — съезжие праздники и «метища». Понятие «граница», таким образом, определяется несколькими разномасштабными границами, соотносимыми с разными уровнями этнокультурной идентичности. Границы этнокультурных диалектов проявляются по мере накопления количественных и качественных изменений в наборе разных характеристик (промысловый / земледельческий характер хозяйственной деятельности; приверженность официальной церкви / старообрядчество; причетный тип свадьбы / понижение роли причети; высокий / низкий удельный вес эпических форм в фольклоре и т. д.). Исследование А. А. Ивановой вносит очередной вклад в понимание (и усложнение) таких категорий, как «общерусское»/«региональное»/«локальное».

Региональная проблематика в фольклористике предполагает картографирование. В рецензируемом сборнике карты представлены в нескольких статьях. На картографическом методе построена статья Ю. А. Крашенинниковой «Из опыта картографирования свадебного обряда (на примере русских свадебных приговоров)». В статье Г. Я. Сысоевой «Ареальные исследования в этномузыкологии: на пути к обобщениям» в очередной раз поднят вопрос о методе картографирования в фольклористике. «Картографирование — это и наука, и метод, и технология», — формулирует исследовательница (с. 316). Г. Я. Сысоева отмечает проблемы картографирования в фольклористике:

несоблюдение требований, разграничивающих карту и схему; нарушение принципа картографических проекций; слабое наполнение карт информацией; непоследовательное отображение качественных и количественных показателей; некорректное выделение ареалов и границ изолиниями. Очевидно, что строгая методика создания карт в области фольклористики и этномузыкологии до сих пор не выработана, и любые попытки осмыслить эту научную проблему на теоретическом уровне вносят свой вклад в развитие науки.

В статье Т. В. Краснопольской «Из опыта ареальных исследований певческого искусства Карелии: межэтнические связи и стилевые аспекты изучения» акцентируется внимание на сопряженности ареалов, определяемых мелодическими особенностями традиции, с историей заселения территории, с культурно-хозяйственной средой, типологией межэтнических взаимодействий.

Рассматриваемый сборник, как и названные в начале рецензии два других сборника статей СПГК, отличает высокое техническое качество издания: большинство статей снабжено нотами, таблицами, картами-схемами, иллюстрациями, фотографиями и т. д. Сборники Санкт-Петербургской консерватории, построенные на материалах регулярных конференций, пока еще не приобрели формальных признаков серийного издания (отсутствуют общее название и единая структура). Однако хочется надеяться, что этномузыковедческий коллектив СПГК сможет в недалеком будущем стать учредителем нового продолжающегося издания в области изучения традиционной культуры. Это издание, исходя из проблематики конференций, проводимых консерваторией, могло бы объединить сугубо научные задачи с учебно-педагогическими. В рецензируемом издании лишь одна статья А. Б. Афанасьевой «Взаимодействие культур в музыкально-хореографическом фольклоре Севера и Северо-Запада России: этнокультурологические и этнопедагогические аспекты» нацелена на учебную проблематику. Однако в целом на конференциях СПГК вопрос о преподавании музыкального фольклора занимает довольно заметное место. В сборнике 2013 г. «Народная традиционная культура в образовательных программах и научных исследованиях» эта проблематика вынесена в заглавие книги. Сочетание исследовательской и учебно-просветительной проблематики могло бы определить лицо предполагаемого издания.

Примечания

[1] См. ранние издания, осуществленные по инициативе А. М. Мехнецова: Устьянские песни / Сост. А. М. Мехнецов, Ю. И. Марченко, Е. И. Мельник. Л., 1983–1984. Вып. 1–2.

[2] См.: Экспедиция Е. Э. Линёвой на Устью / Предисл., публ. и примеч. Д. В. Смирнова // ЖС. 2009. № 1. С. 43–46; По следам экспедиции Е. Э. Линёвой на Устью / Предисл., публ. и примеч. В. И. Щипина // ЖС. 2010. № 1. С. 55–57.

[3] Укажем, что И. Б. Теплова недавно опубликовала экспедиционный дневник С. М. Ляпунова: *Ляпунов С. М.* Дневник путешествия в губернии Вологодскую, Вятскую, Костромскую и Ярославскую летом 1893 года с целью собирания русских народных песен с напевами / Вступ. ст., расшифровка рукописи, коммент. и подгот. к публ. И. Б. Тепловой. СПб., 2015.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР В ИЗДАНИЯХ МОСКОВСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ

По итогам многолетнего изучения казаков-некрасовцев и южнорусской народной традиции подготовлена серия аудиодисков, приуроченная к 150-летию Московской консерватории (формат Audio-CD). Автор проекта и составитель В. Н. Никитина записала основной массив материала в 1980–2016 гг. (в 1980–1983 гг. совместно с А. Н. Ивановым).

1. Музыка казаков-некрасовцев. М., 2010.

2. Казаки-некрасовцы. Цветики мои лазоревые. Поет Анастасия Никулушкина. М., 2012.

3. Казаки-некрасовцы. Стихи духовные. Памяти Сергея Аверинцева. М., 2014; 2-е изд.: М., 2015.

4. Казаки-некрасовцы. Традиционная музыка. Памяти Ирины Свиридовой. М., 2015.

5. Казаки-некрасовцы. Поет Анна Рамзаева (в производстве).

6. Казаки-некрасовцы. Церковная музыка. Памяти о. Феофана Бандеровского (в производстве).

7. Курское село Илёк. М., 2005; 2-е изд. М., 2013.

8. Белгородское село Подсереднее. М., 2011.

9. Белгородское село Фощеватово (двойной альбом). М., 2013; 2-е изд.: М., 2014.

10. Белгородское село Подсереднее. Ч. 1: Вселиственный мой венок (двойной альбом). М., 2016.

11. Белгородское село Подсереднее. Ч. 2: Цвели цветики лазоревые (двойной альбом, в производстве).

12. Белгородское село Большебыково. Традиционная свадьба Южной России. М., 2015.

13. Белгородское село Большебыково. Мужчины и женщины (двойной альбом). М., 2015.

14. Белгородское село Большебыково. Три русские песни. М., 2015.

15. Пой, село Большебыково! (двойной альбом). М., 2016.

16. Помни село Большебыково! (двойной альбом, в производстве).

17. Музыка русского севера. Памяти Юлии Красовской. М., 2014.

Ключевыми стали студийные и трансляционные записи во время выступлений этнографических коллективов в циклах «Исторические концерты Московской консерватории» (1982–1990) и «Русский фольклор: возвращение к истокам» (Московская государственная филармония, абонемент 78–2, 1989–1990), личный архив автора проекта (материалы, подготовленные на «Мелодии», в настоящее время хранятся в фонде Института русской литературы РАН). Кроме того, использованы документальные фонограммы: при всем техническом несовершенстве они доносят живое звучание народной музыки в бытовой обстановке. Представлены также записи других собирателей: И. К. Свиридовой (№ 4), Ю. Е. Красовской (№ 17), И. А. Набатовой (№ 15) и В. М. Щурова (№ 10, 15, 16), в том числе архивные записи Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской консерватории, которые позволили представить музыкальную традицию на протяжении 50 лет (экспедиции 1963, 1964, 1969 гг.: № 4, 10, 16). Слушатель может познакомить и с творчеством польского ансамбля «Warszawa Wschodnia» («Варшава восточная»), много лет осваивающего песенность села Подсереднее (№ 10).

Каждый компакт-диск снабжен подробными аннотациями автора проекта об истории и культурном наследии местных традиций, их жанровом своеобразии, особенностях бытования и степени сохранности в конце XX — начале XXI в. Специально отмечаются исполнительские черты коллективного и сольного музицирования. В аннотациях даны высказывания мастеров о песне и исполнительстве, собранные в экспедициях (с сохранением особенностей местной терминологии и фразеологии), а также фрагменты писем народных исполнителей к автору проекта. Использованы также звуковые комментарии сельских музыкантов, передающие народную речь в комплексе с песенностью. Помимо

народных исполнителей звучат голоса С. С. Аверинцева (вступительное слово к концерту «Стихи духовные», № 3) и Ю. Е. Красовской (17).

В качестве авторов статей к дискам выступили известные специалисты в области русской народной культуры С. Е. Никитина (№ 3), А. Н. Иванов (№ 3, 12), В. М. Щуров (№ 15), а также А. Г. и Г. Г. Калачевы (17).

