

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

ОБРАЗНЫЙ МИР ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Сборник статей



Москва
2010

УДК 398.33 + 398.54 + 316.75
ББК 82.3Р
О23

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора*

*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
(протокол № 100125/893143/1182/2 от 26 февраля 2010 г.)*

Составители

М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова

Редколлегия: **Каргин А.С.** (отв. редактор),
**Алексеевский М.Д., Ахметова М.В., Добровольская В.Е., Зайцева Е.А.,
Просина С.В., Котельникова Н.Е., Новожилов В.В., Чибисов И.Е.**

О23 **Образный мир традиционной культуры.** Сборник статей. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. — 352 с.

ISBN 5-86132-078-0

В сборнике представлены современные научные подходы к исследованию проблемы образа в фольклоре. Издание предназначено филологам, фольклористам, культурологам.

УДК 398.33 + 398.54 + 316.75
ББК82.3Р

ISBN 5-86132-078-0

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010

Содержание

От составителей 5

Раздел 1

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ: ОБРАЗЫ И ПЕРСОНАЖИ

Смолицкий В.Г. (<i>Москва</i>). Цикл былин об Илье Муромце	10
Добровольская В.Е. (<i>Москва</i>). Баба-Яга: к вопросу об исконной природе и возможной эволюции персонажа	24
Пасечный Д.Ю. (<i>Воронеж</i>). Семантические оппозиции, свойства и типовые роли персонажей волшебной сказки в системном аспекте	36
Лимеров П.Ф. (<i>Сыктывкар</i>). «Книжные» мотивы в устных текстах о Стефане Пермском	43
Липатова А.П. (<i>Ульяновск</i>). Образ святого человека в русской традиционной культуре (на материале Ульяновского Присурья)	59
Крашенинникова Ю.А. (<i>Сыктывкар</i>). К вопросу о специфике персонажной системы свадебных приговоров дружки	76
Ипполитова А.Б. (<i>Москва</i>). Магия «профессионалов» в рукописных травниках XVII—XIX веков	89
Голованова Е.И. (<i>Челябинск</i>). Профессиональная личность в уральском фольклоре	111

Раздел 2

ОБРАЗНАЯ СИСТЕМА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Джапуа З.Д. (<i>Сухуми</i>). Хтонические атрибуты абхазского Абрискила	120
Голованов И.А. (<i>Челябинск</i>). Мифологические образы в фольклорной исторической прозе Урала	129
Королева С.Ю., Арустамова А.А. (<i>Пермь</i>). Образ «лесного хозяина» и мифологизация пространства у коми-пермяков	141
Ненадовец А.М. (<i>Бобруйск, Республика Беларусь</i>). Лихорадка в демонологических представлениях белорусов	146
Самойлова Е.В. (<i>Санкт-Петербург</i>). Кукла в системе коммуникации с демонологическими персонажами	157

Громов Д.В. (<i>Москва</i>). Еще раз о фольклорных корнях гоголевского Вия	175
Пазынин В.В. (<i>Москва</i>). Ассоциативное поле образа «дуб» в русской традиционной культуре	181
Самоделова Е.А. (<i>Москва</i>). Верба и береза в региональных традициях Центральной России	191
Сатыренко А.С. (<i>Москва</i>). «Дом» как символическая константа обряда подблюдных гаданий	210
Алексеевский М.Д. (<i>Москва</i>). Представление о празднике в традиционной культуре Русского Севера	228
Колосова В.Б. (<i>Санкт-Петербург</i>). Человеческое тело и растения: взаимные отношения кодов	239

Раздел 3 МИФОЛОГИЯ И МИФОТВОРЧЕСТВО

Денисевич К.Н. (<i>Москва</i>). История одной богини: реконструкция и использование славянского мифологического пантеона в России в XVIII веке	256
Комелина Н.Г. (<i>Санкт-Петербург</i>). Создание образа советского сказителя в 1930—1940-е годы (на примере М.С. Крюковой)	276
Канева Т.С. (<i>Сыктывкар</i>). «Страна советская» в усть-цилемских причитаниях (по записям экспедиции 1942 г.)	286
Ахметова М.В. (<i>Москва</i>). Современное функционирование легенды о возвращающемся царе-избавителе	294
Кандудина А.Ю. (<i>Москва</i>). Аркаим в современной русской мифологии	307
Радченко Д.А. (<i>Москва</i>). Идеология, контркультура, фольклор: рок-опера «Мересьев» как текст и миф	317
Власова А.А. (<i>Тверь</i>). «Недолго мучилась старушка...»: образ старушки в садистском стихе	333
Писаревская Д.Б. (<i>Москва</i>). Образ игры в субкультуре ролевиков: развитие авторского начала в фольклоре	340

От составителей

Фольклористы неоднократно обращались к проблеме фольклорного образа. Многие работы, посвященные персонажной системе сказок¹, духовных стихов², календарных³, свадебных⁴ и похоронно-поминальных ритуалов⁵, быличек⁶, поверий⁷ и других жанров, давно уже стали классическими. Следует отметить, что образы традиционной культуры не существуют сами по себе, они складываются из совокупности мифологических представлений, бытующих среди носителей традиции, этнографических реалий, зафиксированных и трансформированных фольклорной традицией, элементов поэтики, присущих конкретным жанрам фольклора, и т.д. В связи с этим исследователь, обратившись к данной теме, вынужден четко определять, какие именно аспекты изучения образной системы имеют для него более важное значение.

В настоящее время единого подхода к изучению образной системы фольклора и, шире, традиционной культуры нет. Связано это с тем, что часть исследователей видят в фольклоре реализацию тех или иных форм мышления и, соответственно, делают акцент на ментальной, архетипической модели, которая стоит за фольклорными образами. Другие ученые, напротив, рассматривают фольклорный текст как аналог литературного произведения, и следствием этого становится рассмотрение образной системы фольклора как некоей целостности. Вероятно, наиболее верный подход заключается в сочетании того и другого метода, поскольку, соприкасаясь и с этнографией, и с литературой, фольклор, тем не менее, образует свою особую систему ценностей, а следовательно, и круг проблем, связанных с анализом и интерпретацией его образной системы.

Эту специфичность фольклорной образности отстаивали многие исследователи. Еще в 1956 г. на IV съезде славистов А. Мелихерчик в своем докладе отметил ряд специфических черт фольклорного образа⁸. В конце 1950-х — начале 1960-х гг. П.Г. Богатырев опубликовал ряд статей, посвященных специфике изучения фольклорного образа⁹. В них он отметил, что ряд черт образной системы фольклора определяются особенностями функционирования фольклорных текстов. В то же время он указал на то, что одним из важнейших отличительных признаков фольклорного образа является его мозаичность, обратив внимание на существование некоего общего образа, пронизывающего зачастую не только произведения устной словесности, но и другие формы народного творчества. Именно на примере этой общности образов в различных своих формах фольклор, с точки зрения Богатырева, проявляет себя как целостная система, которая из мозаичных элементов создает многогранные образы.

В настоящее время при анализе образной системы фольклора используются самые различные методы: исторический, этнографический, лингвистический. Фольклорный образ может рассматриваться и как единица вербального текста¹⁰, и как универсальная категория традиционной культуры (образ-мифологема; образ-концепт и т.п.)¹¹. Он может исследоваться и в контексте этнографических особенностей конкретной локальной традиции¹², и как элемент материальной культуры в целом¹³. При анализе образа исследуются как древнейшие сакрально-магические значения¹⁴, так и морально-нравственные категории¹⁵.

Образные структуры закладываются в словесном искусстве в глубокой древности, и персонажи разных фольклорных жанров сохраняют архетипические черты демиурга, культурного героя или трикстера¹⁶. Хотя многие образы генетически связаны с мифологическим сознанием, их архетипическое содержание трансформируется по законам фольклорных жанров. Наряду с изучением принципов становления и функционирования образа, выявления его генетических корней¹⁷ исследователи проводят сопоставительный анализ его жанровых и культурных реализаций. Образ может формироваться под влиянием законов жанра, поскольку каждый из них имеет свою собственную художественную действительность¹⁸.

В то же время взаимоотношение фольклора и действительности, и прежде всего способы и формы отражения в устной словесности конкретных исторических лиц, связано с проблемой, о которой писал в своей книге Б.Н. Путилов, отмечая, что сложность фольклора как феномена не позволяет рассматривать упомянутого в том или ином жанре исторического деятеля «в неких однозначных категориях»¹⁹, и это обусловлено жанровой спецификой фольклорных текстов. Вследствие этого фольклорная традиция может сближать разные времена, проводить аналогии между не имеющими ничего общего друг с другом историческими фигурами. Многие исследователи на примере различных жанров продемонстрировали варианты подобных трансформаций реальных исторических персонажей в фольклорные образы²⁰.

В данном сборнике собраны статьи, где современные исследовательские подходы к изучению образной системы традиционной культуры представлены во всем своем многообразии. Авторы сборника представляют различные региональные научные центры (Москва, Санкт-Петербург, Ульяновск, Воронеж, Сыктывкар, Сухуми, Челябинск, Пермь, Тверь), а также различные научные дисциплины (фольклористика, этнография, лингвистика, культурология), однако их объединяет интерес к происхождению и функционированию фольклорного образа.

Статьи, вошедшие в **первый раздел**, посвящены изучению образов и персонажей в традиционных жанрах фольклора. Авторы статей используют методы исторического (В.Г. Смолицкий, А.Б. Ипполитова), мифологического (В.Е. Добровольская), лингвистического (Д.Ю. Пасечный, Е.И. Голованова), филологического (П.Ф. Лимеров), типологического (А.П. Липатова, Ю.А. Крашенинникова) анализа.

Во **втором разделе** собраны статьи, посвященные образной системе традиционной культуры. Внимание исследователей привлекают демонологические персонажи, играющие важную роль в культуре различных народов:

русских (И.А. Голованов), коми-пермяков (С.Ю. Королева и А.А. Арустамова), абхазов (З.Д. Джапуа). Авторы не только вычленили их описание из быличек и поверий, но и ставят вопрос об их мифологической функции. Особо рассматривается связь мифологического персонажа с литературной традицией (Д.В. Громов).

Наконец, в статьях **третьего раздела** исследуются эволюция и трансформация мифологических представлений в новое время. В частности, богине славянского пантеона, возникшей в результате лингвистического казуса в XVIII в., посвящена статья К.Н. Денисевич, мифологии заповедника Аркаим, который в наши дни стал местом паломничества неоязычников, националистов и людей, увлеченных оккультными науками, — А.Ю. Кандудиной. В поле зрения исследователей оказываются не только образы традиционного фольклора, но и яркие персонажи фольклора современного города, такие, как старушка из детского садистского стишка (статья А.А. Власовой).

Таким образом, в сборнике во всем многообразии представлены современные научные подходы к исследованию проблемы фольклорного образа. Составители надеются, что эта книга не только подводит определенные итоги в изучении данной темы, но и открывает новые горизонты для исследователей традиционной культуры.

Примечания

¹ *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки Л., 1974; *Пропи В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1998; *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958; *Новик Е.С.* Система персонажей в русской волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 214—246; *Костюхин Е.А.* Типы и формы животного эпоса. М., 1976.

² *Федотов Г.П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

³ *Толстая С.М.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник — Обряд — Ритуал в славянской и еврейской народной традиции. М., 2004. С. 21—33; *Она же.* Антропонимы в народной календарной терминологии // Известия Уральск. гос. ун-та. Гуманитарные науки. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 54—59.

⁴ *Байбурин А.К., Левинтон А.Г.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (погребальный обряд). М., 1990. С. 64—99.

⁵ *Топоров В.Н.* Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования. 1985. Вып. 6. М., 1987. С. 10—52.

⁶ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1993; *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16—44.

⁷ *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

⁸ *Melicherčík A.* K problematike specifčnosti umelechého obrazu vo folklóre // Československe prednasky pro IV mezinarodni sjezd slavistu v Moskve. Pripravil Československý komitet slavistů. Praha, 1956. S. 389—401.

⁹ *Богатырев П.Г.* К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 422—431; *Он же.* Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция // Русский фольклор. Т. 8. М.; Л., 1963. Подробнее библиографию работ П.Г. Богатырева см. *Сорокина С.П.* Проблема специфики фольклорного образа в трудах П.Г. Богатырева // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 7. М., 2005. С. 153—161.

¹⁰ Например: *Фролова О.Е.* Предметное имя в волшебной сказке и авторском повествовательном художественном тексте // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2004. С. 116—127.

¹¹ См., например, работы представителей курской школы лингвофольклористики.

¹² Например: *Карнов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

¹³ Например: *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян. Мюнхен, 1991; *Морозов И.А.* Кукла как феномен традиционной народной культуры славян // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 93—111; *Чередникова М.П.* «Маленький мальчик» в контексте нового мифа // Мир детства и традиционная культура. Вып. 1. М., 1995. С. 60—72; *Разуваева Н.А.* Архетип защитника Отечества в русском фольклорном сознании // Архетип: Культурологический альманах. 1996. Шадринск, 1996. С. 77—80.

¹⁴ Например, *Валенцова М.М.* Магические функции еды // Традиционная культура. 2002. № 2. С. 32—41; *Мороз А.Б.* Стол в севернорусских поверьях и обрядах // Традиционная культура. 2002. № 2. С. 41—46.

¹⁵ Например: *Котельникова Н.Е.* Клад как мифологический персонаж // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 112—121; *Хлыбова Т.В.* «Чудо малое» в русских духовных стихах // Традиционная культура. 2002. № 4. С. 10—17;

¹⁶ *Кучерская М.А.* Мифологизированный образ «идеального» царя: великий князь Константин Павлович // Традиционная культура. 2001. № 1. С. 18—34;

¹⁷ Например: *Добровольская В.Е.* Герой волшебной сказки: к проблеме генезиса и эволюции образа // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 37—67; *Она же.* Герой-ребенок в русских волшебных сказках // Традиционная культура. 2002. № 4. С. 18—23; *Зуева Т.В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети»: «Перевоплощение светоносных близнецов» // Русская речь. 2000. № 2. С. 77—79.

¹⁸ *Карасев И.Е.* Образ школьника в современном анекдоте // Проблемы этнологии и этнопедагогике. Новосибирск, 1999. С. 147—151; *Кучеруга Л.А.* «Маленький мальчик» в антимире садистских стишков // Народная культура. Омск, 1997. С. 72—82; *Лазарев А.И.* Дети в русских народных сказках // Дети и народная традиция. Челябинск, 1991. С. 4—10.

¹⁹ *Путилов Б.Н.* Фольклор и художественная культура. In memorem. СПб., 2003. С. 61.

²⁰ *Райкова И.Н.* Русские народные сказки о «справедливом» царе: историческое и вымышленное // Проблемы современного филологического образования. М., 2001. С. 30—39; *Смолицкий В.Г.* Народная песня «Платов в гостях у француза» // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 50—54; *Добровольская В.Е.* Рассказы об атамане Платове // Атаман Платов в Песнях и преданиях. М., 2001. С. 165—168; *Фадеева Л.В.* Устные рассказы о святом праведном Иоанне Кронштадтском: К проблеме источника // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология. Архангельск, 2002. С. 115—125. Подробную библиографию см.: Традиционная культура. 2004. № 1. С. 39—50.

Раздел I

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ: ОБРАЗЫ И ПЕРСОНАЖИ

В.Г. СМОЛИЦКИЙ
(Москва)

Цикл былин об Илье Муромце

Илья Муромец — центральная фигура русского героического эпоса. В этом образе сконцентрированы черты, в народном понимании необходимые для идеального героя. В нем физическая мощь и храбрость сочетаются с высокими этическими качествами. Он могучий защитник слабых и обиженных, сторонник правды и справедливости; он чужд сребролюбия и властолюбия. Интересы своего государства он всегда ставит выше своих личных интересов.

Илья Муромец — один из самых загадочных героев. До XVII в. его имя мы не встретим ни в летописях, ни в древнерусских повестях, ни в житийной литературе. Тем не менее есть целый ряд косвенных свидетельств о широкой известности этого эпического персонажа в средневековой Руси.

Впервые с именем самого сильного русского «витязя» Ильи (Илиаса) мы встречаемся в старинных рукописных германских сказаниях — в ломбардской поэме «Ортнит» и ее норвежской версии «Тидрек-сага». Эти поэмы изучались А.И. Кирпичниковым¹, А.Н. Веселовским² и Б.И. Ярхо³ еще в XIX — начале XX в.

Самые ранние списки этих произведений относятся к XIII — началу XIV в. Их герой — король Ортнит, или Гертнит. Содержание произведения — «добывание» невесты, сопряженное со многими трудностями и боевыми действиями. Одним из главных помощников короля является его дядя Илиас Русский, он же Илиас Греческий. Для западноевропейского христианина XIII в. смешение понятий «русский» и «греческий» легко объяснимо, так как Русь в то время конфессионально подчинялась византийской метрополии. Илиас указывает королю-племяннику на достойную его положения невесту — дочь сирийского короля Махореля, но предупреждает, что отец так просто не отдаст дочь: он сам собирается на ней жениться в будущем, после смерти своей супруги — ее матери. Поэтому Махорель казнит всех претендентов на ее руку. Невесту надо завоевывать.

Другим помощником Ортнита является Альберих, чудесный карлик. Ломбардский король сначала принимает его за ребенка, но малютка показывает себя могучим противником, которого с трудом удаётся

одолеет. Альберих открывает тайну рождения Ортнита: оказывается, карлик — его отец, и в дальнейшем повествовании он всячески помогает королю.

Ортнит, Илиас и Альберих отправляются в Сирию добывать невесту. Приплыв туда, они, скрыв королевский сан Ортнита и назвавшись купцами, обманывают языческих чиновников и высаживаются на берег. При помощи чудесного кольца Альберих может становиться невидимым. Он проникает к Махорелю и объявляет ему желание Ортнита жениться на его дочери. Язычник в ярости, тем более что ничего не может сделать невидимому карлику. Получив решительный отказ, Альберих, оставаясь невидимым, дает королю пощечину и уходит. Ночью он ворует у неприятеля лодки, на которых переправляет всех своих воинов на вражеский берег. На следующий день завязывается битва. В ней особенную храбрость и силу проявляет Илиас. Язычники разбиты. Но Илиаса приводит в ярость гибель его товарищей. Поэтому он отвечает отказом на просьбу о помиловании тысячи пленных. С трудом удается Ортниту удерживать гнев своего дяди. Дочь Махореля принимает христианство, обещает выйти замуж за Ортнита, если он оставит в живых ее отца. Победители вместе с окрещенной невестой возвращаются к себе на родину, где играют свадьбу.

Илиас и Альберих постоянно сопровождают Ортнита, или Гертнита. Однако в произведении они несут разную сюжетную нагрузку. Альберих является «чудесным помощником» короля и, используя свои способности волшебника, помогает ему обрести невесту. Роль этого персонажа в поэме является сюжетообразующей: его действия неоднократно меняют ситуацию. Иначе обстоит дело с Илиасом. Несмотря на то что он всё время рядом с королем и участвует во всех событиях, демонстрируя силу и мужество, он никогда не изменяет ситуацию, события развиваются независимо от него. Его роль заканчивается в самом начале произведения и ограничивается лишь тем, что он указывает на невесту для Ортнита.

Надо полагать, что этот герой введен в сказание незадолго до создания рукописи, уже тогда, когда к сказанию приложили руку христианские писатели, у которых борьба за невесту получила религиозную окраску: Ортнит с Илиасом и Альберихом — христиане, а Махорель и его дочь — язычники. Автор внес его имя в произведение, услышав его среди имен чужого народа, историю и эпические традиции которого он себе представлял очень смутно. Следует согласиться с А. Кирпичниковым: «Илиас есть заезжий богатырь»⁴.

А.Н. Веселовский обратил внимание на древние русско-германские связи, которые могли повлиять на проникновение в западноевропейский эпос образа Ильи: «Уже с 1159 г. мы встречаем немцев на устье Двины»⁵. Эти заезжие немцы «могли слышать сказы и песни о “старом” Владимире и Илье»⁶. Для нас этот факт может служить своеобразным «terminus a quo»: если имя русского богатыря дошло до Германии, то оно, несомненно, к этому времени было широко известно и популярно у себя на родине.

Само по себе имя Ильи могло появиться на Руси только после ее крещения, когда имена стали давать по святым. Следует отметить небезынтересный факт: в Киеве еще при князе Игоре существовала христианская церковь, посвященная Илье Пророку, которая упоминается в «Повести временных лет» при описании заключения мирного договора между Русью и греками: «Заутра призвал Игорь слы, и приде на холмъ, кде стояше Перунъ, и покладоша оружие свое, и щиты, и золото, и ходи Игорь ротъ и люди его, елико поганыхъ Руси; а хрестеяную Русь водиша ротъ в церкви святаго Ильи, яже есть надъ Ручаемъ, конецъ Пасынчѣ, бесѣды и Козарѣ: се бо бѣ сборная церкви, мнози бо бѣша варязи хрестеяни»⁷. («На следующий день призвал Игорь послов и пришел на холм, где стоял Перун; и сложил оружие свое, и щиты, и золото, и присягали Игорь и люди его — сколько было язычников между русскими. А христиан русских приводили к присяге в церкви святого Ильи, что стоит над Ручьем в конце Пасынчей беседы и Хазар, — это была соборная церковь, так как много было христиан-варягов»⁸).

Так, ветхозаветное имя Ильи было известно в Киеве как минимум за 50 лет до официального принятия христианства на Руси.

В этой немецкой поэме много перекличек с русским эпосом, и прежде всего с былиной «Добрыня и Дунай — сваты»: на возможную невесту указывает человек, побывавший в чужих странах, — таким человеком в «Ортните» оказывается Илиас, в русской былине — Дунай; сваты отправляются в путешествие, отец отказывается выдать свою дочь замуж, но вынужден это сделать после победы сватов. Можно найти и другие точки соприкосновения русского и немецкого эпосов. Так, карлик Альберих, подобно богатырю Волху — Вольге, использует волшебство для одержания победы над противником. Герои Ортнита приезжают в чужую страну под видом купцов; подобным же образом летописный князь Олег захватывает Киев — эпический мотив, используемый неоднократно у разных народов (у русских, кроме летописи, — в песнях о захвате Азова).

Большинство этих сопоставлений может быть легко объяснено типологической близостью многих международных сюжетов. При этом сразу бросается в глаза, что в русской эпической традиции чаще всего эти параллели не затрагивают конкретные сюжеты и мотивы, связанные с былинами об Илье Муромце. Может быть, главная общность Ильи и Илиаса заключается в том, что и тот, и другой — христиане, борющиеся против язычников.

Правда, существует единственный сюжет, сближающий оба этих образа, — это сюжет поединка отца с сыном, уходящий в глубокую древность и известный многим народам. Он имеет огромное количество вариантов, которые могут наполняться различным содержанием, иногда взаимоисключающим. Возможно, что отец — богатырь, как Илья, или, наоборот, карлик, как Альберих. Возможна трагическая развязка, когда отец убивает сына, как в русском эпосе, возможен вариант с благополучным концом, в котором отец становится «чудесным помощником» сына. Существует и множество других вариантов: отец убивает сына,

не зная, что это его сын, он всю жизнь кается, уходит в монастырь и т.д. Совпадения между произведениями с таким сюжетом могут быть объяснены по-разному: от заимствования, влияния до типологического тождества, когда произведения появляются независимо друг от друга. Предполагаем, что в данном случае имеет место последнее.

Илиас Русский (Греческий) — самое древнее упоминание русского богатыря Ильи Муромца. Следующие письменные свидетельства о нем относятся к XVI в. и обнаруживаются на Польско-Литовской земле — в письме оршанского старосты Филона Кмиты Чернобыльского к Остафию Воловичу, кастеляну Троцкому. Письмо датировано 5 августа 1574 г., из Орши: «...коли будет надобие Ильи Муравленина и Соловья Будимировича, придет час, когда будет служеб наших потреба»⁹.

Это была переписка двух высокопоставленных особ. Пост старосты давался первым сановникам Польско-Литовского государства. Филон Кмита Чернобыльский (ок. 1530—1587) служил на смоленском пограничье. В его обязанности входило охранять границу с Россией, одновременно вести войсковую разведку, сообщать об известных ему внутренних событиях Российского государства Ивана Грозного. Как видим, он по существу был руководителем такой же заставы, какой руководил есаул Илья Муромец. Так что упоминание о нем было совсем не случайным. Кроме того, он участвовал в Ливонской войне на последнем ее этапе и в дипломатических переговорах.

Остафий Волович — каштелян, т.е. начальник крепости, комендант, заседавший в сенате, второе лицо после воеводы. Он видный политик, отстаивавший интересы Литовского княжества в Польско-Литовском государстве. Титул «Троцкий» связан с Литовским городом Троки (Тракай). С 1579 по 1587 г. был канцлером Великого княжества Литовского.

Переписку Филона Кмиты и Остафия Воловича изучал А.Н. Веселовский. Он считал, что это письмо «может служить свидетельством географического распространения былин»¹⁰. Если Остафию Воловичу были понятны аллюзии на богатырей, которых Кмита поминает как «нечто общеизвестное»¹¹, то из этого следует, что в XVI в. эти имена были у многих на слуху.

Вместе с тем А.Н. Веселовский предполагал, что ко второй половине XVI в. многие былинные сюжеты уже пришли в «упадок»¹². Этим он объяснял, почему любовный герой Соловей Будимирович мог восприниматься как богатырь.

К самому концу XVI в. относится еще одно известие об Илье Муромце — от иностранца Эриха Лассоты, вельможи, принадлежавшего к древнему моравскому роду и служившего римским (т.е. австрийским) императорам. В 1594 г. по поручению императора Рудольфа II Лассота возглавил посольство к запорожским казакам. Он оставил путевые записки, в которых, в частности, рассказывает о Киеве. Большое впечатление на него произвела «великолепная церковь св. Софии, не имевшая, как говорят, равной себе по громадности»¹³. В ней путешественнику показали гробницы княгини Ольги и князя Ярослава Мудрого. Лас-

сота пишет: «В другом приделе церкви была гробница Ильи Муромца (Eliae Morovlin), знаменитого героя или богатыря (Bohater), о котором рассказывают много басен. Гробница его ныне разрушена...»¹⁴. Через несколько страниц Лассота упоминает гробницу богатыря Чоботка (о нем подробнее см. ниже), находившуюся в том же храме. Можно предположить, что «гиды», сопровождавшие его, различали Илью и Чоботка, считали их разными людьми. Вероятно, в преданиях XVI в. они фигурировали как два самостоятельных персонажа. По словам Лассоты, самой гробницы и мощей Ильи Муромца он не видел. Следовательно, про нее ему рассказали. Не было ли это одной из «басен», слышанных им в Софии?

Киевский Софийский собор был построен в первой половине XI в. и предназначался быть церковью «не только соборною, но и главною для всего государства нашего, настоятелем которой имел быть митрополит не только Киевский, но и Всея Руси»¹⁵. За свою историю он неоднократно подвергался разрушению и разорению. В годы междоусобных войн его разоряли и грабили как иноплеменники, так и свои русские князья. Самое значительное опустошение было произведено в 1240 г. монголо-татарскими завоевателями. Тем не менее он снова и снова возводился. По словам митрополита Евгения Болоховитинова, «нынешние святыни все собраны во времена Петра Могилы»¹⁶, получившего сан киевского митрополита в период ожесточенной борьбы православных с униатами, которая разгорелась в преддверии воссоединения Украины с Россией. Историк русской православной церкви Е.Е. Голубинский предполагал, что монахи, жившие в Киево-Печерском монастыре, после написания Киево-Печерского патерика «зараз были канонизованы, или что им всем зараз было установлено празднование в 1643 году митрополитом Петром Могилою»¹⁷. Собрание святынь было предпринято для вящего укрепления статусов Киево-Печерского монастыря и Софийского собора как православных обителей еще в условиях Польско-Литовского государства. Вероятно, тогда же Петр Могила принес в Софию часть мощей Ильи Муромца, вместе с частицами мощей многих других киево-печерских монахов, покоящихся в лавре. Поэтому его мощи указаны одновременно в описях Киево-Печерской лавры и киевской Софии¹⁸. Показательна фраза Лассоты, что об этом богатыре «рассказывают много басен», но не сказано, что поется много песен. Вероятно, Лассота слышал именно прозаические рассказы о подвигах богатыря, а не песни, ныне называемые былинами. Такие «басни» известны в большом количестве до сих пор. Особенно много их в нынешнем Муромском районе (Владимирская обл.) и Карачевском районе (Брянская обл.). Так, еще в XIX в. археолог П.С. Уварова сообщала, что жители с. Карачарова (Муромского р-на) «с большим жаром защищают и за непрерывную истину выдают в обыкновенных своих разговорах, что Илья Муромец рожден в их селе Карачарове, был величественного вида и имел необыкновенную силу»¹⁹. Они рассказывают, как он один поднял лежавшие на берегу три дуба, «из коих каждый был такой тяжести, что крестьянская лошадь без отдохновения в гору не могла вывести»²⁰. Подобные рассказы

можно услышать и в настоящее время: в Муроме особенно почиталось урочище «Скачок», где стояла деревянная церковь XVII в., сгоревшая в 1936 г., посвященная Илье Пророку. При ней была часовня, якобы срубленная самим Ильей Муромцем. Она была возведена над колодцем, построенным на месте источника, который образовался от удара копыт богатырского коня²¹. Автор этих строк вместе со старшим научным сотрудником Государственного республиканского центра русского фольклора М.В. Ахметовой в 2005 г. записывал в Карачарове рассказы о силе не только Ильи Муромца, но и его потомков, о целебной воде ключа, образованного на месте «поскока» его коня.

В свою очередь, карачевцы с Брянщины и ныне показывают семь дубов, на которых сидел Соловей-разбойник — предание, отмеченное в XIX в. В.В. Каллашем²². Одновременно И. Петров в своем «Историко-архивном очерке» объясняет название самого города Карачев тем, что он возник на месте, где конь богатыря «окарачился» — ‘околет’ от свиста Соловья-Разбойника²³.

О раке с нетленными мощами Ильи Муромца, которые находились и находятся в настоящее время в Киево-Печерской лавре, первым сообщил Арсений Кальнофойский, монах этого монастыря, современник, ученик и сподвижник Петра Могилы. В 1638 г. он выпустил книгу на польском языке «Тератургима, или Чудеса, совершившиеся как в самом Печерском монастыре, так и в обеих его пещерах». В ней указано, что в ближней пещере преподобного Антония находятся мощи Ильи Муромца, «по-народному именуемого Чоботок»²⁴. Так впервые в литературе были объединены имена Ильи и Чоботка. Возможно, в это время параллельно существовали легенды, где эти имена или объединялись, или разделялись. Арсений Кальнофойский первый описал раку и находящиеся в ней мощи: Илья Муромец покоится «в своей пещере в раке, сравнительно небольшой, так что видна лишь с одной стороны голова святого, а ноги упираются в земляную стену, чуть стесанную»²⁵. Автор полагал, что богатырь этот жил за 450 лет до его книги, следовательно, где-то в 1180-е гг., к которым приблизительно относятся рукописи «Тидрек-саги». Память его отмечается 19 декабря (1 января по новому стилю).

В феврале 1711 г. священник Иван Лукьянов, составивший записки «Путешествие в Святую землю священника Лукьянова», вместе со своими спутниками посетил Киев и Киево-Печерский монастырь: «Тут же видехом храброго воина Илью Муромца в нетлении под покровом златым, ростом яко нынешних крупных людей; рука у него левая пробита копием; язва вся знать на руке...»²⁶.

Святыни Киева постоянно привлекали в этот город паломников, «калик перехожих». Устные известия о мощах Ильи Муромца, покоящихся в Киево-Печерском монастыре, расходились по всей Руси и порождали множество сказаний и песен, дошедших до нас в виде произведений несказочной прозы и былин.

В XVII—XVIII вв. в русской рукописной традиции наряду с прозаическими оригинальными и переводными произведениями появляются

«Повести», «Сказания», «Гистории» и «Истории». В их основе лежит в большей или меньшей мере «не литературная обработка былинного сюжета, не повесть на былинные мотивы, а прозаический пересказ былины, отразивший стремление точно следовать за композицией, стилем и складом былины в той обработке, которую автор первоначального текста слышал или знал»²⁷. В них уже намечено большинство сюжетов, известных по записям XIX—XX вв.

Среди русских богатырей Илья Муромец самый популярный. Ему посвящено более десяти былинных сюжетов, образующих единый цикл, который в XIX—XX вв. в большинстве случаев открывался песней «Исцеление Ильи». В ней поется, как он 33 года пролежал с больными бессильными ногами.

По-видимому, возникновение отдельных былин происходило совсем не в той последовательности, в какой выстроились былевые сюжеты в сознании исполнителей XVIII—XX вв. и современных литературных интерпретаторов. Вскрыть исторический порядок появления произведений об этом богатыре может помочь анализ их содержания на основе открытого А.П. Скафтымовым композиционного приема «предварительной недооценки героя»²⁸. Исследователь считал его главным эффектом занимательности в былевом эпосе. Конкретный анализ этого приема в различных песнях помогает вскрыть их временную иерархию. В каждом былевом цикле о жизни и подвигах богатыря существует только один сюжет, в котором мотив предварительной недооценки героя реализуется напрямую, когда о силе и возможностях богатыря не знает еще никто: ни слушатели, ни действующие лица. Таким в былинах об Илье является повествование о его первых подвигах (см. «Илья Муромец и Соловей-Разбойник»). Поэтому черниговцы отговаривают богатыря ехать по прямоезжей дороге, на которой засел Соловей-разбойник, и никому не известно, чем дело закончится. Предполагаем, что эта былина и была первой из возникших в цикле произведений об Илье. По мнению Д.С. Лихачева, она зародилась «не ранее второй половины XI в.»²⁹. По его же словам, она не могла возникнуть позднее XII в., «когда еще помнили о тесной связи между родиной Ильи — Муромом и Черниговом»³⁰.

Таким образом, время рукописи «Ортнита», подсчеты Арсения Кальнофойского и выкладки Д.С. Лихачева совпадают, относя возникновение былин к XI—XII вв.

XI—XII вв. в русской истории — эпоха разгара феодальной раздробленности, междоусобных войн, эпоха борьбы с половцами. Это была далеко не героическая эпоха, автор «Слова о полку Игореве» называл ее «невеселым временем», когда «сказал брат брату: “Это мое, и то мое же”. И стали князья про малое “Это великое” говорить и сами на себя крамолу ковать. А поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую»³¹.

Отголоски той поры нашли свое отражение в былине «Илья Муромец и Соловей-разбойник». Возможно, отказ Ильи Муромца стать черниговским воеводой и стремление служить великому князю киев-

скому — своеобразный отклик на внутренние междуусобицы своего времени.

Во всех остальных былинах мы уже знаем о богатырстве Ильи, и мотив предварительной недооценки героя действует в измененном виде.

Так, в былине «Илья Муромец и Идолище» мы с самого начала знаем силу богатыря, и для того, чтобы известный мотив «сработал», Илье надо переодеться в другое платье, чтобы его «не узнал» противник. В данном случае его недооценивает только враг. Для слушателя весь пафос эмоционального заряда — в разоблачении обмана, когда персонажи узнают, что перед ними не калика перехожий, а известный прославленный богатырь.

Чтобы сохранить напряжение у слушателя, в былине «Илья Муромец и Калин-царь» фабула усложняется: здесь и княжеская опала, и заточение богатыря в «погребы глубокие», и спасение его княгиней, и вражеские подкопы.

Но есть былины, «занимательность» которых основана на обратном: эффект неожиданности заключается в том, что непобедимый Илья не может справиться со Святогором, который сравнивает его удары с укусами «комарика», или с Сокольников — своим сыном. Здесь уже нас не Илья удивляет, он сам удивляется. Привлекательность этого рассказа заключается в том, что нам известно, как Илья силен, т.е. происходит уже недооценка Ильей своего противника.

По художественной логике, былина «Исцеление Ильи Муромца» должна была возникнуть скорее в конце истории создания цикла, чем в его начале. К моменту его возникновения Илья должен был сначала заслужить любовь и популярность своими подвигами и делами, чтобы стали интересными его юность и получение им силы.

Исследователи давно определили, что этот образ «создался позже, чем образы его более молодых соратников — Добрыни и Алеши»³², т.е. тех былинных персонажей, которые вошли в сознание поздних потомков с эпитетами «млад», «молодой», по отношению к которым Илья Муромец называется «старшим», «старым казаком».

Православная церковь канонизировала Илью Муромца как преподобного. Образ средневекового национального героя, воплотившего лучшие черты народного идеала, «мужественную силу вместе с великой силой духовной»³³, не мог не быть одновременно и благочестивым. В былинах Илья Муромец беспрестанно молится:

Уж ты Спас, Спас многомилостиф,
Пресвята ты Мати Божия, Богородица!
Как стоял я за веру христианскую,
И стоял я за церкви за Божии,
И стоял за чесные монастыри³⁴.

Его благочестие проявляется во всех поступках. Собравшись в свою первую поездку, он испрашивает благословения родителей и дает зарок нигде не задерживаться, чтобы, отстояв заутреню в Муроме, к обеду

поспеть в Киев. Время он отмеряет церковными службами: от заутрени до обедни. Его очень опечалило опоздание к церковной службе. Отправляясь в стольный город, он имеет самые мирные намерения, походя скорее на паломника, чем на воина: увидеть Киев и помолиться его святыням. Во многих текстах он дает зарок:

Ай, мне-ка ехать бы дорогою, не подорож(н)ичать³⁵,
Не подорожничеть, ехать, не кроволитьничеть.
Мне-ка Осподу Богу да помолитесе,
Ко святым де мощам мне-ка приложитисе».
А — и он веть заповеть-то клал себе великую
А на тот де-ка на лук, на калену стрелу,
А на ту де-ка на сабельку на вострую,
А на ту де-ка на палоцьку, на буёвую,
А на то де-ка копейцё да брусоменьцято,
А прикаивал ко стремени ко булатному,
А не откаивать до города до Киева³⁶.

Илья не желает зла «ни христианину, ни татарину». Он незлобив и вступает в борьбу лишь тогда, когда видит какую-нибудь несправедливость, неправду. Богатырь вынужден нарушить обеты, сражаясь с силой «поганой», напавшей на Чернигов. Сама эта битва описывается не столько как воинский подвиг, сколько как чудо, когда один человек сражается с целым войском.

Во многих текстах черниговцы объясняют освобождение своего города от врага вмешательством высших сил:

То ли город наш Бог защитил,
То ли ангел святой³⁷.

Затем он сражается с Соловьем, перекрывшим проезжую дорогу. Борьба с разбойниками призывала православная церковь. Летопись рассказывает, когда во времена Владимира «умножишася зело разбоеве», епископы обратились к Владимиру: «Ты поставлень еси от Бога на казнь злымь, а добрымь на милование. Достоить ти казнити разбойника»³⁸.

Русский былевой эпос знает два близких сюжета: «Алеша Попович и Тугарин Змеевич» и «Илья Муромец и Идолище поганое». Связь их и взаимоотношение исследовали многие ученые, установив, что сюжет «Алеша Поповича» более древний, что в имени Тугарина «сохранился отзвук половецкого имени Тугор-хан», что в былине «народный гнев направлен против политики сближения с ним (половецким ханом. — В. С.), которую вели князья»³⁹.

Былина «Илья Муромец и Идолище» дошла до нас в двух версиях. По одной из них Идолище захватил Царьград (иногда Иерусалим). С тех пор:

В Царьграде есть вера не по-старому,
В Иерусалиме есть вера не по-прежнему⁴⁰.

По другой — Идолище захватил Киев:

Как во городе во Киеве зло несчастье есть;
Подошло как Издолишшо проклятое
А и длинное Издолишшо семисажонно;
Запретило просить милостиню Христа ради;
А сидит оно в грыни во княжонецкой
Да держит у Апраксеи руки ф пазухи⁴¹.

Исследователи разошлись во мнениях относительно того, какую версию считать первичной. В.Ф. Миллер писал: «...мы предполагаем, что первый слагатель былины имел в виду украсить национального богатыря самым славным “христианнейшим” подвигом: Илья Муромец спас славный Царьград, город царя Константина и благоверной царицы Елены от басурманства, убил Идолище поганое, обнасиллившее царя, восстановил веру православную и ее атрибуты — питье-четье церковное и звон колокольный. Что можно было придумать лучшего, более говорящего сердцу русскому, чем этот подвиг народного богатыря⁴².

В.Я. Пропп придерживается другого мнения: царьградская «версия есть искажение исконной киевской, которая... органически вырастает из всего русского эпоса»⁴³. Он считает, что царьградская версия представляет собой попытку использовать эпос «в церковных интересах»⁴⁴, в то время как «все моральные и физические силы народа направлены теперь (во время борьбы с монголо-татарским игом. — В.С.) на борьбу не за церковь, а за национальную независимость против иноземных врагов-насилльников»⁴⁵. Следует заметить, однако, что в те времена борьба за национальную независимость не могла противопоставляться борьбе за православную церковь. Одно было неотделимо от другого, и благословляли эту борьбу такие религиозные авторитеты, как Сергий Радонежский и впоследствии Вассиан Рыло. В тех случаях, когда в былинах неприятель говорит о захвате Киева, всегда фигурирует постоянная формула: «Я Киев-город во полон возьму, я Божьи церкви все на дым пушу»⁴⁶. Для народа борьба за Киев означала в первую очередь защиту церковей.

Как заметил С.М. Соловьев, «подвиги Ильи Муромца отмечены смирением и благодушием... Против языческого поклонения материальной силе христианство выставило поклонение силе духовной, небесной, пред которой материальная, земная сила ничто, против которой не устоит никакой богатырь»⁴⁷. Символично, что перед «поганым» врагом он предстает в виде Божьего человека, паломника, и пеняет настоящему калике перехожему, что тот испугался, струсил перед языческим идолом.

В былине «Илья Муромец и Калин-царь» рассказывается, как князь Владимир незаслуженно обидел Илью Муромца и вместе с ним всех богатырей. Илья призывает товарищей в момент всеобщей опасности не сводить старые счеты и сообща выступить против врага. Он обращается к своему «дядюшке Самсону Манойловичу» со словами:

Ты не для ради города Киева
Да и не для ради князя Владимира

И не для ради меня, старого племянника,
Старого казака Ильи Муромца,
Для ради матери Пресвятыя Богородицы
Ты поди ведь ко мне помочь⁴⁸.