В буклетах к дискам есть песенные тексты на местном диалекте. Почти в каждом из выпусков указаны публикации о местной традиции (библиография, дискография, фильмография, нотография).

Творческая группа серии: автор специальной фотосъемки — Юрий Луньков, дизайн и компьютерная верстка изданий — Юрий Никитин; дизайнеры Вера Жукова и Юрий Жуков (№ 7–11), художники-консультанты Владимир Олефиренко и Надежда Калмыкова. В буклетах использованы работы профессиональных фотографов Елены Глазачевой, Анатолия Жмулюкина, Павла Кривцова и Адольфа Юрманова, а также фотохроника XX в. из семейных архивов сельских мастеров. Реставрация и мастеринг — Александр Переслегин (№ 2), Михаил Горшков (вся серия); звукорежиссеры Александр Штильман, Игорь Кирилычев, Ольга Иванищева, Юлия Никитенко, Борис Ващенко, Владимир Копцов, Игорь Богданов. Переводчики — Алексей Картавых (английский язык) и Анатолий Трофимов (турецкий язык).

Мы ставили своей целью дать в условиях звукозаписи по возможности полное представление о музыке. Художественный принцип оформления компакт-дисков подсказан стилевой цельностью народной традиции. В оформлении использованы портреты народных мастеров, образцы крестьянского ткачества, вышивки и кружева, произведения сельской живописи XX в. (работы художника Л. Н. Барбарина из с. Подсереднее, № 8, 10, 11). Своеобразным логотипом серии стали традиционные народные куклы на обложках дисков. Привлечение столь разнообразных документальных и изобразительных материалов стало возможным благодаря многолетней работе В. Н. Никитиной над книгами «Письма народных музыкантов» (М., 2014) и «Наряды и обряды Южной России» (М., 2014), другими готовящимися изданиями.

Несколько дисков данной серии образуют антологию «Казаки-некрасовцы». Ее концепция — целостный показ традиции в многообразии фольклорных и литургических жанров, музыки русской и инонациональной. Мы даем «портрет» жанра, «портрет» песни и творческий портрет сельских мастеров, песни в исполнении детей и стариков, песни, записанные разными собирателями, музыкальную и разговорную речь некрасовцев на русском и турецком языках. Антология представляет разные жанровые сферы — эпос, включая все духовные стихи (№ 3), лирические, карагодные, шуточные песни, инструментальные наигрыши, а также музыкальные явления, относящиеся к обрядовым жанрам. Слушатель знакомится как с малоизвестными, так и популярными в русском фольклоре песнями, бытующими в некрасовской среде. Некоторые образцы даны в разных версиях — хоровых, ансамблевых и сольных, как поют обычно в доме, для себя. Многие напевы зафиксированы во всей их протяженности.

Записи осуществлены автором проекта на выступлениях некрасовцев в Географическом обществе АН СССР (1986), фестивале к 1000-летию Крещения Руси (1988), в телецентре Останкино (1986, 1988), в концертном зале Института им. Гнесиных и Малом зале Московской консерватории (1982, 1990), в экспедициях и домашней обстановке во время приезда некрасовцев в Москву.

Ключевые моменты, определившие особенности другой — южнорусской — серии дисков, это многообразие жанров в связи с конкретным бытовым предназначением песен, исполнительская традиция в целом и ее проявления в индивидуальной певческой манере. Представлены как малоизвестные мастера курского села Илёк (№ 7), так и легендарные этнографические коллективы России из сел Подсереднее, Фощеватово и Большебыково Белгородской области, многие песни которых стали классикой современной народной культуры (№ 8–16).

Архаичные пласты и музыка позднего происхождения, исполнительство сельских жителей разных поколений, рожденных в 1900–1950-е гг., фольклор в хоровых, ансамблевых и сольных версиях на протяжении полувека (в 1964–2014 гг.) звучат в записях из Подсереднего (№ 8, 10, 11).

В альбом села Фощеватово (№ 9) включены обрядовые песни и плачи, редкие образцы похоронных причитаний на кладбище, лирика и хоровые частушки, музыка посиделок и празднеств на сельской улице, плясовые и карагодные, а также песни советских лет.

Еще одна своего рода антология местной традиции — это диски, посвященные селу Большебыково. Они запечатлели обрядовый фольклор (№ 12), инструментальные записи (впервые опубликованы наигрыши на травяных дудках и пищиках) и мужское и женское исполнительство (№ 13), сольные песни и духовные стихи (№ 13, 14), репертуар и певческую манеру двух певческих родов Давыдовых и Жуковых (15), архивные записи, доносящие до нас высочайшее мастерство сельских жителей (№ 16).

Особняком стоит диск «Музыка русского севера. Памяти Юлии Красовской» (№ 17). В него вошли фольклорные образцы, записанные на Пижме, Печоре, Мезени, известные специалистам по ряду изданий. Два поколения сказителей Чупровых — отец Еремей и сын Илларион — сохранили былину «Бой Ильи Муромца с Сокольником» (запись Красовской на пластинке Д–025 677–78 и концерт в Московской консерватории 5 октября 1982 г.). Фрагмент выступления Юлии Красовской (1984) знакомит с ее интерпретацией фольклора из д. Бердниково Лужского района Ленинградской области. Традицию лешуконского многоголосия представляет ансамбль из с. Вожгора Архангельской области в записи концерта, организованного при участии Анны Гречиной из Всероссийского музыкального общества (20 декабря 1989 г.), в нем участвовали искусствовед Надежда Калмыкова, этнограф Светлана Жарникова и фольклорный ансамбль под руководством Галины Парадовской (Вологда).

В последующие издания войдут также многоканальные записи, устные рассказы и обрядовые повествования, репертуарные списки разных сел и т. п.

Проект Московской консерватории, сохраняющий фольклор России во всем его художественном и исполнительском великолепии, в настоящее время используется в программах районных и сельских праздников, учебных курсов вузов разного профиля, в репертуаре фольклорных ансамблей, среди которых «Измайловская слобода», «Братчина» и др. Его подготовка опиралась на технический ресурс Центра звукозаписи и кафедры информационных технологий Московской консерватории, финансовую поддержку Русского географического общества, культурно-просветительской инициативы «Поход», Польского культурного центра, Управления культуры и других учреждений Белгородской области. Не могу не упомянуть тех, кто помогал в этой работе лично: Валерий Тишков и Александр Глухов, Олег Крюков и Александр Переслегин, Татьяна Задорожная и Александр Харуто, Александр Иконников и Нина Заздравных, Наталья Гилярова и Елена Богина, Ирина Теплова и Юрий Марченко, Александр Осипов и Юрий Колесник, Сергей Демичев, Татьяна Канева, Татьяна Зубова, Валентина Корчагина, Аделия Калачева, Елена Божко (MAERSK).

Приношу глубокую благодарность народным мастерам и всем коллегам за участие в этой многолетней работе, организациям и лицам, которые ей способствовали.

В. Н. Никитина (Медведева),
канд. искусствоведения,
Московская гос. консерватория
им. П. И. Чайковского

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Брыжинский В. С. Детские и молодежные игры мордвы: эрзянские и мокшанские народные игры и хороводы в авторском изложении и сценарной разработке / худож. В. И. Фелюнин. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 2016. — 271 с.: цв. ил.

Брысина Е. В., Супрун В. И., Алещенко Е. И. Лингвокультурное пространство казачьего Подонья: монография / М-во образования и науки РФ, Волгоградский гос. социально-пед. ун-т. — Волгоград: Перемена, 2016. — 357 с.

Гагаев А. А., Гагаев П. А. Философия татарской сказки = Татар әкиятенең фәлсәфәсе. — Саранск: [б. и.], 2017. — 189 с.: портр. — [Фактическая дата выхода в свет — 2016].

Джангар и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.) / Правительство Республики Калмыкия, Калмыцкий ин-т гуманит. исслед. РАН, Калмыцкий гос. ун-т им. Б. Б. Городовикова [и др.]; [редкол.: Басангова Т. Г. и др.]. — Элиста: КИГИ РАН, 2016. — 173 с.

Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси / пер. с нем. Н. В. Лукиной; Департамент образования и молодежной политики ХМАО — Югры, Обско-угорский ин-т прикладных исслед. и разработок. — Ханты-Мансийск: Печатный мир, 2016. — 240 с.: ил.

Кичиковские чтения 2016: Калмыцкий героический эпос «Джангар» и проблема сохранения родного языка и национальной культуры: материалы региональной науч.-практ. конф., посвященной 95-летию со дня рождения проф. А. Ш. Кичикова, 2 декабря 2016 г. / Калмыцкий гос. ун-т им. Б. Б. Городовикова, Калмыцкий науч. центр РАН; [ред. кол.: Е. Э. Хабунова (отв. ред.) и др.]. — Элиста: КГУ им. Б. Б. Городовикова, 2016. — 208 с.: ил., табл. — Текст рус., калмыц.

Народы Кавказа: этнокультурные традиции и модернизация: науч. сб., посвященный памяти Г. А. Сергеевой / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [сост., отв. ред. Ю. А. Анчабадзе]. — М.: Три квадрата, 2016. — 247 с.: ил., цв. ил.

Неклюдов С. Ю. Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты / Рос. гос. гуманит. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора [и др.]. — М.: Индрик, 2016. — (Литература как традиция; 2). — 552 с.: ил., табл.

Неклюдов С. Ю. Темы и вариации / Рос. гос. гуманит. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора [и др.]. — М.: Индрик, 2016. — (Литература как традиция; 1). — 519 с.: ил., табл.

Пронченко С. М., Мухина М. А. Фольклор и язык приграничных с Беларусью Новозыбковского и Злынковского районов Брянской области: сб. материалов полевых исследований / Брянский гос. ун-т им. акад. И. Г. Петровского, Фил. БГУ в г. Новозыбкове. — СПб.: ЛЕМА, 2016. — 206 с.: цв. портр.

Сафронов Е. В. Сновидения в традиционной культуре: исследование и тексты. — М.: Лабиринт, 2016. — 543 с.

Святилища абхазов и святые места адыгов: сравнительно-типологическое исследование: монография / Рос. гуманит. науч. фонд, Абхазский ин-т гуманит. исслед. им. Д. И. Гулиа, Адыгейский респ. ин-т гуманит. исслед. им. Т. Керашева, Адыгейский гос. ун-т; [Барцыц Р. М. и др.; сост.: А. Н. Соколова, Б. С. Хотко (Агрба)]. — Майкоп: Рос. гуманит. науч. фонд, 2016. — 173 с., [4] л. цв. ил.: ил.

Традиционная культура народов Юга России: история, динамика, современное состояние: материалы Всерос. науч.-практ. конф., г. Краснодар, 25 ноября 2016 г. / М-во культуры Краснодарского края, Науч.-исслед. центр традиц. культуры ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор»; [науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин]. — Ростов-на-Дону: Печатная лавка, 2016. — 231 с.: ил., ноты.

Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х гг.: трансформации и развитие / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [отв. ред. В. А. Липинская]. — М.: Индрик, 2016. — 614 с., [12] л. цв. ил.: ил., табл., фот.

Туркмены Юга России: исторический контекст и социокультурные трансформации / [О. И. Брусина, Т. А. Невская, Л. Т. Соловьева и др.; отв. ред. О. И. Брусина]; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2016. — 203 с.: ил., табл., портр.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Героические сказания народов Чукотки / Региональная обществ. организация «Ассоциация коренных малочисленных народов Чукотки»; изд. подгот. А. К. Нефёдкин. — СПб.: ЛЕМА, 2016. — 368 с.: ил.

Избранные народные песни Севера провинции Шэньси: на кит. и рус. яз. / сост. Мэн Ся, Н. Ю. Царева, Лю Синьсинь. — [Китай]: [б. и.], 2016. — 166 с.: цв. ил., ноты.

Левшин В. А. Русские сказки: [в 2 кн.]. — Иваново: Роща, 2016. — (Полное собрание русских сказок. Ранние собрания; т. 16). — Кн. 1. — 482 с.; Кн. 2. — 448 с.

Книга о судах и судьях: легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах / [сост., вступ. ст. и примеч. М. С. Харитонова]. — М.: Наука — Вост. лит., 2016. — 287 с.: ил.

Корепова К. Е. Материалы по свадебной обрядности в архиве Центра фольклора ННГУ / [Нижегородский гос. ун-т]. — Нижний Новгород: Растр, 2016. — 500 с.

Фольклор Дивеевского района Нижегородской области. — Ч. 1 / сост. Ю. М. Шеваренкова, Н. Б. Храмова, под общ ред. Ю. М. Шеваренковой. — Нижний Новгород: Дятловы горы, 2016. — (Фольклорное наследие Нижегородского края; т. 3, ч. 1). — 584 с.

Karjalaisie arvoitukšie = Karjalazii arbaituksii = Карельские народные загадки / Карельский науч. центр РАН, Ин-т языка, литературы и истории; [сост. Н. А. Лавонен]. — Петрозаводск: Periodika, 2016. — 254 с.: цв. ил. — Текст на карел., рус. яз.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Иванова Т. Г. Справочно-библиографическая литература по русскому фольклору: учеб. пособие / Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2017. — 143 с.

Николай Фёдорович Черноков: краевед, фольклорист, библиофил: (к 125-летию со дня рождения): биобиблиограф. указатель / [сост. О. П. Леонович]. — Омск: Омская гос. обл. науч. б-ка им. А. С. Пушкина, 2016. — (Биобиблиографика. Исследователи Омского края). — 45 с., [10] л. ил.

Предмет и проблемы этнологии и антропологии: лекции для аспирантов: [сб.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [сост. Е. Б. Баринова]. — М.: ИЭА РАН, 2016. — 345 с.

Старообрядческий духовный стих: библиограф. указатель, 1859–2016 / Новосиб. гос. пед. ун-т сост.; авт. вступ. ст. Н. С. Мурашова. — Новосибирск: Агентство Сибпринт, 2016. — 128 с.

АЛЬБОМЫ

Казаки-некрасовцы Ставрополья: [худож. альбом-сборник] / Ставропольский краевой музей изобразительных искусств; [сост. З. А. Белая, О. Б. Бендюк; фото: А. Б. Заморкин и др.]. — Ставрополь: Ставропольский краевой музей изобразит. искусств; Дизайн-студия, 2016. — 144 с.: ил., портр.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

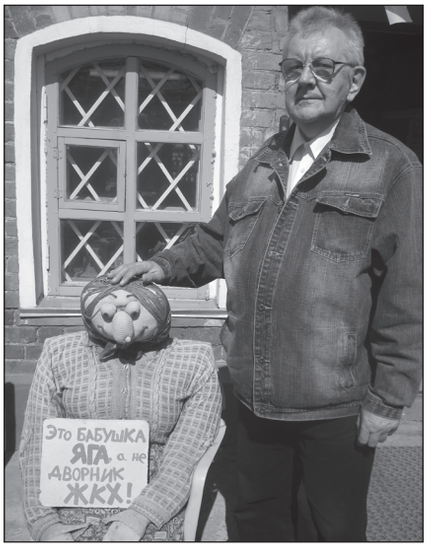
ПАМЯТИ АРВО КРИКМАННА (21.07.1939–27.02.2017)

Арво Крикманн — один из самых известных и авторитетных паремиологов нашего времени, крупнейший эстонский фольклорист, многолетний сотрудник фольклорного отдела Эстонского литературного музея (Тарту), действительный член Эстонской академии наук, член многочисленных научных советов, международных обществ по изучению фольклора (Folklore Fellows, Kalevalaseura и др.) и редколлегий научных журналов («Proverbium», «Language and Literature» и т. д.). В 1962 г. он окончил Тартуский университет (дипломный проект был посвящен народному юмору), в 1975 г. защитил кандидатскую диссертацию «К проблематике исследования содержания и мировоззрения пословиц» (Отд. обществ. наук АН ЭССР, Таллин), а в 1998 г. — докторскую «Малые формы фольклора» (на кафедре эстонского фольклора и сравнительной фольклористики Тартуского университета). С 1960-х гг. он принял деятельное участие в подготовке к публикации эстонских, водских, ливских пословиц; уже в 2000–2010-е гг. издал три тома эстонских загадок с многочисленными финскими, балтскими и славянскими параллелями, а в 2004 г. — собрание анекдотов советского времени.