Былина «Илья Муромец и его сын Сокольник» представляет собой русскую версию международного сюжета «Бой отца с сыном». В том виде, как она дошла до нас, она является результатом довольно позднего творчества. В ней наряду с мотивами мифологическими уживаются элементы, возникшие уже в московский период русской истории. Эта былина начинается с описания заставы богатырей, на которой они «стерегли-берегли» «красен Киев-град»:

Стояли за веру христианскую,
Стояли за церкви Божии,
Как стояли за честные монастыри⁴⁹,

не пропуская

Ни конного, ни пешего,
Ни прохожего, ни проезжего.
Да ни серый тут волк не прорыскивал,
Ни ясен сокол не пролетывал⁵⁰.

В песне поется о постоянной «страже», охранявшей рубежи Московского государства. Первые сообщения о существовании таких застав на границах Северо-Восточной Руси датируются серединой XIV в.⁵¹. Такие пограничные на «польской украине» караулы набирались из детей боярских и казаков. В их обязанности входило наблюдение за соседними ордынцами и преследование «пограничных» грабителей. В произведении изображена богатырская застава, где собрались Добрыня Никитич, Алеша Попович и самый главный, их есаул Илья Муромец. Перечисление богатырей, указание их имен — неотъемлемая часть большинства вариантов этой былины. Все они уже известны по другим эпическим сюжетам. Новым персонажем выступает Сокольник — чужеземный богатырь-«нахвальщик», который проехал незамеченным мимо заставы и легко победил высланных ему навстречу Добрыню и Алешу. Именно они вместе с Ильей Муромцем нужны для «масштаба»: их боевые качества всем знакомы, у всех на слуху. Если *они* не могут справиться с Сокольником, то ясно, как он силен, — новый ракурс известного мотива «предварительной недооценки героя».

Во второй части песни станет понятно, откуда его сила: он сын самого Муромца. Таким образом, богатыри во главе с Ильей здесь величины заданные. Искомая величина — Сокольник. Это тот самый случай, когда, по словам О.Ф. Миллера, «в одной и той же былине могут сходиться различные “струи”, объясняемые тем, что к первоначальной их основе с течением времени присоединяются различные наращенные»⁵², которые, добавим, могут быть такими же сюжетобразующими, как и древняя основа.

В этой былине, в частности, рассказывается о «чудесном спасении»: Сокольник ударил Илью в грудь, но угодил в тяжелый золотой крест, предохранивший богатыря от неминуемой смерти.

По существу, в каждой былине об Илье Муромце мы находим упоминания о его христианских добродетелях, среди которых защита и помощь слабым и сиротам, чтения «старопечатных книг», Евангелия, неоднократные обращения к «Богу Спасу и Пречистой Богородице», благоговейное отношение к церквям и монастырям.

Одна из поздних былин об Илье Муромце — о его исцелении — рассказывает о святом чуде: тот, кто 33 года сиднем сидел, превратился в могучего богатыря. В разных вариантах былины это чудо совершали разные персонажи: святой старик, калики перехожие, Николай Чудотворец и даже сам Иисус Христос.

Смысл этого исцеления, вероятно, заключается в том, что богатырство было ему на роду написано. Его родители так объясняют это чудо:

Когда ты было (дитяtko. — *В.С.*) у нас хворо-нездорово,
Много о тебе мы обвещались...
Когда будешь ездить по полю по чистому,
Не проливай ты напрасно крови человеческой,
Стоять тогда за веру, за крешоную,
За ты монастыри за пречестные,
За ты церкви да за Божии⁵³.

Единственной былиной, которая, казалось бы, противоречит такой характеристике Ильи Муромца, является песня о ссоре богатыря с князем Владимиром и его дружбе с голями кабацкими: он в пьяном виде крушит всё, встречающееся на его пути, и в первую очередь Божии церкви.

По справедливому мнению Всеволода Миллера⁵⁴, эта былина возникла в XVII в., в Смутное время, когда русское общество переживало глубокий кризис, старые идеалы и авторитеты становились объектом критики и сатиры. Тогда появилось много литературных и устных произведений, в которых высмеивалась церковная служба, монастырская жизнь, догматы. Возникли пародийные былины на Добрыню Никитича («Добрыня и Маринка»), Алешу Поповича («Неудачная женитьба Алеши Поповича»). Такой же пародийной является и былина «Илья Муромец и голи кабацкие», в которой богатырь, которого привыкли видеть отдающим все свои богатства монастырям, на строительство церквей и помощь нищей братии, изображен стреляющим по церквям и крестам. Как правило, в пародии высмеивалось именно то, что вчера составляло «ключевое слово» образа.

Недавно мощи Ильи Муромца были исследованы с помощью новейших приборов. В результате ученые пришли к выводу, что не исключена «возможность перенесения богатырем в юности паралича конечностей. Об этом свидетельствуют явно выраженные дополнительные отростки на позвонках и искривление позвоночника»⁵⁵. Вместе с тем по результатам

исследования было сделано заключение о наиболее вероятной гибели богатыря все-таки в бою, хотя предание и говорило, что «смерть ему в бою не писана»: «Причиной его смерти стала обширная рана в области сердца»⁵⁶. Таким образом, ставится под сомнение факт прижизненного пребывания Ильи Муромца в Киево-Печерском монастыре. Возможно, легенда о его монашестве возникла уже после его смерти в связи с тем, что его нетленные останки покоятся в Лавре.

Подвиг святости Ильи заключается в его богатырских подвигах. Илья-богатырь и Илья — православный монах составили единый героический образ.

Примечания

¹ *Кирпичников А.И.* Поэмы ломбардского цикла. Опыт сравнительного изучения западного и русского эпоса. М., 1873.

² *Веселовский А.Н.* Уголок русского эпоса в саге о Тидреке Бернском. Мелкие заметки к былинам // Журнал Министерства народного просвещения. 1896. № 8.

³ *Ярхо Б.И.* Илья, Илиас, Хильтебрант // Известия Общества русского языка и словесности Императорской Академии наук. Пг., 1918. Т. 22. Кн. 2.

⁴ *Кирпичников А.И.* Указ. соч. С. 110

⁵ *Веселовский А.Н.* Уголок русского эпоса... С. 254.

⁶ Там же. С. 255.

⁷ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 26.

⁸ Там же. С. 163.

⁹ *Веселовский А.Н.* Илья Муромец и Соловей Будимирович в письме XVI века // Сборник Общества русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 22. № 2. Отд. 2. С. 64.

¹⁰ Там же. С. 61.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 78.

¹³ Путевые записки Эрика Лассоты, отправленного римским императором Рудольфом II к запорожцам в 1594 году / Пер. и примеч. Ф. Бруна. СПб., 1873. С. 17.

¹⁴ Там же. С. 19.

¹⁵ *Орловский Петр*, протоиерей. София Киевская ныне Киево-Софийский кафедральный собор. Киев, 1901. С. 7.

¹⁶ Цит. по: *Болоховитинов Е.* Описание Киево-Печерской лавры. 2-е изд. Киев, 1831. С. 108.

¹⁷ *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. [Репринт: М., 1998]. С. 210.

¹⁸ *Болоховитинов Е.* Указ. соч. С. 108.

¹⁹ *Уварова П.С.* К вопросу об Илье Муромце // Этнографическое обозрение. 1892. № 1. С. 192.

²⁰ Там же.

²¹ См. подробнее: *Сухова О.А.* Муромский миф о богатыре Илье // Уваровские чтения — IV. Муром, 1999. С. 7—16.

²² *Каллаш В.В.* Мелкие этнологические заметки // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. III. С. 206.

- ²³ Цит. по: *Пищулин В.П.* Сказы о древнем Карачарове. Черновцы, 2002. С. 104.
- ²⁴ Тератургима. Киев, 1638. С. 70. Перевод Е.Б. Рашковского.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Путешествие в Святую Землю священника Лукьянова // Русский архив, посвященный изучению нашего отечества в XVIII и XIX столетиях. Год 1. 2-е изд. М., 1866. С. 151.
- ²⁷ Былины в записях и пересказах XVII—XVIII вв. Изд. подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипель. Вступ. ст. А.М. Астаховой, В.В. Митрофановой. М.; Л., 1960. С. 40.
- ²⁸ *Скафтымов А.П.* Поэтика и генезис былин. Очерки. М.; Саратов, 1924. С. 98.
- ²⁹ *Лихачев Д.С.* Былевой эпос периода феодальной раздробленности // Русское народное поэтическое творчество. М.; Л., 1953. С. 227.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Слово о полку Игореве. М., 1986. С. 85—87.
- ³² *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869. С. 16
- ³³ Жития святых и подвижников благочестия града Муром. Муром, 1993. С. 13.
- ³⁴ *Григорьев А.Д.* Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1889—1901 гг., с напевами, записанными посредством фонографа. Т. 3. СПб., 1910. № 308.
- ³⁵ *Подорожничать* — заниматься грабежом на дорогах, разбойничать (Словарь русских народных говоров. Вып. 28. СПб., 1994. С. 122).
- ³⁶ *Григорьев А.Д.* Указ. соч. № 360.
- ³⁷ *Тихонравов Н.С., Миллер В.Ф.* Русские былины старой и новой записи. М., 1894. № 1.
- ³⁸ Повесть временных лет... С. 56.
- ³⁹ *Пропи В.Я.* Русский героический эпос. М., 1999. С. 225—226.
- ⁴⁰ *Тихонравов Н.С., Миллер В.Ф.* Указ. соч. № 13.
- ⁴¹ *Григорьев А.Д.* Указ. соч. № 323.
- ⁴² *Миллер В.Ф.* Очерки русской народной словесности. Т. 2. М., 1910. С. 96.
- ⁴³ *Пропи В.Я.* Указ. соч. С. 235.
- ⁴⁴ Там же. С. 237.
- ⁴⁵ Там же. С. 239.
- ⁴⁶ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3-х т. СПб., 1873. Т. 2. № 178.
- ⁴⁷ *Соловьев С.М.* Сочинение в 18-ти книгах. М., 1988. Кн. 1. С. 256.
- ⁴⁸ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3-х т. М., 1861. Т. 2. № 142.
- ⁴⁹ *Григорьев А.Д.* Указ. соч. № 306.
- ⁵⁰ *Ончуков Н.Е.* Печерские былины. СПб., 1904. № 1.
- ⁵¹ *Беляев И.Д.* О сторожевой, станичной и полевой службе на польской окраине Московского государства до царя Алексея Михайловича // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1846. № 4. С. 5.
- ⁵² *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское... С. 17.
- ⁵³ *Ончуков Н.Е.* Указ. соч. № 4.
- ⁵⁴ *Миллер В.Ф.* Очерки... Т. 3. М., 1924.
- ⁵⁵ *Хведченя С.Б.* Русский богатырь Илья из града Муром // Уваровские чтения — II. Муром, 1993. С. 143—146.
- ⁵⁶ Там же.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

*Баба-Яга:
к вопросу об исконной природе
и возможной эволюции персонажа*

Образу Бабы-Яги посвящено немало исследований. Еще в 1865 г. А.А. Потебня опубликовал работу «О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий»¹, в которой отдельная глава была посвящена этому персонажу. С тех пор данный образ неизменно привлекал внимание самых разных ученых. Причина такого пристального внимания заключается в том, что он «очень сложный и далеко не однозначный»². Однако, несмотря на устойчивый интерес к нему, единообразия в его интерпретации не существует.

Некоторые исследователи вслед за А.А. Потебней рассматривали генетические источники этого образа. Однако если А.А. Потебня видел в Бабе-Яге трансформированный временем образ, сходный с немецкой языческой богиней Гольдой или Берхтой, прекрасной и благосклонной к людям, а также сопоставлял, а иногда и отождествлял Ягу с другими мифологическими существами (Гвондезубой, Бабой Коризмой, Мареной и т.п.), животными (мышь, ворона, змея) и природными явлениями (туча, зима)³, то его последователи предлагали другие варианты происхождения Бабы-Яги.

Б.А. Рыбаков, например, считал, что в образе Яги отразилось представление о местном мерянском населении. Этот вывод делается на основании сведений о развитой магии угро-финских народов. Образ же Яги-воительницы Рыбаков связывает уже не с угро-финнами, а с легендарными амазонками. Несмотря на очевидную неприемлемость подобных предположений⁴, они широко распространились в среде этнографов⁵. Почему такую популярность завоевали генетические сопоставления Бабы-Яги с угро-финскими фольклорными образами, объективными обстоятельствами объяснить нельзя, поскольку сходные женские персонажи встречаются и у других народов⁶, например у хеттов⁷, греков⁸ и др.⁹, так что образ Яги вполне может рассматриваться как проявление собственно славянских представлений и его индоевропейского ядра, а не заимствование у неиндоевропейских аборигенов востока Европы.

В.Я. Пропп в своей работе «Исторические корни волшебной сказки» соединил этнографический и фольклористический подход в трактовке данного образа. На основе изучения широкого индоевропейского и отчасти ностратического материала исследователь возвел истоки данного образа к обряду инициации и отметил неоднородную природу персонажа. К сожалению, основное внимание автор сосредоточил на положительной функции Яги, а функция противника героя им практически не рассматривалась.

Ряд исследователей связывают образ Бабы-Яги с обрядами женской инициации и возводят его к эпохе матриархата, отмечая связь персонажа с материнским началом и женским плодородием¹⁰. В этом отношении безусловно интересна книга А.Н. Малаховской, которая, привлекая работу Х. Гёттнер-Абендрот «Богиня и герой»¹¹, рассматривает образ Бабы-Яги как «образ божественной силы периода развитого матриархата»¹². Действительно, многие западные ученые считают, что в центре сказочного повествования стоит единая в трех лицах «Матриархальная Великая Богиня, первая троица»¹³. А.Н. Малаховская заключает, что три ипостаси Богини (дева, женщина, старуха) полностью совпадают с тремя функциями Яги (воительница, дарительница и похитительница). При этом первая проводит обряд инициации, вторая одаривает прошедшего обряд, и третья — уничтожает. На деле анализ сказочных текстов подтверждает лишь то, что одаривание действительно происходит после испытания, однако элементы инициального обряда в значительной степени тяготеют к персонажу с функциями похитителя, а не воителя. Тем не менее подобный подход является широко распространенным. Так, О. Перианец-Шавернефф в своей статье также говорит о трех ипостасях Яги и соотносит их с тремя ликами Великой богини¹⁴. Отождествляют Ягу с богиней эпохи матриархата и другие ученые, например Р. Беккер и М. Кравченко¹⁵. К сожалению, авторы оперируют необычайно малым числом анализируемых текстов, что делает данное заключение недостаточно обоснованным.

Некоторые исследователи указывают на связь Яги с женским началом, исходя из возможной трактовки самого имени «Яга». Так, А. Андреев считает, что Яга связана с родами, поскольку слово *ягать* означает 'громко кричать при родах'¹⁶. Однако хочется отметить, что в большинстве диалектов слово *ягать* имеет более широкое значение 'кричать, шуметь, бушевать, браниться, вздорить, ругаться'¹⁷. Поэтому подобное предположение кажется нам несколько натянутым. Значительно более убедительным кажется предположение А.Л. Топоркова о связи Яги с представлениями, отразившимися в обрядах «перепекания детей». В своей статье он показывает, что атрибуты Яги и ее действия в значительной степени соотносятся с обрядовыми действиями, призванными «убить и болезнь, и самого больного ребенка, чтобы возродить уже ребенка здорового»¹⁸. Однако нет оснований видеть в связи печи с рождением и возрождением, отразившейся и в указанных обрядах, и в образе Яги, реликт каких-то древнейших матриархальных культов.

Некоторые исследователи возводят образ Яги к культуре предков и домашнего очага, считая, что он отразился в мотиве встречи сказочного героя с Бабой-Ягой¹⁹. Другими авторами данный персонаж рассматривается как низший лесной дух. Эта традиция идет, вероятно, еще со времен М.В. Ломоносова, который включил Бабу-Ягу в один ряд с такими персонажами, как леший, домовый, бука и т.д.²⁰ Однако, хотя у Бабы-Яги и демонологических существ немало общего в поведении, нельзя не согласиться с П.Г. Богатыревым, который отмечал, что «персонажи русской народной сказки редко встречаются... в быличках»²¹, а Баба-Яга именно сказочный персонаж, и включение ее в категорию низших демонологических существ кажется весьма спорным.

Интересной является гипотеза о зооморфном происхождении образа Бабы-Яги. Наиболее показательными здесь являются работы К.Д. Лаушкина²² и Р.Г. Назирова²³. Первый, считает, что «образ подвергся антропоморфизации»²⁴, а первоначально персонаж имел терратоморфный облик. С точки зрения исследователя, генеалогия этого образа восходит к змее как олицетворению смерти, на что указывает и одна из возможных интерпретаций имени Яги с возведением его к индоевропейской основе *ahi* — ‘змея’. Добавим, что в работе О.А. Черепановой²⁵ приводится похожая этимология имени Яга как производного от севернорусского *яз* — ‘уж, змея’. Отметим, что на связь Яги со змеей указывали еще А.А. Потебня и А.Н. Афанасьев²⁶.

Р.Г. Назиров, рассматривая атрибуты Яги, делает вывод об орнитоморфной природе Яги. Он видит в курьих ножках, которыми наделена избушка Яги, перенесенные на атрибут качества самого персонажа, и возводит данный образ к божеству с птичьими ногами.

Наиболее авторитетной на данный момент, с нашей точки зрения, является версия о связи Бабы-Яги со смертью и различными похоронными обрядами. Сторонники такого подхода основываются на анализе славянского похоронного обряда и даже указывают определенный тип ритуала. В.Н. Топоров²⁷ возводит образ Яги к первопокойнику и считает, что она «прошла через смерть и похороны и поэтому знает, как и что надо делать покойнику (и с покойником), и может научить правильному ходу обряда, объяснить его этапы и детали»²⁸.

С нашей точки зрения, многообразие гипотез о природе данного образа связано с тем, что многие исследователи считают Ягой любого персонажа, названного в сказке этим именем. Такой подход, учитывая многочисленные контаминации и замещения в сказках, нам кажется неправомерным. При исследовании конкретного сказочного образа надо выделять те сюжеты, в которых образ реализуется в максимальной полноте. Всякий персонаж волшебной сказки определяется не только и не столько сюжетной ролью и даже именем, которое он носит в данном варианте, сколько внутренними, имманентно присущими ему признаками. В силу этого нельзя согласиться с мнением Н.В. Новикова о том, что в двух третях всех русских волшебных сказок Яга выступает в роли антагониста²⁹. Он анализирует все сюжеты, где персонаж назван

Ягой, но при анализе текстов видно, что далеко не всякий персонаж, названный Ягой, является ею на самом деле.

В 2005 г. А.Е. Орлова защитила дипломную работу, в которой рассматривала генезис, историю изучения и структуру образа Бабы-Яги. В основу анализа образа она положила схему описания мифо-/демонологических персонажей, разработанную Л.Н. Виноградовой, А.В. Гурой, Г.И. Кабаковой, О.А. Терновской, С.М. Толстой и В.В. Усачевой; представляется, что это решение было ошибочным, так как данная методика не рассчитана на анализ сказочных образов. И хотя автор пытается приспособить ее к сказочному тексту, это не всегда оказывается возможным. Более того, Бабой-Ягой автор считает персонажей «женского или (реже) мужского пола»³⁰, «зооморфное существо»³¹, «атмосферное явление»³², обитающих на большинстве отрезков сказочного пространства³³.

Чтобы определить исконный облик Яги как персонажа и отсеять случаи, где персонаж с этим именем оказывается на деле носителем иных черт, выделим значащие признаки, по которым различаются персонажи различных сказок, и проверим, существуют ли устойчивые непересекающиеся или мало пересекающиеся сочетания этих признаков. Каждое такое сочетание будет соответствовать отдельному персонажу; таким образом можно будет выявить и исконный облик Яги. В свою очередь, это поможет нам выделить круг сюжетов, в которых Яга является исконным персонажем. При выполнении описанной задачи естественно исходить из того, что исконным считается персонаж, который преобладает в большинстве вариантов данного сюжетного типа; у него должно быть достаточно устойчивое по вариантам (насколько это возможно в аутентичных фольклорных текстах) употребление имени; при описании данного персонажа должна устойчиво соблюдаться сказочная обрядность (формулы, описывающие способ его появления и облик, диалог и т.п.); наконец, у персонажа должны присутствовать все характерные для него в большинстве сказок атрибуты (избушка, ступа, определенные черты облика: костяная нога и подчеркнутая женская физиология и т.д.).

Обратимся к сказкам «Мачеха и падчерица» СУС-480, «Чудесная корова» СУС-511, «Подменная жена» СУС-403 и некоторым другим, где антагонист героини (чаще всего мачеха или свекровь) может быть назван Ягой:

Старуха померла, а старик женился — взял Егибобу с трём дочерям [Зеленин (В)—14].

Однако значительно чаще имени у такого персонажа нет, она называется в сказке *мачехой, женщиной, старухой, нянькой* и т.п. Это может быть группа людей:

А там одна гостья гостила чужедальняя, чужестранная, дочь богато-го, и хотелось ей за него замуж пойти, за барина-то. Она возненавидела Аленушку и наняла жулика, чтоб Аленушку утопить [Королькова. С. 166—171];

Жену его, Аленушку, дворовые ненавидели, взяли привязали ей на шею камень большущий и бросили в реку [Афанасьев—262];

Царевна скинула платье, и только легла на перину — нянька ударила ее слегка по белому телу, и сделалась Марья-царевна серой утицей [Афанасьев—264].

Иногда этот персонаж называется ведьмой или колдуньей или состоит в родстве с ними:

Тем временем пришла колдунья и навела на царицу порчу: сделалась Аленушка больна [Афанасьев—260];

Ведьма навязала ей на шею камень и бросила в воду [Афанасьев—261];

Новая жена была дочь колдуньи... обходилась с падчерицей ласково, но замышляла как бы ее извести [Ончуков—154];

Потом свекровь посылает ее к своей сестре, к ведьме, попросить у нее бёрда [Худяков—59];

А вот и посылают её к сестре по ниченка, да по бёрдечко, да по набелочки (А сестра-та Еги-боба) [Зеленин (В)—27].

Однако в физиологическом отношении это вполне нормальная женщина, действующая в мире героини. Зло, которое она причиняет девушке, чаще всего вообще не является магическим (героиню загружают работой). Реже действия, совершаемые антагонистом, можно назвать колдовскими (превращение девушки в рысь или утку; задание подоить медведей и постричь волков), но это скорее действия ведьмы, колдуньи, но не Бабы-Яги.

Ведьма, семантика имени которой связана со словом *ведать*, является в большей степени персонажем славянской демонологии, сочетающим черты демона и реальной женщины, чем существенно отличается от Бабы-Яги в сказочной традиции. Ведьме могут приписываться нечеловеческие черты внешности (хвост, рога, крылья); она способна обращаться различными животными, наводит порчу на людей, скот и поля³⁴. Баба-Яга не совершает ничего подобного и никогда не имеет рогов, крыльев и хвоста.

В сказках довольно часто присутствует отрицательный женский персонаж, по вариантам называемый то Ведьмой, то Бабой-Ягой. При этом им может быть как «подлинная» Баба-Яга, так и «подлинная» Ведьма, но именно сказочная, а не демонологическая ведьма. Способность ведьмы к оборотничеству и наведению порчи была трансформирована сказочным сознанием в «гибридную» способность обращать людей в животных и умерщвлять их. Перенос названия «ведьма» на персонаж, реально являющийся Ягой, мог быть связан со сходством их обобщенной функции — причинять зло. В целом же Ведьма и Яга — это разные персонажи. В противоположность Яге ведьма действует только в этом мире, ее занятие — по преимуществу колдовство, причем колдовство, направленное на превращение. В ее распоряжении нет чудесных диковинок. Таким образом, в сказках с мотивом подмены жены действует

не Яга, а другой персонаж — сочетающий в себе черты человека и демонологического существа.

Другой сюжет сказок, в которых Яга не является исконным персонажем — «Три подземных царства» (СУС-301). Именно на его основе Н.В. Новиков выделяет тип Яги-воительницы. В отличие от сказок, рассмотренных выше, в данных текстах соблюдена сказочная обрядность: присутствует формула-требование типа *Тут мне попить-погулять!* или *Подавай обед, есть-пить хочу!* и формула появления *Закрутилося-замутилося, в глазах зелень выступила — становилась земля пупом, из-под земли камень, из-под камня баба-яга костяная нога*. Иногда она просто появляется у дома героя:

Пришла к ним баба-ягаба и говорит: «Здынь меня на порог»... Баба-ягаба Гороката и оборола [Ончуков—34].

Атрибуты Яги по вариантам могут быть при ней: у нее костяная нога, она ездит в ступе, погоняет пестом. Местом ее постоянного обитания является «иной» мир, куда она и скрывается после того как ее одолел герой. Соблюдено всё, вплоть до единства формы имени по тем вариантам, где действует женский персонаж (чрезвычайно редко он может называться *старухой* [Ончуков—79], *змеёй* [Ончуков—107]).

Но в большинстве вариантов данного сюжета действует не Яга и даже не женский персонаж, а Мужичок с ноготок, борода с локоток, который может заимствовать у Яги ее средство передвижения — ездить в ступе, погонять пестом:

Прикатился Сам с нокоть, борода с локоть... Иван поглядел, поглядел, захватил его за бороду и приткнул к матице [Ончуков—241];

Вдруг является к ним Мужичок с локоток, а борода с венник... он на них пошел в кулашный бой [Ковалев—8];

Вдруг едет старый дед, толкачем подпирается, под ним ковета на семь сажений лита, и просит милостыни [Афанасьев—139];

Вдруг застучало, загремело — вошел мужичок сам с ноготок, борода с локоток и давай его бить-колотить [Афанасьев—140].

Приоритет по вариантам принадлежит мужскому персонажу, и, скорее всего, именно он является исконным для данного типа сюжетов. Таким образом, функция воительницы едва ли была исконной для Бабы-Яги.

Как вновь видно из приведенных примеров, отнюдь не во всех сюжетных типах персонаж, названный Ягой, является ей на самом деле. В «сильной позиции», т.е. как исконный персонаж Баба-Яга выступает в таких сюжетных типах, как «Мальчик и ведьма» СУС-327 С, F, «Чудесное бегство» СУС-313 А, В, С и Н*, «Молодильные яблоки» СУС-551, «Смерть Кощея от коня» СУС-302, и некоторых других. В этих сюжетных типах Яга выступает в нескольких функциях, которые мы рассмотрим ниже. Однако перед этим целесообразно перейти к общим свойствам персонажа, т.е. к чертам Яги «вообще». Такими свойствами являются имя, внешний облик и среда обитания персонажа.

Имя

Имя в сказке служит средством номинации и индивидуализации персонажей. Для героя оно является указателем социального, ментального, физического, возрастного статуса (Иван-царевич, Иван-дурак, Иван — медвежье ушко, Ивашка). Имя героини может указывать на ее физические или ментальные качества (Елена Прекрасная, Богатырка Синеглазка, Анастасия Премудрая, Марья-Краса черная коса и т.д.). Для Бабы-Яги имя является средством индивидуализации и указанием на особенности ее физического облика (Баба-Яга костяная нога).

Имя Яга восходит к санскритскому *ahi* — ‘змея’. В северных диалектах русского языка для обозначения пресмыкающихся употреблялись слова с корнями *ядя-/ят-/еж*³⁵ и т.п. Таким образом, уже имя персонажа указывает на ее связь с подземным, хтоническим миром.

Внешность

Главным в портрете Яги является ее одноногость и подчеркнутая женская физиологичность.

Нога у Бабы-Яги чаще всего костяная, но может быть деревянной [Ровинский—I—38] или железной [Рудченко—I—44]. По вариантам упоминаются и другие черты ее внешности:

Баба-Яга костяная нога, морда глиняная [Смирнов—281];

Лежит баба-яга, костяная нога из угла в угол, нос в потолок врос [Афанасьев—204];

Там живет баба-яга костяная нога, нос железный [Худяков—40];

Из избушки выскочила баба-яга, костяная нога жопо жмлена, морда мьлена [Ончуков—8].

Однако наличие одной ноги является ее постоянным признаком.

Связь одноногости с хтоническими существами змеино-го происхождения убедительно доказал Д.К. Лаушкин³⁶.

В некоторых вариантах внешность Бабы-Яги не описывается, а только констатируется ее старость, дряхлость и уродство.

Остановимся несколько подробнее на гипертрофированных женских признаках Яги:

Яга Ягинешна, Овдотья Кузьминишна, нос в потолок, титьки через порог [Смирнов—150].

Гипертрофия половых признаков в большинстве мифологий мира связана с ритуалами аграрного характера (ср. Герман (болг.), Ярило (рус.), Кострубонька (белорус.)). Обычно божества плодородия активно взаимодействуют с представителями подземного мира (наиболее характерна триада Аид (Гадес), Деметра и Персефона (Кора) (греч.)) и ассоциируются с представлениями о жизни, смерти и возрождении.

В сказках Яга в значительной степени связана с миром смерти. Об этом свидетельствует не только ее одноногость и подчеркнутая женская физиологичность, но и то, что она слепа³⁷, что также является призна-

ком мира смерти. В большинстве вариантов Баба-Яга лежит на печи и практически неподвижна, как и подобает труп.

Таким образом, и семантика имени, и облик указывают на связь Яги с хтоническими силами.

Атрибутика Яги

Постоянными атрибутами Яги выступают лопата, печь, реже ступа и пехтерь, а также избушка.

У русского слова *лопата* имеется широкий ряд индоевропейских соответствий. Одним из вероятных является *lappa* — лопатка с помощью которой распорядительница погребального обряда у хеттов убирала останки покойника в сосуд. В этом же значении употребляется и слово *loreta* у литовцев.

Печь — это место, где хранили останки покойников; она вообще обладает сильнейшей мифоритуальной переходной семантикой и является одним из сакральных центров дома³⁸. Кроме смерти, она тесно связана с рождением (ср. обряд перепекания младенца, подразумевающий одновременно смерть и возрождение ребенка в печи благодаря акту, метафорически инверсирующему настоящее рождение).

Избушка Яги напоминает гроб; она тесна, и Баба-Яга занимает ее полностью — «нос в потолок врос». На связь избушки с гробом указывают и курьи ножки, которые могут быть интерпретированы как столбы, на которых устанавливалась домовина, или как собственно воздушное захоронение. Кроме этого, избушка занимает пограничное положение, связанное не только с ее лесным местонахождением, но и со способностью поворачиваться. Дверь в избушку находится в «ином» мире, в то время как сама она — на периферии мира живых. Именно этим объясняется устойчивость по вариантам формулы, с помощью которой избушку можно повернуть: *Избушка-избушка! Стань к лесу задом, а ко мне передом.*

Повернуть избушку герою необходимо, так как он принадлежит к миру живых, а Яга — к миру мертвых.

Функции Бабы-Яги

Всё многообразие сюжетов, связанных с образом Яги, можно разделить на две группы: в одних она выступает в роли противницы героя, в других — его помощницы. Внутри последней выделяется несколько подгрупп (дарительница, советчица, вынужденная помощница).

Противница героя. Основное действие Яги как противницы героя связано с его похищением. Она уносит мальчика в лес и пытается его изжарить:

Захотелось Егабовой Ольшанкова мяска [Никифоров—85].

При обращении к ритуальной практике действия Яги оказываются сходными с поведением исполнителя похоронных и инициальных обрядов. Но реальность сказки иная, нежели «идеальное задание»,

отражающее ритуальную действительность. В сказке жертвой выступает не герой, а сама Баба-Яга, т.е. функции жертвователя и жертвы в ней меняются. Хотя В.Я. Пропп считал, что попытка изжарить героя связана с представлениями о мнимой смерти, осуществляемой в процессе инициации, по-видимому, мы всё же имеем дело с рудиментами самого похоронного обряда, моделируемого при инициации. В.Н. Топоров³⁹ достаточно убедительно доказал, что в данном типе сказок сохранились следы обряда трупосожжения. Тем не менее им не исключалась возможность отражения в ней и иных типов похоронного ритуала.

Помощница. Яга как помощница героя может быть советчицей и дарительницей. В роли последней она чаще всего выступает в «женских» сказках, где помогает героине с помощью волшебных предметов вернуть мужа (например, СУС-432). По отношению к герою функция дарительницы для Яги заключается в том, что она дарит ему чудесного коня (у него шесть ног; крылья; он умеет разговаривать) или птицу.

Советчица. И всё же в «мужских» сказках Яга чаще предстает как советчица, указывающая путь и инструктирующая героя, как вести себя в «ином» мире:

...Не тужи, Иван-царевич! Будет и на твоей улице праздник, только слушайся меня, старухи. Спрячься вон за тот куст и притаись тихохонько. Прилетят сюда двенадцать птиц — красных девиц, а вслед за ним тринадцатая; станут они в озере купаться, а ты тем временем унеси у последней сорочку... [Афанасьев—222].

Для того чтобы указать герою дорогу, Баба-Яга может прибегнуть к помощи животных, хозяйкой которых она является:

Вышла старуха на крыльцо, крикнула громким голосом, и вокруг побежали разные звери, полетели разные птицы [Афанасьев—212].

В большинстве мифологических систем мира хозяин или хозяйка животных связаны с представлениями о плодородии и смерти.

Причины помощи Яги герою связаны с тем, что он является ее родственником: либо сыном сестры, либо мужем дочери или племянницы. Он может быть потенциальным мужем племянницы Яги, как например, в сказке типа «Чудесное бегство» (СУС—313). Подобные причины помощи герою указывают на связь Бабы-Яги с культом предков (причем помощь исходит от предков по женской линии).

Дарительница. Особо надо рассмотреть роль Яги-помощницы по отношению к героине. В данных типах сюжета Яга практически всегда является помощницей. Для характеристики отношений героини с Ягой важным является умение девушки обращаться с данным персонажем.

Во-первых, попадая к Яге, героиня знает нужные слова, чтобы повернуть избушку, что указывает на определенные магические знания падчерицы⁴⁰. Если герой сказки знает эти слова, будучи родственником Яги, то героиня крайне редко по вариантам состоит с Ягой в кровном родстве. Видимо, девушка, способная дойти до избушки, априори обладает магическими знаниями. Иногда героине помогают родствен-

ницы или случайные встречные, но и они никогда не говорят ей, как повернуть избушку Яги.

Девушка выполняет все поручения и в награду берет, если ей предлагают, самый маленький подарок, чем вызывает к себе благосклонность Яги. Это указывает, с нашей точки зрения, на то, что Баба-Яга в данном типе сюжетов является предком рода падчерицы, поскольку дочь мачехи не знает способов общения с Ягой. Хотя нельзя не отметить, что если родство героини и Яги в сказке практически не встречается, то родство мачехи и Яги является довольно устойчивым мотивом, что выглядит достаточно странно, так как своим родственникам она как раз и не помогает.

Посещение Яги безусловно является испытанием героини, которое должно изменить ее социальный статус. На это указывает последующая свадьба падчерицы, что и дает нам основания рассматривать пребывание в избушке как фиксацию сказкой элементов обряда женской инициации.

* * *

Как видно из приведенных примеров, Яга может быть наделена положительными коннотациями, т.е. ее действия связаны с приобретением некоторых сакральных и социальных ценностей. В то же время она может выступать как отрицательный персонаж, и тогда ее действия наносят герою вред. Однако эта амбивалентность рассматриваемого образа имеет более глубокие корни: в сказках, где Яга — противница, она соотносима с церемонимейстером в похоронном обряде, так как ее действия призваны обеспечить герою «правильную смерть», и лишь благодаря зеркальной логике ритуала жертвой становится не герой, а Яга. Мифологическая семантика образа Яги-помощницы в значительной степени близка к роли предка, помогающего своим потомкам или их родственникам. Таким образом, в генетическом отношении сказочная Яга — это и субъект, и объект похоронного ритуала, поскольку она одновременно выступает и в роли покойника, и в роли жрицы, руководящей обрядом. Подобная двойственность может быть свойственна только одному представителю мифологических структур — первопокойнику. Амбивалентность в мифологии самого понятия смерть (с одной стороны, конец жизни, с другой — начало возрождения в «ином» качестве, приобретение сакральных знаний) приводит к амбивалентности «носителя смерти», что и делает образ Яги столь сложным и противоречивым.

Список сокращений

- Афанасьев — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3 т. М., 1984.
Зеленин (В) — Великорусские сказки Вятской губернии / Сборник Д.К. Зеленина. Зап. Рус. географ. о-ва. Т. 42. Пг., 1915.
Ковалев — Сказки И.Ф. Ковалева // Летописи Гос. лит. музея. Кн. 11. М., 1941.
Королькова — Русские народные сказки / Сказки рассказаны воронежской сказочницей А.Н. Корольковой. М., 1969.

Никифоров — Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова. М.; Л., 1961.
Ончуков — Северные сказки / Сборник Н.Е. Ончукова. Зап. Рус. географ. общ-ва. Т. 33. СПб., 1908.

Ровинский — Русские народные картинки. Кн. 1 / Собрал и описал Д. Ровинский. СПб., 1881.

Рудченко — Народные южнорусские сказки. Вып. 1. Киев, 1869.

Смирнов — Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества / Изд. А.М. Смирнов. Вып. 1. Зап. Рус. географ. о-ва. Т. 44. Пг., 1917.

Худяков — Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М., 1964.

Примечания

¹ *Потебня А.А.* О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 3. Гл. 2 (Баба-Яга). М., 1865. С. 85—232.

² *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 109.

³ Нельзя не согласиться с А.Л. Топорковым: причина таких сомнительных генетических параллелей связана с тем, что «сначала на основе сказок восстанавливается мифологический образ Бабы-Яги, а потом сказки о Бабе-Яге объясняются путем соотнесения с тем же восстановленным ранее мифом о Бабе-Яге» (*Топорков А.Л.* Теория мифа в русской мифологической школе XIX в. М., 1999. С. 257).

⁴ Достаточно сказать, что образ, соответствующий славянской Бабе-Яге, присутствует в фольклоре множества индоевропейских народов, так что его не приходится связывать с довольно поздним конкретно-историческим опытом двух-трех из тысяч индоевропейских племен. «Змеиная» этимология имени Бабы-Яги тем более указывает на мифологические, а не исторические корни этого образа.

⁵ *Ступак А.С.* Карельская Сююцтар и Коми Ёма: общее фольклорных образов (интернет-публикация; URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Stupak04.htm>); *Захаров А.П.* На неведомых дорожках. Тюмень, 1999.

⁶ В дальнейшем мы приводим статьи только тех авторов, которые непосредственно сравнивали русскую Ягу и иноэтничных персонажей. Работ, в которых сравнению подвергается образная система целиком, вследствие чего возникают сопоставления Яги с персонажами других народов, значительно больше.

⁷ *Топоров В.Н.* Хеттская ^{SAL} ŠU.GI и славянская Баба-Яга // Краткие сообщения Ин-та славяноведения. М., 1963. Вып. 38. С. 28—37.

⁸ *Толстой И.И.* «Гекала» Каллимаха и русская сказка о бабе-яге // Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 142—156.

⁹ *Онегина Н.Ф.* Способы изображения дарителя в русской и карельской волшебной сказке // Русский фольклор: Проблемы художественной формы. Вып. 14. Л., 1974. С. 132—143; *Алиева А.И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986.

¹⁰ *Зуева Т.В., Курдан Б.П.* Русский фольклор: Учебник для студентов и преподавателей-филологов. М., 1998.

¹¹ *Goettner-Abendroth H.* Die Goettin und Heros. Frauenoffensive. München, 1984.

¹² *Малаховская А.Н.* Наследие Бабы-Яги: Религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX—XX вв. СПб., 2006. С. 56.

¹³ *Goettner-Abendroth H.* Op. cit. S. 20.

¹⁴ *Perianez-Chaverneff O.* Analyse ethnopsychiatrique de la Baba-Jaga: apport à l'ethnogenèse des Slaves // Revue des Etudes Slaves. Tome cinquante-cinquième. Fascicule 1. Paris, 1983.

¹⁵ *Kravchenko M.* The World of the Russian Fairy Tale. Berne, 1987; *Becker R.* Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermaerchen. Berlin, 1990.

¹⁶ *Андреев А.* Русские боги в зазеркалье: Баба-Яга // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 3. М., 1996.

¹⁷ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982. Т. 4. С. 672.

¹⁸ *Топорков А.Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 115.

¹⁹ *Аникин В.П.* Русская народная сказка. М., 1984. С. 73—74.

²⁰ *Ломоносов М.В.* Избранные философские сочинения. М., 1940. С. 314.

²¹ *Богатырев П.Г.* Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция // Русский фольклор. Т. 8. М.; Л., 1963. С. 51.

²² *Лаушкин К.Д.* Баба-Яга и одноногие боги (К вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 181—186.

²³ *Назирова Р.Г.* Череп на шесте (Международные параллели к одному сказочному мотиву) // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982. С. 33—44; *Он же.* Избушка на курьих ножках // Фольклор народов РСФСР. Фольклор и этнография. Общее и особенное в фольклоре разных народов. Уфа, 1990. С. 5—12.

²⁴ *Лаушкин К.Д.* Указ. соч. С. 181.

²⁵ *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

²⁶ *Потебня А.А.* Указ. соч. С. 85—232; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1995. С. 289.

²⁷ *Топоров В.Н.* Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 10—52.

²⁸ Там же. С. 22.

²⁹ *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

³⁰ *Орлова А.Е.* Баба-Яга в фольклорной сказке: генезис, история изучения и структура образа: Дипл. работа. МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2005. С. 39.

³¹ Там же. С. 40.

³² Там же.

³³ Там же. С. 72.

³⁴ Подробнее об этом см: *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб. 1903; *Иванов П.В.* Народные сказания о ведьмах и упырях: Українці. Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зинovieв. Новосибирск, 1987; *Виноградова Л.Н.* Общее и специфическое в славянских поэмах о ведьме: Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения—1. М., 1992. С. 58—73.

³⁵ *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

³⁶ *Лаушкин К.Д.* Указ. соч. С. 181—186.

³⁷ На слепоту Яги указывал еще А.А. Потебня (*Потебня А.А.* Указ. соч. С. 85—232). Наиболее подробно разбор этого мотива представлен В.Я. Проппом (*Пропп В.Я.* Указ. соч. С. 71—79).