Научно-публикаторская деятельность А. Крикманна всегда являлась неотъемлемой частью его научных исследований. Принципы точного и формализованного анализа были сформулированы в трудах, посвященных семантике паремий, множественности их интерпретаций, контекстуально-ситуативным значениям, функциональной и информационной неопределенности пословиц, а сравнительное изучение частотности «малых форм» позволило по-новому рассмотреть проблему генезиса и функционирования новообразований в фольклоре. Отталкиваясь от работы Г. Л. Пермякова по составлению паремиологического минимума русского языка, А. Крикманн предпринял статистические и социологические исследования данного корпуса, выявляя корреляции между гендерными, возрастными, географическими характеристиками носителей традиции. Важную часть этих исследований составляет статистическое рассмотрение ареальных распределений «малых жанров» в фольклоре Прибалтики, причем специфика этих распределений обусловлена межэтническими контактами и миграциями. Наконец, последней областью его масштабных занятий «малыми жанрами» фольклора стал анекдот — также в широком диапазоне, от традиционных до современных форм. А. Крикманном прослежена динамика изменения тематики анекдотов, описаны образы этнических групп («прибалты», чукчи и т. д.)[1].

В целом, как отмечалось, исследования А. Крикманна относятся прежде всего к двум областям: «во-первых, изучение устройства фигуративной речи, прежде всего паремий, и, во-вторых, анализ “внешней” структуры (сюжетного репертуара) фольклорных жанров, главным образом “малых”». Здесь, «опираясь на критическое рассмотрение когнитивистских теорий метафоры и юмора, ученый предложил правила, по которым происходит интерпретация паремий», причем «данные правила интерпретации существенным образом зависят от глубинных культурных конфигураций — наивной картины мира». А. Крикманн показал, что «упрощенная картина, описываемая как переход от “длинных” юмористических повествований без пуанта к коротким современным анекдотам с пуантом, скорее всего, неверна, а фонд традиционных юмористических сюжетов имеет сложное строение и включает в себя единицы разной структуры»[2].

Я был знаком с Арво еще с 1970-х гг., но заочно, через Г. Л. Пермякова; встретились же мы только в 1989 г. Потом был проведенный им международный симпозиум «Постсоциалистический анекдот» (Тарту, 2007), совместная подготовка материалов к 90-летию Г. Л. Пермякова и, наконец, участие в работе нескольких заседаний нашей ежегодной Школы молодого фольклориста (2008–2010) — его лекции, всегда производившие сильнейшее впечатление на слушателей, были, несомненно, одними из самых ценных приобретений сессий этих лет. Перечитывая нашу переписку за последнее десятилетие, я словно бы вновь услышал его живой голос и увидел таким, каким он запомнился мне: мудрым и простодушным, скептическим и доверчивым, строгим и ранимым, ироничным и как-то по-детски обидчивым. И главное: запомнился той удивительной нравственной чистотой и интеллектуальной силой, таким высоким качеством материала, какое природа не часто отпускает на изготовление своих несовершенных творений.



Из трудов А. Крикманна (A. Krikmann):

Some difficulties arising at semantic classifying of proverbs // Proverbium. Vol. 23. 1974. P. 865–879.

Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремиологический сборник: пословица, загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 82–104.

Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремиологические исследования: Сб. ст. М., 1984. С. 149–179.

Паремиологические эксперименты Г. Л. Пермякова / Под ред. С. Муруметса. Таллин, 1986.

On denotative indefiniteness of proverbs: Remarks on proverb semantics: 1. Tallinn, 1974.

Netinalji Stalinist = Интернет-анекдоты о Сталине = Internet humor about Stalin / Ред. и сост. А. Крикманн. Tartu, 2004.

Permitted laughter: Socialist, post-socialist and never-socialist humour / Ed. by A. Krikmann, L. Laineste. Tartu, 2009.

Proverb semantics: Studies in structure, logic, and metaphor. Burlington; Vermont, 2009.

Jokes in Soviet Estonia // Folklore: Electronic Journal of Folklore. Vol. 43. 2009. P. 43–66 (https://www. folklore. ee/folklore/vol43/krikmann. pdf).

On the similarity and distinguishability of humour and figurative speech // Trames: Journal of the Humanities and Social Sciences. Vol. 13. No. 1. 2009. P. 14–40.

Finnic and Baltic nationalities as ethnic targets in contemporary Russian jokes // Permitted laughter: Socialist, post-socialist and never-socialist humour / Ed. by A. Krikmann, L. Laineste. Tartu, 2009. P. 73–95.

Поклон Альфреду Журинскому (по следам его «Загадок народов Востока») // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Фольклористика. 2009. Вып. 9. С. 374–399.

Observations on traditional or folk tales appearing in the Berlin recordings of Estonian speech // Encapsulated voices: Estonian sound recordings from the German prisoner-of-war camps in 1916–1918 / Ed. by J. Ross. Cologne; Weimar; Vienna, 2012. P. 125–146.

Estonian three nation jokes // Estonia and Poland: Creativity and tradition in cultural communication / Ed. by L. Laineste, D. Brzozowska, W. Chłopicki. Tartu, 2012. P. 7–20.

Примечания

[1] См.: *Жигарина Е. Е., Козьмин А. В.* К 70-летию Арво Крикманна // ЖС. 2009. № 3. С. 62; *Архипова А. С., Петров Н. В.* Малые жанры — большому ученому. Учителю и другу // Антропологический форум. № 21. 2014. С. 147–150.

[2] *Жигарина Е. Е., Козьмин А. В.* Указ. соч. С. 62.

С. Ю. Неклюдов,
доктор филол. наук,
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Совещание «ЦЕНТРЫ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИХ РАЗВИТИЯ НА ПЕРИОД 2017–2020 гг.»

Всероссийское совещание под таким названием прошло в Министерстве культуры РФ **16 февраля 2017 г.** В нем приняли участие 82 специалиста по сохранению и актуализации нематериального культурного наследия из 48 регионов Российской Федерации.

Совещание организовано Государственным центром русского фольклора (руководитель — Д. В. Морозов, центр является структурным подразделением ФГБУК РОСКУЛЬТПРОЕКТ) и Российским фольклорным союзом (руководитель — профессор Н. Н. Гилярова). Модератором совещания выступил генеральный директор ФГБУК РОСКУЛЬТПРОЕКТ О. В. Иванов.

Ученые, эксперты, педагоги, представители региональных центров, Российского фольклорного союза обсудили лучшие региональные практики по сохранению нематериального культурного наследия народов Российской Федерации, кадровые вопросы, механизмы государственной поддержки центров традиционной культуры, ведение Каталога объектов нематериального культурного наследия, разработку концепции сохранения и актуализации нематериального культурного наследия на период до 2020 г.

В программе совещания были представлены следующие тематические блоки:

1. Опыт работы региональных центров традиционной народной культуры в современных условиях, включая работу в полиэтнических регионах.

2. Планы и основные направления работы центров традиционной народной культуры на 2017–2020 гг.

3. Модельные стандарты деятельности центров традиционной народной культуры.

4. Информационная, научно-методическая и финансовая поддержка центров традиционной народной культуры.

5. Центры традиционной народной культуры как база развития этнотуризма.

Участники совещания единогласно поддержали инициативу создания общественного движения по сохранению нематериального культурного наследия народов Российской Федерации.

Презентационные материалы, стенограмма и резолюция совещания размещены на сайте ГЦРФ (http://www.folkcentr. ru/materialy-vserossijskogo-soveshhaniya-16-02-2017, http://www.folkcentr. ru/rezolyuciya-vserossijskogo-soveshhaniya-centry-tradicionnoj-narodnoj-kultury-i-perspektivy-ix-razvitiya-na-2017-2020-gg).

Участники совещания в Министерстве культуры Российской Федерации. Фото К. В. Чеботарёва

Круглый стол «ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА: РАЗВИТИЕ ИЛИ СТАГНАЦИЯ?»

Государственный центр русского фольклора (ГЦРФ) в рамках XI общественно-культурного форума «Живая традиция» совместно с Российским фольклорным союзом (РФС) и Московским государственным музыкальным театром фольклора «Русская песня» провел **14 ноября 2016 г.** круглый стол «Традиционная народная культура: развитие или стагнация?».

Участники круглого стола в своих выступлениях постарались ответить на вопросы, связанные с жизнью фольклорной традиции в настоящее время, рассмотреть различия «фольклора» и «народного творчества». Они говорили о роли государства в поддержке духовной культуры, об интересе молодежи к фольклору, о месте РФС в сохранении традиций, о роли информационных технологий в актуализации фольклорного наследия и мн. др.