³⁸ О связи печи с миром мертвых подробнее см.: *Добровольская В.Е.* Герой-ребенок в русских волшебных сказках // Традиционная культура. 2002. № 4. С. 20; *Топорков А.Л.* «Перепекание» детей... С. 115; *Он же.* Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья. Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1986.

³⁹ *Топоров В.Н.* Заметки по похоронной обрядности... С. 10—52.

⁴⁰ Герой сказок с Ягой-помощницей также обладает такими знаниями; подробнее о магических способностях героя см.: *Добровольская В.Е.* Герой волшебной сказки: К вопросу генезиса и эволюции образа // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 36—67.

Д.Ю. ПАСЕЧНЫЙ
(Воронеж)

Семантические оппозиции, свойства и типовые роли персонажей волшебной сказки в системном аспекте

Проблема систематизации при анализе образа героя русской волшебной сказки, его индивидуальных характеристик, поведенческих мотиваций и роли в разворачивании сказочного сюжета в целом представляется нам чрезвычайно актуальной, поскольку позволяет взглянуть на данный фольклорный жанр не как на заданную последовательность определенных этапов движения нарративной канвы от зачина к финалу, где герои с константным набором свойств совершают повторяющиеся типовые действия, а как на уникальное динамическое пространство, где внешняя (ключевые звенья сюжетной композиции) и внутренняя (система персонажей и их взаимоотношения) структуры активно взаимодействуют и взаимообуславливают природу друг друга.

Следуя за В.Я. Проппом, впервые прибегнувшим к системному подходу при изучении структуры волшебной сказки в работе «Морфология сказки»¹, мы представляем персонаж сказки как совокупность функций, отводя ему определенную нишу: герой, вредитель, ложный герой, волшебный помощник и т.д. Но нередки случаи, когда герой «не вписывается» в выделенное ему пространство и, выступая в различных ипостасях, совершает не свойственные ему поступки. Так, Баба-Яга, в одной ситуации выступающая в роли вредителя по отношению герою, в другой оказывает ему помощь, одаривая его волшебным помощником, артефактом или информацией, необходимой для прохождения испытания. В роли похитителя могут выступить и Змей, похищающий невесту, и Иван-царевич, крадущий молодильные яблоки.

Объяснить данную полифункциональность персонажей волшебной сказки представляется возможным тем, что акции, совершаемые героем, обуславливаются не только мотивацией, но и тем статусом, которым наделен данный персонаж в системе действующих лиц сказки. Будучи носителями определенной характеристики, семантически однотипные персонажи обладают возможностью исполнять различные роли, умно-

жая тем самым число коллизий сказочного сюжета. Таким образом, именно фигура героя волшебной сказки, то, какими свойствами и характеристиками он обладает, является, на наш взгляд, основным фактором, определяющим характер его взаимоотношений в системе других персонажей и характер самого сюжета. Например, являясь обладателем таких свойств, как «младший», «добрый», «истинный», и будучи изначально локализованным в «своем» пространстве, герой оказывается в роли исполнителя, слуги по отношению к «старшим» персонажам, населяющим тот же локус и находящимся с героем в отношениях кровного родства, или в роли бенефицианта, получателя дара или наказания (как правило, в качестве наследства от умерших родителей) и вступает в конфликт с персонажами, интерпретируемыми в данном случае как «злые», «ложные» и обитающими в «чужом» локусе.

Итак, предметом исследования настоящей работы стало определение характера взаимосвязи статуса персонажа волшебной сказки с его ролью в структуре сюжета. Фундаментом для этого послужила система семантических оппозиций, в рамках которой реализуются различные характеристики персонажа. Материалом для исследований послужил сборник А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки» в трех томах² (далее — Аф.).

Прежде чем приступить к рассмотрению отношения признаков внутри каждой из выделенных групп оппозиций, обратимся к ряду противопоставлений, носящих универсальный характер и вмещающих приведенные ниже оппозиции как явления более узкого порядка.

Главным противопоставлением, теснейшим образом связанным с прагматическими целями коллектива, является различие положительного и отрицательного по отношению к личности и коллективу. Это основное противопоставление находит воплощение в серии частных оппозиций.

Оппозиции эти выделяются при реконструкции модели культуры в целом, поскольку реализуются во всех формах поведения членов данного коллектива, будучи принадлежностью коллективной памяти социума, часто — сферы бессознательного. Данная характеристика оппозиций обусловлена тем, что они являются структурообразующим компонентом модели мира социума, который, в свою очередь, является программой поведения для коллектива и личности, в него входящей, так как определяет набор операций, служащих для воздействия на мир, правила их использования и мотивировку.

Представим один из типов данной модели: пространство разделено на две части, причем в одной из них оказывается ограниченное количество точек, а в другой — безграничное их множество. Таким образом, вместе они составляют универсальное множество. Самой простой семантической интерпретацией такой модели является оппозиция *мы — они*. Поскольку внутреннее пространство замкнуто и заполнено конечным числом точек, а внешнее разомкнуто, то естественной оказывается оппозиция *организованное (имеющее структуру) — неорганизованное (не имеющее структуры)*. В различных текстах культуры

мы видим различные вариации данной антитезы: *свой народ — чужие народы, посвященные — профаны, культура — варварство, интеллигенция — народ, космос — хаос*. Организация здесь выступает как сильный член оппозиции, содержащий маркированный признак, а его антитеза лишь указывает на его отсутствие.

Оппозиция *свой — чужой*, как отмечает Е.М. Мелетинский³, играет в волшебной сказке главенствующую роль. Она ограничивает человеческий мир от иных миров, моделирует отношение героя с его врагами. В сказке данная оппозиция проецируется на различные плоскости, приобретая ценностные характеристики, например *добрый — злой*.

Итак, можно выделить следующие оппозиции, также носящие универсальный характер и реализующиеся на всех уровнях системы мирознания и миропонимания славянской культуры. Это оппозиции:

1. *счастье — несчастье;*
2. *жизнь — смерть;*
3. *чет — нечет;*
4. *правый — левый, верх — низ, юг — север, восток — запад, море — суша* (пространственная характеристика);
5. *день — ночь, весна — зима, солнце — темный, огонь — влага, сухой — мокрый, земля — вода* (характеристики, приуроченные ко времени, цвету или стихии);
6. *свой — чужой, мужской — женский, старший — младший* (социальная характеристика).

Ниже мы приведем ряд частных оппозиций, характерных для данного жанра. Перечень этот опирается на аналогичный свод оппозиций, составленный коллективом авторов во главе с Е.М. Мелетинским в работе «Проблемы структурного описания волшебной сказки»⁴, но имеет ряд уточнений и дополнений, выявленных нами при анализе фольклорного материала. Оппозиции мы распределяем по группам в соответствии с тем, какую — индивидуальную, семейную, сословную и т.д. — характеристику героя они отражают.

Индивидуальный статус персонажа

В данную группу входит следующий ряд оппозиций:

- естественный — сверхъестественный;*
- антропоморфный — неантропоморфный;*
- мужской — женский;*
- добрый — злой;*
- живой — мертвый;*
- здоровый — больной;*
- спящий — бодрствующий;*
- целый — расчлененный;*
- истинный — преображенный;*
- видимый — невидимый;*
- сильный — слабый;*
- мудрый — глупый;*

красивый — уродливый;
большой — маленький;
умелый — нерадивый;
старый — молодой;
взрослый — ребенок.

Семейный статус персонажа

Сюда входят следующие оппозиции:
кровное родство — некровное родство;
брачный партнер — небрачный партнер;
старший — младший.

Сословный статус персонажа

Данную группу составляют следующие оппозиции:
богатый — бедный;
хозяин — слуга;
светский — простолюдин.

Локализация персонажа

В данную группу включены следующие оппозиции:
свой локус — чужой локус;
изолированный — неизолированный;
дом — лес;
дом — путь.

Акции персонажа

Данные оппозиции отражают характер совершаемых персонажами действий, безусловно коррелируют с их статусом и рядом приписываемых ему функций и отражают результат нашего анализа фольклорного материала, посему данный перечень может быть далеко не полным:

действие — бездействие;
физическое воздействие — ментальное воздействие;
речевая акция — моторная акция;
разрушение — восстановление.

В качестве персонажей сказки мы традиционно рассматриваем такие объекты, которые действуют самостоятельно или играют ту или иную роль в развитии сюжета. Таким образом, действие или бездействие персонажа оказывается признаком, позволяющим отделить «персонаж» от «вещи», атрибута фона. Характерно то, что один и тот же одушевленный/неодушевленный предмет, животное или человек в разных ситуациях может выполнять какие-то действия, т.е. являться персонажем сказки, или выступать лишь в качестве фона. Печь, укрывающая девочку от преследователей, играет роль волшебного помощника, а во фрагменте «дурак ничего не делал, все на печи сидел да мух

ловил» выступает в качестве номинативного выразителя, аккумулирующего в себе качество персонажа «леность». Также печь может являться атрибутом локального статуса персонажа, сверчка или Запечника. Некоторые члены семьи, находящиеся в той или иной степени родства с героем, совершая какие-то действия, оказываются в роли дарителя, вредителя и т.д., а будучи бездеятельными, становятся лишь признаком его семейного статуса.

К вышеозначенной оппозиции примыкает оппозиция *физическое — ментальное действие*, которую можно сравнить с непосредственным или опосредованным воздействием героя на объект или внешнюю среду. Так, оказываясь в конфликтной ситуации, герой неизбежно становится перед выбором путей ее разрешения. Герой может действовать самостоятельно, опираясь на собственные силы и умения (ср. с былинным богатырем), но чаще всего, проходя испытание, прибегает к помощи посторонних сил — волшебных предметов, зверей-помощников и т.д. Помощь эта оказывается потому, что герой либо принимает условия потенциального помощника (молочная речка соглашается спрятать героиню, когда та соглашается отведать ее киселя), либо оказывает ему определенную услугу (Иван-царевич угощает старух-швей молодильными яблоками), либо сам ставит помощника в условия, вынуждающие его оказать помощь герою (Иван-царевич угрожает волчице расправой с ее детьми). Нередко ментальное воздействие может сопровождаться физической акцией, например, когда речь идет об устранении героем антагониста: «*конь Ивана-царевича ударил со всего размаху копытом Коцея Бессмертного и размоzzжил ему голову, а царевич доконал его палицей*» (Аф.—159).

Оппозиция речевой и моторной акций соотносима с предыдущей, поскольку, вступая в речевой акт, герой оказывает ментальное воздействие на собеседника. Моторные акции реализуются, как правило, в пространственном перемещении персонажа, в совершении им каких-либо акций при прохождении испытания и т.д.

Акции разрушения и восстановления могут быть направлены как на объект (разделение на части тела чудесной коровы, воскрешение разрубленного на куски тела Ивана-царевича с помощью живой и мертвой воды), так и на саму среду (Вертодуб корчует деревья, Иван строит для царя чудесный дворец) и иметь как положительное, так и отрицательное семантическое наполнение.

Все указанные выше оппозиции так или иначе в большинстве случаев представлены в сказочном жанре. Присутствуя в тексте, противопоставления эти часто служат сюжетообразующим фактором, лежа в основе завязки определенного конфликта, коллизии. Безбрачие героя является предпосылкой поиска им невесты, следовательно, изменение его индивидуального и социального статуса; бедность и мнимая глупость героя в финале оборачиваются обретением богатства и природной сметливостью. В целом вслед за Е.М. Мелетинским можно сделать вывод о динамике движения образа героя волшебной сказки от отрицательного полюса к положительному.

Итак, произведенное выше распределение оппозиций по группам основывается на противопоставлении четырех основных семантических сфер: индивидуальной (I), семейной (II), сословной (III), пространственной (IV). Данные сферы в структуре волшебной сказки образуют определенную иерархию. Пространство делится на «внешнее», где выделяется «свое» царство, за границами которого находится «чужое» тридевятое, и «внутреннее», ограниченное стенами жилища. Жилище вмещает семью героя, обладающего как «внешними» — социальными, так и внутренними — индивидуальными характеристиками. Будучи персонификацией определенной семантической сферы, герой тем не менее наделяется признаками, позволяющими ему реализоваться во всех вышеозначенных областях значений. Обладая некими индивидуальными качествами (I), герой также окружен родственниками и свойственниками, что придает ему семейный статус (II), способен получить дополнительную сословную характеристику (III) и локализуется в определенной точке сказочного пространства (IV).

Подобное расширение области индивидуального за счет надстраивания над ним признаков семейной, сословной и пространственной областей способствует возникновению из ограниченного набора элементов бесконечного множества вариантов персонажа. В качестве определенного «сдерживающего» фактора в данном случае может выступать так называемая «биографичность» героя, позволяющая выдвинуть на первый план признаки, связанные с его семейным статусом, а именно место персонажа в семейной иерархии. Концентрированность большинства сказочных сюжетов вокруг темы брака приводит к тому, что в роли героя оказывается персонаж, относящийся к младшему поколению, являющийся потенциальным брачным партнером. Таким образом, семантические признаки, позволяющие персонажу отыгрывать ту или иную роль, выполнять определенную функцию, оказываются ориентированными именно на младших членов семьи.

Здесь мы возвращаемся к рассмотрению вариантов типов персонажей, выявленных В.Я. Проппом. То, какая роль отведена герою в сказочном сюжете, зависит прежде всего от набора базовых признаков, присущих персонажу и актуализированных в данном контексте.

В роли героя выступает младший член семьи: сын, дочь, пасынок или падчерица, младший брат или сестра, братья-близнецы. Изначальные признаки этих персонажей, как уже было сказано, во многих случаях представляют собой «слабый» член оппозиции (герой может быть слаб, беден и т.д.; чего-то лишен), чтобы по ходу развития сюжета трансформироваться в «сильную» противоположность. Признаки остальных действующих лиц задаются по отношению к статусу героя.

Если герой — младший, то для персонажа, выступающего в роли дарителя, необходимыми оказываются признаки «старший», «стоящий на границе своего и чужого мира» (родитель или предок). Кроме персонажей, находящихся в отношениях родства с героем, в этой роли могут также выступать персонажи, репрезентирующие дорогу, путь в чужой мир, т.е. нищие, бродяги и т.д.

Потенциальный брачный партнер всегда локализован в «чужом» для героя пространстве и всегда интерпретируется как обладатель «иног» по отношению к герою качества (сословная, индивидуальная характеристика). Невеста или жених могут обладать зооморфной или сверхъестественной природой.

Вредитель — всегда «чужой» персонаж, причем в качестве «чужого» может быть представлен любой признак: некровное родство (негативное отношение мачехи к падчерице), отнесенность к «чужому» пространству («далекий» Змей похищает царевну) и т.д.

Итак, героцентричность волшебной сказки приводит к тому, что все качества, семантические признаки, с помощью которых мы классифицируем персонажей и определяем их место в структуре сказочного сюжета, оцениваются прежде всего по отношению к герою и присущему ему в данной ситуации статусу. «Своим» или «чужим», «высоким» или «низким» персонаж может быть лишь по отношению к статусу героя. При этом позитивной или негативной оценке подвергается любая предложенная характеристика (ведовство может оцениваться как положительное качество мудрой жены и как негативное — у колдуньи). Если Баба-Яга в одних сюжетах действует в качестве вредителя, а в других — дарителя, то это определяется тем, какое положение она занимает по отношению к герою: «чужая» она ему или нет, находится ли с ним в родственных отношениях и т.д.

Данная особенность волшебной сказки делает систему персонажей достаточно гибкой, что позволяет семантически однотипным героям исполнять в сюжете разнообразные роли, что, в свою очередь, значительно увеличивает вариативность сказочных коллизий, так как семантические признаки персонажа напрямую связаны с характером конфликта, в котором данный персонаж принимает участие. Убийство, победа в противоборстве, изведение связаны с такими оппозициями, как *сильный — слабый*, *живой — мертвый*, *цельный — расчлененный*; изгнание, заточение — с признаками *бездомный*, *свободный — пленный*; обладание, получение, похищение — с оппозициями *богатый — бедный*, *хозяин — слуга* и т.д.

Итак, герой волшебной сказки представляется нам как динамическая совокупность признаков, легко распадающаяся и столь же легко комплектуемая в новое образование. Эта особенность структуры персонажа позволяет ему действовать по законам сказочного повествования, так как оказывается хорошо приспособлена к ритмике развития сказочного сюжета.

Примечания

¹ *Пропт В.Я.* Морфология сказки. Л., 1928.

² *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки в трех томах. М., 1958.

³ *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. М., 1958.

⁴ *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. Вып. 4. (Учен. Зап. Тарт. Гос. ун-та; Вып. 236). Тарту, 1969. С. 86—135.

П.Ф. ЛИМЕРОВ
(Сыктывкар)

«Книжные» мотивы в устных текстах о Стефане Пермском

Среди святых Русской православной церкви святитель Стефан Пермский занимает совершенно особое место. Он посвятил свою жизнь просвещению коми народа, не только став его первым христианским вероучителем, но и, заложив здание «национальной зырянской Церкви, — как пишет Г.П. Федотов, — дал самое сильное на Руси религиозное обоснование национальной идеи»¹. Первый биограф Стефана — Епифаний Премудрый — был знаком с ним еще со времени их общего пребывания в ростовском монастыре Григория Богослова. В дальнейшем, будучи уже иноком обители Святой Троицы, Епифаний неоднократно беседовал со Стефаном во время посещений им монастыря проездом из Перми в Москву. Поэтому составленное Епифанием почти сразу после смерти святителя в 90-е гг. XIV в. (по крайней мере, такого мнения придерживался В.О. Ключевский²) «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом»³ (далее — ЖСП), бесспорно, является исторически достоверным свидетельством очевидца о жизни пермского апостола. Во всяком случае, в основу ЖСП положены реальные воспоминания живых очевидцев деятельности Стефана. Сам Епифаний пишет, что он «изложил его житие, там и здесь собрав: кое-что услышал в устных рассказах; кое-что разузнал от его учеников, что касается его учительства и епископства; кое-что, другое, видел собственными глазами, а об ином я с ним многократно беседовал; о прочем же расспросил старых мужей»⁴.

Однако исследователи ЖСП не раз отмечали несоответствие между заявленным обилием источников и скудостью изложенных в повествовании фактов биографии Стефана⁵. Г.П. Федотов объяснял это тем, что задачей Епифания было показать культурно-миссионерский труд Стефана и «оправдать его смелое деяние: основание национальной пермской Церкви с зырянским богослужением и письменностью»⁶. Это объясняет и отсутствие в ЖСП столь обычных для агиографического жанра чудес: подвиг Стефана заключается не в чудотворении, а в следовании им традиции первых апостолов, обретших после нисхож-

дения на них Святого Духа знание «чужих языков» и просвещавших языческие народы. Создается впечатление, что Епифаний намеренно не включает в текст ЖСП легендарные сведения, по-видимому, для того, чтобы не отвлекать читателя от апостольского подвига Стефана. О том, что биограф знал некие легендарные тексты, связанные с личностью своего героя, можно судить по известному эпизоду из епифаниевского же Жития Сергия Радонежского, где святитель и преподобный являют чудо духовидения. Не исключено, что ему также была известна легенда о чудесном предсказании блаженного Прокопия Устюжского трехлетней девочке Марии о том, что она станет матерью «великого отца Стефана, архиепископа и учителя Пермского»⁷. Этот эпизод представляется исключительно выигрышным для жанра жития, поскольку предполагает Божий замысел в апостольском служении Стефана, и не случайно он упоминается во всех позднейших жизнеописаниях святителя⁸. Но для Епифания важно было показать становление в труде личности святителя, поэтому его внимание сосредоточено только на одном чуде: преображении язычников.

Между тем яркая личность Стефана, уже при жизни окруженная ореолом святости, не могла не привлекать внимания современников. Его деяния были хорошо известны в Московской Руси и, видимо, служили источником для «устных рассказов», на которые ссылается Епифаний. Возможно, что некоторые из них вошли в состав другого агиографического произведения о зырянском апостоле, сравнительно недавно введенном в научный оборот А.Н. Власовым, — «Повести о Стефане Пермском»⁹ (далее — ПСП). Повесть известна в двух списках XVIII и XIX вв. и, по мнению исследователя, составлена на основе раннего текста житийной биографии Стефана. На это указывают параллели между эпизодом об ослеплении напавших на Стефана язычников и строительством церкви Благовещения Богородицы ПСП и записью Вычегодско-Вымской летописи (XVI в.)¹⁰ за 1380 (7888) г., причем летописная запись скорее всего вторична по отношению к данному эпизоду ПСП. Как считает А.Н. Власов, «источниками основных сюжетных мотивов [Повести] стали устные рассказы о святом, которые и составляют так называемое «местное церковное предание»¹¹.

Сюжет ПСП композиционно делится на две части. В первой рассказывается о ранних годах биографии святителя, о его учении и решении идти в Пермскую страну «люди научити и привести в богоразумие и во святое крещение»¹². Эта часть является компилятивной и представляет собой краткое изложение соответствующего сюжетного отрывка из ЖСП Епифания. Вторая часть является самостоятельным повествованием о двух подвигах святого. Первый подвиг совершается святым вскоре после его прибытия в Усть-Вымь. Стефан строит келью неподалеку от кумирницы, куда приходили «пермяне» для совершения языческих треб. Первые попытки отвлечь приходящих к кумирнице «пермян» от «прелести идольской» не приносят успеха, но со временем ему удается окрестить «яко и до десяти мужей». Это вызывает всеобщее негодование, и усть-вымские «пермяне» извещают о Стефане своих соплеменников

на Вишере и в Княжпогосте, где жил старейшина «пермян» Пансотник. Последний собирает около тысячи воинов, и они на «лодьях» прибывают к Усть-Выми. Далее следует нападение «пермян», вооруженных луками и копьями, на келью Стефана, чтобы «келию разбити и святого отгонити или смерти придати». Но после молитвы святого «все во един час ослепша и неможаху видети един другого, кто и где бе». Тогда ослепшие «пермяне идолопоклонницы» во главе с Пансотником молят святого о возвращении им зрения. Святой возвращает им зрение, но взамен требует расчистить от леса гору, на которой находится его келья. Прозревшие «пермяне» с радостью расчищают гору, но по прошествии трех дней начинают требовать со Стефана плату за работу, угрожая в противном случае лишить его жизни. И снова после молитвы святого они слепнут. Чудо ослепления нападающих язычников происходит четырежды, трижды прозревшие «пермяне» выполняют различные виды работ по устройству места вокруг кельи святого, после третьего же ослепления, прозрев, они насыпают гору напротив своей главной кумирницы, а Стефан чудесным образом кормит тысячу людей тремя рыбами и тремя хлебами. После четвертого ослепления «пермяне» наконец прозревают не «токмо очима, но и сердечную мыслию» и принимают крещение. На той же горе, которую воздвигли язычники, Стефан строит церковь Благовещения Богородицы¹³.

В плане повествования главным, сюжетобразующим мотивом первого эпизода является «чудо о наказании слепотой» нападающих язычников, усиленное четырехкратным повторением, причем вслед за мотивом наказания «пермян» слепотой с необходимостью следует мотив их духовного прозрения и воздвижения ими церкви Благовещения. Поскольку сам Стефан является проводником Божьей воли, то композиционно чуду ослепления предшествует мотив обращения Стефана за помощью к Богу. Наличие этого мотива определяется канонами житийной литературы, чудотворение святого не исходит от него самого, но святой настолько продвинул по пути духовного совершенствования, что может совершать чудеса именем Бога. В ряду чудес святого надо считать и усмирение напавших на него язычников. Слепота как бы способствует усмирению толпы, и язычники чудесным образом выполняют в короткий срок труднейшие работы. Причем сама толпа не видит чудес, совершаемых Стефаном, пока не прозревает духовно. Язычники рубят лес, копают рвы и даже воздвигают гору под будущий храм благовещения Богородицы. Необходимость воздвижения горы вызвана тем, что главная кумирница язычников находится на возвышении напротив места, где проходит проповедь Стефана; новая церковь Благовещения Богородицы не может находиться ниже языческого жертвенника.

«Противостояние» первой церкви и кумирницы, хотя и является крупной победой Стефана, не может продолжаться длительное время — для неокрепшего христианства «пермян» оно чревато откатом в «прелесть» язычества. Поэтому следующим шагом Стефана становится разрушение кумирницы. Эта кумирница с гигантской («яко трем человекам едва обнять») «прокудливой» березой, увешанной звериными

шкурами, очевидно, была священным местом не только для местного усть-вымского клана, но и для всех «пермян», приезжавших сюда совершать значимые для всего народа моления. Величина березы, равно как и многочисленность жертвенных ритуалов, происходивших возле нее, являются свидетельством могущества и вековой незыблемости пермского язычества. В этом смысле разрушение кумирницы в очередной раз показало бы не только крещенным, но и прочим «пермянам» силу христианского Бога. Заручившись божественной помощью, Стефан рубит березу, слыша при этом вопли различных духов, «обитавших» в березе, само дерево истекает кровью синего и зеленого цвета. Рубка продолжается три дня, но каждое утро Стефан обнаруживает заросший за ночь ствол... Рубка березы становится как бы единоборством высших сил, стоящих как за Стефаном, так и за березой, и в этом единоборстве христианский Бог оказывается сильнее. Падение березы «с воплем и многим кричанием и вихром, яко и земли потрястися и водам близу места того всколебатися» показывает космические масштабы происшедшего и символизирует низвержение всей языческой веры. Пансотник вместе с другими не принявшими веру «пермянами» уходит из этих мест, однако угроза нападения язычников, видимо, остается. Не случайно на месте березы Стефан воздвигает церковь во имя архистратигов Михаила и Гавриила и прочих небесных сил, как бы призывая эти силы на стражу молодого христианства в этом крае.

Рубка священной березы является сюжетобразующим мотивом повествования, однако чудесное в тексте явлено не самим процессом рубки, а вмешательством в этот процесс высших сил, с одной стороны направляющих ее, а с другой — препятствующих ей. Поэтому развитие сюжета обусловлено, с одной стороны, мотивом явления Стефану Господа Бога, приказывающего «искоренить кумирницу», а с другой — мотивом сопротивления березы со всеми включенными в этот мотив алломотивами: истеканием березы кровью, голосами невидимых духов, еженощным зарастанием березы. Троекратно повторение рубки усиливает впечатление трудности подвига Стефана, и это впечатление подчеркивается в тексте указанием на то, что «пермяне», осмелившиеся сломать даже «малую ветвь» березы, неминуемо наказывались «нечистой воздушной силой». Кульминацией сюжета является мотив падения березы. Значимость этого момента в тексте подтверждается ссылкой на авторитет самого Стефана, который в последний момент собирает единомышленников, «мня некоего знамения». Этим знамением становятся сопровождающие падение березы природные колебания (признаки «вселенской катастрофы»). Береза, главная святыня пермского язычества, рушится, но Стефан, видимо, опасаясь поклонения даже поверженной святыне, приказывает разрубить березу на части и самолучно сжигает останки. Мотив сжигания березы закрывает тему «искоренения кумирницы», и сюжет завершается мотивом воздвижения на этом месте церкви.

Оба эпизода в кратком изложении включены архимандритом Макарием в текст «Сказания»¹⁴, на них (уже как на народные «позднейшие

сказания») ссылается А.В. Чернецов¹⁵ (действительно, тексты легенд с мотивами наказания слепотой и рубки священной березы были зафиксированы на Выми П.Г. Дорониным в 1920 г.¹⁶, Г.А. Федоровым в 1946 г.¹⁷, Е.В. Ветошкиной в 1981 г.¹⁸; один текст с мотивом рубки березы записан Л.С. Грибовой в 1960 г. на Каме¹⁹). Нетрудно обнаружить, что тексты устных легенд в целом повторяют основные контуры сюжета ПСП, хотя рассматриваемые нами мотивы часто используются рассказчиками отдельно друг от друга в качестве самостоятельных сюжетобразующих единиц или же в составе контаминаций с другими сюжетными мотивами. Так, в самом первом по времени записи тексте П.Г. Доронина (далее — ТД) мотив наказания слепотой лежит в основе самостоятельного сюжета:

Вымичане неоднократно собирались убить проповедника Степана. Раз пришли к нему большой толпой, схватили его, хотели, было тут же убить. Степан призвал на помощь Бога, чтобы он наказал нападающих слепотой за непослушание. Нападающие вымичане тут же сразу все ослепли и стали просить прощения у Степана, упрашивая вернуть им зрение, обещав в будущем ему во всё повиноваться и не чинить насилий против него. Степан обещал вернуть им зрение, если вымичане воздвигнут напротив Архангельской горы другую такую же гору и выстроят там церковь. В слепом состоянии, корзинами и горстями вымичане наносили земли на холм, пока не образовалась «Степановская гора», и выстроили там церковь. Лишь после всего этого вернул им зрение Степан.

Судя по всему, текст представляет собой запись по памяти спустя некоторое время после рассказывания, поэтому имеет определенную в таких случаях схематичность, однако при этом текст сохраняет некоторые «книжные» параметры. Это касается, прежде всего, мотива обращения за помощью к Богу, нехарактерную для фольклорного образа «Степана», решающего свои проблемы самостоятельно. К книжным версиям отсылает также и мотив «неоднократности» попыток убить Степана: в ПСП этих попыток было четыре, другие же фольклорные тексты о «Степане» обходятся, как правило, одной. Тем не менее есть два существенных момента, отсутствующих в письменных версиях. Прежде всего, это смысловой акцент именно на возведении горы. Дело в том, что в ПСП о возведении горы упомянуто вскользь, это не самостоятельная, а вспомогательная акция в подготовке святителем места для будущей церкви, — уже архимандрит Макарий в своей версии «Сказания» этот момент просто опустил. В ТД именно возведение горы стоит на первом плане, о строительстве церкви же сообщается как бы дополнительно, причем язычники-вымичане насыпают гору и возводят церковь в слепом состоянии. Другим существенным моментом является факт смещения хронологической последовательности исторических событий: все письменные источники говорят о первоначальном строительстве церкви Благовещения Богородицы, напротив, в ТД утверждается, что к моменту возведения «Степановской горы» уже существовала «Архангельская гора», т.е. береза была уже срублена, а

на ее месте стояла Архангельская церковь, давшая название горе. Подобный «нарушенный» ход событий вообще характерен и для других (записанных позднее) вариантов легенды. В тексте, записанном Е.В. Ветошкиной, мотив ослепления стоит после рубки березы:

Этот князь послал 600 человек поймать Степана Пермского, тогда он еще здесь был. Тогда здесь росла береза, толщиной с дом. А жили тогда чудские, они и вешали на березу платки. Три ночи рубил Степан Великопермский березу. Заснет, а она снова зарастает. Тогда он сказал: «Без отдыха буду рубить». Срубил и до другого берега, до Возгваздино верхушка дерева достала. А князь послал 600 человек, зачем Степан срубил дерево. 600 человек дошли до Горы, до Красной горы дошли и все ослепли, все 600 человек ослепли. А Степан сказал: «Здесь, на месте березы, построим церковь». Всех женщин собрал и сказал им: «Привяжите детей за спины и подлами носите землю, а то тоже все ослепнете. Все женщины подлами поднимали землю. Две ночи поднимали.

Обращает внимание некоторая самостоятельность эпизода возведения горы по отношению к мотиву наказания слепотой: возводят гору женщины, в общем непрямые к нападению на Стефана, а потенциальное наказание слепотой используется Стефаном как средство воздействия на женщин. При этом весь ход событий развивается в такой последовательности: Стефан рубит священную березу, и это является поводом к нападению на него язычников; язычники слепнут, Стефан приказывает женщинам на месте березы воздвигнуть гору для постройки церкви. Таким образом, этот сюжет существенно отличается от агиографического и даже может включаться в качестве составного элемента в более сложные нарративные образования, характерные только для коми-вымской повествовательной традиции. Поэтому здесь имеет смысл постановка вопроса о существовании некоего протекста о временах крещения «Степаном» коми-чуди и о возможности его (пусть частичной) реконструкции. Однако в пределах данной работы внимание главным образом будет уделено рассмотрению семантики мотивов воздвижения горы, наказания слепотой и рубки священного дерева.

Строительство православных церквей и часовен на возвышенностях широко использовалось в практике русского культового строительства, однако сам мотив насыпания искусственной горы под строительство церкви не находит аналогов в этой практике. Народные предания Русского Севера, в том числе и коми, о происхождении курганов, холмов, сопок в самом общем виде имеют характер указаний на места городищ и могильников чуди²⁰, при этом мотив возведения холма в общей массе преданий о чуди надо признать достаточно редким. В сборнике Н.А. Криничной он встречается однажды, в тексте «Уходящая чудь», где имеет характер топонимического эпизода о происхождении бугра Пупец. Умер один из чудинов, отступающих под натиском русских. При его захоронении каждый чудин принес в подоле песок и высыпал на могилу. В результате образовался большой холм²¹. Этот эпизод был бы прекрасной иллюстрацией погребальных обычаев легендарной

чуди, если бы не его достаточно репрезентативное использование в славянской нарративной практике в качестве мотива. Так, в польском предании об основателе Кракова этот мотив включен в сцену похорон Крака, где каждый из прибывших бросает горсть земли на могилу, так что образуется высокая гора. Как отмечает В.К. Соколова, величина кургана здесь показывает популярность вождя среди народа, но в целом мотив используется и во многих русских преданиях разного времени, хотя и в несколько иных модификациях: Иван Грозный, подсчитывая количество своих воинов, приказывает каждому принести по горсти земли; так же определяет количество соратников Разина, а пугачевцы носят горстями землю под возвышения для пушек²². Нетрудно заметить сугубо измерительное значение мотива: гора возводится для подсчета количества участников процесса работы, в то же время о практическом назначении самой горы обычно говорить не приходится. В преданиях же о Стефане, напротив, на первом плане находится идея практического значения самой горы, количество же участников работы здесь не играет никакой роли. Гора и церковь на ней являются самоцелью как некие завершающие элементы фабульного комплекса, и повествовательная традиция отводит им место только в развязке сюжета. Семантика горы, как известно, восходит к мифологической концепции центра мира, с этим связано преимущественное расположение культовых сооружений на возвышенностях. К моменту прихода Стефана в Усть-Вымь здесь находился главный культовый центр «пермян»-чуди, соответствующий всем мифологическим параметрам (расположение на высоком холме; и гигантское «волшебное» дерево, увешанное приношениями). Письменные и устные источники представляют Усть-Вымь как сакральный центр Пермской земли, поэтому сюда и стремится пермский апостол в первую очередь, отсюда христианство начинает распространяться по всему краю. Но прежде чем это произойдет, Стефан должен перекодировать этот сакральный центр. Для этого он «искореняет» кумирницу, рубит священное дерево, а его остатки засыпает курганом, на котором и строит церковь. Этот курган уподобляется мифологическому первохолму²³, и с его воздвижения начинается отсчет времени в новом христианском мироздании. К демиургическим деяниям причисляются вообще все его усилия по переоформлению языческого сакрального центра, но воздвижение горы народная традиция выделяет как главное из них, при этом практически оставляя без внимания такой важный для христианского мировоззрения вопрос, как строительство церкви. По сути, для творца легенды не важно, какая из церквей была построена раньше — Благовещения или Михаила Архангела, обе они сливаются в единый усредненный мифологический образ храма, увенчивающий святую гору²⁴. Вполне может быть, что сам мотив возведения горы не является автохтонным, о чем свидетельствует хотя бы такая яркая деталь из северорусского текста, как ношение земли в подолах, повторяющаяся в коми предании. Однако в контексте складывающегося мифа о Стефане этот мотив получает совершенно иное значение. Возведение горы (вкупе

с «обречением на слепоту сотен людей») народная традиция включает в круг наиболее ярких чудес Стефана.

Заметим, что сам мотив наказания слепотой в достаточной мере распространен на Русском Севере; в «Указателе» Н.А. Криничной он включен в пункт Р-1 — «Избавление от антагонистов посредством магической силы, в результате свершившегося чуда» (слепота)²⁵. Как видим, смысловой акцент в «Указателе» смещен с «наказания антагонистов» на «избавление» от них, а это не совсем одно и то же. Как правило, нападающих «антагонистов» поздняя северорусская повествовательная традиция называет «панами» и отождествляет их с польско-литовскими интервентами XVII в. Сюжетная канва этих преданий выглядит таким образом: чужаки (иногда — иноверцы), названные в текстах «панами» (поляками, литовцами, шведами), нападают на деревню, но, дойдя до церкви на горе (разорив церковь, захватив образ, попав в грозу), слепнут (Бог насылает слепоту) и уничтожают друг друга (рубят себя в нахлынувшем тумане, «темени»), местные жители складывают тела в общую могилу и насыпают над ними курган (гору, сопку)²⁶. Следует отметить, что, несмотря на некоторые различия смыслового и синтагматического характера, набор основных ключевых образов (чужаки-иноверцы, гора, церковь, ослепление) тот же, что и в преданиях о Стефане. В том и в другом случае ослепление нападающих наступает после покушения их на христианскую святыню (монастырь, церковь, образ), причем в преданиях о Стефане такой святыне уподобляется сама жизнь святого. Таким образом, наказание слепотой — это как бы ответная метафизическая реакция христианских святынь на нападение иноверцев, и дальнейшее «избавление» от последних (посредством их самоуничтожения или окаменения) является уже следствием «наказания». Сам мотив наказания слепотой представляется как частное проявление более общей мотивной структуры «наказания за святотатство». Этиология наказания за святотатство в религиозной культуре указывает на наличие конфликта в системе межличностных (субъектно-субъектных) коммуникаций с иным миром. Как показала Е.С. Новик, такие коммуникации являются базовыми для мифологического мировоззрения устных культур и предполагают равноправное партнерство сторон («взаимодействие»). Это взаимодействие «превращает партнеров в единую самоорганизующую систему, и потому каждое действие одного из них воздействует на состояние или поведение другого»²⁷. Механизм межличностной коммуникации строится по типу речевого диалога с той лишь разницей, что «один из двух тактов коммуникативного взаимодействия может иметь вербальную форму (например, просьба), а ответ — невербальную. И, напротив, вместо “просьбы” адресант может предложить партнеру не только “подарок”, который в качестве первого такта оказывается “кредитом” и провоцирует во втором (ответном) такте “платеж”, “услугу”, но и “славословие”, как выражение признания престижа кредитора»²⁸. В такой системе партнерство с иным миром принимает характер обмена услугами: субъект иного мира выступает в качестве «получателя» даров и адресованных ему просьб и в ответ становится «подателем»

различных жизненно необходимых «просителю» благ²⁹. Конфликт может быть спровоцирован нарушением правил коммуникации субъектом реального мира, «просителем», при этом негативная оценка метафизическим партнером данного нарушения выражается в представлениях о различных болезнях, утрате благополучия как самого человека, так и всего человеческого коллектива. Как правило, такие представления сопровождаются нарративами, разъясняющими этиологический или дидактический смысл происшедшего.

Видимо, следует различать бытовые нарушения регламента коммуникативных отношений и святотатство. Бытовые нарушения почти всегда совершаются по ошибке или по незнанию и считаются с точки зрения религиозной культуры менее тяжкими, а значит и последующая негативная контрмера метафизического субъекта ограничивается только некоторыми видами нетяжелых болезней. Другое дело, когда нарушение совершается преднамеренно с целью унижения или уничтожения святыни. Религиозная культура однозначно оценивает этот факт как святотатство, поэтому ради восстановления коммуникативного баланса она ожидает более жесткого (или даже жестокого) воздействия со стороны метафизического субъекта на нарушителя-святотатца. Строго говоря, необходимость максимально жестокого наказания, вплоть до гибели не только нарушителя, но и всего его рода, вплоть до наказания всех его соплеменников³⁰ как бы уже запрограммирована в религиозной культуре, поскольку нарушитель своими действиями отрицает не только конкретную святыню, но и существование самой этой культуры. Иначе говоря, чем более неизбежной является ожидаемая кара святотатца в устных нарративах, тем большим потенциалом самосохранения обладает данная религиозная культура.

Итак, межличностную коммуникацию в таких случаях можно представить в виде достаточно простой схемы: метафизический субъект — культовый объект (святыня) — профанный субъект. Как видим, важное значение культового объекта обусловлено его посреднической ролью в коммуникативных отношениях, причем культовый объект считается не только пунктом связи с сакральным миром, но и местом иерофании, местом, где священный персонаж уже являлся или его явление наиболее вероятно. В этой системе большую роль играет и личностность (субъектно-субъектность) коммуникаций, когда каждый прихожанин устанавливает индивидуальный контакт с метафизическим субъектом и чувствует его личное участие в своей судьбе. В силу этого культовый объект оказывается символом не только общественного, но и личного единения с сакральным миром, что и делает его «святыней». Поэтому в отличие от бытовых нарушений регламента коммуникации святотатство всегда направлено на уничтожение культового объекта с целью разрушения взаимосвязи с метафизическим субъектом. Таким образом, в пределах христианской религиозности действия святотатца всегда расцениваются как *антихристианские*, а сам святотатец обретает черты не просто антихристианские, но и близкие самому антихристу. Уместно заметить, что «народноправославное» понимание антихриста

во многом соответствует формуле Исидора Севильского: «Тот есть антихрист, кто отрицает Господа Христа»³¹, а «отрицающий Христа» уже сливается с образом дьявола. Было бы заманчиво в действиях святотатца обнаружить отголосок известной в апокрифах и народной космогонии оппозиции Бог/дьявол (инвариант — Христос/антихрист). В этом случае становится понятным обратный акт возмездия антагонисту со стороны метафизического субъекта. С одной стороны, он обусловлен апокрифическим текстом о возмездии Бога Сатанаилу³², а с другой — Христа антихристу: «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением своим» (2 Фес. 2: 8).