Модератором круглого стола выступил генеральный директор ГЦРФ **О. В. Иванов**, отметивший, что в настоящее время традиционная культура оказалась необычайно востребованной обществом. Он указал на то, что недооценка традиционной культуры неизбежно приводит к ослаблению духовно-мировоззренческих и социально-экономических основ развития общества и государства. В условиях глобализации традиционная культура часто подвергается нападкам как культура консервативная и не соответствующая духу времени, но именно в ней концентрируются базовые ценности народа. Опыт поколений, понимание сущности традиций сегодня нужны для позитивных преобразований в жизни общества.

Народная артистка России, депутат Московской городской Думы, художественный руководитель Московского государственного музыкального театра фольклора «Русская песня» **Н. Г. Бабкина** отметила, что в настоящее время именно фольклорные традиции помогают объединению людей, способствуют сохранению их национальной идентичности. Сила и мощь государства заключается в духовной культуре живущих в нем народов, и именно она является стратегическим ресурсом страны. Н. Г. Бабкина призвала всех, кто занимается народными традициями, — ученых, работников культуры и образования, любителей фольклора — объединяться для сохранения традиций. Помимо этого она указала на важность разработки и утверждения федерального закона «Об изучении, охране, использовании и популяризации нематериального культурного наследия народов России».

Заместитель министра культуры РФ **А. В. Журавский** подробно рассказал о работе над законом об охране нематериального культурного наследия России. В то же время он отметил, что в настоящее время культура не внесена в список приоритетных направлений государственной политики, и выразил надежду на то, что эта очевидная ошибка будет исправлена.

Е. А. Дорохова, кандидат искусствоведения, заместитель генерального директора ГЦРФ по научной работе, проанализировала значение и принципы мо-

ниторинга в сохранении и актуализации традиционной культуры. Она отметила, что предметом мониторинга должен быть не только фольклор, но и исполнительское искусство, сведения об истории и населении изучаемой территории, клубная деятельность, краеведение и история изучения данной традиции. Итоговой целью мониторинга должны стать реконструкция традиционных форм народной культуры, поддержка носителей нематериального культурного наследия и рекомендации, касающиеся оптимальных форм работы по поддержке народной культуры в данном регионе.

Проблемы, с которыми сталкиваются специалисты при изучении, сохранении и актуализации нематериального культурного наследия, представила кандидат филологических наук, заведующая отделом научных исследований ГЦРФ **В. Е. Добровольская**. Помимо проблем, связанных с государственной и региональной властью, есть более частные, но не менее значимые проблемы, существующие на уровне местных организаций культуры и региональных научных центров. Особое место в изучении и актуализации традиций в настоящее время занимают проблемы конфессионального характера, как связанные со взаимоотношениями фольклористов с Церковью, так и затрагивающие деятельность неоязычников. Сегодня как никогда остро стоит проблема образования и кадров, которая касается не только программ и образовательных стандартов, но и статуса специалиста в области народоведческих дисциплин. Фольклор стал активно использоваться околонаучными кругами в конъюнктурных целях. Создаются общества защиты различных фольклорных жанров, организуются кампании по поддержке региональных обычаев и обрядов без привлечения ученых, занимающихся этими аспектами традиционной культуры. Особую роль здесь играет экотуризм, когда наряду с реальными региональными традициями для повышения привлекательности региона появляются выдуманные фольклорные реалии и явления. Докладчица указала и на то, что фольклорные традиции привлекают СМИ лишь как конъюнктурные факты, в то время как необходима системная подача материала.

Доктор филологических наук, заведующий отделом русского фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург) **А. Н. Власов** остановился на проблемах, связанных с подготовкой и публикацией материалов Свода русского фольклора, и отметил неблагоприятную ситуацию, сложившуюся вокруг томов Свода, на издание которых в этом году не было выделено финансирование. Была подчеркнута необходимость государственной поддержки академических изданий по фольклору.

На разработке закона об охране нематериального культурного наследия подробно остановилась доктор искусствоведения, ученый секретарь Государственного института искусствознания (Москва) **О. А. Пашина**. Она не только отметила значение законов и подзаконных актов, направленных на сохранение объектов нематериального культурного наследия, но и указала на необходимость фиксации и изучения фольклорных текстов, существующих в активном бытовании.

Заместитель генерального директора ГЦРФ по вопросам актуализации нематериального культурного наследия **С. Н. Старостин** подчеркнул объединяющую функцию фольклора для современного общества, его особую «энергетику» и важную роль в воспитании молодежи.

Вопросы сохранения нематериального культурного наследия в рамках деятельности ГЦРФ проанализировала заведующая отделом сохранения нематериального культурного наследия Центра **К. С. Маликова**. Она рассказала о формировании фондов, о пополнении Каталога объектов нематериального культурного наследия, о цифровом хранилище и о библиотечном фонде, а также об обеспечении многоуровневого доступа к единицам хранения фонда и цифрового хранилища.

Кандидат педагогических наук, заведующая отделом актуализации нематериального культурного наследия ГЦРФ **Е. Г. Боронина** назвала главной задачей актуализации и популяризации традиционной народной культуры включение материалов фольклорно-этнографических экспедиций в современную социокультурную деятельность. Она отметила необходимость выявления и трансляции лучших практик актуализации объектов нематериального культурного наследия в России и за рубежом, а также важность разработки методик по актуализации нематериального культурного наследия.

Сотрудники ГЦРФ **К. В. Чеботарёв** и **В. Ф. Фоменко** представили основные направления информационной политики Центра.

Кандидат филологических наук, директор НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева **А. С. Миронов** рассказал о работе Института наследия в сфере сохранения духовной культуры России, сделав основной упор на присущих традиции ценностных ориентирах.

О деятельности научного альманаха «Традиционная культура» по сохранению фольклорных традиций рассказал доктор филологических наук, заведующий отделом фольклора ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, главный редактор данного издания **В. Л. Кляус**. Он отметил роль традиционной культуры в сохранении национальной идентичности, особенно в русских анклавах за рубежом.

Кандидат искусствоведения, заведующая отделом фольклора Областного научно-методического центра культуры и повышения квалификации (Вологда) **С. Р. Кулёва** рассказала об опыте Вологодской области в сохранении и актуализации традиционной культуры, а также представила каталог объектов нематериального культурного наследия региона.

Художественный руководитель форума «Живая традиция», сотрудник отдела актуализации нематериального культурного наследия ГЦРФ, заместитель председателя правления Российской фольклорного союза **О. А. Ключникова** представила анализ эффективности деятельности РФС и рассмотрела перспективы взаимодействия общественных организаций, связанных с фольклорным движением, и государственных структур.

В завершение Н. Г. Бабкина предложила подготовить резолюцию по итогам встречи и направить ее в Министерство культуры РФ, Московскую городскую Думу и Общественную палату РФ. Предложение встретило поддержку участников.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,
РОСКУЛЬТПРОЕКТ, Гос. центр
русского фольклора (Москва)

Конференция «ЧЕЛОВЕК И СОБЫТИЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ»

С **28** по **30 сентября 2016 г.** в Сыктывкаре в Институте языка, литературы и истории (ИЯЛИ) Коми научного центра УрО РАН состоялась Всероссийская научная конференция (с международным участием) «Человек и событие в исторической памяти», проведенная при финансовой поддержке Министерства культуры, туризма и архивного дела Республики Коми. Конференция была посвящена юбилеям фольклористов Анатолия Константиновича Микушева (90 лет со дня рождения), Юрия Герасимовича Рочева (80 лет со дня рождения), этномузыковеда Прометея Ионовича Чисталева (95 лет со дня рождения), которые внесли большой вклад в исследование эпических форм, устной прозы, детского фольклора, песенно-

музыкальной культуры народа коми, в организацию комплексных музыкально-фольклорных экспедиций, исследование локальных традиций Республики Коми, создание фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН и коллекции коми народных музыкальных инструментов.

В конференции приняли участие фольклористы, этномузыковеды, литературоведы из России и зарубежья, в частности из Государственного института искусствознания, Государственного центра русского фольклора, Института мировой литературы им А. М. Горького РАН (Москва), Российского института истории искусств, Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), Карельского НЦ РАН (Петрозаводск), Университета Николая Коперника в Торуни (Польша), Университета Казимира Великого в Быдгоще (Польша) и ряда других университетов и научных центров.

Разноплановостью творческого наследия и научных интересов юбиляров был продиктован круг обсуждаемых вопросов. На восьми секционных заседаниях было заслушано 50 докладов, в которых поднимались проблемы изучения фольклорных жанров и региональных / локальных традиций; сохранения и популяризации фольклорного наследия; изучения фольклорной культуры полиэтничных регионов; влияния фольклора на рукописные книжные памятники и литературные произведения; роли личности в собирательской работе и научных исследованиях; форм и методов изучения и сохранения традиционного музыкального наследия. Рассматривались вопросы создания, пополнения и функционирования фольклорных архивов и баз данных фольклорных материалов; популяризации фольклорного наследия народов России через виртуальные музеи и др.

В приветственном слове на открытии конференции заместитель председателя Правительства Республики Коми Т. Н. Николаева отметила важность данного научного мероприятия для республики как полиэтничного, богатого культурными традициями региона. В приветствии Государственного центра русского фольклора заместитель генерального директора по научной работе Е. А. Дорохова говорила о скоординированной работе ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Министерства культуры, туризма и архивного дела Республики Коми и Национального музея Республики Коми по выявлению, сохранению, изучению и популяризации фольклорного наследия народов республики. Состоялась торжественная передача в фольклорный фонд ИЯЛИ копий звукозаписей, сделанных от коми военнопленных в период Первой мировой войны и хранящихся в Венском фонограммархиве Австрийской академии наук.

На мемориальном секционном заседании прозвучали доклады-презентации аналитико-биографического характера, посвященные отдельным аспектам исследовательской деятельности П. И. Чисталева, А. К. Микушева и Ю. Г. Рочева. **А. В. Панюков** (Сыктывкар), посвятив свой доклад сигудку, представил многообразие конструктивных форм и соответствующих им технико-исполнительских особенностей, прокомментировал ряд аналитических положений П. И. Чисталева, связанных с поисками инструментального прототипа этого музыкального инструмента коми. **П. Ф. Лимеров** (Сыктывкар) на примере научных работ А. К. Микушева и переписки с А. М. Астаховой показал его становление как исследователя, открывшего и описавшего ижмо-колвинский эпос. **А. Н. Рассыхаев** (Сыктывкар) проанализировал работы Ю. Г. Рочева, посвященные детскому фольклору и детским играм коми.

На секции «Актуальные методы в изучении фольклорных жанров, анализ фольклорного текста» **Н. Е. Котельникова** (Москва) проанализировала тексты о чудских кладах, уделив особое внимание двум записям из Удорского района Республики Коми. **П. Ф. Лимеров** (Сыктывкар) рассмотрел варианты описаний загробного мира в устной несказочной прозе коми. **А. Н. Рассыхаев** и **Л. С. Лобанова** (Сыктывкар) проанализировали круг мотивов и сюжетов устных рассказов о вишерском знахаре и колдуне Тювэ, проследили динамику образа и перечислили причины, по которым, на их взгляд, сегодня этот образ востребован и жизнеспособен в местной фольклорной традиции. **И. Жепниковска** (Торунь, Польша) обратилась к образу медведя в сказках. На материале польских и русских сказок о животных, волшебных, этиологических и анекдотических сказок докладчица выделила функции, свойства и способности медведя, определила круг сюжетных ситуаций, в которых они проявляются, указала сходства и различия в представлении о медведе в польской и русской сказке. **Н. Н. Глухова** (Йошкар-Ола) представила приемы и методы (геометрическую интерпретацию ритма фольклорного текста; количественный метод анализа информативности фольклорного текста на уровне слова; численный метод комплексного анализа фольклорного стиля), с помощью которых ею была проанализирована стилистика корпуса марийских заговоров и молитв. **А. Голембиовска-Сухорска** (Быдгощ, Польша) рассмотрела массовые коммерческие издания по народной магии, уделив внимание приемам и способам конструирования образа знахаря в изданиях такого рода. Их авторы используют материалы о местных реальных и мифических персонажах, локальные топонимы, антропонимы, литературные произведения, связанные с конкретной местностью, и т. п. Два варианта народной драмы «Царь Максимилиан», находящиеся в отношении прямой преемственности, стали предметом внимания **С. П. Сорокиной** (Москва): сопоставительный анализ текстов, один из которых зафиксирован на Онеге, позволил подтвердить хорошо известную фольклористам способность северного региона выступать в качестве хранителя традиции. Поэтику загадок коми с телесно-физиологическим кодированием проанализировала **С. Г. Низовцева** (Сыктывкар): коми традиция загадывания отличается откровенностью в выражении «телесности», что проявляется в употреблении в текстах загадок сексуальных лексем «с прямым называнием» и сниженной лексики, во включении в тексты описаний естественных физиологических процессов и т. п.

На секции «Фольклор, книжность и литература» два доклада были посвящены влиянию фольклорной культуры на творчество коми писателей. **О. С. Зиявадинова** (Сыктывкар) осветила проблему мифологического восприятия природы в произведениях В. Т. Чисталева, **Н. В. Горинова** (Сыктывкар) проанализировала народные предания, которые были использованы драматургом А. В. Поповым в пьесе «Заколдованная тропа». Различные аспекты изучения рукописного наследия Русского Севера были рассмотрены в четырех докладах. **Е. А. Рыжова** (Сыктывкар) проанализировала предания об основании монастырей, показала их связь с аналогичными по сюжету народными преданиями, бытующими в устной традиции Русского Севера, подробно остановившись на мотиве выбора места для основания монастыря или храма. **Т. Ф. Волкова** (Сыктывкар) охарактеризовала рукописное собрание, переданное русским фольклористом и археографом А. Д. Григорьевым в Славянскую библиотеку Праги. Текстологический анализ редакций Повести о происхождении табака лег в основу доклада **Т. В. Бровкиной** (Сыктывкар). Доклад **Е. В. Прокуратовой** (Сыктывкар) был посвящен странническим рукописным сборникам, хранящимся в государственных хранилищах России.

На секции «События прошлого и исторические персонажи в устной и книжной традиции» прозвучали доклады, связанные с конкретными историческими персонажами и событиями; были рассмотрены их рецепции в устной традиции и фольклорных текстах различных локально-региональных традиций. **Е. А. Дорохова** (Москва) рассказала о донском атамане Игнате Фёдоровиче

Некрасове и его влиянии на устную и музыкально-фольклорную традицию казаков-некрасовцев. С именем Игната связаны, во-первых, сохранившийся в устной традиции легендарный текст *Заветы Игната*, определяющий конфессиональную, общественную и семейную жизнь некрасовцев, основные морально-этические принципы и историческую судьбу сообщества, а во-вторых, разнообразные по содержанию, опосредованно относящиеся к историческим реалиям *песни под Игната*, которые можно считать музыкальной ипостасью *Заветов*. **В. А. Лапин** (Санкт-Петербург) посвятил свой доклад освободителю Москвы от польско-литовского нашествия (1610), Рюриковичу по крови и претенденту на царский трон М. В. Скопину-Шуйскому, рассмотрев версии его смерти, зафиксированные в фольклорных традициях разных регионов России. Устные предания о братьях-силачах Пере и Мизе, бытующие в зоне интенсивных межэтнических контактов коми, коми-пермяков и русских (часть Республики Коми и Кировской области, Красновишерский район и Коми-Пермяцкий округ Пермского края), рассмотрели **С. Ю. Королёва** и **Е. М. Четина** (Пермь): обращение к историческим источникам позволило уточнить историческую основу преданий, говорить о связи их персонажей с родом Мизёвых. **М. В. Мелихов** (Сыктывкар) проанализировал дневниковые записи 1893–1899 гг. печорского жителя, матроса А. Ф. Бобрецова, связанные с его службой на императорской яхте «Полярная звезда». Сопоставление записей Бобрецова с дневниками, в частности, Николая II показало совпадение большей части фактов, однако записи матроса в ряде случаев оказались более красочными, подробными и занимательными. **Л. В. Фадеева** (Москва) рассмотрела рассказы о разорении церквей и других значимых для крестьянской общины святых мест, отражающие реалии жизни русской деревни 1920–1930-х гг. На материале пинежских записей середины 1990–2000-х гг. докладчица проанализировала рассказы об изъятии икон из храмов, их спасении или надругательстве над ними, высказав предположение о причинах уменьшения числа таких текстов в современных экспедиционных материалах. **В. В. Трубицына** (Новокузнецк) на материале песен, записанных в 1980-е гг. — начале XXI в. в Кузбассе, предприняла попытку рассмотреть пенитенциарные песенные тексты как форму коллективной памяти, позволяющую одновременно демонстрировать «инакомыслие» и выражать сопричастность к национальному культурно-историческому прошлому своей страны, малой родины, истории семьи. **М. С. Костюхина** (Санкт-Петербург) посвятила свой доклад типологии и истории советских детских праздников. Отталкиваясь от идеи, что организованные детские праздники отражают общественные представления о должном и идеальном, конструируются взрослыми для детей как модель социального «рая», докладчица проанализировала отдельные элементы актуальной идеологической культуры, традиционной культуры, топосы и клише детских праздников 1930–1950-х гг.