В ряду подобных антагонистов-святотатцев и следует рассматривать образ панов в соответствующих преданиях. Достаточно обстоятельное рассмотрение этого образа предпринято в работе Н.А. Криничной «Русская народная проза»³³ (там же можно найти библиографию по данной теме). Не останавливаясь пока на подробностях, отметим, что, по мнению Н.А. Криничной, образ панов в северорусских преданиях некоторым образом связан с культом предков некогда живших в этих местах финно-угорских народов. Свидетельством этому являются и финно-угорские этимологии термина «пан» в значении «могила, насыпь», антропоморфные деревянные изображения предков — «панки», использовавшиеся в праздничной обрядности, обряды поминовения панов, исполнявшиеся на Русском Севере, и т.п.³⁴ Что касается проблемы отождествления их с образом внешнего врага (польско-литовскими интервентами)³⁵, то исследователь справедливо списывает это на счет более поздних трансформаций, когда под влиянием новых исторических обстоятельств этот образ получил другое содержание³⁶. Между тем, в своих основных мотивах предания о «панах» обнаруживают сходство с более известными и распространенными преданиями о чуди. В частности, сходными оказываются такие характерные мотивы, как перенасельничество этих персонажей в данной местности, отношение к язычеству, нападения на пришельцев; даже характерный «чудской» мотив самоубийства посредством самопогребения оказывается в некоторых случаях общим. Эти совпадения, скорее всего, обусловлены генетической связью тех и других с образом реликтового дохристианского населения Русского Севера в представлениях русских колонистов. Различия видятся в том, что образ чуди, как правило, связан с мотивом самоубийства через самопогребение, тогда как образ панов — с мотивом нападения на святыню с последующим наказанием слепотой и самоубийством, хотя есть исключения и «чудь» может связываться с мотивом слепоты, а «паны» — с мотивом самопогребения. Различия терминологического характера связаны с тем, что это слова из разных языковых систем, и означали, видимо, разные вещи. Для слова «чудь» мы принимаем популяризированную Д.В. Бубрихом этимологию из древнегерманского слова *thiudhoo* — «народ, люди», воспринятого славянами как *tjud(ь)*: «чужой народ, чужие люди»³⁷. Для слова «пан» убедительной этимологии пока нет, хотя можно говорить о его финно-угорском про-

исхождении, причем ясно одно — оно не имеет обобщенного значения «народ, люди», поэтому легко отождествилось с западнославянским *pan* — «господин». Фасмер, на наш взгляд ошибочно, полагает, что это слово было занесено на север России благодаря староверам, а также неверно выводит коми *pan* заимствованием из русского³⁸. Достоверных данных для подтверждения этих положений нет; хотя слово *pan* и могло появиться на Севере в период польско-литовской интервенции XVII в., однако смысловой связи этого образа с языческим миром предков-первонаселенников подобное предположение не объясняет. Для разрешения проблемы есть смысл обратиться к коми материалам, поскольку только здесь можно обнаружить наиболее достоверные версии семантики этого слова. Прежде всего, следует обратить внимание на то, что в книжных источниках *Пан/Пам* употребляется как имя собственное предводителя язычников³⁹. Но если у Епифания Пам — это «волхв, чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник», чьим волхованием управляется Пермская земля, а его учением утверждается вера в идолы⁴⁰, то в ПСП и в Вымско-Вычегодской летописи — это военный вождь, который приводит воинов, чтобы изгнать Стефана, вторгшегося в сакральный пространство «кумирницы». В то же время в вымском цикле преданий о Стефане, в котором особенно заметно влияние агиографической традиции, имя Пам (Пан) фактически отсутствует, за исключением одного текста, сюжет которого явно носит следы заимствования из главы «О препрении волхва» ЖСП⁴¹. В остальных текстах, где имеется мотив нападения на Стефана, имя предводителя — «Князь, владетель поселения Княж-Погост выше по Выми». Появление отождествления слов Пам — Князь не случайно, представляется, что термин *пам(-н)* в средневековой языческой Перми имел значение титула, приблизительно соответствующего русскому «князь, военный вождь». Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, термин прозвучал как собственное имя вождя язычников. На Выми же со временем произошла утрата термина *пам(-н)* в связи с заимствованием русского термина *князь*, который вводится в активный лексический фонд в середине XV в., когда в Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай»⁴², княжеская резиденция которого находилась также на Выми. С другой стороны, В.П. Налимов, записавший в начале XX в. предание «Пам Шыпича», зафиксировал этот термин в словоупотреблении некоторых групп коми: «Памом, по мнению зырян, называется человек, обладающий громадной силой воли, могущий повелевать стихиями и лесными людьми; кроме того, этот человек обладает хорошими душевными качествами; его энергия, его познания уходят на борьбу с врагами зырян»⁴³. Как видим, титул *пама* как бы совмещает магические функции с властными и военными. Пам Шыпича в записанных преданиях как раз обладает данными качествами: кроме того, что он сильный колдун, он еще и предводитель разбойников⁴⁴. Среди героев коми преданий титул *пама* имеет вождь чудского (читай — языческого коми) народа по имени Кудым Ош (Медведь), наследующий его от своего отца. Он также обладает некоторыми

магическими качествами, но больше известен как военный вождь и культурный герой.

Скорее всего, в дохристианской сословной иерархии титул *пам(-н)* действительно соответствовал званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой *пам(-н)* совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Видимо, последние фиксируются в некоторых коми заговорных и сказочных текстах кумулятивного характера, где *пам(-н)* является владельцем ножа, необходимого для заклятия животного. В этимологическом словаре коми языка слово *пан* в значении «жрец» (фольк.), «владыка» (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (**paŋ-*) «основать», что означает «имеющий основу, власть, сильный»⁴⁵. Таким образом, коми язык может вполне претендовать на автохтонность термина *пам(-н)*, вопрос в том, имели ли место военные предприятия под предводительством языческих *панов* на христианские поселения и святыни? Епифаний о таких не сообщает, его Пам — больше философ и богослов, нежели вождь народа. Однако в Выско-Вычегодской летописи говорится по крайней мере о трех нападениях язычников на христианские поселения. Так, под 1380 г. сообщается о вооруженном нападении «пермян» во главе с Паном-сотником на Усть-Вымь, где к тому времени только что обосновался Стефан. Поводом для этого нападения послужило, согласно летописи, крещение в веру первых десяти человек. Впрочем, в выских преданиях говорится о том, что поводом послужило разрушение главной кумирницы язычников, при которой и росла знаменитая «прокудливая береза», срубленная Стефаном. Весть об этом сразу же разошлась по всей Вычегде и Выми, где в Княж-Погосте находилась резиденция Пана-сотника, а также докатилась до Вишеры. Летопись сообщает, что под начало Пана-сотника встало порядка тысячи человек, что для охотничьего народа совсем немало — это уже почти целое войско. Приплыв на «лодьях», вооруженные луками и копьями, они высадились на берегу возле Усть-Выми и сразу же пошли на приступ «кельи» Стефана. Однако произошло чудо с ослеплением напавших, и за отсутствием других сведений о том, что случилось на самом деле, видимо, придется принять этот случай как факт. В результате Пан потерял восемьсот человек, которые после прозрения немедленно крестились. Сам же Пан (с остатком верных людей) ушел ни с чем⁴⁶. Под 1384 г. сообщается, что Стефан, обустроив епархию, начал интенсивное строительство церквей и монастырей. За один только год были построены обитель, епископия, храмы Благовещения Богородицы и Архистратига Михаила в Усть-Выми, получившей статус «владычного городка», монастыри в Вотче и в «Еренском городке»⁴⁷. Наряду с этим началось не менее интенсивное разрушение языческих храмов и священных мест: «Разъярился владыко Стефан на кумирници пермский поганые, истуканные, изваянные, издолбленные боги их в конец сокрушил, раскопал, огнем пожегл, топором посекал, сокрушал обухом, испепелил без остатку и по лесом, и по погостом, и на межах, и на перепутьях»⁴⁸. Тогда и произошел исход не покорившихся язычников с

«жоны и детьми» с Выми на Удору и Пинегу. В 1389 г., через пять лет после бегства с Выми, «пермяне»-язычники с Удоры и Пинеги совершили набег на Яренский городок. Летопись скупо сообщает: «Лета 6897 пришедшу с Удоры и Пенеге пермяни идолопоклонницы на Еренский городок, монастырское Пречистое Богородицы пожгли, пограбили, людей монастырских посекли»⁴⁹. Удар нанесен по христианской святыне — построенному Стефаном монастырю, и это нападение — не что иное, как акт возмездия за поруганные языческие храмы. Нет сведений, стоял ли во главе нападавших Пан-сотник, но, видимо, только он в то время мог быть организатором боевых действий. В 1392 г. Пан-сотник, уже во главе войска вогуличей (манси), совершает дерзкое по замыслу нападение на владычный городок. Вогуличи стоят неделю под стенами укрепленного городка, видимо, пытаясь взять его измором. Попутно они грабят погосты вокруг Усть-Выми, но на городок не нападают. Согласно летописи, через неделю стояния под стенами городка вогуличи, прослышав об устюжском полке, двигавшемся с низовьев Вычегды на помощь осажденным, «сели в ладьи и уткли вверх Вычегдою-рекою»⁵⁰. Таков исторический контекст преданий о нападениях на христианские святыни. Надо полагать, что подобные нападения язычников на немногочисленные поселения христиан в начальный период заселения русских колонистов и крещения аборигенов происходили по всей территории современного Русского Севера. Термин *пан*, судя по всему, был распространен довольно широко в дохристианском финно-угорском мире, и все контексты его употребления еще нужно выяснять. Несомненно лишь то, что функционируя в средневековых финно-угорских языках в качестве титула военного вождя, в русском языке он приобретает нарицательное значение всех нападавших врагов-язычников. Таким образом, отождествление в сознании северорусских рассказчиков образов чуди и панов имеет под собой историческую почву: и те, и другие в целом соответствуют обобщенному образу аборигенов-язычников. Разница лишь в том, что чудь, пассивно сопротивляясь христианизации, погрывает себя в земле, тогда как паны совершают святотатственные действия и, будучи наказанными слепотой, уничтожают друг друга. Что касается коми преданий, которые не содержат мотива самоуничтожения, то это объясняется их близостью к агиографии, где наказание слепотой предшествует духовному прозрению.

Не случайно мотив наказания нападающих слепотой в ПСП и в коми преданиях идет как бы параллельно мотиву рубки священной березы. Последний мотив отражает некие реалии христианизации разных народов, и в ряду святых древорубов оказываются такие почтенные миссионеры, как св. Бонифаций, Константин Философ, св. Трифон Вятский, Трифон Печенгский и другие. В целом же рубка священного дерева входила в контекст практики разрушения миссионерами языческих святилищ с целью показа крещаемым слабости их языческих богов. Впрочем, идя на святотатство, миссионер ожидал и соответствующей ответной реакции со стороны тех, кто поклонялся поруганным святыням, — иногда креститель принимал мученическую смерть, как

это случилось со святым Бонифацием. Так или иначе, в ответ на святотатство крестителей следовала реакция со стороны язычников в виде нападения на христианскую святыню, как это случилось с монастырем «Еренского городка». Конечно, это частный случай, но он отражает общую тенденцию, о которой можно судить по преданиям и данным агиографии. Естественно, что для христианского менталитета значимым являлся второй акт драмы первокрещения, связанный с нападением язычников, и при этом легко забывалось, что само нападение было, как правило, ответным. Наказание слепотой было, судя по всему, наиболее ожидаемой ответной реакцией со стороны подвергнувшейся нападению святыни. Сам мотив наказания слепотой, видимо, восходит к эпизоду духовного прозрения язычника Савла (Павла) через наказание слепотой в Деяниях апостолов (Деян. 8: 8—9). Отсюда он переходит в агиографию, в те житийные повести, которые посвящены подвигам подвижников среди языческих народов⁵¹. Их не так много, в северной агиографии это жития святых отшельников XIV в. преподобных Кирилла Челмогорского и Лазаря Муромского⁵², да еще рассмотренная нами Повесть о Стефане Пермском. Судя по преимущественному распространению мотива наказания слепотой напавших антагонистов именно на севере, он берет начало в агиографии и в дальнейшем распространяется в устных преданиях о наказании слепотой напавших врагов Богом.

Примечания

- ¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 131.
- ² Ключевский В.О. Древнерусские Жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 92.
- ³ Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / Под ред. Г.М. Прохорова. СПб., 1995.
- ⁴ ЖСП. 1995. С. 53.
- ⁵ См.: Ключевский В.О. Указ. соч. С. 95. Чернецов А.В. Посох Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1988. Т. 41. С. 217.
- ⁶ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 137.
- ⁷ См. об этом: Прохоров Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый (перевод Г.М. Прохорова) // Святитель Стефан... С. 4.
- ⁸ См., напр.: Макарий, архимандрит. Сказание о жизни и трудах Святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском / Сост. М. Сизов, А. Саков, И. Иванов. Сыктывкар, 1992. С. 8—25.
- ⁹ Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 61—70.
- ¹⁰ Доронин П.Г. Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 241—271.
- ¹¹ Власов А.Н. Миссия Русской православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии ... С. 23—24.

¹² ПСП. С. 62.

¹³ ПСП. С. 64—68.

¹⁴ *Макарий, архимандрит*. Указ. соч. С. 14—15.

¹⁵ *Чернецов А.В.* Указ. соч. С. 231. Впрочем, под видом местного предания текст из макариевского «Сказания» с мотивом рубки священной березы воспроизведен уже Н. Михайловым в 1850 г. См.: *Михайлов Н.* Усть-Вымь // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 4.

¹⁶ Зап. П.Г. Дорониным в 1920 г. с пересказа С. Дьяконова в с. Усть-Вымь, Усть-Вымского р-на Республики Коми. НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 25. Л. 112.

¹⁷ Степан Пермский йылысь. Зап. Г.А. Федорова в 1946 г. // Рочев Ю.Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. С. 25—26.

¹⁸ *Ветошкина (Козлова) Е.В.* Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР. НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279.

¹⁹ *Грибова Л.С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской области). НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 53.

²⁰ См.: *Криничная Н.А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991. № 120, 124, 126, 129 и др.

²¹ Там же. С. 72.

²² *Соколова В.К.* Об этнографических истоках сюжетов и образов преданий // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 135.

²³ Напомним, что в тексте ПСП возведение холма не играет никакой роли.

²⁴ Епифаний, напротив, придает возведению первого храма — Благовещения Богородицы — вселенский смысл. См.: ЖСП. С. 94—95.

²⁵ *Криничная Н.А.* Предания... С. 289.

²⁶ Там же. С. 284—293.

²⁷ *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 120—121.

²⁸ Там же. С. 158.

²⁹ Там же. С. 133.

³⁰ Ср.: «Однажды, когда гости сидели за столом, они поставили среди ограды столб и на столб положили каравай хлеба. Один из членов семьи ушел за угол надворного здания и выстрелил оттуда в хлеб из ружья. В эту минуту как сами, так равно и гости их, и соседи увидели вылетевшими из окон избы трех лебедей. Лебеди эти, вылетев из избы их, улетели на Вынлуд, где теперь совершается жертвоприношение по случаю бездождия. С тех пор Уля стали жить бедно. По мнению вотяков, Уля выстрелом из ружья в хлеб выгнали свое счастье, которое и ушло от них навсегда в виде улетевших трех лебедей на Вынлуд, около которого хлеб родится» (*Верещагин Г.Е.* Остатки язычества у вотяков // Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск, 1998. С. 29).

³¹ Цит. по: *Махов А.Е.* Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии средневековья и возрождения. М., 1998. С. 40.

³² В апокрифическом тексте о низвержении Сатанаила с небес Бог посылает Миху с миссией низвержения, однако его опалает огнем. После этого Бог наделяет Миху силой, передав ему окончание *-ил* из имени *Сатанаила*, в результате Миха обретает силу, став *Михаилом* Архангелом. (См. об этом: *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 150—158). В коми космо-

гонических текстах этот мотив отсутствует, в роли ниспровергателя выступает сам Бог (Ен).

³³ *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 97—109.

³⁴ Там же. С. 101—105.

³⁵ Эти сходства вызывали недоумение уже у первых исследователей северо-русской старины, поскольку сознание просвещенного русского интеллигента никак не могло совместить образы реликтовых финских аборигенов, известных под именем чуди, с гордым обликом польских шляхтичей. Поэтому слияние этих образов в народном сознании объяснялось сходными условиями и методами истребления чуди и «панов» в северных лесах русскими крестьянами: «Обессиленные, малочисленные отряды “панов” не могли явиться скольконибудь серьезным неприятелем. Неудивительно, что с ними так же легко было бороться, как и с чудью, невзирая на их несомненную храбрость и сметливость. Отражая набег “панов”, северяне как бы опять переживали ту эпоху, когда боролись с чудью, с тою лишь разницей, что теперь они занимали положение обороняющегося. Многие прежние приемы борьбы могли быть употреблены и теперь» (*Калинин И.* Чудь и паны: Происхождение и значение этих слов // Живая старина. 1913. Вып. 1—2. С. 145).

³⁶ *Криничная Н.А.* Русская народная... С. 107.

³⁷ *Бубрих Д.В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. С. 25.

³⁸ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III. С. 195—196.

³⁹ Чередование *-м/-н* в конце слова характерно для коми языка.

⁴⁰ ЖСП. С. 123.

⁴¹ *Лимеров П.Ф.* Му пуксыцм — Сотворение мира. Сыктывкар, 2005.

⁴² *Доронин П.Г.* Указ. соч. С. 261.

⁴³ *Налимов В.П.* Зырянская легенда о паме Шыпиче // Этнографическое обозрение. 1903. № 2. С. 120.

⁴⁴ Ср. отождествление панов и разбойников (*Криничная Н.А.* Русская народная... С. 107).

⁴⁵ *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999. С. 216.

⁴⁶ *Доронин П.Г.* Указ. соч. С. 258—259.

⁴⁷ Там же. С. 259.

⁴⁸ Там же. С. 259—260.

⁴⁹ Там же. С. 260.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ В ЖСП — наиболее пространное изложение мотива духовной слепоты пермян-язычников и про-*светительской* миссии Стефана.

⁵² *Барсов Е.* Преподобные Обонежские пустынножители // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868—69 г. Петрозаводск, б.г. С. 22—23, 28—29.

А.П. ЛИПАТОВА
(Ульяновск)

*Образ святого человека
в русской традиционной культуре
(на материале Ульяновского Присурья)*

*И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему
Иоанну, который свидетельствовал слово Божие, и свидетель-
ство Иисуса Христа и что он видел.*

Откровение Иоанна Богослова (1: 1—2)

Основой для работы послужили полевые записи, произведенные участниками фольклорно-этнографических экспедиций Ульяновского государственного педагогического университета по Ульяновскому Присурью в 2000—2004 гг. Присурье характеризуется богатейшим «религиозным фондом»¹. На исследуемой территории Инзенского района Ульяновской области бытует богатейшая традиция почитания местных святых, «болящих» и «убогеньких». Здесь народ хранит память о следующих персонажах:

— о святом отце Максиме (с. Тяпино Инзенского р-на Ульяновской обл.; жил приблизительно с середины XIX в. до середины 20-х гг. XX в.);

— об убогой Катеньке (жила приблизительно в это же время в с. Тяпино Инзенского р-на Ульяновской обл.).

Отношение к названным персонажам в традиции неодинаково. Это связано с тем, что в народном сознании их статус различен. Попытка выявить характерные для Ульяновского Присурья типы персонажей святых — предмет статьи.

В народе отца Максима называют по-разному: *Боуам, истинным Боуам* [МАП]; *А вот за Сурой глупай был, Гришай яво звали. И вот он уш больна о нём плакал* [после смерти старца. — Соб.]; *Отец Максим, отца у нас нет. Он у нас был за Боуа* [СЛА]; *Вот он эта... божественный он был* [ТЕМ]; *Максимушка, вот, он жил. Молёнай такой был* [КЕГ]; *Молёнай был. Богу молился* [КУМ]; *У нас был отец Максим, он прозорливец. Он сильнай был* [МАП]; *Он прозорливый был старик* [МАО]; *Отец Максим был стариц. Он очень, очень к Господу Богу близкай был* [МАП]; *Ну, эта тожа богомол был* [КИЯ].

В связи с темой данной работы особенно для нас значима устойчивая характеристика отца Максима как *святого* (*Здесь ишѐ у нас был святой Максимушка жил. Максимушка какой-та святой* [КЕГ]), отличающая отца Максима от других интересующих нас персонажей. Например, Катеньку пятинскую характеризуют следующим образом: *Катинька?! Она божественна, ну как убоуа* [ШМГ]; *А эта Боуам дадена. Она, как, она как прозорлива. Катинька была прозорлива, она прозорлива была* [ТАГ]; *Ну, Катинька-т, она, ты што! Она как прозорлива была, она как прозорлива* [ИТН]); *Больна уш она верыща, моленна эта* [ВОИ] (впрочем, и здесь встречается характеристика «святая» в значении «безгрешная»: *Она святая, она была не грешна... святая она* [ТАГ]; про убогих вообще говорили: *Ну эт всё эт святыя, кто почитал боуа. Пусть они калеки какии были, зато там они щас, они в раю живут... Потому шта они здесь обижены* [ААФ]). Несмотря на совпадение основных характеристик, статус Катеньки иной, чем у отца Максима.

Необходимо в данном случае обратить внимание на огромное количество «двойников» Катеньки. Информанты в один ряд с нею ставят других убогих. В Инзенском районе Ульяновской области фигурируют следующие персонажи: *Я вот к Сашиньки ездила. Она прозорлива была, ножыньки у нѐй ни ходили* [МАП]; *А Машинька. Но к ней подходишь, сразу чувствашь, што сильнее всех была. Но тожса ножыньки ни ходили* [МАП]; *А Зинушка вот так небольшая... Божий чыловек была* [МАП]; *Васинька был. Да, голова у няво больна большая была, а рост вот такой вот. Манинькай. Ох, вот каки-ти в нем дары-ти были* [МАП]; *Ну тожса вот лечил, коль испорчыны иль больныя. Ходили к Васиньки болящему* [ЕАФ]; *Эта Василий был <...>. Убоуай был <...>. Он лежал — у ниво руки варѐны — он калека. Плоха уш калякал* [ААФ]; *Он [Феденька] помогает. К няму вот возили <...>. У няво ноги были децки, тулавища мушка была* [ГАФ] и т.д. Насколько в традиции подчеркивается особенность, единичность отца Максима, настолько же стараются отметить типичность Катеньки, ее схожесть с Машенькой, Сашенькой, Феденькой...

Обратимся к сопоставлению образов. Основанием для сравнения служит тот факт, что в их характеристике часто употребляется одна и та же формула: *эт всё, эт святыя, кто почитал боуа* [ААФ]. Тем не менее анализ показывает, что эти персонажи значительно отличаются друг от друга.

Персонажи могут различаться на «внешнем» и на «внутреннем» уровне. «Внешний» уровень «фиксирует» отношение односельчан к герою, их восприятие его странности, необычности. «Внутренний» уровень отражает «сущностные» характеристики персонажа.

Обратимся к «внутренней» сущности образов.

На первый взгляд, отец Максим в этом смысле мало отличается от Катеньки. Оба персонажа лечат и «угадывают». Разница же заключается в расстановке акцентов: если для Максимушки приоритетной областью оказывается предсказательство, то для Катеньки — лекарский дар. Стоит отметить, что способности персонажей обусловлены их внешней «формой». Физическая неполноценность Катеньки обусловлена

(в сознании носителей традиции) ее даром врачевания. «Психическое расстройство» отца Максима «позволяет» ему видеть «душу» человека, мира, Вселенной.

Рассмотрим это подробнее. Недееспособность, физическая неполноценность, «болезнь» — обязательный признак убогих, подобных Катеньке. Соответственно, «болящие» сами больше, чем кто-либо другой, нуждаются в исцелении. Поэтому их *тожа привозили на гару*², *вот всё возили* [ВМП]; *штоп им палекушы стала, наэрна* [ШАИ]. Исцелить свой недуг они не могут, зато способны помогать другим. Здесь важно то, что способность лечить приписывается всем убогим как основная: *Да, ну рас он калека был, убоуай. [А убогие все лечат?] Как жа. Наговорят — она к пользи-ти* [ААФ].

В этом смысле Катенька болящая не отличается от убогих, менее известных в данной местности: *Ходила. У миня болела голова. Ну вот пошла я к ней. <...> Она вот мне на водичку наговорила. <...> Помогла она мне, помогла* [СЛП]; *Да, и к Катиньки ездила. У меня сын и муш... Вот связали их чиряки³... прям измучились все.* [Катенька сказала]: *Вот вам надельли, эт вам надельли. Вот какой-та воды давала две бутылки. <...> Прошло у них* [ЕМФ].

Косвенным подтверждением доминантности лекарского дара убогих, подобных Катеньке, являются рассказы, повествующие о «взаимоотношениях» болящих с ворожеями, которые *могли и лечить, и калечить* [МДИ].

А.И. Клибанов отмечает, что «представления о взаимоотношениях между святыми и волхвами» являются «одной из показательных черт народной культуры»⁴. Такие взаимоотношения, носящие характер «соперничества», характерны для Катеньки и бабы Зины (ворожеи из Васильевки). Оппозиция Катенька — баба Зина ощущается почти всеми информантами: *Но она [Зина] — ворожыя, а ни боуам. А эта боуам дадена. Она, как она, как прозорлива была. Катинька была прозорлива* [ТАГ]; *То Катинька, она как убоуа што ли, а эта в Васильифки-та была: и портила и лечила — всё дельла* [БАС].

Нередко доверие информантов распределяется по-иному: *Вот в Васильевки женица была. Зиной звать. Вот та-та хороша. Она очень. Она всем помогала. А Катинька, она как?!.. Ну Катинька она как?! Ну как дура што ли. Признаками этими... Перевочица ей нужна <...>. Зина, она тока от Боуа лечит* [ЕЛС]. Более того, деревни Инзенского района можно условно разделить на те, в которых предпочтение отдают Кате, и на те, в которых больше доверяют ворожее Зине. Но оппозиция Катя — Зина при этом не снимается. Это противостояние заметно и на уровне сопоставления тех средств, к которым прибегали Катя и баба Зина: если Катинька лечила водой. *Вот у неё был крест, она яво туда опускала, и лечила ею* [СЛП], то К ней [к бабе Зине] *многи ходили, с мужиками расходились. Вот она на водку, на красную [на вино] наговорит* [МДИ]; [Катенька лечила] *Толька святой водой. Эта Зина вином. Но эта вить ни правильна* [МАП]. О «соперничестве» свидетельствует и отношение самой Кати к бабе Зине: *Ну оттуды еси в Васильивку*

[к Зине] *съездиют, она сразу ни пускала* [СЛП]; *Она [Катенька] сразу узнавала, еси к ней [к Зине] кто съеззит, потому шта она, вроди, ворожит и... эта... и калечит... Она и лечила, и калечила* [СЛП]. Как отмечает А.И. Клибанов, «это могло иметь место не иначе, как в условиях близости функций святых и волхвов»⁵. Поэтому в сознании носителей традиции эти два образа нередко были взаимозаменяемыми или взаимодополняемыми. Тесная «взаимосвязь» Катеньки и ворожеи Зины позволяет говорить о первичности дара врачевания при характеристике убогой.

В некоторых рассказах отец Максим тоже предстает как целитель: *Исцелял, исцелял, которы захворают больна сильна. Да. Ниминуча дела — к нему иди. <...> Вот познают, как он исцелил-та — и жалания к няму, и всё к няму* [МАП]. Максимушка помогал и домашнему скоту: *Ой, как он исцелял. И скотину — как кто попросит* [МАП]. Однако подобных текстов немного, да и встречающиеся рассказы лишены характерных подробностей — деталей и «рецептов» исцеления. Всё это говорит о том, что дар врачевания является вспомогательным, второстепенным в характеристике персонажа.

Доминанта образа святого старца — чудесная способность предсказывать: *Он был очень верующий и говорил всё вот эта правду, што вот говорил, все вот сбылось* [МАП]; *Што сичас на вольным свети ведётся, он эта рассказывал, всё рассказывал <...> — вся жизнь по яво славам* [КАА].

Прозорливец мог видеть настоящее: *Один раз, grit, мы едим на сенокос <...>. А он и говорит: «Кондрашенька, вернитесь, щас дожжык пойдёт». А б(ы)ль, grit, ясна. Толька да лугов доехали, откуда ни возьмись туча — пошел, grit, ливень* [СЛА]. Максимушка знал то, что говорили про него односельчане: *Он знал. Вот щас поговорим про него чао-та, и он те всё расскажет: «Обсуждали вы меня так и так». Вот он сви(я)тым духам эта всё знал* [СНЕ].

Но самое главное то, что он мог предсказывать будущее. Он видел судьбу отдельного человека. Ему под силу было предсказать свою смерть: *Зашёл: «Вот, быват, я буду умирать, вам голубь будит в три окна стукать. Догадвыйти, то идити ко мне» — <...>, значит, смерть уж яво вызывает* [МАП]; смерть другого: *Заходит и говорит: «Вот, Марья, скоро обуешь лапотки» — тада в лаптях каронили. Да* [МАП]; рождение ребёнка: *Они дружна жили. Вот двенадцать годов у них не была детей.... И вот он... а дитё им нада была, и он пошёл. Он говорит: «Будут, будут дети!».* *И вот двоих родили они* [ТЕМ]. Ему было дано знать то, что ждет в будущем семью: *Вот он к ним, ни к кому, ходил. Мы люди плохия, нищи <...>. А когда умирал, говорит: «У вас будит есь — ни праесь». Так и была. «И к вам будут люди ходить». Так, правильна. И знакомы у них были хороши* [МАП]; *Вот родители яво стали строятса. И он им говорит: «Вы бис толку строити, всё равно вам ни придётся». Они сгорели* [СЛП]. Видел он и то, как изменится его родное село в недалеком будущем: *Мне мама покойна рассказывала. Вот, говорит, он всё знал. «Вот Анюточка, здесь вот будит базар» Здесь, правильна, базар — магазин* [КЕГ].

Область знания Максима этим не ограничивается. Максиму дано видеть еще и будущую «историю человечества». По предсказаниям старца, облик мира изменится до неузнаваемости: *Жизнь вот щас вот переменицца, всё будит по-другому* [неизв. информант]; *За каки годы знал* [КАА] Максим, что нравственный облик «человека будущего» кардинальным образом поменяется. Старец говорил, что *кровь перемешатса <...> (вся жызыня сечас на яво славам), какой народ будит — как жа: церкви закрыли?! — закрыли, а теперь открыли* [КАА]; *И народ, говорит, будит друг на дружку, друг про дружку. Вот правильна, сечас народ очынь злыя* [МАП]. Также он говорил о том, что *будут девицы бесстыжы лица, будут голышом ходить робяты. Ходют вить вон они* [КАА]; *будут женищины дратса из мужских кальсонов. Вот так он говорил. И всё эта правда* [МАН]. Предсказывал Максимушка и развитие технического прогресса (а это так же «чудно» для человека начала XX века, как и то, что девицы будут *в трусах, голышкой ходить* [КАА]): *Будут на вольному свету мухи жылезны лятать* [Максим, по всей видимости, не знал о существовании самолетов], *дома разбивать. Всё он рассказывал* [КАА]; *Вот он ходил, говорит: «Вот поглядити, жылезны птицы будит лятать» Чяо говорит?! Вот правда — и самолёты лятят, а тада ни лятали. Вот эта всё он предсказывал* [СЛП]; *Говорит: «Всё сяло опутают, <...> тинято [провода] будит». <...> Всё на самом деле, вот, получатса* [СЛП]. Последствия этого страшны: *Вот как он предсказывал. Вот буит время, буит народ собирать, м(о)л, на полях колосья. И была эта время... Голод-та* [неизв. информант]; *Молоды будит гибнуть, а стары будит жить* [СЛП]; *И вот он вить всё говорил бывала. На кустах, говорит, будит расти пироги, <...> цваты всё будит на народи. Доживёти, га(вари)т, воды ни будит. Пойдёти, га(вари)т, вы думати, эта вода светитса, а эта, га(вари)т, золота, вам яво ни нады, вы пойдёти воду искать. А мы всё, бывал: «Мам, вот мы наедимси — на кустах-ти пироги!». А эта вот послы войны таскали липовы листки, пекли пироги-ти — вот на кустах пироги!* [СПА].

В селах, удаленных от Тияпина, можно услышать рассказы о других персонажах, предсказывающих появление железных птиц, железных коней.... Например, в Коржевке (Инзенский район Ульяновская область) про Максимушку знает не каждый, но о «тинётах» и о «железных птицах» слышали: *Вот на гору-ту [Никольскую] мы ходили <...> И там странница. Да <...> Подошла к нам <...>: «Будит тинёты» <...> (электричества тада не была, лампычав не была). Да-а. А она говорит, будит, вроди как тинёты, опутыют землю <...>. [А вы знаете, кто она была?] Да ну хто ё знат. Шла там рядом. На гору шла. Ну, как странница <...> Да ну про жылезных птиц [говорила] што-та. Ну, нинай, к чаму-та — самолёты вот [ТАГ]⁶. В данном случае подобные рассказы тяготеют к такой «современной», наиболее чуткой к общественным настроениям форме, как слухи и толки⁷. В селах же, где про святого Максима знают не понаслышке, такие тексты имеют «авторство» — они ассоциируются с именем святого.*

«Угадывать» могли и «ворожеи». Так, например, баба Зина из Васильевки *угадват всё, сказыват, што есть* [КВН]; *И баба Зина узнавала*

всё: *кака болезня у тебя, вот примерна, всё* [ДМН]; *Она щас смотрит на тебя и говорит тебе: «У тя вот чо, вот чо, вот чо, вот чо»* [КСИ]; *которым если знакомым она говорила дажы, кто сделал* [КВН]. Заметно, что «предсказания» бабы Зины имели чисто прикладной характер, а *будуше она там ни сказывают* [КВН].

Такого же рода «предсказания» мы встречаем и в рассказах, посвящённых Катеньке. Например, был такой случай: молодого человека сглазили на свадьбе, он попросил тещу съездить к Катеньке, чтобы узнать, кто это сделал. *Ну-ть я и пошла. И вот она, эт Катинька, меня приняла <...>. Она мне и говорит эта вот: «На вас, грит, всё Шуватава злая»* [КВН].

Катенька «узнавала» настоящее. Ей дано знать не только то, что говорят люди, идущие к ней, но и то, что чувствуют они дорогой: *У нас тогда две женщины пошли в войну узнать про мужиков-та своих... Мыла там взяли. Одна говорит: «Два ей ни дам. Один-та кусок, уш один-та оставлю, ребятишкам рубашки хоть постираю». Она: «Ни нады, ни нады два-ти куска. Катиньки одново хватит. А эта ребятишкам постираишь»* [МЗИ]; *Еси вот иду... идут, про ниё говорят дорогой, она, вроди, им, говорит: «Вы про миня вот эта говорили»*. Она угадала [ВАП]; [Говорят, она не всякого пускала?] *Не-ет. Нет. Нет. Каторы прям невозможно. Да. Изломат всиё. <...> «Ой, молитесь Богу, каки к нам идут. <...> Ой, каки идут! Богу ни молются, кряста нет на них! Ой, каки идут!» <...>. А вот из Карсуна была старуха-та, она никак ни разрешала в избу впустить. Она плакала как! <...> А я послы спрашиваю: «Катинька, што ты?» — «Она на речку ходила, воду черпыла неправильна. Над черпыть воду, как вода идёт. В ведерка-та» <...> Она всё знала. Всё по духу знала⁸. Идут, дома собираются — она уж чувствовала. Всё чувствовала. А которы, начыт, придут, она матери: «Корми их, корми их, мама. Корми. Они больна уш поесть хотят» [МАП]; *Одно время идет мне навстречу лось. Рога вот ужасны. Я напужалась.<...> Я прихожу, а тётя Ульяна [мать Кати] говорит: «Мы вить о тебе Богу молились. Как ты испужалась!». Вот уш они сё знали* [МАП]⁹.*

Ходили к Катеньке и во время войны: ей дано было знание о том, что муж на войне, там, погиб или придёт он — ну вот она скажыт, как там [МЗЕ].

Также она могла предсказывать будущее, но это касалось только судьбы отдельного человека: *Ну, у ней ничао ни поймешь.... Если она хлопат, то эта умрёт чылабек. Если вот эта — живой будит. <...> Если только радитса младенец, скажет матери — мальчик радитса иль девочка* [МЕП]. Люди о Катеньке вспоминали тогда, когда ну *кто захворат* [КВН]. «Болящая», в свою очередь, выносила «приговор»: *лучшы ли будет, хужы ли будет* [ВСМ], а иногда узнавала, кто испортил человека: *Ну вот, эт у нас соседка ходила сына ворожить. А она сказала ей: «Будит хорошо, будит хорошо». Ну он и щас ищо живой <...>. А болел, очынь болел* [ВСМ]; *Я ходила вот сама. У миня болел мужик. <...> Она говорит <...>: «Вечна память, вечна память» — эта значит он помрёт. И она запела, и мать-та с ней. Ну и я с ними. Ну и най дня через три и умер* [СПА].

Как видно из примеров, пророчества Катеньки носят чисто «прикладной» характер.

Очевидно, что предсказания убогой непохожи на пророчества отца Максима. Сообщения Катеньки, как правило, строятся по «упрощенной» модели: из двух предполагаемых вариантов Кате необходимо «выбрать» подходящий (жив человек или нет, добропорядочный посетитель или нет). Сообщения убогой всегда имеют конкретного адресата (ее посетителя) и объект предсказания (того, про чью судьбу пришли узнать). «Пророчества» болящей из Пятина значимы только в пределах определенного времени (это период жизни одного человека) и в рамках небольшой группы лиц (интересы одной семьи). «Предсказания» Максима имеют другую природу. «Пророчества — это целые картины будущего, важного для всего человечества или целых народов»¹⁰, следовательно, объект сообщений отца Максима — человек «постоянного будущего», их адресат — человек «постоянного настоящего».

Отец Максим и Катенька различаются и по тому, с помощью каких сил они предсказывали. Сами информанты подчеркивают то, что помогала Катеньке *всё узнавать* [БАП] ее особая чувствительность: *Она как-та как чувствовала, кто к ней идёт, про каждого человека знала* [МЗИ]; *Она всё знала. Всё на духу знала. Идут, дома сабираются — она уш чувствовала. Всё чувствовала* [МАП]. В этом ее принципиальное отличие от Максима, знание которого *из сваво-та разума, например, как эта выдумашь?!* [неизв. информант]. Неслучайно предсказания старца «направлены» на будущее. Знания, касающиеся «последних судеб мира и человечества»¹¹, могут быть получены только путем откровения. «В отличие от *прогнозировать* [курсив автора. — *Ред.*], глаголы *пророчествовать* (в первичном, буквальном значении) и *прорицать* предполагают мистическое, сверхъестественное получение знания о будущем»¹². Так как «пророчествует человек, имеющий откровение от Бога, избранный Богом для передачи своей воли людям»¹³, поэтому и отец Максим — человек, приобщенный к трансцендентному: *Вот он святым духом эта всё знал!* [СНЕ].

Мы выяснили, что персонажи различаются по ведущей функции: умение предсказывать — приоритетная способность старца, лекарский дар — главнейшая характеристика убогой из Пятина. А что более «используемо», а следовательно, зависимо от потребностей людей: дар предсказательства (особенно если он направлен на далекое будущее) или умение исцелять?! Конечно же, второе. Это очень важное различие. Оно принципиально разводит эти два образа. Способности Катеньки можно «использовать» (главное, что *помогала она людям очень хорошо* [ДМН]). Поэтому события, о которых повествуется в текстах, связанных с ней, всегда определяются логикой потребностей ее посетителей. Так как эти потребности соотносятся, в первую очередь, с жизненно важными событиями, а следовательно, принципиально однообразны (они не выходят за рамки следующих вопросов: жив или мертв, исцелится или нет), то и сюжеты, группирующиеся вокруг имени Катеньки, однотипны и повторяемы¹⁴. В отличие от них сюжеты, связанные с Максимом,

разнообразны. Во многом это объясняется тем, что предсказания старца осознаются носителями традиции как то, что стоит особняком в системе (как отмечает К.Г. Доусон, «чем выше тип культуры, тем реже и ценнее... пророческий дар»¹⁵). Непредсказуемость, единичность, по мнению Ж. Ле Гоффа — «наиболее существенное качество» чудесного¹⁶.

«Главная функция святых, — отмечает Клибанов, — чудотворение»¹⁷. Это в большей степени относится к отцу Максиму. «“Божественный” человек, и только он один, был способен на то, что религиозное сознание определяет как собственно чудо, как способность человека на сверхъестественное, но данное Богом, обусловленное верой и на укрепление веры в других рассчитанное»¹⁸. Чудеса, творимые Максимушкой, единичны, непредсказуемы: *Эт в ынваре месецы. Зимы-ти были каки холодны! А чумакинска старуха потребовала: «Иди, Надя, (посылат сноху) к отцу Максиму за красными ягыдыми». В ынваре месецы. Ах! Они с ума сходят: «Каки сечас ягыды?! Снег-ат идёшь хрустит». <...> Вот идут, они меж собой говорят: «Как нам сичас зайти к нему?! Снег-ат сматри какой». Идём, в варежках руки зябнут. Подходим к нему... Видим, уш взял лукошычка.... А сноха-та ждёт. Долга нет. Отварят дверь-ту. Он, говорит, на снегу-т — вот вся грядка красны ягоды. Рвёт на коленьчках. А?! Рвёт на коленьчках. Да! И вот значит он догадалси <...>. Всех накормили!* [МАП]. Во время похорон отца Максима был сильный мороз, но, несмотря на это, мужчины, несущие гроб с телом *святого*, не чувствовали холода: *Вот, и значит, была всё морозна тогда, и никто ни зябли, никто и зябли. Вот несли гроб вот так на руках. Вот хто нёс, значит, облекчонны были. Вот у меня дядя-та говорит: «Как и ни несли! Вот идём — какая-та свобода». Они начувствали сразу* [МАП]. Катенька Пятинская тоже способна *чуду творить* [ТАГ]. Только характер чудесного, исходящего от Катеньки, существенно отличается от чудесных проявлений отца Максима. Чудеса болящей привычны, повторяемы¹⁹ и поэтому предсказуемы: посетители идут к убогой за определенными чудесами. Мы, вслед за Ж. Ле Гоффом, разведем сферы чудесного, магического и чудотворного. Дар исцеления, способность угадывать судьбу человека, свойственные Катеньке, найдут свое место в области чудотворного²⁰, а необычные возможности старца — в сфере чудесного. Однако «у чудесного в христианстве <...> имеется автор; но автор может быть только один — Бог»²¹. Поэтому можно сказать, что святой, подобный Максимушке, воспринимается в традиции не как посредник между человеком и Богом, а как самостоятельная сила, как источник чудотворной энергии.