Секция «Региональные / локальные традиции и культуры» объединила доклады, связанные с фольклорной культурой или фольклорно-этнографическими феноменами отдельных локальных традиций и регионов. **Ю. И. Бойко** (Сыктывкар) представила полевые материалы о праздниках лузско-летских коми, занимающих важное место в структуре народного календаря, показала значимость престольных праздников в формировании локальной идентичности местных сообществ, их связь с функционированием брачных и гостевых ареалов. **Л. С. Лобанова** (Сыктывкар) сопоставила фольклорные материалы, записанные в с. Ёртом Удорского района Республики Коми в 1966 и 2011 гг. **Ю. А. Крашенинникова** (Сыктывкар) осветила отдельные сюжеты устной исторической прозы, записанные в XXI в. от русского населения горнозаводских поселений, сформированных русскими переселенцами из северных, северо-восточных и центральных губерний Европейской части России. Привлечение некоторых исторических фактов об организации и деятельности промыслов и фольклорных текстов, посвященных этим событиям, позволило говорить о способах идентификации и самоидентификации переселенцев, механизмах конструирования переселенцами устной истории. **Е. В. Самойлова** (Санкт-Петербург) рассмотрела коммеморативные практики огородничества конца XIX — начала XXI в., специфику знания, связанного с сельскохозяйственной отраслью, отдельных информантов, специфику памяти семьи и группы в целом, а также механизмы трансляции этого знания. **В. А. Поздеев** (Киров) проанализировал авторские внутритекстовые комментарии, которые были сделаны А. В. Васнецовым при составлении сборника «Песни северо-восточной России. Песни, величания, причеты» (М., 1894).

Опыт работы фольклористов Марийского государственного университета с целью популяризации фольклорного наследия народов Республики Марий Эл продемонстрировала **Т. А. Золотова** (Йошкар-Ола): были представлены две разновидности виртуальных музеев фольклора, продемонстрированы методы презентации фольклорных материалов региона. **Н. И. Ефимова** (Йошкар-Ола) рассмотрела конструирование облика провинциального города в сетевом фольклоре жителей Йошкар-Олы; на материале мемов и курьезов публичных страниц социальной сети «ВКонтакте» были представлены элементы локального текста, запечатлевшего памятные события из жизни города, значимые персонажи и т. п. Доклад **В. В. Власовой** (Сыктывкар) был связан с проблемой фотографирования и зарисовки элементов народной материальной культуры. На материале фотографий 1950–1970-х гг., сделанных исследователями Коми НЦ в старообрядческих поселениях, были рассмотрены аспекты взаимодействия исследователя и информанта в процессе фотографирования, соотнесенности текстов этнографических отчетов и фотоматериалов.

Доклады, связанные с личностью исполнителя и исполнительским искусством, прозвучали в секции «Исполнители, сказители и мастера традиционной культуры». **Н. С. Коровина** (Сыктывкар) рассказала о двух талантливых исполнительницах, с которыми работал А. К. Микушев. Темой биографии исполнителя были объединены доклады петрозаводских коллег. **А. С. Лызлова** (Петрозаводск) рассказала о Научном архиве Карельского НЦ РАН, в котором сосредоточены биографические и автобиографические материалы, связанные с исполнителями фольклора Карелии и сопредельных регионов. **В. П. Миронова** (Петрозаводск) проанализировала коллекцию 1930-х гг. того же архива, в которой собран биографический материал о карельских сказителях, содержится описание этнографических и исторических реалий того времени. **Л. И. Иванова** (Петрозаводск) построила доклад, посвященный фиксации магических практик в биографиях карельских сказителей XIX в., на данных, опубликованных в Финляндии в 1921 г. и практически недоступных современным российским читателям и исследователям. В биографических рассказах, записанных в XIX в. финскими собирателями в Северной Карелии, сказители представлены не только как рунопевцы, но в первую очередь как знахари (*tiedoiniekat*) и свадебные колдуны (*pat'vaškat*). Доклад **В. Е. Добровольской** (Москва) был посвящен роли рефлексии исполнителей в сохранении сказочной традиции: докладчица говорила о репертуаре «случайных» сказочников, обозначила причины выбора тех или иных текстов для исполнения, отношение к жанру в целом, особенности исполнительского мастерства отдельных сказочников и т. п. Презентации темы Великой Отечественной войны в художественных промыслах, в частности в работах самобытного чувашского мастера Т. П. Дверенина, был посвящен доклад **А. Г. Кулешова** (Москва).

Секция «Исследователи фольклорной культуры Европейского Севера России»

продолжила тему мемориального заседания, прозвучавшие доклады были связаны с деятельностью собирателей фольклора коми. Педагогической работе А. К. Микушева, который после окончания в 1947 г. педагогического института был направлен в среднюю школу села Ыб Сыктывдинского района, были посвящены доклады **М. И. Бурлыкиной** (Сыктывкар), **М. Г. Колеговой** (с. Ыб) и **С. А. Тюрниной** (с. Ыб). О научной деятельности, собирательской работе и дневниковых записях, сделанных Ю. Г. Рочевым в экспедициях 1960–1980-х гг. в Коми АССР, Архангельской, Тюменской и Мурманской областях, говорили **Г. С. Савельева** (Сыктывкар), **В. М. Кудряшова** (Сыктывкар) и **Т. Б. Лаптандер** (Салехард). С. А. Попову, исследователю Коми края и Оренбуржья, активно занимавшемуся в 1920–1930-е гг. сбором фольклора и ярко проявившему себя в качестве археолога, этнографа, фольклориста, автора музейных экспозиций, собирателя исторических документов и фольклорных материалов в Оренбуржье, посвятила доклад **В. А. Сова** (Сыктывкар).

В форме стендовых были представлены доклады **Ю. М. Шеваренковой** (Нижний Новгород) с анализом рассказов о пропаже мощей Серафима Саровского в Нижегородском крае, **Н. И. Жулановой** (Москва) о плачевых традициях коми-пермяков и **Ю. С. Костылева** (Екатеринбург) об отражении событий военной истории Северо-Запада России (Гражданская война, советско-финская война и др.) в стилизованных фольклорных текстах.

В рамках конференции состоялась презентация новых изданий по фольклористике. Участников конференции ожидала насыщенная культурная программа: встреча с фольклорным ансамблем «Парма», посещение Центра ремесел, экскурсии по исторической части города, Литературному музею И. А. Куратова, экспозиции отдела этнографии Национального музея Республики Коми.

На заключительном заседании выступавшие отмечали доброжелательную рабочую атмосферу, царившую на конференции, высокий уровень подготовки и проведения конференции, представленные в докладах нестандартные подходы к материалу. Были высказаны рекомендации от секций, принята резолюция конференции:

- выразить благодарность Правительству Республики Коми, Министерству культуры, туризма и архивного дела Республики Коми, ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН за организацию Всероссийской научной конференции «Человек и событие в исторической памяти», высокий уровень подготовки и проведения научного мероприятия;
- издать сборник статей по итогам работы конференции;
- провести работу по формированию государственной программы, нацеленной на изучение и издание научно-исследовательских трудов ученых Республики Коми, в частности осуществить переиздание опубликованных и хранящихся в архиве Коми НЦ трудов Ю. Г. Рочева; осуществить переиздание опубликованных и хранящихся в архиве Коми НЦ, Научной библиотеке Российского института истории искусств (Санкт-Петербург) трудов и диссертационного исследования П. И. Чисталева;
- обратить внимание Правительства Республики Коми, руководства Министерств и ведомств, Коми НЦ и других образовательных и научных учреждений республики на необходимость всесторонней поддержки гуманитарных исследований в регионе, исследований, направленных на изучение традиционной культуры коми и других народов республики; способствовать координации научных исследований, проводимых в республике и других регионах Российской Федерации;
- обратить внимание Правительства Республики Коми, руководства Министерств и ведомств, Коми НЦ на необходимость всесторонней поддержки экспедиционной деятельности фольклористов, также межрегиональных и международных исследовательских проектов, что особенно важно для Республики Коми как полиэтничной зоны;
- провести работу по формированию государственной программы, нацеленной на всестороннюю поддержку и развитие фольклорных фондов и архивов республики, поскольку фонды включают в себя аудио- и видеоматериалы по традиционной культуре коми, русских и других народов, проживающих на территории республики и в сопредельных областях и выполняют задачи сохранения, накопления, изучения и популяризации фольклорного наследия народов Республики Коми;
- на научных мероприятиях предусматривать секции, круглые столы по актуальным проблемам работы фольклорных архивов;
- провести работу по формированию государственной программы, нацеленной на популяризацию уникального фольклорного наследия народов Республики Коми, рекомендовать сотрудникам вузов, исследовательских институтов и музеев учитывать опыт других учреждений России и создавать совместными усилиями коллекции фольклорных текстов, организовывать их по типу виртуальных музеев и размещать в фондах музеев;
- активизировать и синхронизировать работу фольклористов, этнографов, исследователей духовной культуры народов республики по описанию объектов нематериального культурного наследия Республики Коми;
- подготовить и издать книгу о Ю. Г. Рочеве;
- инициировать создание документального фильма, посвященного Ю. Г. Рочеву.

Ю. А. Крашенинникова,
канд. филол. наук,
Ин-т языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

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, 245-17-26. **E-mail:** info@folkcentr.ru
Интернет-магазин: https://shop.folkcentr.ru

«Фаланстер»
г. Москва, Малый Гнездниковский пер., д. 12/27;
Тел.: (495) 749-57-21. **E-mail:** falanster@mail.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ
Тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16. **E-mail:** Zakupki@urss.ru

Научное издание
Ответственный секретарь
редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор
О. В. Трефилова
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка
Д. В. Лавриненко
Ответственный за печать
и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:
119034, г. Москва,
Турчанинов пер., д. 6
Тел.: (499) 245-17-26,
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати
и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827
от 30 ноября 1992 г.
Подписано в печать 25.05.17.
Формат 60 × 90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 122
Цена договорная

Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва,
ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка
на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2017

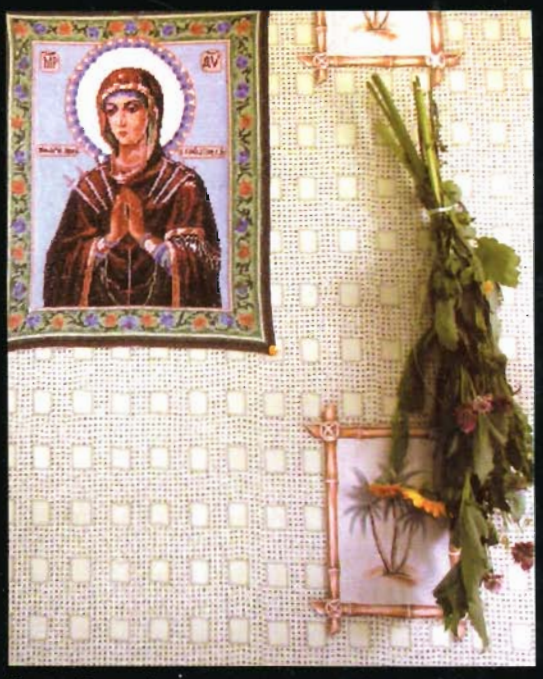
Юрлинский район Пермского края

Поминальный обед в доме А. П. Ефимовой (д. Пестерёва). 2013 г. Фото С. Ю. Королёвой

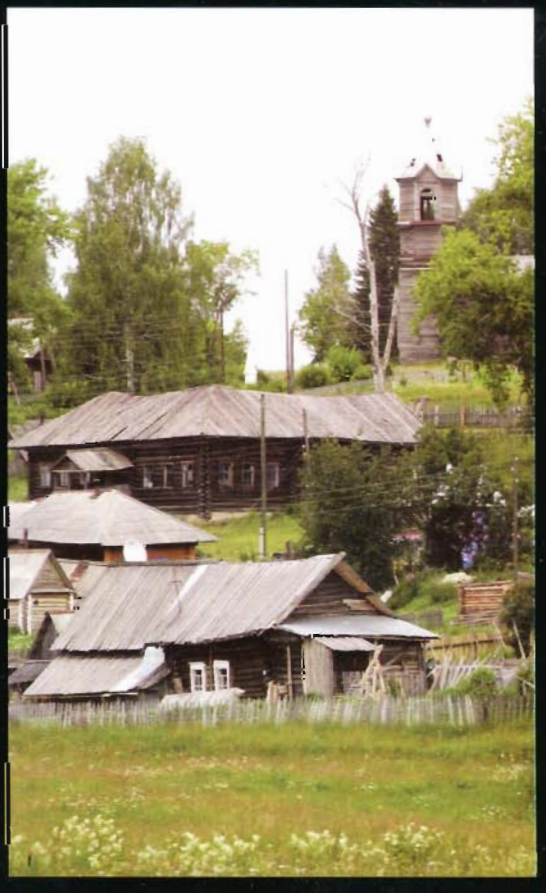
Медный крест из д. Елога. 2013 г. Фото С. Ю. Королёвой

Старая икона Богородицы в доме З. У. Кладовой (д. Елога), отремонтированная хозяйкой. 2016 г. Фото С. Ю. Королёвой

Высушенная трава «богородский сон» (гвоздика полевая), которую В. М. Копытова (д. Елога) хранит под подушкой «для крепкого сна». 2016 г. Фото С. Ю. Королёвой



Икона Богородицы, вышитая по обету Н. Г. Сятчихиной (д. Мухоморка). 2016 г. Фото А. С. Беломестновой



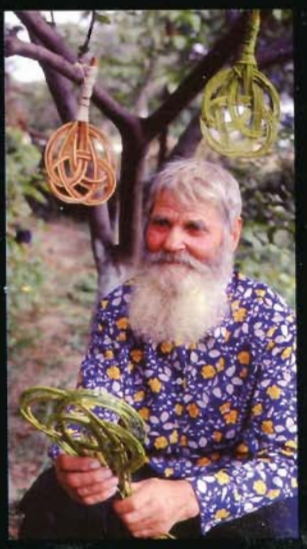
Вид на с. Усть-Зула. 2014 г. Фото К. В. Виноградовой

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Н. Г. Пропирный, А. С. Яшин (Москва). Московские стихотворные эпитафии XX в.
- К. А. Кожанов (Москва), А. В. Черных (Пермь). Лягушка в обрядах и обычаях цыган-кэлдэраров
- М. М. Макарцев (Москва). Этюды к балканскому бестиарию: кукушка
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника

◀ «У людей лица, а у кукол харюшки». Некрасовская кукла работы мастериц Анны Илларионовны Рамзаёвой и Марии Кондратьевны Елесютиковой (см. также первую обложку № 2 «Живой старины» за 1995 г.).

▼ Венчание в храме. Пос. Кумская Долина (Левокумский р-н Ставропольского края). 1990 г.



◀ Иван Мефодиевич Бандеровский (1913–2002) — замечательный певец, знаток исторических и лирических песен. Он плел сети и «вентера» (рыболовные снасти-ловушки в виде сетки на обруче), ходил на рыбный промысел по озерам Турции, а когда не было ловли, охотился. Еще он плел из прутьев ивы «щалбы» для вынимания вареников из кастрюли. Пос. Кумская Долина (Левокумский р-н Ставропольского края). 1991 г.

▲ Свадебная кичка: «рога» (справа), «подзатыльник» (внизу) и кокошник (вверху). XIX в. Из фондов Центра традиционной культуры молокан и казаков-некрасовцев (пос. Новокумский, Левокумский р-н Ставропольского края). 1989 г.

➤ Все виды печеных изделий, которые казаки-некрасовцы готовят на свадьбу. В центре «плящинда», вокруг на тарелках «невестины калачи» (сплетены жгутом), пышки, «с кулака пышечки», «катламочки», «трояки», «калачики». Пос. Кумская Долина (Левокумский р-н Ставропольского края). 1991 г.

Казаки-некрасовцы
Фото Ю. Ф. Лунькова