Обратимся к различиям персонажей, сконцентрированным на «внешнем» уровне. И Максим, и Катенька воспринимались односельчанами как «особые» люди, как люди, выходящие за пределы нормы²². «Ненормальность» персонажа может быть сосредоточена в области физиологии или являться приметой особой психической организации личности. Первое относится к Катеньке Пятинской, второе — к отцу Максиму.

Отец Максим проявлял свою «странность» и необычность уже в юном возрасте. Представление о ранней избранности почитаемого старца

сформировалось «в точном соответствии с житийным каноном»²³: [А как же произошло, что он божественным человеком стал?] *А как жа. Ой, што ты, што ты, што ты! Одно у няво была только госпаду Боуу, только госпаду Боуу. Никому он никово так, а вот госпаду Боуу у няво всё была. Всё жаланья только госпаду Боуу. Да...* [Это с самого детства он был такой божественный?] *А как жа, а как жа, прям на руках ишо был [МАП]. На протяжении всей жизни Максимушка вел себя странно, с точки зрения простого обывателя. Он не женился: И так остался он, ни жынилси. Так и жил он как стариц. Отец Максим стариц был [неизв. информант]; Он ни жынатый был, ни жынилси [ШМГ], Жынициы нады, жинициы нады — враги-ти случали. А он одно. Одно. Тока принимал госпадь Боуа [МАП]; постоянно совершал подвиг «крайней аскезы, самоуничтожения, мнимого безумия, оскорбления и умерщвления плоти»²⁴. Так как он очень был простой, он очень простой был [неизв. информант], то жил в горе сперва, в пещори [СНИ], ни настели у няо ничао не была, вопше он ничао ни запася, всё говорил: будит день, Госпоть даст, будит и пища [СНЕ]; Што у няво, вот дадут яму, он обратна раздаёт. Што у нао есть, придёт хто, он накормит. Он не был как вот другици-ти: складывают кусок, положу, пусть лежит да другова раза. А он нет. <...> Он: «Завтра будит ишо. Будит день, будит и пища», — он всё вот так говорил, вот так, да. «Будит день, будит и пища. Беречи ни нады, а то испортитса» [неизв. информант]. Ходил Максимушка босиком прям на снегу [СПС]; Пойдёт босиком. В развязкай [МАП]; Босиком. Вот пас он босиком и всё время у ниво эта [СЛП]; Вот он, бывала, идёт зимой в зипуне, босиком и без шапки, безо всяково. По снегу весь год — и ничаво ни отмораживал [КЕГ], более того, отец Максим был, в горах жил. <...> Пещора была в горах. И вот на нём были цепи. Ну вот жылезны цепи. И он в бани мылси и никада их ни скидал [ВЕП]. Неудивительно, что у некоторых односельчан Максим приобрел репутацию дурачка: *А вот тияпински, они вот всё над ним насмихались. Вроди, м(о)л, глупый, глупый [СЛА].**

Максимушка прослыл «дураком» за свое «антиповедение, то есть обратное, перевернутое, опрокинутое поведение — иными словами, поведение наоборот»²⁵. Это тип «дурачка по собственному желанию». Катенька тоже глупая была [ЕИН]; *Дети собрались и яво, вроди, айда-ти отвезём, свозим к этой, к Катиньки. А он и говорит: «Чао у дурака делать-ат» [СЛП]; Она была глупа, глупа. Ну глупый человек [ХАИ], но в силу объективных, не зависящих от нее причин. «Глупенькая» в данном случае синонимично слову «болящая», «убогая»: *Она как глупинька была.... Ну, как убоуа была — ни ходила, язык у ниё толкам ни говорил [ВСМ]; Больна уш она верыща — маленна эта. Ну она кака-та эта, как урод, видна. А вот всё эт узнаёт [ВОИ]. Катенька проста была нимношка такая юродивая. <...> Ну была, видна, такая неполноценная» [МЗИ]; Она.. как урод какой-та была, она какая-та богам обижена [БАП]. Физическая неполноценность Катеньки особо отмечается: *У ней голова большая была, сама манинька. Ни ходила, ни ходила она, сидела она на кровати [ТАГ]; Язык добром ни говорил. И сама она кака-та. <...> Родилась она эдака. Вот она кака-та, как прализовона вся вот так вотта [ДМН]; Глава у ниё***

вот така была. И вот глаза как-та у ней были... коса, да. А ручки у ней такии... согнуты, да. Вот на всё лама-а-а-ацца — лама-ацца [СНА]. Катенька — не единичный пример человека с такими физическими отклонениями²⁶.

Мать пыталась исцелить Катеньку: *Идалёка были у нас Чаглы. Там жили вермонахи [иеромонахи] два. Там землянка у них была. Как мать-та придёт с Катинькай-та <...>. Ани тожа были набожны. А Катиньку Ульяна носила на исцеленя к ним. На исцеленя [МАП].* Необычность Катеньки напрямую связана с тем, что она **не-нормальная**: *Она всё равно как эта, ненормальная. Нападобии уро-ода!* [СНА] (заметим, что Ю.М. Лотман в работе «Дурак и сумасшедший» рассматривает «уродство» как «разрушение нормы»²⁷).

Ю.М. Лотман рассматривает «в пространстве, лежащем за пределами нормы» не только явление «уродства», но и «расположенные сверх нормы положительные качества»²⁸. Последнее характерно для отца Максима. К «расположенным сверх нормы положительным качествам» Максимушки относятся аскеза, умерщвление плоти, необычный дар предвидения... Все вышеперечисленное позволяет оценить данный образ как *сверх-нормальный* (superhuman). Провидец находится как бы вне нормы или над ней: «Характеризуясь индивидуальными связями с Господом, юродивый как бы окружен сакральным микропространством, так сказать, плацентой святости; отсюда становится возможным поведение, которое с внешней точки зрения представляется кощунственным, но по существу таковым не является»²⁹. Неслучайно «“Юрод”³⁰ и “похаб” — эпитеты, безразлично употреблявшиеся в древней Руси, — по видимому, выражают две стороны надругания *над “нормальной” человеческой природой* [курсив мой. — А.Л.]: рациональной и моральной», — отмечает Г.П. Федотов³¹. «Парадоксия юродства», охватившая «разумную... сферу личности»³², заключается, как мы уже выяснили, в его безразличии к удобствам и благам, к которым стремятся другие. В образе типичного старца наша воплощение и такая черта, которую Г.П. Федотов назвал «надругание над «нормальной» человеческой природой» в ее «моральной сфере»: *Отец Максим, нас родители заставили женица. А он им и говорит: «Погодिति, погляжу», Подошёл там, помыл руки. Подошёл к двоюродному брату и говорит: «Открой-ка штаны-ти». Он открыл, робяты, да. Он яму и говорит: «Женишься, жына-та ни будит детей-та грудьми кормить. Ха-ха-ха». «Што отец Максим?» «Дитя потерял»... Он с одной играл — ие ни взяли. А эту взяли — ни одново дитя грудьми ни кормила. А к маму-та подошел, тожа руки помыл, утёрся, подошел: «А ты откройся». Он открыл. Он поглядел: «А ты женишься на хлыстуши.... Ни будишь жить-та»... И правильна — хлыстала с другими [КАА]; Вот ил могу я вам ыбяснить, неудобна. Встретит мужчину. Скажет: «Вот ил покажи мне, ил дай я потрогаю». Вот для чао он эта говорил?! Вот спроси яво [СЛП].* Показательно, что рассказы такого типа традицией данных сел практически не осмыслены: если первый текст еще можно поместить в один ряд с теми, которые повествуют о предсказаниях старца, то второй принципиально несистемен. Поведение Максимушки

не всегда понятно односельчанам. Признак «предсказуемость/непредсказуемость» является, по мысли Ю.М. Лотмана, классифицирующим: он позволяет соотнести тот или иной образ с одним из элементов «тернарной структуры: дурак — умный — сумасшедший»³³. Предсказуемость поведения «дурака» противопоставляется непредсказуемому «безумному поведению, поведению сумасшедшего». Поведение сумасшедшего «отличается тем, что носитель его получает дополнительную свободу³⁴ в нарушении запретов, он может совершать поступки, запрещенные для “нормального” [выделено мной. — А.Л.] человека»³⁵. Понятно, что с «полюсом» «дурак» соотносится Катенька, предсказуемость поведения которой доходит до полной его обусловленности потребностями посетителей. Максимушка же скорее «сумасшедший» в классификации «отклонений» от нормы Ю.М. Лотмана.

Для характеристики этих персонажей очень важна оппозиция *активность — пассивность*. Активная позиция Максимушки противопоставляется пассивности Катеньки.

Пассивность Катеньки обусловлена объективными причинами — беспомощностью, доведенной до максимума. Возмещение этого — ее целительские способности: *И вот им [убогим] Богу даёт всё. Он убогай, он убогай, он обиженный. Он ни грешит, он ничао. Вот и яму даёт. Иму Богу даёт всё* [ИТН].

В отличие от Катеньки, у старца Максима всегда была возможность выбора. «Выбор» в данном случае понимается в узком, специфическом значении, ведь, как отмечает С.С. Аверинцев, «способность творить чудо есть для теизма <...> свободный дар Бога, поэтому личность “теистического чудотворца”, который лишь позволяет чуду твориться через себя, почти безразлична (важен только акт личностного согласия быть пассивным орудием Бога)»³⁶. Так и отцу Максиму *С малых лет уасподь дал тока Богу молитса* [МАП]. Но он мог следовать этому, а мог и изменить свою судьбу. Наличие выбора всегда влечет за собой активность и самостоятельность. Акцентирование этого в традиции происходит неслучайно. Ведь «для религиозного сознания христианина самым важным было то, что юродивый *добровольно*³⁷ [выделено мной. — А.Л.] принимает на себя личину безумия, дабы скрыть от мира свое совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы, то есть речь идет о *подвиге самоуничтожения и самоотречения* [выделено мной. — А.Л.] “Христа ради”...»³⁸.

Активность Максима реализуется по-разному. Во-первых, она напрямую связана с его отказом от житейских благ и самоистязанием. Как известно, аскетом может считаться тот, кто «добровольно не пользуется своих юридических и физических возможностей, воздерживается от действий, которые позволены ему законом или его силами, поддерживает и постепенно наращивает разрыв между тем, что он де-юре и де-факто мог бы делать, и тем, чем он довольствуется»³⁹. «В мифическом же мире каждое такое самоограничение записывается ему в актив и обеспечивает ему эквивалентный ресурс сверхъестественных возможностей»⁴⁰. «Сверхъестественные возможности» позволяют Максиму не

только исцелять от болезней, предсказывать будущее, но и особым образом наказывать своих противников. В последнем случае, как ни в каком другом, проявляется активность персонажа, ведь «степень» чудесного здесь на порядок выше той, которая необходима для исцелений и предсказаний⁴¹. Поэтому тексты такого рода чаще имеют легендарный характер: *И потом, начит, он собралси в Карсун. И вот яво, начит, испытанья Господь послал. Яво напая и на табурет посадили. И холодной водой ыбливают. А?! <...> А мороз-та какой! Они сё одно. А потом и (ф)се ослепли. Татарин говорит: «А! Просите прошенья у отца Максима». Они опять ни верют. А потом, начит, глядят — глаза-ти засекнуты. И они, начит, начали: «Отец Максим, прости нас». Он вынимат три пузырька из курдя. «Вишь, мы плоха видим». Он вторым. А третим помазыл — сразу всё открылись. Вот они упали в эта время яму на коленки — просили прощенья. «Вот теперь мы верим, што ты Боу, што ты нас излечил. Мы тебя видишь как ыбливали, нас прости!» <...> Вишь, каки чудяса-ти творил! [МАП]⁴². А однажды посадили Максима в тюрьму. Ну и вот начали над нём, вроди бы чао-та позоравать: раскалили сковроду, и хотели... на эту сковроду на горячу яво поставить, босиком, ногами. Он и говорит: «Вот ты, грит, шас вот поставишь миня вота, у тебя жена в положении — она у тя ни разродитса». Другому — ишо там чао-та. Вопиым четвера их была окла нево. И он им всем рассказал [СЛП]; Он, когда яво отпустили, у таво жена тожса, ну родила, всё нормальна. Ну и эта, они иму эта, за ночь сруб поставили. И он стал жить в этом дому [СТС].*

М. Дуглас отмечает следующее: «Беспорядок [в данном случае «ненормальность» наших героев. — А.Л.] <...> символизирует одновременно и опасность, и силу»⁴³. Характер неординарности наших героев различен, поэтому различна «опасность и сила» персонажей. Катенька пугает (и в то же время завораживает) своей непохожестью на «нормального» человека. Максимушка скорее вызывает преклонение вследствие своей «судьбы “своего чужого”»⁴⁴: он такой же, как мы («свой»), но в то же время непохож на нас («чужой»). Р. Кайуа определяет «сакральное» следующим образом: «В своей элементарной форме сакральное представляет собой прежде всего *опасную, непонятную* [выделено мной. — А.Л.], трудно управляемую и в высшей степени действенную энергию»⁴⁵. Если не ставить знак равенства (или знак следствия) между словами «опасный» и «непонятный», то одно из них будет характеризовать Катю, а другое — Максима. Катенька — энергия «*опасная*». Это ее роднит с ворожеями, персонажами быличек, история которых уходит своими корнями в «мифологическую» эпоху. Сверхъестественного боятся, но знание «правил игры» позволяет его избежать. Максимушка же скорее «*непонятная, трудноуправляемая* <...> энергия» чудесного.

Слова «сакральное» и «святое» — неполные синонимы. Понятие «сакральное» шире понятия «святое»: сакральным может стать принципиально любой предмет (здесь возможен и сверхъестественный, «мифологический»/«языческий» контекст), святым же — только то, что, так или иначе, связано с христианской (православной) символи-

кой. «Сакральность» — в большей степени энергия «опасная». «Святость» — скорее сила чудесная («непонятная»). Поэтому Катенька — сакральный персонаж. Отсюда амбивалентность отношения к ней: она «вызывает чувство страха и почтения», «предстает как “запретная”»⁴⁶ в силу своей слабости, «нечистоты». В ее образе в большей мере воплощается именно *народное* представление о священном («*народное* православие»). Максимушка же — святой (в традиционном, почти православном смысле) персонаж. Его функция особая: он призван подтвердить авторитет православия («народное *православие*»). Сам будучи чудом, Максимушка «является как бы доказательством бытия Божия, действием Бога в мире»⁴⁷.

В литературе феномены «святости» и «юродства» зачастую не разграничиваются⁴⁸; традиция воспринимает эти явления как различные. В образе Катеньки реализуется представление о «земной» святой. Максимушка является выражением идеи святости «небесной».

Список информантов

1. ААФ — Агапова Анна Федоровна, 1931 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 4 кл.
2. БАП — Баннова Анастасия Прокофьевна, 1927 г.р., родилась и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н).
3. БАС — Баннов Андрей Селиверстович, 1923 г.р., родился и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н), в школе не учился, грамотный.
4. ВАП — Вольнова Антонина Петровна, 1925 г.р., родилась и проживает в с. Коржевка (Инзенский р-н), в школе не училась, грамотная.
5. ВЕП — Ванюнькина Евдокия Панкратьевна, 1917 г.р., родилась и проживает в с. Большое Шуватово (Инзенский р-н).
6. ВМП — Волков Михаил Петрович, 1925 г.р., родился и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 4 кл.
7. ВОИ — Волкова Олимпиада Ивановна, 1927 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 3 кл.
8. ВСМ — Володина Софья Михайловна, 1936 г.р., родилась и проживает в с. Коржевка (Инзенский р-н), образование 4 кл.
9. ГАФ — Гаврилова Анастасия Федоровна, 1930 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н).
10. ДМН — Дмитриева Мария Николаевна, 1938 г.р., родилась и проживает в с. Большое Шуватово (Инзенский р-н), в школе не училась
11. ЕАФ — Епифанова Анастасия Федоровна, 1918 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), грамотная.
12. ЕИН — Елдаков Иван Николаевич, 1927 г.р., родился и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 3 кл.
13. ЕЛС — Елдакова Любовь Семеновна, 1932, родилась и проживает в с. Тяпино (Инзенский р-н), образование 4 кл.
14. ЕМФ — Епифанова Мария Федоровна, 1927 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 3 кл.
15. ИТН — Игонина Татьяна Никифоровна, 1925 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), в школе не училась, грамотная.
16. КАА — Кирсанова Алёна Авдотьевна, 1908 г.р., родилась и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н), в школе не училась, неграмотная.

17. КВН — Кузнецова Вера Николаевна, 1928 г.р., родилась и проживает в с. Большое Шуватово (Инзенский р-н), образование 4 кл.
18. КЕГ — Кузнецова Елизавета Григорьевна, 1927 г.р., родилась и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н), образование 3 кл.
19. КИЯ — Кадлий Иван Яковлевич, 1925 г.р., родился и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н), образование 4 кл.
20. КСИ — Кузнецов Сергей Иванович, 1929 г.р., родился и проживает в с. Большое Шуватово (Инзенский р-н), образование 7 кл.
21. КУМ — Караказова Устинья Михайловна, 1913 г.р., родилась и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н), в школе не училась.
22. ЛНВ — Лазарева Надежда Васильевна, 1938 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 5 кл.
23. МАА — Мельникова Александра Алексеевна, 1923 г.р., родилась и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н), образование 3 кл.
24. МАП — Мельникова Анисья Пименовна, 1914 г.р., родилась и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н), образования не имеет, грамотная.
25. МДИ — Мельников Дмитрий Ильич, 1926 г.р., родился в с. Васильевка (Инзенский р-н), 33 года проживает в с. Пятино (Инзенский р-н).
26. МЕР — Москвичова Елизавета Павловна, 1922 г.р., родилась и проживает в с. Проломиха (Инзенский р-н), в школе не училась, грамотная.
27. МЗЕ — Модякова Зинаида Егоровна, 1926 г.р., родилась и проживает в с. Коржевка (Инзенский р-н), образование 7 кл.
28. МЗИ — Морозова Зинаида Ивановна, 1933 г.р., родилась и проживает в с. Коржевка (Инзенский р-н), учитель.
29. САП — Сидорова Антонина Петровна, 1936 г.р., родилась и проживает в с. Коноплянка (Инзенский р-н), образование 8 кл.
30. СЛА — Самашкина Лидия Авдотьевна, 1923 г.р., родилась и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н).
31. СЛП — Сорокина Лидия Петровна, 1931 г.р., родилась и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н), образование 8 кл.
32. СНА — Смолина Надежда Андреевна, 1930 г.р., родилась и проживает в с. Пятино (Инзенского р-на), образование 4 кл.
33. СНЕ — Сутягин Николай Егорович, 1927 г.р., родился и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н).
34. СНИ — Смолин Николай Иванович, 1929 г.р., родился и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н), образование 4 кл.
35. СПА — Сверчкова Пелагея Александровна, 1919 г.р., родилась и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н), образование 1 кл.
36. СПС — Сиушова Пелагея Степановна, 1921 г.р., родилась и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н).
37. СТС — Сорокин Трофим Семенович, 1931 г.р., родился и проживает в с. Пятино (Инзенский р-н).
38. ТАГ — Тряпичкина Анна Григорьевна, 1928 г.р., родилась и проживает в с. Коржевка (Инзенский р-н), образование 4 кл.
39. ТЕМ — Туркина Екатерина Михайловна, 1935 г.р., родилась и проживает в с. Тияпино (Инзенский р-н).
40. ХАИ — Хлебунов Александр Иванович, 1932 г.р., родился и проживает в с. Большое Шуватово (Инзенский р-н), грамотный.
41. ЧАП — Чекуряева Анна Петровна, 1925 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), грамотная.

42. ШАИ — Шалеева Анастасия Ильинична, 1926 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун (Карсунский р-н), образование 4 кл.

43. ШМГ — Шучелова Мария Григорьевна, 1926 г.р., родилась и проживает в с. Коржевка (Инзенский р-н), грамотная.

Примечания

¹ Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-запада России. СПб., 1998. С. 8.

² Речь идет о Никольской горе (с. Сурское, Инзенский р-н, Ульяновская обл.), которая является сакральным центром Присурья.

³ «Вред, болячка, стержневой нарыв» (*Даль В.* Толковый словарь живого Великорусского языка. Т. 3. М., 1955. С. 606).

⁴ Клибанов А.И. Святость // Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 68.

⁵ Там же. С. 69.

⁶ Подробнее о рассказах такого типа см.: Панченко А.А. Христианство и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 353—365; Синельников С.П. Народный апокалипсис: Смесь языческих и христианских представлений в связи с неурожаем и голодом 1891—1892 гг. // Волга. 1998. № 9. С. 120—126.

⁷ Синельников С.П. Указ. соч. С. 121.

⁸ Неслучайно Катенька не пустила женщину, черпавшую воду против течения, ведь «для целей продуцирующей магии набирали воду, зачерпнутою по течению реки, а для вредоносной магии — против течения» (*Виноградова Л.Н.* Вода // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 388). См. об этом же: *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 273. *Вот тут сходятся все речки. И вот эта помогают вода жа. Если у ково рожка [воспаление кожи]... Или вон эта молоко вон отьмают. Вот эта вон так вот цедют навстречу [ЧАП]; Вот где две речки сходятся. И там ни так, вода идёт так — так ни черплют, а вот навстречу поидеешь... И вот баушки наговаривают и вроди палекишы дельтса и человеку, и скотине [ЛНВ].* Это еще раз доказывает наличие в традиции оппозиции *убогенькая — ворожеи*.

⁹ Тексты с такими сюжетами встречаются и относительно других *убогеньких*. Про Феденьку рассказывают следующее: *Он эт говорит, но у него непонятна. А мать [его] говорит: «У меня у золовки больна уш девчонка хворат». А он, грит, прям ей сказал, мать-та: «Пусть она развяжыт свои веревки (ну вожжи сказала), веревки и придёт сама». А она уш запутына в ребятишки-ти. Она уш запутона в них. Она уш ни можыт от них отойти [ГАФ]. [Машенька, так же как и Катенька, узнавала, что чувствует человек, идущий к ней.] Пошёл прям вот ветир северный, а собралась лихко: «Машинька, я зябну. Машинька, я зябну. Ни оставляй меня». А сама прям лечу. А кода пришли, она улыбалась, Машинька: «Да! Вот как ты дошла!» [МАП].*

¹⁰ Гловинская М.Л. Предсказания и пророчества в русском языке // Понятия судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 177.

¹¹ Белова О.В. Легенды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь... Т. 2. С. 90.

¹² Гловинская М.Л. Указ. соч. С. 175.

¹³ Там же.

¹⁴ Причем рассказы, связанные с именем *убогой* из с. Пятино, дублируются в рамках комплекса текстов о других «убогеньких» и «болящих».

¹⁵ Доусон К.Г. Истоки религиозного знания и религиозные органы общества. Пророки и предсказания // Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2000. С. 112.

¹⁶ См. об этом: Ле Гофф Ж. Чудесное // Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 47.

¹⁷ Клибанов А.И. Указ. соч. С. 75.

¹⁸ Матлин М.Г. Отец Максим // Духовная культура русских среднего Поволжья. Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001. С. 14.

¹⁹ Рассказы о подобных чудесах встречаются в разных контекстах по отношению к различным персонажам.

²⁰ Иногда — и в области магического.

²¹ Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 46.

²² Имеется в виду именно непохожесть наших героев на «обычных» односельчан. Ведь если архаический способ мышления характеризуется «неспособностью к восприятию индивидуального [выделено автором] и восприятием «лишь образцового» (Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М., 2000. С. 52), соответственно традиция имеет представление об «образцовом» поведении таких персонажей, как Максим и Катенька: «Стереотипы поведения существуют не только для выражения нормы, ее соблюдения, но и ее нарушения» (Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 8).

²³ Матлин М.Г. Указ. соч. С.10.

²⁴ Панченко А.М. Юродивые на Руси // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 338.

²⁵ Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326.

²⁶ Ср.: Платонов Е.В. «Изборский праведник»: сто лет фольклорного жития // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 94—96.

²⁷ Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Лотман Ю.М. Семиотика. СПб., 2000. С. 73.

²⁸ Там же.

²⁹ Успенский Б.А. Указ. соч. С. 332.

³⁰ В народе за Катенькой и другими однотипными с ней персонажами закрепилось определение «юродивые», «убогенькие», «болящие». Максимушка, как правило, так не характеризуется. Он «святой», «старец» и т.п. Но в литературе (см.: Панченко А.М. Указ.соч.; Федотов Г.П. Юродивые // Федотов Г.П. Святые Древней Руси. Париж, 1989; Клибанов А.И. Указ. соч. и др.) эти два типа «юродивых» (если Максим тоже «юродивый», то «юродивый», отличный от Катеньки) не разграничиваются, более того, они смешиваются («юродивый» = черты Максима + черты Катеньки) или сводятся к одному («юродивый» = Максимушка).

³¹ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 192. См. также: Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 78.

³² Федотов Г.П. Указ. соч. С. 192.

³³ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 41.

³⁴ «Свободу» юродивый заслуживает «аскетическим подавлением собственного тщеславия», «покупаемого ценою введения ближнего в соблазн и грех осуждения, а то и жестокости» (Федотов Г.П. Указ. соч. С. 194). См. также: Доусон К.Г. Указ. соч. С. 112).

³⁵ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 41.

³⁶ *Аверинцев С.С.* Чудо // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 3. М., 2001. С. 367.

³⁷ Ср.: «Ко всему следует упомянуть еще об одном виде *подвига* [выделено мной. — *А.Л.*] христианской жизни — это так называемое юродство ради Христа. Христа ради юродивые *ставили себе задачей* [выделено мной. — *А.Л.*] побороть в себе корень всех грехов — гордость. Для этого они вели необычный образ жизни, иногда представлялись как бы лишенными рассудка, вызывая тем над собой насмешки людей» (Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями. М., 1991. С. 698).

³⁸ *Виноградова Л.Н.* Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального // Традиционная культура. 2004. № 2 (14). С. 25.

³⁹ *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 159.

⁴⁰ Там же. С. 159.

⁴¹ В подобных текстах тияпинский старец теряет реальные черты и становится типичным героем христианских легенд.

⁴² Подробнее о мотиве ослепления как наказания за кощунственные действия см.: *Штырков С.А.* Наказание святотатцев: Фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 198—202.

⁴³ *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000. С. 143.

⁴⁴ *Шангина И.И.* Ефим Васильевич Честяков — святой человек кологривских крестьян // Живая старина. 1997. № 4. С. 27.

⁴⁵ *Кайуа Р.* Указ. соч. С. 154.

⁴⁶ *Кайуа Р.* Указ. соч. С. 152.

⁴⁷ *Булгаков С.* О чудесах евангельских. М., 1994. С. 5.

⁴⁸ Ср.: *Клибанов А.И.* Указ. соч.; *Панченко А.М.* Указ. соч.; *Федотов Г.П.* Указ. соч. и др.

Ю.А. КРАШЕНИННИКОВА
(Сыктывкар)

*К вопросу о специфике персонажной системы свадебных приговоров дружки**

Данная статья является продолжением работы, посвященной анализу персонажной системы свадебных приговоров [Крашенинникова 2006]. Заметим, что приговоры являются одним из немногочисленных обрядовых жанров, в которых характеристики главных персонажей ритуала, лиц, имеющих свадебный чин, и зрителей даются представителем мужской стороны — дружкой. Главные герои ритуала — жених, дружка, невеста — изображаются с большей детальностью, в поэтических текстах прослеживается динамика развития образов, преимущественно, мужской линии (преобладают мужские портретные характеристики, описания, комментирующие физическое и психологическое состояние, перемещения дружки, жениха и т.д.). Менее детально изображены персонажи, имеющие свадебный чин (тысяцкий, сватья, сват, помощники дружки). Некоторые чины, выполняющие специальные функции (придверники, приворотники, сторожи, конюхи, гвоздари, хлебники, пивники и др.), только упоминаются в поэтических текстах или этнографических описаниях ритуала [см.: Гура 1979: 166; Плесовский 1968: 79, 80 и др.]. Анализировать эти образы, на наш взгляд, продуктивно с привлечением текстов других жанров свадебного обряда, поскольку, как показывают наблюдения, приговоры семантически связаны с другими вербальными компонентами ритуала¹, а образы жениха, невесты, дружки, тысяцкого, сваты, в меньшей степени других чинов, разрабатываются, кроме приговоров, в причитаниях и обрядовых песнях [Круглов 1984: 84].

Среди всего многообразия рассмотренных приговоров дружек выделяется группа текстов, в которых изображаются окружающие жениха и невесту «зрители», не имеющие свадебного чина. Анализируя эту группу и отмечая «удивительную однотипность»² образов «крестьянского мира, Ю.Г. Круглов пишет: «...характеристика мужчин самая общая: <...> (мужские персонажи. — Ю.К.) почти никак не изобража-

* Исследование выполнено при поддержке гранта Президента Российской Федерации молодым российским ученым — кандидатам наук (МК-2070.2005.6).

ются. Назвать причину этого явления затруднительно. Зато замужние женщины (особенно молодые, недавно вышедшие замуж) привлекли самое пристальное внимание исполнителей приговоров. Их описания, правда, однотипны»; дети, старики, старухи изображаются в приговорах преимущественно в балагурно-шутовских тонах [Круглов 1984: 84, 85]. Эти наблюдения инициировали анализ персонажной системы свадебных приговоров с учетом исследований, посвященных семантическому анализу свадебного ритуала и отдельных фрагментов традиционной картины мира.

Приговоры, которые содержат образы зрителей, произносились дружкой при ритуальных актах, предполагавших «участие» всей крестьянской общины (как в доме жениха, так и в доме невесты): дружка приветствует окружающих при входе в дом невесты или жениха, обращается ко всем присутствующим с просьбой благословить жениха, поезжан или молодую пару (перед отъездом к невесте или к венцу, перед первой брачной ночью и т.д.), приглашает за свадебный стол и др. Образы зрителей в этих текстах делятся на две группы: в первую группу входят образы нежелательных для молодоженов присутствующих; вторую группу составляют образы, обладающие положительной семантикой.

Исходя из содержания текстов, к нежелательным присутствующим относятся дети, девушки, пожилые люди, люди с аномальными поведенческими характеристиками, некоторые животные. Описания «малых ребят», «красных девушек», «стариков», «старух» строятся по нескольким параметрам, а набор поэтических средств для изображения каждой группы достаточно стабилен. Подробный анализ этих образов был сделан нами ранее [Крашенинникова 2006: 24–26], в настоящей работе только подчеркнем некоторые моменты. При описании детей и пожилых людей акцентируется внимание на деталях внешности и одежды, особенностях строения тела, называется место пребывания в доме (печь, полати). Так, называние частей тела и деталей одежды в поэтических текстах чаще всего сопровождается эпитетом *синий*³ (*черный* на втором месте по употреблению), делается акцент на *горбатости*, *сутулости* персонажей, *кривизне*, неровности элементов одежды⁴, подчеркиваются способность этих персонажей нанести ущерб жениху или дружке через выделения⁵ и их связь с маркированными в традиции предметами и реалиями (соломой⁶, репой⁷, киселем⁸, печью и печными кирпичами⁹ и т.д.).

Анализ и систематизация поэтических текстов с изображениями этих зрителей показали, что в них используются сочетания и эпитеты, позволяющие передать физическую неполноценность персонажей, увечность, немощность, болезненность, уродливость, нечистоплотность, неряшливость, бедность, болезненность, склонность к обману и злословию. В традиционных представлениях подобные качества свойственны представителям негативно маркированных групп или персонажам маргинальным, контактировавшим с иным миром, они воспринимаются как отклонение от нормы и служат «релевантными признаками при

распознавании потусторонних существ и людей с демоническими способностями» [Виноградова 2004: 18].

Собирательный образ незамужних девушек формируется при участии формулы «красные девицы, пирожны мастерицы, горшечны пагубницы, криночные блудницы», состоящей из нескольких сочетаний, количество которых в записях разных местностей варьирует, однако текстологические вариации вряд ли можно назвать принципиальными¹⁰. В целом, формула содержит и передает такие характеристики «красных девушек» — подруг невесты, как неумение, скорее отсутствие, чем наличие кулинарных навыков, неспособность к самостоятельному ведению хозяйства, подчеркивает социальный статус девушек и принадлежность к своей семье, т.е. неготовность к замужеству.

Образы нежелательных присутствующих обнаруживаются также в группе приговоров, которые произносились дружкой при входе в дом невесты. В этих текстах выражается пожелание дружки отдалить от жениха и невесты людей и животных, способных испортить свадьбу, навлечь несчастье на новобрачных¹¹. Перечень людей и животных относительно устойчив во всех известных нам записях. Из представителей человеческого мира чаще всего называются старики, старухи, дети: «старики-еретики», «старики старые», «старухи старые», «старушка-волхунья», «старухи-пердуны», «старухи-кашлюны», «ребята малые», «ревуны». Не меньший интерес представляет группа единичных сочетаний, среди которых «бабы бранливые», «бабы бурливы», «бабы-колдуны», «мужики-еретики», «мужики-блядуны», «знатки знатливые», «колдуны колдуливые», «девки ревнивы», «девки красивые». Из представителей животного мира практически во всех текстах упоминаются петухи («петухи-клевуны»), собаки («собаки ярые», «собаки кусливые», «собаки кусасты», «собачка-тевкунья»); зафиксированы единичные словосочетания: «жеребцы-легуны», «жеребцы легливые», «коты-сарапуны», «кошечка-мевкунья», «коровы рогливы», «коровы бодливы», «свиньи горласты», «курицы-колдуны», «курицы-клокотуны», «курицы хвадливы», «курочки кладливы».

Повествование в известных нам текстах развивается по двум схемам. В записях первого типа «речь» дружки состоит из нескольких следующих друг за другом реплик, каждая из которых имеет следующий вид: «дружка спрашивает о присутствии в доме [называет человека, животное] — просит удалить [называет место ссылки]»:

Есть ли яры собаки?
Ярых собак садите на цепь,
Стариков-колдунов,
Петухов-клевунов,
Баб бранливых
Пихайте на печь.
Есть ли маленьки ребята —
Пихайте их на полати...
[Шейн 1898: 439, Устюжский у. Вологодской губ.].

В текстах второго типа выделяется две композиционные части. В первой части перечисляются нежелательные присутствующие, например: «Есть ли у вас быки-бодуны, мужики-блядуны, // Коровы бодливы да бабы бурливы, // Петухи-клевуны да ребята-ревунуны, // Курицы хвадливы да девки ревнивы?» [ФА СыктГУ: 2023-20, Лузский р-н Кировской обл.]. Вторая часть представляет собой «отсылку»: «Злых еретиков — в подполье, // Баб-колдуньев — на голбец, // Маленьких детей — на полати» (ФА ИЯЛИ: АФ 1703-48, Вилегодский р-н Архангельской обл.), «...Надо всех забрать в баню под полок, // Под висячий замочек...» [Зеленин 1904: 201; Слободской у. Вятской губ.],

Старух старых — на печку в угол,

Стариков-еретиков — пуд мост,

Петухов-клевунов — в шесток,

А робят малых — на запольё²,

Натыкать жопамы на кольё.

Всем чего-то наказанье больше

[ФА ИЯЛИ: АФ 1706-75, Вилегодский р-н Архангельской обл.] и др.

Выбор эпитетов, участвующих в номинации нежелательных присутствующих, соотносится с народными представлениями о способах наведения порчи, согласно которым испортить можно умышленно или непроизвольно посредством действия, слова, взгляда, через предмет [Уляшев 1999, 362]. Умышленно порча может быть наведена людьми, наделенными «особым» знанием, в приговорах они называются колдунами («колдуны колдуливые», «мужики-еретики», «бабы-колдуньи»), «знающими» людьми («знатки знатливые»). Непроизвольно порчу могут навести завистливые, злопамятные, болтливые люди, сквернословы. Неслучайно дружка акцентирует внимание на присутствии в доме невесты «старухи-кашлюной», «старухи-пердуньи», «бабы бранливой», «бабы бурливой». Перечисление этих персонажей в одном ряду с колдуном, колдуньей подчеркивает способность кашляющего, бранящегося человека «испортить» через выделения (слюна, запах) или брань. Последняя в народных представлениях является отличительным признаком представителей «чужого» мира, кроме того, брань людей привлекает нечистую силу [СД 1995, т. 1: 250—253]. Подчеркнуто вызывающая красота («девки красивые»), ревность («девки ревнивы»), прелюбодейство («мужики-блядуны»), постоянный плач («ребята ревливые», «ревунуны») также называются в числе аномальных характеристик, что вписывается в представления о носителях таких черт характера или внешности как о сглаженных, испорченных или притягивающих порчу.

В числе животных, способных испортить молодоженов, чаще всего называются собака и петух, что обусловлено народными представлениями о них как посредниках между миром людей и потусторонним миром. Так, наблюдения над словом «собака» (на материале этнографических, фольклорных, лингвистических данных, записанных в севернорусском регионе) позволили заключить, что в традиционных

представлениях собака является одновременно представителем чужого, опасного для человека, мира, защитником человека от злых сил, посредником в магических обрядах [Бунчук 1997]. Петух также осознается как маргинальная птица: в частности, связь петуха с иным миром отражена в использовании его в обрядах гадания и перехода в новый дом; считается, что с криком петуха исчезает «нечистая» сила. В представлениях народа коми несвоевременный крик петуха предвещал скорую смерть хозяина дома, поливание петуха над умирающим колдуном могло ускорить смерть последнего [Мифология коми 1999: 305]. В материалах XIX в. зафиксированы многочисленные сведения о бесноватых, одержимых кликушеством людях, кричащих, в частности, петушиным криком [Русские крестьяне 2004: 320]. Относительно других животных в источниках встречаются единичные, но не менее любопытные свидетельства. Так, по народному поверью курица-молодка будет нести много яиц, т.е. станет *кладливой* (ср.: в приговоре «курочки кладливы»), если ее купить у того, кто хотел ее зарезать и съесть [РНБ. Ф. 775. № 4603. Л. 89, Ростовский у. Ярославской губ.]. В отдельных уездах Вологодской губернии (Тотьма, Великий Устюг) свинью считали урочливым животным, поэтому закалывали тайком [Потанин 1899: 191]. В Вятской губ. «... перед отправлением к венчанию дружка требует, между прочим, «чтобы не было ни собаки, ни кошек»: есть поверье, что если перед отправлением в путь или перед началом какого-либо дела пробежит по избе собака или кошка, а особенно если попадетс я навстречу, — то это дело будет неудачно; если же кошка или собака пробежит посреди новобрачных, то разрознит навек сердца молодых» [Архив РГО. Р. 10. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 14 об.].

В этом контексте неслучайным видится выбор эпитетов, формирующих образы нежелательных присутствующих: *старый, малый* (подчеркивается неспособность к воспроизводству, отсутствие фертильности), *ревун, кашлюнья, branливый, кусливый, рогливый, легливый, горластый* (сделан акцент на том, что носители этих черт испорчены, т.е. испытали воздействие «нечистой силы» или связаны с ней). Для людей с аномальными поведенческими характеристиками в этих текстах используются номинации *баба, девка, мужик*, несущие в себе сниженное лексическое значение, пренебрежительный оттенок, зачастую отрицательную коннотацию. В частности, *баба* «в сочетании с мифологическими именами и эпитетами обозначает различных женских демонов» [СД 1995, т. 1: 122], *мужик* употребляется в отношении «простолюдина, человека низшего сословия, необразованного, невоспитанного, грубого, невежи» [Даль 1995, т. 2: 357], т.е. в отношении к человеку, не являющемуся равным с окружающими со значением 'стоящий на более низкой ступени в социальном ряду'.

Что касается перечня мест «ссылки» нежелательных присутствующих, то отметим, что практически все упоминаемые в приговорах элементы жилища, интерьера и локусы внешнего пространства (подполье, печь, полати, угол печи, голбец, застолье, подстолье, баня, крыльцо,

задворье, заполье) относятся к маргинальным, обладающим высокой степенью семиотичности локусам [Байбурин 1983]. Кстати сказать, тема отсылки старых людей, детей, «красных девушек» обыгрывается во многих приговорах, в которые включаются образы зрителей ритуала. Желание дружки дистанцировать жениха и невесту от этих персонажей воплощается в репликах, в которых он говорит об обязанностях последних. В частности, в отношении старых людей устойчива тема «сидения или ссылки их на печь, полати». Дружка констатирует, что пожилые люди находятся на печи¹³ («Старые старушки, // Что вы на воронце лежите, // На чужие пироги глядите?» [Александров 1863: 69, Вологодская губ.]) или обращается к старикам, старухам с требованием «убраться на печь» («А вы что тут сидите, старые старушки? Пойде(и)те на печи да ели ржаны калачи да пили кислый квас, нам тесно и без вас...» — НМ РК. Ед. хр. 197. Л. 204, Удорский р-н Республики Коми). При этом дружка предлагает пожилым людям перечень посильных для них «обязанностей»: «нюхать табачок», «считать тараканьи шкурки», «грызть калачи из ржаного теста», «грызть жевые кирпичи», «пить кислый квас», «курить и пукать», «перебирать луковицы» и т.д. Детей, как отмечалось выше, отсылает в поле «рвать репу» или на печь, полати (называет их «запечники», «запалатники»). К «красным девицам» дружка обращается с «назиданием», в котором перечисляет их повседневные «заботы»: «по кринкам блудить», «сметану снимать», «пшеничную муку воровать», «колобки месить», «молодцов каменщиков кормить», «ваше дело не по свадьбам ходить, не на свадьбы глядеть» [Шейн 1898: 678].

Вторая группа персонажей — образы молодых мужчин и молодых женщин — наделяется характеристиками, в которых концентрируется информация с положительным значением¹⁴. Характеристики молодых мужчин — «добрых молодцев» — предельно лаконичны, формируются с помощью нескольких сочетаний («удалые молодцы», «кулачные бойцы», «удалые головы», «широкие бороды», «умные головы», «большие бороды», «гладкие головы», «удалые добры молодцы»). Положительная семантика образов «добрых молодцев» заложена в их номинировании¹⁵ и дублируется эпитетами *добрый, хороший, удалой, молодой, умный*, комплекс значений которых позволяет охарактеризовать присутствующих молодых мужчин как физически развитых, духовно состоявшихся, готовых к браку или уже состоящих в браке (характеризуются физические данные, внешность, сексуальная сила, качества характера: храбрость, смелость, удачливость, успешность, ум, доброта, последние два признака осознаются как проявление божественного, благодати). Единственной выразительной чертой, на которой делается акцент в лаконичных портретных характеристиках молодых мужчин, является наличие «широкой», «большой» бороды; актуализация этой черты объясняется представлениями о бороде как признаке мужественности, жизненной силы, роста, плодородия [СД 1995, т. 1: 229], мужской сексуальности [Агапкина 2002: 190], отношением к ней как к божественному атрибуту.

В описаниях-характеристиках молодых замужних женщин — «молодых молодлиц», в общество которых после инициации входит невеста, также концентрируется информация с положительным оттенком. Положительная семантика образов «молодых молодлиц» заложена в их номинировании¹⁶, в поэтических текстах перечисляются одна-две детали одежды и внешности («золотые кокошники», «красные кокошнички», «серебряны сережки», «долги сарафаны», «черные брови», «пригожие взгляды», «покрытые головушки», «гладенькие головушки», «постатные походки» и др.). Благодаря этим сочетаниям актуализируются такие качества молодых женщин, как статность, дородность, пригожесть, обладание красотой и достатком. Эти качества усиливаются посредством колористического кода: в описаниях присутствует золотая, серебряная, красная цветовая гамма, которая применительно к свадебному обряду обладает продуцирующей символикой [СД 1999, т. 2: 352—355, 647—648]. В приговорах, содержащих описание коллективного портрета молодых замужних женщин, недавно вступивших в брак, реализуется тема подтверждения их фертильности, которая возникает через упоминание женских гениталий.

Посредством вышеперечисленных сочетаний формируется собирательная портретная характеристика всех присутствующих и участвующих в ритуале мужских и женских персонажей как со стороны жениха, так и со стороны невесты. Такое отсутствие границы между «своими» и «чужими» позволяет вписать жениха в «мужской», а невесту в «женский» круг, наделяя их теми же качествами, что и молодых женатых мужчин и молодых замужних женщин — способностью к деторождению, зрелостью, счастьем, благополучием, достатком.

Это заключение подтверждается и тем фактом, что в ряде локальных традиций зафиксированы приговоры, в которых используются одни и те же художественные средства для характеристики присутствующих молодых мужчин и жениха, замужних женщин и невесты. В частности, в записях из Вилегодского района Архангельской области образ жениха-князя формируется эпитетами *здоров, здравен, хорош, исправен*, значения которых характеризуют его как физически и духовно готового к браку, утверждают идею физической, духовной зрелости жениха. Скабрёзные описания молодых замужних женщин обнаруживают параллели с описаниями невесты: в приговорах дружка изображает невесту девушкой, получившей богатый сексуальный опыт еще в девичестве. Так, в повествовании о пути-дороге свадебного поезда вилегодский дружка включает эпизод, в котором рассказывает о подслушанном в дороге разговоре о невесте, живущей на «большой дороге», привечающей, целующей и приглашающей на кровать «каждого встречного-поперечного».

Помимо девушек, детей, молодых мужчин и женщин, стариков и старух, перечисляются и другие присутствующие. Как правило, эти характеристики нейтральны, нарицательны, зрители называются по статусу, родству, социальному положению, профессии: «пожилые», «молодые», «холостые», «женатые», «холостые кузнецы», «молодцы-сапожники», «слесаря», «бондаря», «корабельщики», «морские податели», «друзья-

братья», «дочери отецки», «жены молодецки», «бабушки-по(в)иваленки», «мужьи жены», «честны вдовы», «попадьи», «дьячицы», «солдатки горе горьки» и др. В некоторых записях собирательный образ зрителей формируется следующим образом: называется единичная, характерная для каждой группы зрителей портретная черта («усаты», «бородаты», «белы кудреваты», «брови щипаны», «рожи мазаны», «носы тянуты» и др.) или указывается место расположения («под брусом лежащие», «около столбушек стоящие»), совокупное перечисление этих черт позволяет создать коллективную характеристику присутствующих. Зафиксированы приговоры, в которых гости и зрители распределяются по двум основным критериям: расположению в доме (куть, полати, печь, порог) и статусу (приглашенный, то есть наделенный честью, и неприглашенный): «Вы, гостеньки суточные, куточны, // Званы и незваны, запечина, подпорожина...» [Архив ФК: 1417-32, Вилегодский р-н Архангельской обл.]. Наравне с людьми и животными дружкой упоминаются предметы интерьера и утварь, находящаяся в доме: «ляшки строчены», «табуретки точены», «потолок и полицы», «избы, стены». Например, при входе в дом дружка здоровается: «Разрешите с вами поздороваться! Не всех поименно, а всех заедино. Здравствуйте, девки красные, со всех сторон приезжалые, все холостые, пожилые, женатые, ясные соколы, морские податели, ляшки строчены, табуретки точены, бабушки-по(в)иваленки, мужьи жены, честны вдовы, попадьи, дьячицы, красные девицы, пирожны мастерицы, хлебны пагубницы...» [ФА МГУ: ФЭ-11: 1861—1862, Лешуконский р-н Архангельской обл.].

Стремление дружки перечислить всех присутствующих в доме продиктовано, прежде всего, необходимостью получения поддержки всей крестьянской общины (проезд к невесте, к венцу)¹⁷, гарантии удачного окончания опасного путешествия [ср.: Круглов 1984: 86]. В связи с этим закономерно, что характеристики, расположенные в виде «перечней», встречаются в текстах, в которых разрабатываются мотивы «дружка здоровается с присутствующими» и «дружка просит благословения» (перед отъездом к венцу, первой брачной ночью и т.д.). Подчеркнем один момент: в этих текстах отсутствуют крайне негативные, уничижительные характеристики, применяемые в отношении старых людей и детей. Зачастую в текстах с просьбой о благословении характеристики присутствующих на свадьбе зрителей лаконичны и перечисляются друг за другом. Аналогии приговорам с детализированным перечислением представителей всех слоев крестьянского мира прослеживаются в заговорах «на всеобщую людскую любовь», присушках и др.¹⁸

Итак, анализ образов зрителей ритуала позволил обозначить причины включения этих характеристик в пространство обрядового текста. В свадебных приговорах достаточно четко обозначены и «проговариваются» регламентированные обрядом модели поведения представителей разных половозрастных групп (детей, молодежи, стариков, молодых замужних женщин, молодых мужчин). Все упоминающиеся персонажи делятся на две группы по степени необходимости их присутствия на свадьбе, способности положительного или отрицательного «воздействия» на

новобрачных. Посредством приговоров, в которых реализуются характеристики детей, подростков, пожилых людей, жених и невеста дистанцируются от присутствующих, не готовых к браку, не достигших или перешагнувших рубеж фертильного возраста, обладающих способностью испортить молодоженов, тем самым навлечь на них физические страдания, неспособность к деторождению, отсутствие благополучия. Асоциальность этих персонажей создается в приговорах через актуализацию характеристик, считающихся в традиционных представлениях аномальными. К персонажам, способным испортить, относятся и некоторые животные, наделенные в традиции маргинальными свойствами, связанные как с миром людей, так и с потусторонним миром. В этом контексте неслучайным видится выбор поэтических средств, которые используются для маркировки социальной и физической неполноценности этих персонажей. Напротив, в характеристиках молодых женатых мужчин и замужних женщин актуализируются те свойства и качества, которыми должны обладать главные герои ритуала. Эта мысль подчеркивается и тем фактом, что в свадебных приговорах описания молодых женатых персонажей и молодоженов могут формироваться с помощью одних и тех же поэтических средств. Благодаря этим текстам жених и невеста вписываются в новую социально-возрастную группу и наделяются исключительно положительными характеристиками — здоровьем, фертильностью, добром, умом, красотой, удачливостью, счастьем, достатком.

Принятые сокращения

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Александров 1863 — *Александров В.А.* Вологодская свадьба. СПб., 1863.

Аргентов 1925 — *Аргентов Г.* Наговоры дружки на свадьбе // Кунгуро-Красноуфимский край. Кунгур, 1925. № 2. С. 17—19.

Аруев 1928 — *Аруев Н.* Крестьянские свадьбы в дореволюционное время около гор. Сольвычегодска // Записки Северо-Двинского общества изучения местного края. Вып. V. Великий Устюг, 1928. С. 1—11.

Архив ГЛМ — Архив Государственного литературного музея.

Архив РГО — Архив Русского географического общества.

Архив РЭМ — Архив Российского этнографического музея.

Архив ФК — Архив Фольклорной Комиссии.

Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Бунчук 1997 — *Бунчук Т.Н.* Культурогенные возможности слова «собака» (особенности бытования слова в севернорусском регионе в контексте общеславянской культуры) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 208—217.

Бунчук 2000 — *Бунчук Т.Н.* Концепты растений в языке традиционной культуры Севера // Коренные этносы Европы на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Сыктывкар, 2000. С. 233—235.

Виноградова 2004 — *Виноградова Л.Н.* Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального // Традиционная культура: Научный альманах. 2004. № 2. С. 18—27.

Гура 1979 — *Гура А.В.* О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 162—172.

Даль 1995 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. М., 1995.

Дилакторский 1903 — *Дилакторский П.А.* Свадебные обряды Вологодской губернии // Этнографическое обозрение. 1903. Кн. 56. № 1. С. 25—51.

Зеленин 1904 — *Зеленин Д.К.* Свадебные приговоры Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1904 год. Вятка, 1904. С. 173—208.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994.

Зырянов 1969 — *Зырянов И.В.* Чердынская свадьба. Пермь, 1969.

Киревский 1911 — Песни, собранные П.В. Киревским. Новая серия. Вып. I. М., 1911.

Крашенинникова 2006 — *Крашенинникова Ю.А.* Персонажи в приговорах свадебных дружек: образы участников ритуала // Традиционная культура: Научный альманах. 2006. № 3. С. 23—31.

Круглов 1984 — *Круглов Ю.Г.* Свадебные приговоры как жанр // Жанровая специфика фольклора. М., 1984. С. 74—95.

Кузнецова 1993 — *Кузнецова В.П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.

Мифология коми 1999 — Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1).

Мореева 1927 — *Мореева А.К.* Традиционные формулы в приговорах свадебных дружек // Художественный фольклор. Вып. II—III. М., 1927. С. 112—129.

Неклюдов 1979 — *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне: К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина. Л., 1979. С. 133—141.

НМ РК — Национальный музей Республики Коми. Отдел рукописных фондов.

Ордин 1896 — *Ордин Н.Г.* Свадьба в подгородних волостях Сольвычегодского уезда // Живая старина. Вып. I. СПб., 1896. С. 51—121.

Плесовский 1968 — *Плесовский Ф.В.* Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968.

Потанин 1899 — *Потанин Гр.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьма // Живая старина. 1899. Вып. 2. С. 167—235.

РНБ — рукописный отдел Российской национальной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина.

Русские заговоры 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. М., 1998.

Русские крестьяне — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. Т. 2. В 2-х ч. Ярославская губерния. СПб., 2006.

РФУ 1990 — Русский фольклор Удмуртии. Ижевск, 1990.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого: В 5-ти т. Т. 1. А—Г. М., 1995; Т. 2. Д—К (Крошки). М., 1999; Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка). М., 2004.

Смирнов 1920 — *Смирнов В.А.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник: Тр. Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920. С. 21—126.

Суслов 1901 — *Суслов И.* Из свадебных обрядов Малмыжского уезда // Вятские губернские ведомости. 1901. № 33. С. 1—3.

Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Культурная символика слав. *kriv- // Слово и культура: Памяти Н.И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215—229.

Уляшев 1999 — *Уляшев О.И.* Порча // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 362—363.

ФА ИЯЛИ — Фольклорный архив Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, АФ — аудиофонд, ВФ — видеофонд.

ФА МГУ — Архив кафедры фольклора Московского гос. университета.

ФА СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского гос. университета.

Фасмер 2003 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. М., 2003.

Чесноков 1911 — *Чесноков А.* Свадебные обряды и песни «кержаков» // Живая старина. СПб., 1911. Вып. 1. С. 57—96.

Шейн 1898 — *Шейн П.В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах. Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. I. Вып. I. СПб., 1898.

Примечания

¹ В этом отношении ценным является исследование В.П. Кузнецовой о севернорусской свадебной причете, в котором исследовательница на материале свадебных причитаний и песен делает выводы о повторении одних и тех же сюжетных элементов, стереотипных словесных формул в поэтических текстах этих двух жанров [Кузнецова 1993: 142, 145], о реализации одних и тех же мифологем в причитаниях, свадебных песнях, приговорах дружек, обрядовом реквизите и т.д. [Там же: 117 и след.].

² Поразительную стойкость (здесь имеется в виду однотипность описаний. — Ю.К.) и широту географического распространения характеристик девиц, малых ребят и старух отмечала еще А.К. Мореева, анализировавшая свадебные приговоры дружек разных регионов России [Мореева 1927: 123—124].

³ Например: «сини пупки», «синенькие заплатки», «синие синюшки», «сини брылы», «синие повязушки» и многие др. Отметим, что синий цвет в фольклорных текстах выступает маркером персонажей или явлений иного мира [Мифология коми 1999: 330—331]; служит качественной характеристикой физической неполноценности, болезненности (выражается на лексическом уровне: *синюшка* — худощавый, хилый, синий лицом человек, слабый и больной ребенок, *синюха* — заболевание сердца, при котором кожа человека приобретает синий цвет [Даль 1995, т. 4: 187] и др.); одежда синего цвета ассоциируется с повседневностью и не предназначена для ритуальных событий (отражено в диалектах: *синюха* — домашний синий крашенный сарафан, пск. [Даль 1995, т. 4: 187], или верхняя женская одежда из грубого, окрашенного в синюю краску холста, вят. [Архив РГО. Р. 10. Оп. 1. Ед. хр. 50. Л. 9], *синятье* — ветошь, которая не ценится скупщиками [Даль 1995, т. 4: 187]).

⁴ Признаки *косой*, *кривой* актуализируются в названиях деталей одежды и частей тела детей и взрослых («косые пупки», «косые заплатки» и др.), *горбатость* как телесная аномалия служит приметой, по которой старики и старухи

отделяются дружкой от остальных присутствующих и группируются вместе («...стары старики, // Пожилые мужики, // *Садитесь горбом вместе // Хлебать сырое тесто...*» [РФУ 1990: 55]). *Кривизна, горбатость* рассматриваются многими исследователями как универсальные негативные концепты, имеющие отношение к потустороннему, опасному миру [Толстая 1998: 223; Виноградова 2004: 21; Неклюдов 1979].

⁵ Так, в записях приговоров, сделанных на территории Владимирской, Вологодской, Вятской губерний (в том числе и в Котельничском, Подосиновском районах Кировской области), реализуется мотив «причинения возможного ущерба дружке, жениху брошенной соломинкой или соплей». Например, в записях из Переяславль-Залесского уезда Владимирской губернии дружка обращается к детям: «...А вы, малые детишки, // Глядеть глядите // Да сопли не уроните, // Моему князю вновь образному // Головы не проломите...» [Архив ГЛМ. Ф. 30. Д. 18. Л. 29об. № 24] и др. О возможности нанесения порчи с помощью выделений (слюны, сопли) в народных представлениях см. ниже.

⁶ О связи соломы со смертью [Зеленин 1991: 345], в частности, эта связь прозрачна в народных приметах (встреченный на дороге воз сена служил приметой смерти [Смирнов 1920: 32], у курицы в ногах или в хвосте волочится соломинка — к покойнику, к смерти [Зеленин 1994: 143; Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 39. Л. 7] и др.). В Пошехонском уезде Ярославской губернии зафиксировано, что солома или сено снятся к соре [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 224]. В некоторых обрядах солома сигнализирует о пограничном состоянии участников ритуала (в ритуале «греть покойников» солома используется для обрядовых костров [Зеленин 1994: 164—169]; в обряде «зарубания» болезни на солому клали тяжело больного ребенка, закрывали корытом и рубили по корыту топором [ФА ИЯЛИ: зап. 2006 г., б.н. (Прилузский р-н Республики Коми)]; в последний день перед свадьбой девушки ночевали в доме невесты на полу, застеленном соломой [ФА СыктГУ: 1353-16, 1375-2 (тот же район)] и др.).

⁷ Детей дружка отсылает в поле, где для них посеяна *кулига репы*: «Маленьки ребятки, <...> Подите в поле, // Посеяна вам кулига репы, // Рвите да не деритесь...» [Суслов 1901: 1] (Малмыжский у. Вятской губ.). О семиотической маркированности репы в традиционных представлениях (связи репы с рождением, смертью, обманом, воровством и т.д.) [см.: Бунчук 2000: 233—235]. *Кулига* употребляется в значении ‘отдаленный участок в лесу, в поле’, ср.: *кулига* — новь, раскорчеванное место (вост.-рус.), небольшой луг на полуострове, мысок (арх., перм.), отдаленная полоска леса, поля (тверс., ряз.) [Фасмер 2003, т. 2: 410]. Маргинальность этого пространственного локатива подтверждается идиомой *у черта на кулижках*, имеющей значение ‘очень далеко’, ‘находящийся неизвестно где’ [Даль 1995, т. 2: 216; Фасмер 2003, т. 2: 411].

⁸ Старым старухам дружка предлагает съесть *таз киселя*, что отсылает к похоронно-поминальному ритуалу: «Вы, старые старухи, запечные забивухи, толстые загнетки, косые заплатки: ваше дело на печи лежать, в углу сидеть, таз киселя съесть...» [Киреевский 1911: 77, Костромская губ.].

⁹ Пожилым людям дружка предлагает грызть *печные кирпичи*: «А вы, старцы и старухи, сидели бы в лужице на печи и грызли бы жженые кирпичи, да пили бы кислый квас, а здесь обойдется и без вас...» [ФА МГУ: ФЭ—10: 5596] (Мезенский р-н Архангельской обл.). Ср: распространенный в севернорусской мифологической прозе мотив тяжелой смерти колдуна, которая вызвана тем, что колдуном не были переданы колдовские знания и в ожидании смерти колдун грызет матицу, печные кирпичи, свои руки и т.д.

¹⁰ Нами было отобрано 32 текста, в которых зафиксирована формула. Наблюдаются вариации в составляющих формулу сочетаниях: *красные девицы* (28) (вар.: «девицы-певицы» (4)); *пирожные мастерицы* (18) (вар.: «творожные мастерицы» (1), «печь шанги мастерицы» (1), «узорные мастерицы» (3), «пригожие мастерицы» (1)); *горшечные пагубницы* (9) (вар.: «горшечные побойницы» (1), «хлебны пагубницы» (3), «блинны пагубницы» (2), «яичные пагубницы» (1), «шанежные пагубницы» (1); «криношные блудницы» (9), «горшечные полизунницы» (1), «сметанны лакомицы» (5); «веретенны угодницы» (1), «материны досадницы» (1) (в скобках указано количество текстов).

¹¹ Мотив, который реализуется в этих текстах, мы обозначили «дружка заговаривается от порчи». Причиной именно такого обозначения послужила реплика одного из исполнителей свадебных приговоров из Вилегодского района Архангельской обл., Н.О. Сухих, который заметил, что «*Когда он [дружка] читал про стариков-то этих, вот он в это время заговаривался...*» (ФА ИЯЛИ: АФ 1703-53). Любопытно и географическое распределение записей с этим мотивом: Чердынский уезд [Чесноков 1911: 72; Зырянов 1969, 138] и Кунгур Пермской губернии [Аргентов 1925: 17]; Вельский уезд [Дилакторский 1903: 37], Сольвычегодский уезд [Ордин 1896: 93], Устюжский уезд [Шейн 1898, 439] Вологодской губернии; Слободской уезд Вятской губернии [Зеленин 1904: 201], Прилузский район Республики Коми [ФА СыктГУ: 1318-36], Лузский район Кировской области [ФА СыктГУ: 2023-20], Вилегодский район Архангельской области (записи из архивов КФ, МГУ, СыктГУ, ИЯЛИ, всего 18 вариантов).

¹² *Заполье* — дальней поле или пашня, которые не удобряются, <...> поженьки за полями, по низам к воде, арх. [Даль 1995, т. 1: 619].

¹³ В связи с темой «сидения старух на печи» любопытно одно свидетельство, записанное в Сольвычегодске Н. Аруевым. Описывая свадебный день, автор упоминает, что «на печь родители невесты помещали какую-нибудь старуху-соседку, на обязанности которой лежало хранить в дымоходе из печи посторонку (деревянная доска, закрывавшая в дымоходе отверстие, через которое открывались и закрывались дымоходные вьюшки), чтобы кто-либо не повернул ее сажей наружу, а лицевой стороной в дымоход. Это делалось для того, чтобы не *сглазить невесту* (выделено мной — Ю.К.) и последняя не показалась жениху и его родне некрасивой, черной как сажа» [Аруев 1928: 6].

¹⁴ Подробный анализ этих образов см. [Крашенинникова 2006: 27–29], в настоящей работе только повторим некоторые наши наблюдения.

¹⁵ Ср.: *молодой, молодец* — молодой человек, видный, статный, ловкий, толковый, сметливый, удалой, отважный [Даль 1995, т. 2: 332].

¹⁶ В ряде диалектов *молодицей, молoduшкой* называют молодую замужнюю женщину, еще не родившую или родившую при первых родах мальчика [Даль 1995, т. 2: 333].

¹⁷ В эти рассуждения вписываются представления о том, что не упомянутый или не приглашенный колдун мог навести порчу на молодых, испортить свадьбу.

¹⁸ Ср.: в заговоре «от сглаза» заговаривающий просит миловать его «от старых стариков, от молодых молодцев, от старых старушек, от молодых молодок, от красных от девок» [Русские заговоры 1998: 80, № 342]; в заговоре от болезни выражена просьба сохранить «от красных девушек, от молодых молодух, от середовых женщин, от середовых мужчин, от старых стариков, от старых старушек, от черного глаза, от серого глаза» [Там же: 345, № 2250] и др.

А.Б. ИППОЛИТОВА
(Москва)

Магия «профессионалов» в рукописных травниках XVII—XIX веков

Русские рукописные травники представляют собой сборники небольших главок, каждая из которых посвящена описанию отдельного растения и его полезных для человека свойств. Самые ранние списки русских травников относятся к XVII в., а традиция их переписывания сохранялась еще в начале XX в.¹ Функции ряда растений связаны с достижением успеха в разного рода «профессиональной» деятельности — например, в пастушестве, мельничном деле, винокурении и т.д. Представители таких неземледельческих профессий традиционно воспринимались как обладатели «особого» знания, в том числе и как колдуны². Это наблюдение в какой-то мере подтверждают материалы следственных процессов XVIII в. о колдовстве. А.С. Лавров отмечает, что колдун (в отличие от знахаря) часто был «чужим»: для горожанина — житель сельской местности, для крестьянина — человек, не занимающийся земледельческим трудом: пастух, коновал, мельник; солдат же являлся «чужим» для обеих групп³. По наблюдениям Е.Б. Смилянской, «в рассказах о получении магического “знания” чаще других обвиняемые в колдовстве называли своими учителями людей таких профессий, как коновал, мельник и рыбак»⁴.

В травниках XVII—XIX вв. описываются растения, которые могли быть полезны охотникам, рыбакам и пчеловодам, военным, купцам, мельникам, пастухам, плотникам, кузнецам, винокурам и пивоварам, поводырям медведей, певцам, колдунам, ворах. Примечательно, что немногие известные по травникам случаи «черной» магии адресованы, за редким исключением, также «профессионалам»: скоморохам, мельникам и кузнецам.

Охота и рыболовство

Сведения об охотничьей магии встречаются уже в списке первой половины XVII в. ([Шук. 293]). Главное средство охотничьей магии здесь — окуривание. Так, трава *деветисил*⁵ была «на окур добра, хто в лес ходит»⁶, ее следовало использовать вместе с *вересовой серой*

(т.е. можжевельной смолой) и *богороцкой травой*. В другой статье тот же рецепт изложен более подробно; здесь к числу средств для окуривания прибавляются заячья кровь, помет и заячий ссек (т.е. кусок дерева, которое погрыз заяц), а также трава *царевы очи*: «И кто ходит в лес за полевыми собаками, и как Бог пошлет зайца, и ты изъ него крови уочи на чистой платок, и возми зачеи ссек, которое деревце заец ссечет, и пометь зачеи свежои. И трава девитисил, и сера вересовая, и трава богороцъка, и трава царевы очи — и те все смеси вместо <...> тем окуриваи себя, и собаку, и тенега⁷, и тотъчас помощь будет. А огню клади на приметном (?) месте»⁸.

Среди животных, упоминаемых в травниках в качестве объекта охоты, встречаются: *звери, звери злые, медведи, зайцы, лисицы*; среди птиц — *птицы и тетерева*.

Охотник желал, чтобы птицы и звери попадались в ловушки, не убегали из них, сами выходили под выстрел, чтобы добычи было много, чтобы ее не украли и не сглазили. Для этого необходимо было проделать те или иные процедуры с соответствующим растением:

— носить с собой на охоту (носить при себе, держать за пазухой, носить под правой пазухой, носить в ложе пищали),

— окуривать (луки, ружье, снасти, ловушки, петли, т.е. силки),

— класть (на дороге, у ловушки),

— натирать (чистить пищаль, обгирать петли),

— давать пить/есть зверю.

Как кажется, даже те из перечисленных действий, которые можно расценивать как вполне прагматические (например, окуривание или натирание ловушек с тем, чтобы отбить у них «человечий» запах), имеют вполне определенный символический аспект (действие окуривания — распространенный магический прием, имеющий значение оберега⁹).

Принцип воздействия растений в охотничьей магии не всегда очевиден, по крайней мере функции растения не во всех случаях выводятся из его описания. В некоторых случаях можно отметить этимологическую магию (*одолен* «одолевает» зверей, трава со «звериным» названием *заец* хороша для ловли зверей).

Описания функций «охотничьих» трав бывают весьма насыщены подробностями охотничьего быта: «И та трава добра к зайцам, и тетеревам, и ловцам пищали чистить, и луки стрелцам окуривать, поможет Бог, много побьешь птиц, и птица сидит, и зверь на нея бежит. А носи ту траву в ложе у пищали или под пазухою правою, велми поможет»¹⁰ (*бельца*); «...или кто хошет зверей промышлять, лесиц и зайцов, петли ставить, курить и опирать в самой (?) чистоте, очюнь зверь бежит в ловушки»¹¹ (*одолен 2*); «...или кто ставит ловушки на зверей или на птиц, и то некто не может унести»¹² (*сова 2*); «А когда ставить на зверя какие промыслы, и ты положи подле дороги — не украдет, а когда кто ево и возмет, пути ему не будет»¹³ (*сова 2*).

В единственном известном тексте о *папороти* собственно об охоте ничего не говорится, но на первое место выступает фигура человека, много времени проводящего в лесу и нуждающегося в обереге:

«Папороть. <...> Добра в руках промышленникам и полесовщикам. К тому ч[еловеку] диавол не может прикоснуться»¹⁴. Значения слов *промышленник* ‘ловец и лесник, звероловщик-охотник’ (сиб.), ‘рыболов, ловец, тюленщик’ (беломор., касп.) и *полесовщик* ‘лесничий, лесной смотритель, или караульщик, объездчик, сторож’ (сев., вост.), *полесник* и *полесовник* ‘охотник, зверолов’ (олон.)¹⁵ позволяют соотнести это растение с охотничьей магией.

Для рыбной ловли применялось всего четыре растения: **воронечкая**, **царские очи** (единичный текст¹⁶), **петров крест 5** и **пырец**, причем только два последних «специализированы» на ловле рыбы и никак не связаны с охотой. О том, какую именно рыбу можно ловить при помощи этих трав, ничего не сообщается. Травой **воронечкой** для удачного лова надо было окуривать сети и снасти: «Всяким ловящим держать ее пригодно и ходить с нею на ловлю рыбы, и зверей и птиц ловить, и окуривать ею мережи, всякия ловящие снасти от уроку и от лихого прикладу»¹⁷ (**воронечкая**); а **царские очи** и **пырец** — держать при себе: «Ту ж траву рыболову держать при себе, много уловит рыбы»¹⁸ (**пырец**).

В тексте о **петрове кресте 5** отразились народные поверья, связанные со св. Петром. Покровителем рыболовства считался св. Петр, а Петров день — праздником рыболовов¹⁹. Пожилые рыбаки на Петров день украшали себя растением *петров крест*²⁰; отправляясь на лов, рыбаки навязывали траву *петров крест* на шейный крест от «уроков», а снасти окуривали *богородской* травой²¹.

Параллели вышеприведенным данным имеются в устной и рукописной традиции XVII—XIX вв. Некоторые приемы охотничьей и рыболовецкой магии зафиксированы в рукописных заговорах (например, заговор от порчи ловушек из Олонецкого сборника второй четверти XVII в.²², заговор ружья на удачную охоту из следственного дела подьячих Сергея Кропухина и Якима Протопопова, 1735 г.²³), в лечбниках («Аще хошь звери ловити, то козью кровь, и селезеву, и ореховую одежду навяжи на себя, иди — уловишь»²⁴ — из лечбника XVII в.; «Рыба ловити. Возми семя воробьево да козловые крови, иссушив, помажся, да свяжи в плат и держи у себя ловячи»²⁵ — из лечбника XVII в.) и рукописных сборниках разнообразных советов и наставлений («Молитва святым апостолом Петру и Павлу, как хощещи рыбы ловить» из сборника «Собрание нужнейших статей на всяку потребу...», 1730-е гг.²⁶). Разнообразные приемы известны и по этнографическим данным славян.²⁷ И.И. Лепехин записал в г. Арзамасе со слов чиновного отставного офицера, ссылавшегося на лечбник своей покойной бабушки, поверье о траве *колюке* (*Carlina vulgaris* L.), которой следовало окуривать ружье, чтобы его не заговорил колдун²⁸. Согласно М.Д. Чулкову, травой *Адамова голова* в Великий четверг следовало окуривать снасти для ловли уток²⁹. В Карпатах носили с собой или прикрепляли к ружью траву *стрельчик* — чтобы ружье само поворачивалось в сторону зверя³⁰. В качестве оберегов ружья часто использовались различные средства не растительного, а животного происхождения, например кровь медведя или ворона, змеинная голова³¹.

Пчеловодство

Пчеловодство представляет собой особую область практической хозяйственной деятельности, «оно доступно лишь специалистам и представляет собой достаточно замкнутую сферу, имеющую сакральный характер, сближающий ее со знахарством или колдовством»³².

Количество «пчелиных» растений в отдельном списке обычно не превышает одного-двух. Для некоторых растений их «пчеловодческая» функция формулируется предельно кратко: «ради пчел» (**адамова глава 5**), «о пчелах» (**вострая глава**). Но чаще эта функция связывается с благополучным разведением пчел и расписывается подробнее. Так, трава **верба** улучшала размножение маток: «Трава есть верба имянуема, иже травам мать есть она. А мать пчелная без нее пчелных маток молодых не засекает никак»³³. Чтобы пчелы велись, рекомендовалось парить, натирать, окуривать или просто подкладывать в ульи и борти, на пасеку различные растения: «Пригодна парить ульи и держать на пчельнике, то тот год пчеле хорошо»³⁴ (**боровая жабрей**); «Та трава добра пчелы и борти окуривать — будут пчелы»³⁵ (**боровая лист**); «А на то[й] траве садится сама пчелная матка и всегда пребывает и берет с тое травы, что ей надобно. Тою травою всякие пчелные ульи и борти натирать и покуривать, и от того любят в них жить пчелы всегда безвыводно»³⁶ (**маточник**).

Весьма интересны тексты об **измоднике**, который рекомендовалось собирать в Иванов день с пчелиной маткой (единичный вариант — с «пчельной» молитвой³⁷), а затем окуривать им ульи, чтобы велись пчелы: «И та трава добра угодна ко пчелам. Рвать ея на зоре в Иванов день с маткою пчелиною, и взявши, окуривать ульи пустые или со пчелам, отнюд не переведутся, пока и есть то древо. А на ту траву сама мать выходит»³⁸ (**измодник**).

Два растения должны были избавить пчел от порчи: «Угодна от пострелу конского и износу пчелнаго»³⁹ (**сон**); «Ту траву омакивать в воду да покативать⁴⁰ пчелы, то те пчелы людей не станут кусать⁴¹, и с то[и] воды минутся всяки уроки пчелам и бесову»⁴² (**верес**). Трава **юрьева** прогоняла с пасеки чужих пчел, воровящих мед: «Пригодна окуривать пчелы, чюжия прилетать и воровать не будут»⁴³ (**юрьева**).

Следует отметить, что пчеловодство — одна из самых ритуализованных сфер домашнего хозяйства в традиционной культуре славян⁴⁴. В русской традиции существовали специальные пчеловодческие заговоры, транслировавшиеся как изустно, так и в рукописях⁴⁵. Данные об использовании различных растений в пчеловодческой магии хорошо известны по этнографическим данным. Так, например, сербы при роении пчел тоже натирали плетеные ульи растениями: мелиссой *Melissa officinalis* L. (серб. *матичьяк*, Шумадия), мелиссой и базиликом *Ocimum basilicum* L. (серб. *босильяк*, Лесковац), мелиссой и медом (Лесковац), фиалкой душистой *Viola odorata* L. (серб. *љубица*, восточная Герцеговина), натирали мелиссой и окуривали холщовой тряпкой (Хомолье, Болевац), клали на улей венки из травы *лепавец*, чтобы пчелы «лепились» к улью (Македония)⁴⁶.

Воинская магия

Число «воинских» растений в отдельных списках невелико, самое большее — три-четыре растения на список. «Воинские» растения должны были, во-первых, оберегать человека от неприятельского оружия, ран и смерти на поле брани, во-вторых, помогать побеждать врагов и внушать им страх.

В травниках дается несколько рецептов для неуязвимости от вражеского оружия. Растение **полотая нива** должно было помочь «от оружия» вообще: «Она избавляет от смертного часа, никакое оружие не имеет»⁴⁷. В одном из вариантов сходная функция приписывалась растению **царь Сим**: «...иль воину угоден корень тоя травы, и никаким ево оружием не убьют»⁴⁸. Корень растения **имея** оберегал от сабли и ружья: «И корень угод тое травы — не берет тя ни сабля, ни ружье огненное»⁴⁹. В единичном позднем варианте текста о **сомате** рекомендовалось натереть всё тело этим растением, чтобы уберечься от сабли и стрелы: «...того человека стрела не вредит и сабля не рубит»⁵⁰. Не исключено, что на этот текст оказала влияние статья о **самостреле**, натершись которым, человек мог не бояться ранения *железом* («Каторай человек помажетца ею, не ранит никакое⁵¹ железо, не возмет, не будет сечь»⁵²).

Как видно из примеров, оружие неприятеля подробно не перечислялось. Это могло быть как оружие вообще, так и отдельные его виды: сабля, стрела, ружье, ружье огненное. В текстах об **имее** слова *сабля* и *ружье огненное*, очевидно, обозначают не конкретные виды оружия, а совокупность оружия вообще — как холодного, так и огнестрельного.

От ранения на войне, а также, чтобы конь не испугался в бою, согласно травникам, могли уберечь растения **ахтоном** и **царские очи**: «Аще на бой поидеши, возми с собою, напрасных ран хранит Бог, не страшится конь»⁵³ (**ахтоном**); «...на бой поедеш, возми с собою, напрасныя раны хранит Бог, легок тот человек, и отсуду ни сам, ни конь не боится»⁵⁴ (**царские очи**).

Трава **ерш** должна была способствовать прыткости и легкости воина в бою: «Угодна та трава давать пить с вином, и тот человек легок будет, х конскому сидению и к бою прыток, и телом легок»⁵⁵ (**ерш**).

Некоторые из растений, как считалось, могли помочь также устрашить и победить неприятеля. Так, например, корнем растения **царь Сим** рекомендовалось натирать оружие, чтобы стать командиром («полководцем», «полковником») и всех побеждать, внушать страх всем землям: «Да та же трава велми добра кто хошет уехать на бой, возми с собой корень тоя травы, потри сабли, и пищаль, и стрели: сам полководец будеш и всеми обладаеш. И та трава годна держати царю или князю или купчине — и его учнут бояться вси орды и земли»⁵⁶ (**царь Сим**). (Весьма интересен и сам перечень оружия из текстов о **царе Симе** — стрелы, сабля (единичный вариант начала XIX в.: шпага⁵⁷), пищаль (в двух текстах: ружье⁵⁸), — в котором очевидна попытка охватить основные виды вооружения: и холодного, и огнестрельного.) Носивший растение **солнешник 1** должен был стать сильным и храбрым воином или даже

полководцем и внушать страх всем врагам: «...и нос[и]ть на себе — тот силен и велми храбр воин и полководец, и сътрасть всем землям и врагом повсюда»⁵⁹ (**солнешник 1**).

Следует обратить внимание и на акциональный план воинской магии: основной метод использования растений здесь — ношение корня или травянистой части в качестве амулета. Кроме того, известен прием натирания оружия корнем растения (**царь Сим**), натирание растением тела (**самострел, сомата**) и питье растения с вином (**ерш**).

Сведения о разнообразных магических приемах, использовавшихся воинами в XVII—XVIII столетиях, известны как по рукописной заговорной традиции, так и по следственным делам.

Заговоры от оружия известны в русской традиции с XVII в., причем имеются внушительные по объему сборники, составленные по преимуществу из заговоров этого рода. Внушительная подборка заговоров от оружия издана в сборнике «Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков»⁶⁰, там же опубликован список основных известных рукописных заговоров от оружия XVII—XIX вв.⁶¹ Существенной чертой поэтики этой группы заговоров являются длинные подробные перечисления разнообразных видов оружия, от которых необходима защита. Как мы видели, в травниках подряд может перечисляться максимум три вида оружия.

Помимо заговоров имеются данные и о других разновидностях воинской магии. В двух следственных делах XVIII в. сохранились сведения о попытках воздействия на вражеские войска магическим путем. Донской казак Емельян Щадрин в 1718 г. заявил, что может при помощи особого камня, добытого из ворона, победить неприятеля — напустить под него воду, а сверху туман⁶². В 1759 г. рекрут Ливенского уезда Петр Гаврилов говорил на следствии, что знает, как при помощи «черные травы, называемые микалаи»⁶³, как ходить в воде будто бы по твердой земле и не омочится, как речную воду отвести, чтоб пошла вверх, как сделать или пустить на сухом пути толком близ болота воду, сделать, чтоб был на зоре великой туман, и чрез-де оное научение может он на прускаго короля и на всю ево армию навесь туман и подпустить воду и самого короля взять живаго»⁶⁴.

Таким образом, основные темы воинской магии — от ран, от оружия, чтобы стать полководцем — перекликаются с заговорной традицией, но в травниках воинская магия «беднее» — здесь нет подробного перечисления возможных врагов, видов оружия. Дополнительные функции «воинских» растений говорят о том, что воинская магия не включалась в сферу функций утилитарно-бытового характера, но соотносилась с социальной магией, оберегами от врага, воинскими занятиями (верховая езда), а также ловкостью и изворотливостью (чудесные способности).

Торговля

Далеко не во всех списках отмечена такая функция растений, как помощь в торговле; в тех списках, где есть подобные статьи, их число не превышает двух-трех. Растения должны были обеспечить удачную

торговлю: чтобы хорошо продавались товары, чтобы купить товар по сходной цене, чтобы была прибыль.

Наибольший интерес представляют тексты о **скопе** и **переносе 2** (вариант В), в которых даются подробные рекомендации о проведении операций купли-продажи. Согласно описаниям, у растения **скопа** был дугообразный корень с крючком на конце. В варианте А о **скопе** рекомендовалось, покупая товар, класть корень за пазуху с правой стороны, а продавая — с левой; если же положить корень в лавку на (или за) товар, то, считалось, что придут купцы за товаром: «Трава скоте, ростом малин[ь]ка, наверху кисточки, походила она на глинной, корень, что дуга, на конце крючок. Велми добра держать торговым людям, ина станет чем торговать будешь, положи под правую пазуху, то возьмешь на свою цену што захочешь, а продавать, положи под левую пазуху, или положи в лавку, то за тот товар, всякой купец, не купя, прочь не поидет»⁶⁵ (**скопа**, вариант А). В варианте В о **скопе** акциональный код несколько изменен; здесь рекомендовалось пользоваться крючком на корне: «Добро ея держать торговым людем; клади под тавар, то к тавару купцы пристанут и покупают; а коли что хошь сам купить, и ты тот тавар тем коренем потяни к себе, то скоро тебе продаст; а коли что свое продашь, и ты пехни от себя, то купит»⁶⁶ (**скопа**, вариант В).

Для того, чтобы купцы приходили в лавку за товаром, рекомендовалось использовать и антропоморфный корень растения **перенос 2** (вариант В), точнее, «руки» этого корня: «А руки от того корени урежь и держи в лавке, и будут купцы неотступно от тебя»⁶⁷ (**перенос 2**, вариант В).

Прочие тексты о торговых делах достаточно кратки. У обладателя камня *жог* из-под корня растения **четверник** спорятся торговые дела: «...в продаже живет талан велик»⁶⁸, «...в торговле великое счастье получишь»⁶⁹. Обладатель **ризфазомраза** должен был иметь «в торгу прибыток велик зело»⁷⁰. Единичные тексты об **архилине** и **царе Симане** говорят об их возможном использовании «к торгу»⁷¹ (**царь Симан**) и «купцам для торговли и продажи т[о]вару»⁷² (**архилин**). Наконец, обладатель **осота 1** должен был стать богат, обрести везде добро, иметь «щастье в торгу»: «И та трава дерьжать торговому человеку, что хошет⁷³ богат быть, ту траву носить при себе, где поидешь, много добра приобрящешь, от людеи честь будет и во всяких ремеслах поидешь, Бог, с великою честию взнесетя тот человек на земли»⁷⁴.

Проблема «торговой» магии не была чужда и лечебникам, причем сам магический способ был очень близок к тем, которые описаны в травниках: «О птице орле. Правая нога орлова носить за правым рукавом или за правым голенищем, и тогда что станешь купить, и ты торгуючи подвигай к себе рукою, и ты купишь, как тебе надобно, а левую ногу орлову носи за левым рукавом или голенищем, и как станешь что продавать, и ты тою ногою или рукою торгуючи пехай от себя прочь, и ты продашь, как тебе годно»⁷⁵ (из лечебника XVII в.). Символика правого (покупать) и левого (продавать), подтягивания к себе и отпихивания в этом отрывке полностью совпадает с известной по текстам о растении **скопа**.

Мельник и мельница

Растения, связанные с мельничным делом, известны не по всем спискам, причем лишь иногда встречается более одного текста на список. Растения **ероха** и **палочник** в травниках рекомендовалось иметь мельникам на мельнице, но с какой целью — неясно: «Ту траву добро держать мелнику в мелнице»⁷⁶ (**палочник**); «...а держать мельником»⁷⁷ (**ероха**). Три растения связаны с таким сложным процессом, как строительство мельницы и/или мельничной плотины, и с проблемой поддержания плотины в порядке⁷⁸: «Угоден корень ее ходить с ним в воду, или мелницу поставлять, или плотину укреплять»⁷⁹ (**царь Сим**); «...кто хошет воду держати или мельницу держати, держи при себе»⁸⁰ (**адамова глава 2**); «...без нея и мельник не может и плотины запрудить или от порчи удержать»⁸¹ (**петров крест 1**).

В травниках есть и описание растения с ровно противоположными свойствами: трава **сова 1**, брошенная в мельницу, должна была ее разрушить (или прорвать плотину): «...а только в мельницу кинешь, то одноконно всю расторшит»⁸² (ср. вариант из травника Ивана Бирюкова: «Пригодна естли ея в пруд бросишь, то тут жа пронесет»⁸³).

Рассмотренные примеры коррелируют с поверьями, зафиксированными в русской устной традиции XIX—XX вв. По наблюдениям Т.Б. Щепанской, «владение тайными знаниями было в глазах крестьян неотъемлемой чертой хорошего мельника, элементом его профессионализма. Если мельница водяная, мельник должен был установить рабочие взаимоотношения с водяным, если ветряная — то с лешим»⁸⁴. Одна из стандартных конфликтных ситуаций между мельником и населением, отмечаемая Т.Б. Щепанской, — это ситуация прорыва плотины. С этой целью применялся ряд магических средств: в воду у плотины надо было бросить свиной пяточок (Советский р-н Кировской обл., Тарногский р-н Вологодской обл.) или полуо овечью косточку, заполненную ртутью (Пошехонский р-н Ярославской обл., 1984 г.)⁸⁵. В качестве причин разрушения мельницы и плотины крестьянами Т.Б. Щепанская указывает зависть к богатству мельника, недовольство мельником из-за нарушения очередности помола или большой убыли зерна после помола, бытовые ссоры с мельником⁸⁶. Мельницу могли разрушить и недовольные мельником-заказчиком строители: подсунуть в мельницу бревно или даже щепочку от так называемого *буйного дерева* (дерева, притягивающего молнию) или дерева, сожженного молнией или поваленного ветром. Такая мельница непременно должна была разрушиться⁸⁷.

Пастух

С пастушеством связано три растения (**одолен 2**, **царь-трава**, **ябедник**, два последних растения известны только по единичным спискам — травнику Г.П. Корнилова конца XVIII в. и травнику Ивана Бирюкова начала XIX в.). Главное для пастуха, по травникам, — чтобы скот не разбрелся во время пастьбы, а с пастбища шел домой: «...а естли кому стадо пасти, то обойди с травой кругом все стадо, и среди стада воткни

палку, и к пальке привяжи оной травы корень, то ни одна скотина ис круга вон выйти не может»⁸⁸ (**ябедник**); «...а корень ея а[т] зубной болезни или пастухам к скоту, чтоб скот держался вместе, держы при себе и кругом скота обойди»⁸⁹ (**одолен 2**); «...и пастух носи при себе, чтобы стадо не росходилось»⁹⁰ (**одолен 2**); «А корень ея добра о[т] зубов, в шерсть влипить, то не станут скот росходитца, станут домой ходить»⁹¹ (**одолен 2**); «Ту траву надлежит иметь и носить при себе в чистоте для обходу скотины и конскому выпуску»⁹² (**царь-трава**).

Магические действия пастуха в травниках имеют достаточно близкие аналогии в народной культуре русских. Рукописные заговоры на пастьбу известны с XVII в., традиция сохраняется и в наши дни⁹³. По наблюдениям Т.Б. Щепанской, «именно умение собирать стадо, не давать коровам уходить далеко в лес отличает в глазах крестьян “знающего” пастуха»⁹⁴. При этом важное значение имеет символика круга (пастух обходит вокруг стада, в начале пастьбы распускает, а в конце — затягивает ремень на пояс и т.п.). Средоточием магической силы пастуха мог считаться его посох. Известны случаи использования посоха, почти буквально совпадающие с материалами травников. Так, в Пошехонском р-не Ярославской обл. пастух «обойдет стадо, поставит палку в землю, и с каким-то словами. А сам спит. А коровы никогда не разойдутся»⁹⁵. Там же практиковался и другой прием: пастух обходил скот на пастбище, волоча за собой посох, намазанный медвежьим жиром, чтобы коровы не переходили этой черты, боясь звериного запаха⁹⁶.

Медведчики, скоморохи и певцы

Несколько растений связаны с представителями «зрелищных» профессий: медведчиками, скоморохами, певцами. Следует отметить, что скоморохи и медведчики — древнейшие артистические профессии на Руси, а первыми медведчиками, похоже, были именно скоморохи. В 1630-х гг. жожаков медведей и кукольников наблюдал Адам Олеарий⁹⁷, в 1636 г. нижегородские попы в челобитной патриарху Иосафу жаловались на игроков с «медведи и плясовыми псицами», собиравшихся со скоморохами у Печерского монастыря в Вознесенье⁹⁸. Медвежья потеха осуждается в «Домострое», в постановлениях и указах 1640-х гг.⁹⁹

Как отмечает А.Ф. Некрылова, «хождение с медведем, пусть даже ученым, было сопряжено с известным риском, поэтому и здесь придерживались обычаев, взглядов, сходных с охотничьими»¹⁰⁰. Считалось даже, что водчики медведей обладают особым «знанием» наряду с кудесниками и чародеями. Так, например, считалось, что тот, кто прикоснется к медведю-артисту или перешагнет через него, будет здоров; тот, кто пустит к себе переночевать жожака медведя с животным, и после этого в сарае останется медвежий помет, будет богат и счастлив.¹⁰¹

Насколько можно судить, в травниках сохранились сведения о двух разновидностях медвежьей потехи: борьбе с медведем и медвежьей комедии. Здесь упоминаются *борцы*, *бойцы* и *водильники/поводильщики* медведей. Водчик медведей, чтобы его не задрал медведь и чтобы он мог побеждать медведя на представлениях, должен был иметь растения

болотной былец и гнида: «Добра та трава ходить с нею на медведи борцем, и бойцем, и водильником»¹⁰² (**болотной былец**); «Есть трава гнида, собою маленька, черненька, листочки и цвет черн, а корень добры носить на медведя ходить — и на человека не кидается, и сабаки не дерут, или поводильшик на себе носит — медведь не дерет»¹⁰³ (**гнида**).

Скоморохи предстают в травниках, напротив, в качестве объекта негативного воздействия. Чтобы скоморохи передрались и переломали инструменты, им под ноги рекомендовалось бросить траву **змеицу**: «А где скоморохи играют, покинуть по ноги их, то оны передеруца и игру переломают»¹⁰⁴. (Характерно, что в двух списках вместо наиболее частотного фитонима для **змеицы** *змеица*, *змиица* написано *смица*, что напоминает название музыкального инструмента «смык».) Как отмечает Е.Е. Левкиевская, в народной культуре «музыкальный инструмент мыслится как неотъемлемая часть музыканта, посредством которого он и проявляет себя в обрядовых ситуациях, порождая музыку»¹⁰⁵. Таким образом, порча скомороха предполагает и порчу его инструмента (ср. известные исторические свидетельства о гонениях на скоморохов, при которых обязательно ломали и сжигали их инструменты). Мотив порчи музыканта известен и по позднейшим быличкам. Так, например, в Полесье скрипачам приписывалась способность к колдовству. По полесской быличке, один из скрипачей наслал порчу на инструмент другого: струны на скрипке внезапно лопнули, *кобылка* (подставка для струн) превратилась в живую лошадь и убежала (тем не менее пострадавший музыкант сумел отомстить противнику, превратив его в коня и испортив ему скрипку)¹⁰⁶.

Певцы, как и медведчики, очевидно, тоже воспринимались как носители «особого знания». Об этом говорит противопоставление певцов «простым людям». Певцы (или певчие), чтобы был хороший голос, должны были иметь траву **пострел боровой**: «...да она ж добра, у кого голосу нет, пити с капустою и топить, и голос велми будет ясен, сию траву держати добра *певцам, а не простым людям*, а потому добра носити на себе — не убоитися никая пакости, напрасныя скорби и беды»¹⁰⁷.

Прочие специалисты

Два растения — **царь Сим** и **адамова глава 2** — должны были помочь плотникам при сооружении палат и церквей не бояться высоты: «... и плотникам, что строят и кои ходят высоко, и посмотрят вниз и им кажется низко и страху нет»¹⁰⁸ (**царь Сим**); «...или где хошешь церковь или полату устроить, и земля кажетца под нами»¹⁰⁹ (**адамова глава 2**). Об опасности высоты и магическом средстве защиты говорится в одном поверье-маргиналии, приписанном на рубеже XVIII—XIX вв. в сборник лечебного и хозяйственного содержания: «Еще она <т.е. *тиотушка* писавшего> сказывала иметь при себе тридевить, то есть 27-м раковых жерновок¹¹⁰. И ежели случитса с высоты упасть, то никак не зашибетса, а точно как на крыльях спуститса»¹¹¹.

В травниках известны два растения, относящихся к кузнечному делу. В единственном известном тексте о траве **горлица** из травника Ивана

Бирюкова сообщает, что она необходима *златоковцам*: «Горлица растет в боровых местах на худых землях, ростом в нож, лист, что трава медвесть, цвет бел, корень морковью красен. Пригодна златоковцам от знания»¹¹². Для наведения порчи на кузнеца рекомендовалось пользоваться травой **муравей**, обладающей свойствами разрыв-травы.

Для прочих «профессий» применялись только единичные растения. Колдуны (*волхвы, мудрецы*) должны были иметь траву **царь Симан**, чтобы быть мудрыми: «А именуется она во всех травах царь-трава, без ней никакой мудрой волхв не может быть мудр, ибо она ко всем вещам добра паче всех трав»¹¹³. Пивоварам и винокурам рекомендовалось держать у себя траву **пасынок**, чтобы уберечься от порчи, а также иметь прибыль в своем деле: «Добра та трава держать винокуром и пивоваром: прибытошно от порчи и осуд, порча не берет»¹¹⁴.

Растения **говорон** (известно только по списку начала XIX в.) и **сова 2** должны были способствовать возвращению украденного: «Коли у которого человека воры что украдут, положи на то место; отколе что вор взял и с тем краденым вор воротится, пути ему нет»¹¹⁵ (**сова 2**). А **четверник** — уберечь от грабежа в пути.

В конце XVIII — начале XIX в. появляются тексты, в которых откровенно говорится о предназначении некоторых трав уже самим ворами и злодеям. Только по травнику Ивана Бирюкова известен текст о растении **тайник**, пригодном в воровском деле: «Тайник растет близ черных лесов по опушкам, ростом в локоть, по одиначке и по две, лист тонок, мелок, продолговат, язычком от корня и до верху, цвет желт, а половина цвету синь, такожде и листья, кои близ цвету, наверху коньчики жолтинькия, корень»¹¹⁶. Пригодна тем, кои воруют, и естли что где украдут, оную траву кладут на ту краденную вещь, то никакой воржея не может узнать, хто украл. А естли жа с собою оную траву оне носят, то никто их ворами назвать не может»¹¹⁷. Сходные мотивы содержатся в тексте о **хелидонии** из барнаульского травника конца XVIII в.: «И сколько твоя головушка, кроме смертнаго убиства, наглова воровства не шалила бед, похабства, дурностей и протчаго буянства, исправляя во злотейную должность не делала, все минется и затмится, и взыскания и напасти не будет, крыто да закрыто»¹¹⁸.

* * *

Итак, в травниках представлены самые разнообразные группы «профессионалов». Сходство между ними особо заметно на уровне акционального кода использования растений. В подавляющем большинстве случаев их рекомендовалось носить при себе в качестве амулета либо воздействовать ими (окуривать, натирать и т.п.) на орудия труда или предметы, имеющие непосредственное отношение к ремеслу данного профессионала (например, ульи пчеловода, оружие и ловушки охотника, товары в лавке у купца) и нередко выступающие как средоточие «профессиональной» силы (у воина — оружие, у пастуха — посох и т.д.).

Единообразен акциональный код и в примерах о порче «профессионалов» — это бросание растения в кузнечный горн или в саму кузницу,

в мельницу, под ноги скomorохам. Отметим, что при попытке испортить «профессионала» ломаются и его «орудия»: кузница и мельница, музыкальные инструменты скomorохов.

Свидетельства о возможном наведении порчи на «профессионалов» в травниках, вероятно, связаны прежде всего с восприятием их как колдунов (ср. гонения на скomorохов как служителей бесов; диал. арханг. *скomorох* 'нечистая сила'¹¹⁹; наименования колдуна в западнославянских диалектах по названиям некоторых профессий, в частности музыканта и кузнеца¹²⁰), которых следует обезвредить.

Указатель использованных текстов о растениях

адамова глава 2

адамля глава (Муз. 10927, л. 5—5 об., № 2)
адамова глава (33.14.11, л. 33—33 об., № 71; 45.9.21, л. 6—7, № 8; *Флоринский*. С. 4. № 6)

*ацароша глава*¹²¹ (*Виноградов*. С. 31—32)

глава адамлева (*Новомбергский*. С. 76. № 9)

глава адамова (33.15.192, л. 5—5 об., № 15; 45.8.168, л. 14 об. — 15, № 87)

адамова глава 5

адамова глава (ИРЛИ, р. IV, оп. 23, № 23, л. 1 об. — 2)

архилин

царь Архилин, она жа и халим (F.VI.16, л. 1 об. — 2, № 7)

ахтоном

ахтоном (Муз. 4492, л. 14 об.; Шиб. 289, л. 1 об., № 2)

бельца

бель (33.14.11, л. 28, № 56; ГИАЭМЗ «Кижь». КП—4281/1, л. 19—19 об., № 50; *Глинкина*. С. 117; Забел. 655, л. 17 об. — 18. № 47; СПНТ. № 46. С. 442; Шиб. 289, л. 3 об., № 6; Q.VI.18, л. 32 об., № 34)

бельца (Долг. 111, л. 15 об.)

перелой (F.VI.16, л. 10, № 87)

болотной былец

болотной былец (Долг. 111, л. 1 об. — 2)

болотной белец (ГИАЭМЗ «Кижь». КП—4281/1, л. 18, № 45)

болотной билец (33.14.11, л. 28 об., № 57)

болотной билец (СПНТ. № 46. С. 442)

болотной былец (Муз. 4492, л. 37—37 об., № 64; Шиб. 289, л. 4 об., № 8; *Флоринский*. С. 13—14. № 57; ДТЮС. С. 431)

болотной былец она жа и забытие (F.VI.16, л. 17, № 146)

былец болотной (*Глинкина*. С. 117)

боровой жабрей

боровой жабрей (F.VI.16, л. 22 об., № 196)

боровой лист

боровой лист (*Флоринский*. С. 10. № 37)

верба

верба (Муз. 1639, л. 163 об. — 164 об.; РГБ, ф. 722, № 521, л. 2—3)

без названия (Барс. 2273а, л. 27 об. — 28 об., № 17)

верес
верес (ГИАЭМЗ «Кижж». КП—4281/1, л. 32 об. — 33, № 127; О.VI.6, л. 48 об., № 41)

верес белый (Муз. 2996, л. 78)
облой верес (Муз. 2185, л. 127 об.)

воронецкая
воронецкая (33.14.11, л. 21 об. — 22, № 38)

вострая глава
вострая глава (F.VI.19, л. 293—293 об.)

гнида
гнида (33.14.11, л. 35 об., № 79; ГИАЭМЗ «Кижж». КП—4281/1, л. 30 об., № 115; Долг. 111, л. 7—7 об.; *Михайлова*. С. 271; F.VI.16, л. 14 об., № 124)
исиды (Увар. 705, л. 24 об. № 74)

говорон
говорон (F.VI.16, л. 17, № 148)

горлица
горлица (F.VI.16, л. 6, № 45)

ероха
ероха (Долг. 111, л. 7; *Михайлова*. С. 271)

ерш
елца (Долг. 111, л. 3 об.)
ерш (Муз. 4492, л. 47 об., № 81; Шиб. 289, л. 10 об., № 22)
ерша (33.14.11, л. 27—27 об., № 53; ГИАЭМЗ «Кижж». КП—4281/1, л. 20 об., № 55)

змеица
змеица (45.8.168, л. 6 об.; 33.15.192, л. 7—7 об., № 21; 33.14.11, л. 15 об. — 16, № 20; СПНТ. № 43. С. 415; О.VI.19, л. 9, № 28)

змейца (Увар. 705, л. 25. № 76)
змища (Q.VI.18, л. 39—39 об., № 74)
змица или попустуй (Муз. 10927, л. 15, № 55)
полугай (ГИАЭМЗ «Кижж». КП—4281/1, л. 9—9 об., № 19; *Флоринский*. С. 7. № 23)
попузуй (Муз. 10927, л. 21 об. — 22, № 89)
смица (Долг. 111, л. 26—26 об.; *Михайлова*. С. 271—272)

измодник
измодин (Муз. 10927, л. 6 об. — 7, № 8)
измодник (Муз. 4492, л. 24—24 об., № 44; Шиб. 289, л. 24 об., № 56)
имомолди (Долг. 111, л. 12 об.)
исмодин (Q.VI.18, л. 27—27 об., № 7)

имея
имея (Муз. 4492, л. 57—57 об.; Шиб. 289, л. 24, № 55)
имья (ДТЮС. С. 450)

маточник
матозник (*Губерти*. С. 78. № 7)
маточник (33.15.192, л. 1—1 об., № 2; 33.14.11, л. 31, № 65; *Востр.* 1310, л. 138; ГИАЭМЗ «Кижж». КП—4281/1, л. 32 об., № 126; Муз. 2996, л. 77 об.; *Лахтин*. С. 49. № 528)

матошник (Муз. 10927, л. 20, № 79; О.VI.19, л. 3—3 об., № 7; *Флоринский*. С. 3. № 4)
самомоточник (*Новомбергский*. С. 76. № 7)

муравей

- маравей* (Забел. 655, л. 15. № 39)
марова (F.VI.16, л. 10—10 об., № 90)
муравеи (33.14.11, л. 25—25 об., № 47; 45.8.175, л. 10, № 47; Тихонр. 382, л. 15 об. — 16)
муравей (ДТЮС. С. 430; Муз. 2185, л. 105 об.; Муз. 4492, л. 38—38 об.; Увар. 705, л. 24 об. — 25, № 75)
муравей, или разрыв (СПНТ. № 43. С. 415)

одолен 2

- вдолен* (Долг. 111, л. 27 об. — 28)
едринкт (Шиб. 289, л. 10, № 21)
еиндринкът (Муз. 4492, л. 16—16 об., № 31)
одолен (33.15.192, л. 1 об. — 2, № 3; 45.8.175, л. 13—13 об., № 82; 45.9.21, л. 5 об. — 6, № 7; *Виноградов*. С. 31; *Губерти*. С. 78. № 8; Муз. 10927, л. 14 об., № 52; *Новомбергский*. С. 76. № 8; СПНТ. № 42. С. 406; Унд. 1072, л. 32—32 об., № 99; *Флоринский*. С. 3—4. № 5; Q.VI.31, л. 95, № 1)
одолен холостой (F.VI.16, л. 5 об., № 39)
одолень (33.14.11, л. 37—37 об., № 82)

осот 1

- асотр* (33.15.192, л. 6 об. — 7, № 19)
еугорь (*Виноградов*. С. 31)
о[со]т (Долг. 111, л. 27—27 об.)
осот (*Губерти*. С. 80. № 17; *Флоринский*. С. 8—9. № 30; Q.VI.31, л. 98, № 23)
осот прекрасной (ДТЮС. С. 429)
осота (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/1, л. 10—10 об., № 21)
остай (Q.VI.18, л. 39 об., № 76)
сочк (O.VI.11, л. 3—3 об., № 20)
угор (*Михайлова*. С. 274)
царев страх (F.VI.16, л. 2, № 8)

палочник

- палочник* (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/2, с. 83—84, № 33; СПНТ. № 46. С. 441; *Флоринский*. С. 14. № 58)
палошник (Муз. 10927, л. 10 об., № 28; F.VI.16, л. 18 об., № 161)
полощник (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/1, л. 21 об., № 62)

папороть

- папорть* (Муз. 2185, л. 126 об. — 127)

пасынок

- паснок* (Долг. 111, л. 1 об.)
пасынок (Муз. 10927, л. 13 об., № 44; F.VI.16, л. 15 об., № 132; Q.VI.18, л. 38 об. — 39, № 70)

перенос 2

вариант В:

- передное, или перекоп, или перелом* (33.14.11, л. 16 об. — 17, № 23)
переносъ/е, или перенос, или перелом (45.8.175, л. 6 об., № 23)
перелом или перенос (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/1, л. 7—7 об., № 16)
переносье, перелом (Увар. 705, л. 25 об., № 77)
переносное (СПНТ. № 46. С. 441)

петров крест 1

петров крест (F.VI.16, л. 1—1 об., № 3)

петров крест 5

петров крест (45.8.168, л. 6; O.VI.11, л. 10 об., № 64; Q.VI.33, л. 14—14 об., № 71)

полотая нива

полотая нива (Ляхтин. С. 73; Q.VI.33, л. 1 об. — 2, № 4)

полотная нива (O.VI.11, л. 1, № 2)

пострел боровой

порез боровой (Долг. 111, л. 23—23 об.)

пострел боровой или полевой (33.14.11, л. 29 об. — 30, № 60)

пострел боровой и полевой (СПНТ. № 42. С. 406)

прострел боровой (Увар. 705, л. 20, № 60; F.VI.16, л. 16 об., № 141)

пырец

нырец (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/1, л. 21, № 59)

перец (F.VI.16, л. 6 об., № 52)

преч (Долг. 111, л. 6 об. — 7)

пыреец (Q.VI.18, л. 36, № 53)

ризфазомраз

ризфазомраз (Q.VI.33, л. 4 об., № 11)

ризфазораз (O.VI.11, л. 2, № 8)

самострел

самострел (Забел. 652, л. 4 об., № 22)

скопа

вариант А:

скопа (Долг. 111, л. 30 об.; Q.VI.18, л. 37 об. — 38, № 63)

ските (Муз. 10927, л. 12, № 37)

вариант В:

скопа (33.14.11, л. 34 об., № 75; 45.8.175, л. 12 об., № 75; СПНТ. № 46. С. 442; Увар. 705, л. 27 об. — 28. № 85)

контаминация вариантов А и В:

скопа (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/1, л. 22—22 об., № 66)

сова 1

савинка (Долг. 111, л. 2; Михайлова. С. 270)

иова (Муз. 4492, л. 19, № 36)

сава (СПНТ. № 43. С. 415)

без названия (F.VI.16, л. 17, № 147)

сова 2

сава (Флоринский. С. 9. № 32; O.VI.11, л. 4—4 об., № 23)

сава устрищена (Q.VI.33, л. 7 об., № 28)

савата (Муз. 2185, л. 124)

савва (ГИАЭМЗ «Кижичи». КП—4281/1, л. 5 об., № 13)

сова устрашена (45.8.168, л. 7 об., № 50)

сова (Вел. 26, л. 290 об., № 37; Муз. 10927, л. 22 об., № 95; РГБ, ф. 218, № 785.2, л. 7 об., № 32)

совата (Михайлова. С. 274)

совиные очи (Губерти. С. 80)

солнешник I
солнечник (33.14.11, л. 26 об. — 27, № 51; 45.8.175, л. 10, № 51; *Михайлова*. С. 270—271; Увар. 705, л. 23 об. — 24, № 72)
солнечник (СПНТ. № 41. С. 395)
солнешник (Долг. 111, л. 5 об. — 6; ГИАЭМЗ «Кижи». КП—4261/25, с. 112—113, № 159; ГИАЭМЗ «Кижи». КП—4281/1, л. 10 об. — 11, № 23; Муз. 10927, л. 10, № 25; Q.VI.18, л. 35 об., № 50)
солнышник (ДТЮС. С. 430)

сомата
самопой (F.VI.16, л. 27 об., № 241)

сон
сон (Муз. 10927, л. 13, № 41)

тайник
тайник (F.VI.16, л. 24, № 210)

хелидония
ластовичья (ДТЮС. С. 434)

царь Симан
иван (33.14.11, л. 43 об. — 44, № 100; 33.15.192, л. 7 об., № 22; ГИАЭМЗ «Кижи». КП—4281/1, л. 8—8 об., № 17; СПНТ. № 46, с. 442; O.VI.19, л. 8—8 об., № 26)
царь (45.8.168, л. 4 об.; F.VI.16, л. 1 об., № 5)

царские очи
кудри (Q.VI.31, л. 95—95 об., № 2)
царь Аросалим (Муз. 4492, л. 15—15 об., № 29; Шиб. 289, л. 2, № 3)
царские очи (*Губерти*. С. 77. № 2; *Михайлова*. С. 277; F.VI.16, л. 2—2 об., № 10)
царския очи (45.8.168, л. 10 об. — 11, № 70; 45.8.175, л. 11 об., № 66; O.VI.19, л. 2, № 2; *Виноградов*. С. 31; *Новомбергский*. С. 75. № 2; СПНТ. № 43. С. 415)
царьские очи (Унд. 1072, л. 31—32, № 91)
царьския очи (33.14.11, л. 31—31 об., № 66; Муз. 2185, л. 108 об. — 109) без названия (45.9.21, л. 3—3 об., № 1—2)

царь Сим
намлисей (Долг. 111, л. 10—10 об.)
сим (*Михайлова*. С. 269—270; Муз. 10927, л. 5 об., № 3; Q.VI.18, л. 25 об. — 26, № 2)
царь Сим (ДТЮС. С. 431; Муз. 4492, л. 20 об. — 21, № 38; Шиб. 289, л. 34 об., № 78)
царь Сам или Сил (45.8.175, л. 15, № 122; СПНТ. № 46. С. 441)
царь Сам или Сын (ГИАЭМЗ «Кижи». КП—4281/2, с. 84—86, № 35)

царь-трава
царь-трава (ГИАЭМЗ «Кижи». КП—4281/1, л. 22 об., № 68)

четверник
четверник (ДТЮС. С. 449; Муз. 4492, л. 50—51, № 86; Шиб. 289, л. 37 об., № 84)

юрьева
юрьева (F.VI.16, л. 6, № 50)

ябедник
ябедник (F.VI.16, л. 5 об., № 41)

Принятые сокращения

- 33.14.11 — Травник последней четверти XVIII в. БАН.
33.15.192 — Травник третьей четверти XVIII в. БАН.
45.8.168 — Травник последней четверти XVIII в. БАН.
45.8.175 — Травник середины XVIII в. БАН.
45.9.21 — Травник 1792 г. БАН.
F.VI.16 — Травник начала XIX в. РНБ.
F.VI.19 — Лечебник первой половины XVIII в. (в составе — травник, л. 291—295 об.). РНБ.
O.VI.11 — Травник XIX в. РНБ.
O.VI.6 — Травник последней четверти XVIII в. РНБ.
O.VI.19 — Травник XVIII в. РНБ.
Q.VI.31 — Лечебник XVIII в. (до 1770 г.) (в составе — травник, л. 95—98 об.). РНБ.
Q.VI.33 — Сборник-лечебник второй четверти XVIII в. (в составе — травник, л. 1—17 об.). РНБ.
Q.VI.18 — Сборник-лечебник второй половины XVIII в. РНБ.
Барс. 2273а — Сборник-лечебник второй четверти XVIII в. (в составе — травник, л. 23—30 об.). Собр. Е.В. Барсова, ГИМ.
Вел. 26 — Лечебник второй четверти XVIII в. Собр. В.В. Величко, Древле-хранилище ИРЛИ.
Востр. 1310 — Лечебник последней четверти XVII в. (в составе — отдельные статьи о травах). Собр. Н.П. Вострякова, ГИМ.
ГИАЭМЗ «Кижич». КП—4261/25 — Сборник-лечебник 1910—1911 г. (в составе — травник, с. 20—114).
ГИАЭМЗ «Кижич». КП—4281/1 — Травник конца XVIII в.
ГИАЭМЗ «Кижич». КП—4281/2 — Травник начала 1900-х гг.
Долг. 111 — Травник начала XVIII в.¹²² Собр. С.О. Долгова, РГБ.
Забел. 652 — Сборник-лечебник середины XVIII в. (в составе — травник, л. 1—10). Собр. И.Е. Забелина, ГИМ.
Забел. 653 — Сборник лечебного и хозяйственного содержания конца XVIII в. (в составе — травник, л. 2—18 об., 32—60 об.). Собр. И.Е. Забелина, ГИМ.
Забел. 655 — Травник конца XVIII в. Собр. И.Е. Забелина, ГИМ.
ИРЛИ, р. IV, оп. 23, № 23 — Травник 1830-х гг.
Муз. 1639 — Лечебник-конволют рубежа XVII—XVIII вв. (в составе — травник, л. 160—165 об.). «Музейское» собр., ГИМ.
Муз. 2185 — Сборник-лечебник XVIII в. (в составе — два травника, л. 102 об. — 110, л. 112—129 об.). «Музейское» собр., ГИМ.
Муз. 2996 — Лечебник XVII в. (в составе — отдельные статьи о травах). «Музейское» собр., ГИМ.
Муз. 4492 — Сборник-лечебник конца XVIII в. Музейное собр., РГБ¹²³.
Муз. 10927 — Травник конца XVIII — начала XIX в. Музейное собр., РГБ.
РГБ, ф. 722, № 521 — Сборник-лечебник последней четверти XVII в. (в составе — травник, л. 1—21 об.).
РГБ, ф. 218, № 785.2 — Сборник-лечебник сер. XVIII в. (в составе — травник, л. 1—14).
Тихонр. 382 — Травник середины XVIII в. Собр. Н.С. Тихонравова, РГБ.
Увар. 705 — Травник середины XVIII в. Собр. А.С. Уварова, ГИМ.
Унд. 696 — Лечебник XVII в. Собр. В.М. Ундольского, РГБ.
Унд. 1072 — Сборник выписок из лечебника, травника, астрологических сочинений 1703, 1705 гг. (в составе — выписки из травника, 1703 г., л. 4—4 об., 25а об. — 37 об.). Собр. В.М. Ундольского, РГБ.

Шиб. 289 — Травник лицевой середины XVIII в. Собр. П.П. Шибанова, РГБ.
Шук. 293 — Сборник-лечебник первой половины XVII в. (в составе — травник, л. 37—41). Собр. П.И. Шукина, ГИМ.

Виноградов — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1909. Вып. 2. [С. 28—41: травник сер. XVIII в.]

Гликина — Травник XVIII века (тобольский вариант) / Науч. ред. Л.А. Гликина. Введ., транслитерация текста, словник А.П. Урсу-Архиповой. Челябинск, 2004.

Губерти — Книга, глаголемая травник [Публикация В.В. Губерти] // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. Кн. 1. СПб., 1859. С. 76—83 (4-я пагинация). [Травник XVIII в.]

ДТЮС — Действующий травник из Южной Сибири / Подгот. текста, предисл., словник В.А. Липинской, Г.А. Леонтьевой // Традиционный опыт природопользования в России / Отв. ред. Л.В. Данилова, А.К. Соколов. М., 1998. С. 414—479. [Травник конца XVIII в. Алтайский краевой краеведческий музей. № ОФ 14159/173]

Лахтин — *Лахтин М.Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911. (Записки Московского Археологического института. Т. 17) [Лечебник XVII в. ГИМ. Синодальное собр. № 481]

Михайлова — Тексты травников, извлеченные из дел // *Михайлова Т.В.* Колдовские процессы в России: официальная идеология и практики народной религиозности (1740—1801 гг.). Дисс. ... канд. историч. наук. СПб., 2003. Приложение 6. С. 269—285. [Травники из следственных дел 1749 и 1770 г.: РГИА. Ф.796. Оп. 51. Д.322. Л. 21 об. — 24 об.; Там же. Оп. 30. Д.18. Л. 331—338 об.]

Новомбергский — *Новомбергский Н.Я.* Слово и Дело Государевы (Материалы). Томск, 1909. Т. 2. С. 75—77 [С публикацией травника из следственного дела 1703 г. РГАДА. Ф. 371. Оп. 287. Вяз. 4. Д. 85]

СПНТ — Самолечение простого народа по травникам // ОГВ. 1884. № 40. С. 385—386; № 41. С. 395—396; № 42. С. 405—406; № 43. С. 414—415; № 44. С. 423—424; № 45. С. 430—431; № 46. С. 441—442. [Статьи из травника 1767 г.]

Флоринский — Травник // *Флоринский В.М.* Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879. С. 3—15 [Травник первой половины XVIII в.]

БАН — Библиотека Российской академии наук. Санкт-Петербург.

ГИАЭМЗ «Киж» — Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж». Петрозаводск.

ГИМ — Государственный исторический музей. Москва.

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Санкт-Петербург.

РГБ — Российская государственная библиотека. Москва.

РГИА — Российский государственный исторический архив. Санкт-Петербург.

РНБ — Российская национальная библиотека. Санкт-Петербург.

Примечания

¹ *Ипполитова А.Б.* Этноботаника в русских травниках XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 394—419.

² *Щепанская Т.Б.* Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX — начало XX в.) // Этнокультурные тради-

ции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 1. М., 1990. С. 5—81; *Она же*. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре / Сост. И.А. Морозов; Отв. ред. С.П. Бушкевич. М., 2001. С. 9—27; *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. С. 177—192.

³ *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России: 1700—1740 гг. М., 2000. С. 104—105.

⁴ *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 82—83.

⁵ Здесь и далее курсивом даются фитонимы, зафиксированные в конкретных списках; в тех же случаях, когда речь идет о группе текстов одной статьи в разных рукописях, дается ссылка на принятое нами условное название этой статьи: фитоним, выделенный жирным шрифтом (например, **царь Мурат**). Варианты одной и той же статьи обозначаются прописными латинскими буквами (например, **муравей А**, **муравей В**). Статьи, имеющие одинаковые или сходные названия, но различающиеся по содержанию (т.е. описывающие разные объекты), а также статьи, по-разному описывающие одно и то же растение (т.е. сильно разошедшиеся варианты текста), шифруются арабскими цифрами (например, **одолен 1** и **одолен 2**).

⁶ Шук. 293, л. 39 об., № 10.

⁷ *Тенета* — ловчие сети.

⁸ Шук. 293, л. 40 об. — 41, № 15.

⁹ *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 181—182.

¹⁰ Шиб. 289, л. 3 об., № 6.

¹¹ 45.9.21, л. 6, № 7.

¹² 45.9.21, л. 10 об., № 16.

¹³ Муз. 10927, л. 22 об., № 95.

¹⁴ Муз. 2185, л. 126 об. — 127.

¹⁵ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 3. С. 268.

¹⁶ 45.9.21, л. 3 об., № 2.

¹⁷ 33.14.11, л. 22, № 38.

¹⁸ ГИАЭМЗ «Кизи». КП—4281/1, л. 21, № 59.

¹⁹ *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 751.

²⁰ *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 108.

²¹ *Максимов С.В.* Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила / Науч. ред. А.Т. Смирнова. Смоленск, 1995. С. 323. Не исключено, что фитоним травников *воронецкая* — это искаженное при переписке *богороцкая*, тогда поверья о **воронецкой** травников тоже коррелируют с устной традицией.

²² *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 488. № 23.

²³ Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века / Публ. Е.Б. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII—XVIII ввек. С. 135—137. № 1735—5.

²⁴ Суеверия в лечебниках XVII—XVIII вв. / Публ. А.Л. Топоркова // Там же. С. 389.

²⁵ Там же.

²⁶ Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всеи какое по ряду стоят / Публ. Е.Б. Смилянской // Там же. С. 338—339.

²⁷ Левкиевская Е.Е. Охотник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 599—604.

²⁸ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. СПб., 1771. С. 73—74. Это поверье о *колоке* повторил М.Д. Чулков (Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 184; *Он же*. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786. С. 223), благодаря чему оно широко распространилось в литературе.

²⁹ Чулков М.Д. Словарь русских суеверий... С. 2; *Он же*. Абевега русских суеверий... М., 1786. С. 3.

³⁰ Левкиевская Е.Е. Охотник... С. 602. Е.Е. Левкиевская приводит также другие примеры использования растений в охотничьей магии: *болотистая былица*, *болотистый голубец*, *царские очи*, *бель* (там же), но нет сомнения, что все эти поверья попали в цитируемые автором источники из травников.

³¹ Гура А.В. Указ. соч. С. 174, 329, 535.

³² Там же. С. 462.

³³ РГБ, ф. 722, № 521, л. 2.

³⁴ F.VI.16, л. 22 об., № 196.

³⁵ Флоринский. С. 10. № 37.

³⁶ ГИАЭМЗ «Кизи». КП—4281/1, л. 32 об., № 126.

³⁷ Долг. 111, л. 12 об.

³⁸ Шиб. 289, л. 24 об., № 56.

³⁹ Муз. 10927, л. 13, № 41.

⁴⁰ *Покативать* — ср. арханг. вельск. *покатить* ‘окатиться (водой)’ (Словарь русских народных говоров. СПб., 1994. Вып. 28. С. 372).

⁴¹ Исправлено, в рукописи *кисать*.

⁴² ГИАЭМЗ «Кизи». КП—4281/1, л. 32 об. — 33, № 127.

⁴³ F.VI.16, л. 6, № 50.

⁴⁴ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 113; Толстой Н.И. Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции // Русский фольклор. Т. 27: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 59—72.

⁴⁵ Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. 1911. № 3—4. С. 58—70; Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству // Кубанский сборник. Труды Кубанского статистического комитета. Т. 5. Екатеринодар, 1899. С. 1—7.

⁴⁶ Толстой Н.И. Указ. соч. С. 62, 63, 65, 68.

⁴⁷ O.VI.11, л. 1, № 2.

⁴⁸ Муз. 10927, л. 5 об., № 3.

⁴⁹ Муз. 4492, л. 57—57 об.

⁵⁰ F.VI.16, л. 27 об., № 241.

⁵¹ Исправлено, в рукописи *нишкакое*.

⁵² Забел. 652, л. 4 об., № 22.

⁵³ Шиб. 289, л. 1 об., № 2.

⁵⁴ Новомбергский. С. 75. № 2.

⁵⁵ Шиб. 289, л. 10 об., № 22.

⁵⁶ Q.VI.18, л. 26, № 2.

⁵⁷ F.VI.16, л. 2, № 7.

⁵⁸ Шиб. 289, л. 34 об., № 78; F.VI.16, л. 2, № 7.

⁵⁹ Долг. 111, л. 6.

⁶⁰ Великоустюжский сборник XVII в. / Предисл. и публ. А.А. Турилова, А.В. Чернецова // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 177—224; Сборник заговоров XVII в. от оружия / Предисл. и публ.

Л.И. Сазоновой, А.Л. Топоркова // Там же. С. 225—232; Сибирский сборник XVIII в. / Предисл. и публ. А.А. Турилова // Там же. С. 250—266; Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII века / Публ. Л.И. Сазоновой и А.Л. Топоркова) // Там же. С. 267—289.

⁶¹ Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII века. С. 267—269.

⁶² *Смилянская Е.Б.* Указ. соч. С. 156—157; *Востоков А.* Волшебный камень (из быта начала XVIII в.) // Исторический вестник. СПб., 1887. Т. 29. С. 379—383; *Турилов А.А.* Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 531—541.

⁶³ Вероятно, имеется в виду растение рода *Eryngium*, по народной классификации относимое к чертополохам. Ср. *никотай* (Умань), *никалайчики* (Умань), *мыколайкы* (укр.), *мыколайчыкы* (укр.) '*Eryngium campestre* L.'; *никалайки* (укр.), *никалайчики* (укр.), *никалайцы* (укр.), *никалайки* (русин.) '*Eryngium planum* L.' (*Анненков Н.* Ботанический словарь. СПб., 1878. С. 137).

⁶⁴ РГАДА, ф. 7, оп. 1, л. 1958. Цит. по: *Смилянская Е.Б.* Указ. соч. С. 157.

⁶⁵ Муз. 10927, л. 12, № 37.

⁶⁶ 45.8.175, л. 12 об., № 75.

⁶⁷ 45.8.175, л. 6 об., № 23.

⁶⁸ Муз. 4492, л. 51, № 86.

⁶⁹ ДТЮС. С. 449.

⁷⁰ О.VI.11, л. 2, № 8.

⁷¹ 45.8.168, л. 4 об., № 27.

⁷² F.VI.16, л. 2, № 7.

⁷³ Исправлено, в рукописи *чошет*.

⁷⁴ 33.15.192, л. 6 об. — 7, № 19.

⁷⁵ Унд. 696, л. 85—85 об. Цит. по: Суеверия в лечебниках XVII—XVIII вв. / Публ. А.Л. Топоркова // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 386.

⁷⁶ ГИАЭМЗ «Кижы». КП—4281/1, л. 21 об., № 62.

⁷⁷ Долг. 111, л. 7.

⁷⁸ Сложный процесс строительства мельничной плотины прекрасно описан С.Т. Аксаковым (*Аксаков С.Т.* Семейная хроника // Аксаков С.Т. Собр. соч.: В 3-х т. Т. 1. М., 1986. С. 40—42).

⁷⁹ Муз. 10927, л. 5 об., № 3.

⁸⁰ *Новомбергский*. С. 76. № 9.

⁸¹ F.VI.16, л. 1 об., № 3.

⁸² Муз. 4492, л. 19, № 36. *Одноконно* — конечно, непременно, несомненно (Словарь русских народных говоров. Вып. 23. Л., 1987. С. 43). *Распоршит* — здесь: разрушит.

⁸³ F.VI.16, л. 17, № 147. *Пронесет* — здесь: прорвет плотину.

⁸⁴ *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста... С. 17.

⁸⁵ Там же. С. 18—19. Очевидно, на прорыв плотины был направлен и следующий заговор, записанный в д. Турково Лузского р-на Кировской обл. в 1991 г. от З.А. Чекучевой, 1930 г.р. и опубликованный, к сожалению, без соответствующего комментария: «В этом деле делаешь что, мне мельник рассказывал. Чтоб обмыло, — говорил, — положить мыло, свиное рыло и ртуть с приговором: Мыло, мой, рыло, рой, а ртуть, унеси» (Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998. С. 229. № 1368).

⁸⁶ *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста... С. 19.

⁸⁷ Там же. С. 18.

⁸⁸ F.VI.16, л. 5 об., № 41.

⁸⁹ 45.9.21, л. 5 об., № 7.

⁹⁰ Шиб. 289, л. 10, № 21.

- ⁹¹ 33.14.11, л. 37, № 82.
- ⁹² ГИАЭМЗ «Кижь». КП-4281/1, л. 22 об., № 68. *Обход* — пастушеский обряд, совершаемый в день первого выгона скота на пастбище с целью удачной пастбы весь сезон. *Конский выпуск* — вероятно, имеется в виду аналогичный обряд, совершаемый с лошадьми; ср. *выпуск* — выгон, пастбище для скота; *выпускно* — сбор хлеба пастухом весной при выпуске скота на пастбище (Словарь русских народных говоров. Вып. 5. Л., 1970. С. 336).
- ⁹³ *Срезневский В.И.* Указ. соч. С. 488. № 25; С. 495—497. № 56—58; *Бобров А.Г., Финченко А.Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности русского Севера (конец XVIII — начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
- ⁹⁴ *Шепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста... С. 15.
- ⁹⁵ Там же. С. 15—16.
- ⁹⁶ Там же. С. 16.
- ⁹⁷ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. М., 1996. С. 197.
- ⁹⁸ *Рождественский Н.В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских. М., 1902. Кн. 1. С. 27.
- ⁹⁹ *Некрывлова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. Л., 1988. С. 40.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 41.
- ¹⁰¹ Там же.
- ¹⁰² Муз. 4492, л. 37, № 64.
- ¹⁰³ Долг. 111, л. 7.
- ¹⁰⁴ 33.14.11, л. 15 об. — 16, № 20.
- ¹⁰⁵ *Левкиевская Е.Е.* Музыкант [Из словаря «Славянские древности»] // Славяноведение. 2001. № 6. С. 64.
- ¹⁰⁶ Там же. С. 65.
- ¹⁰⁷ Долг. 111, л. 23—23 об.
- ¹⁰⁸ СПНТ. № 46. С. 441.
- ¹⁰⁹ 33.15.192, л. 5 об., № 15.
- ¹¹⁰ *Жерновки* — два известковых кружка, находящиеся у рака рядом с желудком. Порошок из них употреблялся в народной медицине как средство от различных болезней (Словарь русских народных говоров. Вып. 9. Л., 1972. С. 143).
- ¹¹¹ Забел. 653, л. 85 об. (приписка).
- ¹¹² F.VI.16, л. 6, № 45.
- ¹¹³ ГИАЭМЗ «Кижь». КП-4281/1, л. 8, № 17.
- ¹¹⁴ Долг. 111, л. 1 об.
- ¹¹⁵ Вел. 26, л. 290 об., № 37.
- ¹¹⁶ Далее в рукописи оставлено место для одного слова.
- ¹¹⁷ F.VI.16, л. 24, № 210.
- ¹¹⁸ ДТЮС. С. 434.
- ¹¹⁹ *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000. С. 234.
- ¹²⁰ *Левкиевская Е.Е.* Колдун // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 529.
- ¹²¹ Название растения зашифровано простой литореей. Следует читать *Адамова глава*.
- ¹²² Травник опубликован: Травник начала XVIII в. / Публикация А.Б. Ипполитовой // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 420—440.
- ¹²³ Травник опубликован: Лицевой травник конца XVIII в. / Публикация А.Б. Ипполитовой // Отреченное чтение в России... С. 441—464.

Е.И. ГОЛОВАНОВА
(Челябинск)

Профессиональная личность в уральском фольклоре

Под профессиональной личностью мы понимаем совокупность интеллектуальных, социально-культурных и морально-волевых качеств человека, сформированных в особой профессионально-культурной среде и отраженных в свойствах его сознания, поведения и деятельности. За любыми действиями, поступками той или иной личности, ее отношением к другим людям стоит комплекс присущих личности (а значит, и соответствующей профессиональной субкультуре) идей, ценностей, взглядов, потребностей, интересов и моральных убеждений.

Каждый человек, вовлеченный в профессиональную деятельность, т.е. в активный процесс по преобразованию мира, включается в уникальный субкультурный контекст и в дальнейшем выстраивает собственную мыслительную деятельность и поведение в соответствии с ним. В рамках той или иной этнической культуры складываются представления о типичных носителях профессий или, точнее, о типичных профессиональных личностях, воплощающих в себе наиболее характерные черты профессиональной субкультуры. Эти представления получают свое отражение в языковых единицах и текстах, рожденных в соответствующей профессиональной среде или ее ближайшем окружении.

В одной из наших работ мы выявили особенности осмысления традиционных видов профессиональной деятельности с позиций преимущественно крестьянского сознания¹. Целью настоящего исследования является определение состава и выявление характерных особенностей типичных профессиональных личностей с точки зрения рабочего человека.

Для анализа нами избраны фольклорные тексты, записанные в XX в. от жителей горнозаводских поселков Урала. Это опубликованные и неопубликованные архивные материалы, представляющие собой устные рассказы и предания о жизни горнозаводского населения. В качестве дополнительного источника использовались пословицы и поговорки, записанные на территории Урала и отражающие характерные для местных жителей утверждения и оценки.

В соответствии с установленными нами сферами горнозаводского труда²: 1) сферы рудничного производства, 2) сферы производства металла и металлоизделий, 3) сферы производства древесного угля (куренное дело) и 4) сферы сплавных работ — выделяется четыре основных типа профессиональной личности, подвергшихся интерпретации в уральском фольклоре. Между ними есть несомненные черты сходства, однако представлены и различия.

Обратимся к характеристикам первого типа профессиональной личности — *рудничного рабочего*. Особенности работы на рудниках очень точно описал известный уральский собиратель фольклора В.П. Бирюков: «Горняцкий труд был одним из самых тяжелых, изнурительных и опасных. Люди уходили утром и не были уверены, что к вечеру вернутся домой. Помимо опасности обвалов, рабочие страдали от рудничных газов, особенно в медных шахтах. Ко всему этому добавлялось зверски грубое обращение с рабочими со стороны владельцев и их главных приставников — смотрителей и управителей...»³. Неслучайно в профессиональной среде уральских горнорабочих родились пословицы: *Кому тюрьма, а шахтерам горница; В забой пойдешь — под бой попадешь; Шмаков не поьбет, так шпур добыет*⁴.

В песнях, записанных В.П. Бирюковым в 30-е гг. XX в. и отражающих реалии дореволюционного труда, содержатся недвусмысленные определения работ на руднике: «горно-каторжные работы», «каторжная работа». Эта характеристика дополняется в других песнях устойчивым утверждением: *Вы во шахтах не бывали, нужды с горем не видали*. Образ горнорабочего создается метафорически: *Шахтер — холод, шахтер — гол, нет ни хлеба, ни воды*.

Самый содержательный по описанию текст приведем полностью:

*Шахтер в клеточку садится,
С белым светом распростится:
«Прощай, прощай, белый свет,
Тебя увижу али нет,
Прощай, ясная заря,
Прощай, милочка моя».
А загонщик дело знает,
Все вагончики гоняет,
Он вагонов шесть погнал,
Себе спину ободрал,
Жизнь шахтерску он проклял.
Шахтер в яму опустился,
С белым светом распростился.
Сам он ходит со свечами,
А смерть носит за плечами.
Эх, нет на свете тяжелей,
Как работа в шахте, ей⁵.*

Данный текст воспроизводит как явные, так и скрытые черты профессиональной личности рудничного рабочего: осознание опасности

своего труда, профессиональный опыт и знания (*вагонщик дело знает*), присутствие духа. В песне упоминаются характерные для данной профессии специальные понятия, составляющие ее терминологическое окружение: *клеточка* — рудничная клеть, в которой опускали рабочих к месту разработки; *вагон* — транспортное средство для перевозки добытой руды; *загонщик* — обозначение рабочего, катающего вагоны; *свечи* — примитивные осветительные «приборы» на рудниках. Все эти составляющие труда горнорабочего оцениваются им вполне уважительно и даже ласково (*клеточка*), что свидетельствует о том, что даже этот тяжелый труд принимается рабочими, не отвергается ими.

В горняцких частушках перечисленные выше детали облика рудобоя передаются косвенно: *Мы вагончики катали, / Песню громко распевали, / Темно было там в штреках, / Мы ходили в лоскутах⁶; Не поеду робить в Яму, / Не пойду, милка, гонять, / За несчастных восемь гривен / Худу славушку примать⁷*. Упоминание о «худой славушке» не случайно: рудничный рабочий в народном сознании занимал, судя по всему, одну из низших ступеней социальной лестницы. Представители этого труда очень быстро «сгорали», теряли и физическое, и нравственное здоровье.

Полноту восприятия труда горнорабочих можно получить из используемой ими профессиональной лексики (например, *душная шахта* — шахта, содержащая вредный для человека газ⁸; *мокрый забой* — место добычи полезного ископаемого, куда поступает много подземной воды⁹) и из того факта, что горное ведомство вплоть до последней четверти XIX в. было приравнено к военному. Отсюда можно заключить, что горнорабочие — это люди, отдающие себе отчет в губительности своего труда, но идущие на это сознательно.

Второй тип профессиональной личности, получивший разработку в уральском фольклоре, — это личность *заводского рабочего, металлурга*. Как и рудничное дело, работа на заводе отличалась невероятными физическими нагрузками, требовала огромного напряжения сил (ср. уральскую пословицу: *Кто в заводе не бывал, тот и горя не видал¹⁰*). Эта мысль получила образное отражение в широко распространенной на Урале сказке «Кузнец и черт». Характерно начало повествования: *Как начнет кузнец робить в кричне, наломает себе бока за четырнадцать часов, постоит у огня да вымажется весь в черную сажу, прямо на черта похож станет*. Смысл этой сказки прост — работа на заводе пострашнее ада: *Идут по кричне, а в ней ночь черна от пыли да от сажу: сто горнов горят, четыреста молотов стучат... начали сажать крицу... искры посыпались из глаз, черт уж и дышать не может*. Не случайно кузнец в аду заявляет черту: *Кому — ад, мне — рай¹¹*.

Из большого числа заводских специальностей особо выделенным оказывается **кричный рабочий** (в некоторых текстах используется вариант его обозначения — *обжимальщик*). Словом *крица* обозначалась «сплавленная из чугуна масса, которая обжимается и рубится на куски под молотом, из коих и тянется различных сортов железо»¹². На уральских заводах кричное производство просуществовало до начала

XX столетия, поэтому наименование *кричный рабочий* часто упоминается в фольклорных рассказах.

О кричном рабочем очень точно написал П.П. Бажов: «Этим словом не только определялась профессия, но и атлетическое сложение и большая физическая сила. Кричный подмастерье был всегда синонимом молодого, сильного человека...»¹³.

Действительно, в большинстве рассказов и преданий о металлургах отражается характерный для народного сознания культ физической силы: *Был силач такой, Паля Лебедев... Он под доменной печью робил, на молоте обжимал куски каленые. Сильный и ловкий на работе был. Прика- тят ему кусок из сварочной печи. Вот он его с боку на бок ворочат. Если тачка не успеет подкатить к наковальне, он берет клещи и бросает его к самым валам. А в куске пудов пять, не меньше. Вот какая масса. Тачки с железом таскает — успевай ноги убирай*¹⁴ (ср. также: *Сам он был не так шибко корпусный, ростом не шибко чтоб, но могутный мужчина был*¹⁵; *Он был проворный. Но неуклюжий был, некрасивый*¹⁶).

В целом упоминание о работе на заводе — в одном из металлур- гических цехов — является обязательным в повествованиях о силачах: *Был у нас на Шайтанском заводе кричный мастер Пономарев Яков По- тапович. Силенка была все-таки у него. Ну и робил он ломовую работу*¹⁷; *Костя Бирюзовский был силач, великан выше двух метров. Он на заводе работал*¹⁸; *Слышал я об одном силаче. Работал он в прокатном цеху*¹⁹; (О Кипре Копылове): *Лом на полочку забросил. Трое не могли этот лом снять. А Кипра один проще простого лом снял. Такой-то он богатырь был. Он у Демидова робил на заводе*²⁰.

Сила и удаль кричного рабочего обычно сочетается с его обострен- ным чувством несправедливости. Так, в устном рассказе, записанном в городе Верх-Нейвинске, говорится о заводском рабочем Пузанове, который *робил в кричне* и не стерпел издевательств управляющего Зотова²¹. Описывая поступок рабочего, рассказчик замечает: *Сильный был парень, ударил крепко...* Примечательны последние слова рабочего, приведенные рассказчиком: *Ну, теперь вяжите меня, я его, сволочь, угробил*²². В них раскрывается образ отчаявшегося, но не сломленного человека, решительного, сильного и вполне отвечающего за себя. То же мы встречаем в устном рассказе о другом рабочем: *Тихий был, никогда уж никого не обидит, а как увидал, что над ихним братом мужиком так глумятся, подбежал, лом выхватил да на глазах у всех и согнул его в дугу, а потом в узел завязал*²³.

Третий тип профессиональной личности, выявляемый из фольклор- ных текстов, — личность *углежога*, куренного рабочего. Как указывает В.П. Бирюков, «чуть не до последней четверти девятнадцатого века уральская металлургия держалась на древесном топливе»²⁴. О «курене проклятом» часто упоминается в заводских песнях и частушках, о курене вспоминают как о «худой долюшке»:

*Спородила мамонька
Во чистом во полюшке
Наделила мамонька*

Самой худой долюшкой,
Самой худой долюшкой
Да куренную работушкой²⁵.

Обобщенный характер углежого складывается из рассказов о деятельности данного лица. В устных рассказах отмечается высокий профессионализм углежогов: *Мастера своего дела были... Вот был Шумилов Ваня... углежог хороший был... Уголь выжжет так выжжет, и головней нету. Самолучший уголек*²⁶. При этом подчеркивается опасность этого труда: *От отца слышал, что люди сгорали в кучатах*²⁷; *Иногда дрова внутри кучонка из-за недосмотра прогорали, и человек, ходивший поверху, да еще с тяжелой трамбовкой, провалился в кучонок*²⁸; *Были случаи, когда люди угорали. Лягут полежать на кучонок, он теплый, хорошо лежать. Задремлет кто-нибудь, ну и угорит. Отваживаться приходилось*²⁹.

Монотонный изнуряющий труд углежого требовал снятия физического и психологического напряжения, поэтому здесь так велика роль юмора. В различных устных рассказах, анекдотах фиксируются ситуации, связанные с непониманием «непосвященными» специальной терминологии куренного дела. Так, В.П. Кругляшова приводит текст повествования, возникшего в рабочей среде на основе переосмысления специального названия действия углежогов «подкормить кучу (кучонка)» (ср.: *кормка, подкормка кучи* — процесс поддержания тления дров во время углежжения). Кульминацией сюжета явилась ответная реплика женщины — новичка в куренном деле, показывающая ее «профессиональную некомпетентность». На вопрос *Подкормила [кучонка. — Е.Г.]?* она отвечает: *Да... только вот съел он все, я голодная была*³⁰.

Другое характерное лишь для профессиональной среды углежогов выражение — *поймать соболя*. Носители фольклора вспоминают: *Когда ломали кучонок, летела сажка густая на несколько метров, это и есть соболю. Лови соболя — и все бегут. Все черные стают, зубы только остаются белыми. Поймал соболя? — Поймал*³¹. На основе этого выражения возникли устойчивые розыгрыши непрофессионалов и обращенные к ним шуточные вопросы: *Сейчас мы будем соболя гнать, а ты лови*³², *Хочешь соболя на воротник*³³.

Наконец, четвертый тип профессиональной личности, подвергшийся детальной разработке, — это личность *сплавщика*, караванного рабочего.

О тяжести труда сплавщиков можно судить по характерным замечаниям рассказчиков: *Когда плыли-то, если погода ветреная да вода мала, так наработывались. Весной плыли, шубу с собой брали, на воде сыро... Вся караванная прислуга ехала на казенке — косные, сьемщики, сам караванный. На казенке теплые комнаты строили, печки в них, для рабочего человека этого не было*³⁴; *Как поплывем, мама нас начнет провожать, плачет: отец, ты не изнуряй их шибко да не кричи, они хуже сробеют. Тятя нам сделает по поносенке, мы и стоим с сестрой... Однажды нас под матку чуть не затащило. Тонут ведь тут. Нас парходом вытаски-*

вали³⁵; *Возле Кына шибко страшно было, ниже камень Култык, так тоже страшно. От Разбойника* (название печально знаменитого камня — скалы посреди реки, о которую разбивались барки. — Е.Г.) *отробишь, так хорошо, а то и останешься на одном бревне. Грузили чугуи, железо листовое! Плеча-то так натрешь! Листы железные на носилках несешь, а чугуи-то — на плече*³⁶.

О сплащике рассказывают уважительно: *Он должен все знать. На это дело умелых людей ставили, они учились обязательно, сплащик у сплащика*³⁷. При этом данная профессиональная личность должна обладать решительностью, смелостью: *Кто посмелее, с тем легче плыть, а то плохой иногда, силу воде он мало знает. Вот и разбивались барки, когда сплащик прозеваает*³⁸.

Хороший сплащик бережет и груз, и людей. Так, о Сидоре Степаныче Крюкове рассказывали: *Маленький старичок лет шестидесяти, с небольшой козлиной бороденкой. А сплащик был хороший, знаменитый. Их барки первыми отправляли. Про него песню даже сложили: «Сидор был сплащик отличной, Не давал работы лишней»*³⁹. Характерные для сплащика качества отмечены в рассказе об Акинтии Яковлевиче Гилеве: *Хороший сплащик, на сплаве тут был. Очень был смелый,мышленный, не думай, барку не уьет. Судов сорок согнал он за свою жизнь, а то и больше*⁴⁰, а также в повествовании о Максиме Рябкове: *В четырнадцатом году сильно большая была вода, многие до места не доплывали. Один смелый, опытный лоцман был: все побоялись барки вести, а он прямо по лугам поплыл и выплыл*⁴¹.

Облик сплащика был бы неполным, если не отметить такую присущую ему черту, как балагурство. Это в целом соответствует народному идеалу⁴². Так, об Акинтии Гилеве говорится: *У него было прозвище Акиня Балагур. Его везде знают, от Перми до Кунгура и дальше. Чудачил любительно что-нибудь. Как не скажешь, чудачил*⁴³. Точно так же уважительно говорили о заводском рабочем Палии Лебедеве, упоминавшемся выше: *Шутить любил. По четыре пуда в руки возьмет и по четыре пуда на ноги подденет и по фабрике гуляет: «Вот мне что Демидов подарил: калоши и перчатки»*⁴⁴.

Спишка барок (т.е. спуск барок на воду весной, когда уровень воды в уральских реках повышался) воспринималась как праздник. Об этом всегда вспоминают с удовольствием (несмотря на трудности и риск). В день спишки барки в воду у косных красные опояски и красные ленточки на шляпах, на опояске — белые кисти до колен, а ленточка на шляпе долгая до половины спины. У съемщиков — синие ленты и синие опояски или зеленые. На косных красные рубахи, на съемщиках — черные. Спишка была как праздник большой⁴⁵. Приведем отзывы других рассказчиков: *Красно барки стalkerивали*⁴⁶; *Спишка-то придет, так как праздник*⁴⁷; *Народу-то на берегу, как мак цветет*⁴⁸. Такое восприятие не случайно: это был труд коллектива людей, а где коллектив, там задор, веселость и уверенность в своих силах.

В целом каждый из описанных типов профессиональной личности раскрывает представление о народном идеале рабочего человека, об

отношении к труду. Труд в народном сознании — это способ социальной активности человека и вместе с тем необходимое условие его добродетельной жизни. Труд понимается как истинный источник радости, удовольствия. Это честное и благородное занятие. Пересекается это понятие с такими сущностями, как справедливость, достоинство, красота, семья, знание, умение, терпение. Лишь каторжный, подневольный труд считается злом. Правда, и здесь не все так просто. Народное сознание делает акцент на том, что жить — значит содержать себя, добывать средства к существованию, а уж какой труд выпадет на твою долю — не тебе решать.

В повествованиях горнозаводских жителей о людях труда воплощены этико-эстетические оценки народа в целом. С позиций народного сознания, труд — это условие развития человека, развития интеллектуального, физического, нравственного. Именно труд делает жизнь осмысленной. При этом наибольшей ценностью наделяется коллективный труд, общественно значимый, полезный и самостоятельный.

Примечания

¹ Голованова Е.И. Профессиональная личность в языковой картине мира // Когнитивно-прагматические аспекты функционирования языка и дискурса в общетеоретическом и сопоставительном плане: Сб. науч. тр. Челябинск, 2005. С. 61—68.

² Она же. Становление уральской горнозаводской терминологии в XVIII — начале XIX в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 1995.

³ Урал в его живом слове: дореволюционный фольклор / Сост. В.П. Бирюков. Свердловск, 1953. С. 37.

⁴ Чалов В.П. К вопросу о системности и лингвострановедческой ценности пословиц и поговорок рабочих Урала // Языковая система и среда: Сб. науч. тр. Нижний Тагил, 2004. С. 73—84.

⁵ Урал в его живом слове... С. 43.

⁶ Там же. С. 45.

⁷ Там же. С. 44.

⁸ Там же. С. 47.

⁹ Там же. С. 48.

¹⁰ Там же. С. 40.

¹¹ Там же. С. 54.

¹² Там же. С. 65.

¹³ Бажов П.П. Малахитовая шкатулка. Свердловск, 1949. С. 446.

¹⁴ Предания и легенды Урала / Сост., вступ. ст. и коммент. В.П. Кругляшовой. Свердловск, 1991. С. 208.

¹⁵ Там же. С. 209.

¹⁶ Там же. С. 218.

¹⁷ Там же. С. 213—214.

¹⁸ Там же. С. 212.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 210.

²¹ О «мучителе» Зогае повествуется в уральском предании, записанном в г. Кыштым в 1983 г. от И.П. Устинова (архив И.А. Голованова).

- ²² Урал в его живом слове... С. 50—51.
- ²³ Предания и легенды Урала... С. 229.
- ²⁴ Урал в его живом слове... С. 49.
- ²⁵ Там же. С. 58.
- ²⁶ Предания и легенды Урала... С. 186.
- ²⁷ Там же. С. 187.
- ²⁸ Там же. С. 186.
- ²⁹ Там же. С. 188.
- ³⁰ *Кругляшова В.П.* Об идейно-эстетической сущности рабочего фольклора // Современный фольклор старых заводов: Сб. науч. тр. Свердловск, 1984. С. 14—15.
- ³¹ Предания и легенды Урала... С. 187.
- ³² Там же.
- ³³ Там же. С. 188.
- ³⁴ Там же. С. 194.
- ³⁵ Там же. С. 200.
- ³⁶ Там же. С. 201.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же. С. 201—202.
- ³⁹ Там же. С. 202.
- ⁴⁰ Там же. С. 204.
- ⁴¹ Там же. С. 235.
- ⁴² О сохранности народных представлений о рабочем балагурстве в современном фольклоре можно судить по преданиям, записанным в 1980 г. студентами ЧелГУ от Ф.И. Кутузова в г. Златоуст (архив И.А. Голованова).
- ⁴³ Предания и легенды Урала... С. 205.
- ⁴⁴ Там же. С. 208.
- ⁴⁵ Там же. С. 193.
- ⁴⁶ Там же. С. 197.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Там же. С. 198.

Раздел 2

ОБРАЗНАЯ СИСТЕМА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

З.Д. ДЖАПУА
(Сухум)

Хтонические атрибуты абхазского Абрьскила

В фабуле основного повествования абхазского эпоса об Абрьскиле особого внимания заслуживает мотив *богоборчества* — пожалуй, самый загадочный и противоречивый как в эпосе об Абрьскиле, так и во всех других сказаниях о прикованных героях. В абхазских, адыгских и осетинских сказаниях мотивировка приковывания героя почти совпадает. Абхазский Абрьскил наказывается за соперничество с Богом, за непризнание его власти, адыгский Старец и осетинский Амран — также за попытку низвергнуть Бога Тха¹ или за зазнайство героя². В грузинском эпосе об Амирани этот мотив получает несколько иную (более конкретную) трактовку: например, Амирани либо сам вызывает на поединок Бога, либо трижды нарушает данные ему клятвы³. Также армянский Мгер и лакский Амир наказаны за вступление в единоборство с Богом⁴, а ингушский Курюко — за похищение у Бога Тга куста тростника и пары барашков⁵.

По мнению исследователей, в абхазском «Абрьскиле» этот мотив навеян борьбой язычества с официальной религией и проникает в эпос под влиянием духовенства⁶. И как бы этим объясняется двойственное отношение народа к Абрьскилу — положительное (как защитника народа), с одной стороны, и отрицательное (как богоборца) — с другой⁷. Е.М. Мелетинский считает, что богоборчество вытекает непосредственно из героического характера самого богатыря, из переоценки своих сил, из возрастающей богатырской активности героя, «которая носит отчасти разрушительный характер, что такая «безмерность», искони присущая эпическому богатырству, составляет внутреннюю основу героического характера»⁸.

Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что в эпосе об Абрьскиле богоборческие мотивы в известном смысле овеяны «библейскими и мусульманскими рассказами о том, как Бог карает за непочтение к нему»⁹; также они могут быть связаны с самой сущностью эпического богатырства. Так или иначе, традиционная эпическая тема *гибели героя* (отражающая архаический обряд ритуальной смерти и возрождения)

оказывается погруженной в атмосферу официальных религиозных представлений. Из этих сравнительно поздних наслоений проскальзывают весьма древние корни мотива *заточения Абрьскила в пещеру*, которые связаны с мифологическими воззрениями самих создателей и носителей эпоса.

Еще В.Ф. Миллер в своей статье «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам» (опубликованной в 1883 г.) делит все сказания прометеевского типа на две группы: в первую входят «многочисленные легенды о змее, заключенном Богом или богатырем под какой-нибудь горой; во вторую — легенды о великане, прикованном к скале в какой-нибудь горной пещере... Сказания первой группы древнее сказаний второй»¹⁰. Ученый уточняет: «Личность, за которой мы начали следить, как за великаном, прикованным божеством к скале, мало-помалу превращается в змея, а в божестве, приковавшем его, обнаруживается широко распространенный во всех народных сказаниях тип Бога или богатыря-змееборца»¹¹. На поразительное сходство образа прикованного героя с образом прикованного демонического существа указывали и другие исследователи (В. Манхардт, К. Крон, А.С. Хаханов)¹².

Отсюда с известной осторожностью можно допустить, что и в «Абрьскиле» (в мотиве *борьбы Бога с героем*) мы встречаем своеобразное воспроизведение более древнего мотива змееборства, что в мифологической части образа Абрьскила мы имеем дело с эпическим осмыслением общемирового мотива *мифологического змея*. Текст эпоса об Абрьскиле не сохраняет, не доводит до нас яркие приметы мифологического змея-дракона, но «воспоминания» о них (как положительные, так и отрицательные) остались. По всей видимости, этим и объясняется сохраняющееся противоречие, двойственное отношение к Абрьскилу у создателей и хранителей эпоса. Причем, «змеиное происхождение» героя не совсем латентно в эпическом контексте. Семантика ряда мотивов и эпизодов эпоса об Абрьскиле свидетельствует об этом.

Рассмотрим, в частности, мотив *борьбы против рыжих людей с голубыми глазами*, который типологически можно связать с земледельческим ритуалом древних египтян — принесения в жертву *рыжеволосых людей* для возрождения плодородия почвы¹³. «Если эти жертвоприношения... имели своей целью способствовать всходу посевов (в пользу этой гипотезы говорит развеивание их пепла), то и *рыжеволосых людей, возможно, выбирали потому, что они как нельзя лучше олицетворяли золотистый дух зерна*»¹⁴. Первоначально ежегодно разыгрывалась драма смерти и воскресения именно Осириса — самого бога зерна¹⁵. В этом смысле интересно одно описание внешности Абрьскила, встречающееся в первой и в одной из последних записей сказания о герое:

«Абрьскил был<...> *со светлыми волосами и голубыми глазами*»¹⁶.

«[Абрьский] *уаагши лагэыгран*» («[Абрьскил] был *рыжий с голубыми глазами*»)»¹⁷.

Отсюда следует, что, возможно, сначала рыжий цвет и голубые глаза были атрибутами самого Абрьскила, который ежегодно умирал и возрождался вновь. Иными словами, вероятно, рыжеволосых людей с

голубыми глазами убивали по причине сходства с Абрискилом с целью заставить золотиться спелые хлеба. С этим согласуется распространенный у многих древних народов мира обряд ритуального убийства предводителя с целью восстановления плодородия природы, в котором впоследствии предводитель вместо себя приносил в жертву сына, брата или чужестранца, пленника и т.п.¹⁸

Обращает на себя внимание, что слово *рыжий* (*агъшь*) в абхазском фольклоре самый употребляемый эпитет, который выражает не только реальные внешние качества определяемого, но одновременно может иметь и выразительно-оценочное значение¹⁹. В частности, в магической поэзии абхазов встречаются песни, тексты которых почти целиком состояются из эпитета *рыжий* (*агъшь*):

*Аоагъшь еагъшь дакѣтѣоуп,
Аоагъшь хтырпагъшь ихауп,
Аоагъшь кѣымжѣагъшь ишѣуп,
Аоагъшь еимаагъшь ишьѣоуп,
Аоагъшь еикѣагъшь ишьѣоуп,
Аоагъшь кѣадырагъшь дакѣтѣоуп,
Аоагъшь камчагъшь икыуп <...>
Абахѣагъшь амагъшь аеахыбит.*

*Рыжий человек сидит на рыжей лошади,
Рыжий человек в рыжем башлыке,
Рыжий человек в рыжей черкеске,
Рыжий человек в рыжих чувяках,
Рыжий человек в рыжих шароварах,
Рыжий человек сидит в рыжем седле,
Рыжий человек держит в руках рыжую плеть...
На рыжей скале [мы] убили рыжую змею²⁰.*

По мнению Б.В. Шинкубы, «рыжий цвет в древних представлениях абхазов означал сильный, тяжелый или же обладал некоей тайной магической силой»²¹. В традиционном фольклоре абхазов эпитет *рыжий* очень часто связан со словами *змея* и *великан*: «*аматагъшь*» («*рыжая змея*»), «*адауагъшь*» («*рыжий великан*»). Отсюда, не исключено, что эпитет *рыжий* относится к весьма древним мифологическим представлениям, в которых он мог выражать цвет хтонического божества — *змея*, *дракона* или *адауы-великана*. Тем более считается, что рыжий цвет символизирует силу, мощь (одновременно *и добрую и злую*)²². К таким же образам может восходить и *рыжий* Абрискил («с голубыми глазами») как умирающее и воскресающее божество растительности и плодородия, хотя данные об этом не столь прозрачны в тексте эпоса.

К положительным «воспоминаниям» о змее-драконе можно отнести мотивы и эпизоды в эпосе об Абрискиле, напоминающие земледельческую семантику мифологического змея — хтонического божества плодородия. Змей-дракон первоначально мыслился как благое существо, и ему добровольно предоставлялись красивые девушки (или молодые люди) с целью обновления плодородия природы и земли. К отрицательным же

«воспоминаниям» о змее-драконе можно отнести мотив богоборчества в эпосе об Абрьскиле, напоминающий злую сущность мифологического змея (архаический мотив змеборства), которая связана с изменением мировоззрения людей. И тогда поступки хтонического божества «вступают в противоречие с развившимися формами социальной жизни и семейных отношений, а также и с формами религии, уже начавшей создавать богов»²³. Эти коллизии и переходят в богоборчество.

Иными словами, образ Абрьскила, дошедший до нас в виде эпического героя — защитника своей родины и этноса, — наследие древнейшей мифологии. Он восходит к образу мифологического змея, к двум стадиально-разным его началам — доброму и злому. Как известно, в фольклорной традиции мотивы и эпизоды доброго змея часто переплетаются, сосуществуют с мотивами и эпизодами злого змея. Также и в абхазском эпосе об Абрьскиле мифологические и эпические мотивы зачастую контаминируются, наслаиваются друг на друга. При этом, как видим из всей повествовательной фактуры эпоса, в образе Абрьскила более устойчиво и емко представлено доброе начало мифологического змея. Но наряду с этим в эпосе встречается ряд описаний, свидетельствующих о злой сущности Абрьскила²⁴. Так, например:

*«[Абрьскыль] арахъ дцэырцыр ауаа нирцэот» («Если [Абрьскиль] выйдет сюда, [на свет], то он уничтожит людей»)*²⁵.

*«Абрскиль был гордый, высокомерный человек. Он убивал всех рыжих и людей с голубыми глазами, а также представителей фамилии Эмба. Жестокие поступки его стали невыносимы для населения, и от него решили избавиться»*²⁶.

*«Абрскиль сделался жестоким»*²⁷.

С этими описаниями согласуется вариант сказания, где попытка освобождения героя заменяется попыткой его уничтожения²⁸. По другому варианту сказания, люди сами ловят Абрьскила и заключают его в пещеру²⁹. По убыхскому сказанию о прикованном великане («Убыхский Прометей»), люди делают все, чтобы прикованный герой не смог освободиться из заточения³⁰.

Ср. также:

абазинское предание о Дашкале, пересказанное Ф.Ф. Торнау при описании горы Диц:

*«Вид этой горы чрезвычайно пасмурен и оправдывает сказание о ней, напоминающее в одинаковой мере Прометей и Антихриста. Имам Хази с неподдельным страхом указал мне на черное отверстие, находившееся на самом верху горы, прибавив: худое тут место для каждого живого человека. Это выход из огромной пещеры, спускающейся под самое основание горы. В глубине её лежит Дашкал, прикованный к горе семью цепями, — Дашкал, который перед разрушением мира явился между людьми для смущения их и восстановления брата против брата, сына против отца. <...> Время его не совершилось еще, но когда оно настанет, тогда он схватит меч, разрубит оковы и явится на свет губить человеческий род»*³¹;

поэтический текст об адыгском прикованном герое — Насырен-жаче:

*«Коварны твои поступки. <...>
Пусть держит тебя Тха [у столба]. <...>
Да погибнешь ты там!»³²;*

описание адыгского Теджема (в темиргоевской редакции сказания):

«Когда Теджем достанет меч, <...> тогда он разрубит цепи, освободится и пойдет по земле подчинять себе людей»³³;

описание прикованного адыгского одноглазого богатыря:

«Наступит время, когда Тха рассердится на грешных людей Адама и, освободивши одноглаза от наказания, выпустит его из недр горы. Горе тогда людям! Он отомстит за свои вековые страдания»³⁴;

описание осетинского Амрана:

«Я Амран, из рода Даредзановых, я был притеснитель, не давал покоя людям на земле, спорил с божьими дзуарами и самого Бога ни во что не ставил»³⁵.

В образе грузинского Амирани более устойчив мотив уничтожения кузнецов и женщин, якобы из-за того, что кузнецы укрепляют цепь, которой прикован герой, а женщины мешают человеку, стремящемуся освободить героя:

«Говорят, если Амирани когда-либо освободится, то уничтожит всех кузнецов и всех женщин»³⁶.

Не исключено, что мотив волос и бороды Абрыйскила, характерный и для образа адыгского прикованного Старца³⁷, отождествляется с приметами некоторых зооморфных образов абхазского фольклора, в частности, нартского эпоса («пастуха», адауы-великана и т.д.), принадлежащих потустороннему миру³⁸. Ср., например, описание прикованного Абрыйскила с описанием «пастуха» в нартском сюжете о чудесном рождении героя из камня:

«Абрыскыыл <...> ихахэы саара шыьтасуеит, ижакья анышэ итцалахьеит» («Волосы Абрыйскила доходят до земли, а борода в землю вросла»)³⁹.

«У пастуха гигантские, длиною во весь рост брови»⁴⁰.

Эти описания близко напоминают приметы образа греческого Тифона — хтонического существа, заключенного Зевсом в гору:

«У него сотня драконых голов, часть туловища до бедер — человеческая. Ниже бедер вместо ног у Тифона — извивающиеся кольца змей. Тело покрыто перьями. Он бородат и волосат»⁴¹.

Также, возможно, глаза нартского «пастуха» («глаза у него очень большие, выступают из орбит»)⁴² сопоставимы с глазами прикованного героя. Ср., например: у адыгского старца «глаза красны и сверкают, как горящие угли» или «глаза у старика красные и пламенеют, как раскаленные угли»⁴³; у осетинского Амрана «глаза <...> с бычьими ошейниками»⁴⁴; у грузинского Рокапи «глаза горят огнем»⁴⁵, а у Амирани — «глаза величиной с сито»⁴⁶. В этом смысле очень характерно описание адыгского Старца в виде хтонического существа, одноглазого адауы-великана — «с одним глазом во лбу»⁴⁷.

По-видимому, к атрибутам зооморфных существ относятся и различные поверья, табу, связанные с прикованным героем, следующего типа:

«[Абрыскьыл] убрыи [астолб] ыцихын даныкала, нас адунеигы аеа-псахует, рхәот» («Если Абрыскил вырвет этот [столб], тогда и мир переменится, говорят»)⁴⁸.

«Ирхәоит, Абрыскьыл каамет аныкало [ахаҭы] дтыцует хәа» («Говорят, что Абрыскил выйдет [из пещеры] тогда, когда наступит светопреставление»)⁴⁹.

У абхазов «существовало поверье, согласно которому ни один одинокий всадник на белом коне не мог проезжать мимо этой пещеры (Абрыскила. — З.Д.) без риска быть схваченным русалкой — «матерью вод», обитавшей в ней»⁵⁰.

В эпосе об Абрыскиле (в рассказе о попытке освобождения героя) очень часто встречается сообщение о том, что к герою, заточенному в пещеру, никто не может подойти, невозможно его видеть:

«Сара сахь азэгы дзааиран икам; шәара зака шәааскьо акара, сара нак сагоит» («Ко мне никто никогда не подойдет; насколько вы будете приближаться сюда, настолько меня отводит дальше»)⁵¹.

Ср. также:

в абазинском сказании: «Говорят, один абазинский пастух по глупости спустился в пещеру и, увидев Дашкала, от испуга сошел с ума. Горцы действительно боятся горы Диц и даже близко не подходят к ней»⁵²;

в адыгском сказании: «Только немногие люди могли его видеть, потому что подъем к нему связан с тысячами опасностей. Никто, однако, не может видеть его два раза, и те, которые пробовали это сделать, назад не вернулись. Однако есть в горах старики, которые с ним разговаривали, но им запрещено рассказывать все, что они видели и слышали»⁵³;

в осетинском сказании: «Охотник, <...> когда увидел Амирана, то тот посмотрел на него, а глаза его с бычьи ошейники. Охотник в обморок назад упал. <...> Ступай и принеси мне вашу цепь (очага), унеси её, не говоря ни слова, и назад не смотри, а не то захлопнется дверь пещеры»⁵⁴;

в грузинском сказании: «Один охотник как-то заглянул внутрь этой горы, когда она была раскрыта, и, увидев Амирани, испугался»⁵⁵.

Для раскрытия «змеиного происхождения» прикованного героя весьма примечательно и описание богатырского гнева Абрыскила, связанного с «потрясением» природы:

«— Уа ееи икам, акәылацәа рееибытаны Аҭсны иажәылт, абаракьатра цейт, — анырхәа, — хаи, даргыи-саргьхандаз, рацәа спара рбеит! Аха усцәкьа изцарым! — ихәан, даагызы-гызын, дызлаеахәаз азанцьыркәеи дзыдәахәалаз агәашьей убыс ирцысит, ахаҭы зегы аахьц-хьцит».

«Они сказали ему, что “там нет ничего хорошего, захватчики ринулись на Абхазию, исчезла вся благодать”.

— Хай! Так они воспользовались моим бессилием?! Но я им этого так не оставлю! Сказав это, он взревел и так встряхнул железные цепи и столб, к которому был прикован, что вся пещера затряслась»⁵⁶.

Ср. в абазинском и адыгском сказаниях: «Когда он с досады начинает потрясать цепи, тогда горы дрожат и земля колеблется от одного моря до другого»⁵⁷.

«Только услышит могучий старик ответ: «Камыш на земле растет, ягнята на земле плодятся», начинает он рвать на себе оковы. Земля сотрясается от этого. Свирепствует устрашающая людей гроза: стук цепей гремит громом, искры от удара звена о звено блещут молнией, тяжелое дыхание старика бушует на земле ураганом, от стонов его стонут глубины земли, и слезы его льются бурным потоком вниз со снеговых вершин и разливаются шумящей водой»⁵⁸.

Подобные описания, характеризующие реакцию природы на рождение, появление или действия персонажа, относятся к древним типам изображения в фольклоре, и их принято считать атрибутивными («потрясения» природы мыслились непосредственным свойством персонажей) первоначально по отношению к демоническим персонажам, а затем их активно использовали во всех случаях изображения героя⁵⁹.

Из приведенных примеров видно, что почти во всех кавказских сказаниях о прикованных героях сохраняются мотивы и эпизоды, характеризующие героя не только как доброе, но и как злое, демоническое существо. Еще А.Н. Веселовский, говоря о кавказских прикованных героях, подобные мотивы и описания отнес к древнейшим атрибутам титанов, в которых в последние века, напротив, увидели заступника и друга человечества⁶⁰. Наиболее ярко злое начало героя проявляется в адыгских сказаниях о богоборцах, где социальные мотивы приглушены и особенно настойчиво проводится мысль о том, что с освобождением титана-богоборца иссякнут земные блага⁶¹. М.Е. Талпа находит, что кабардинский Старец — носитель мрачной силы мести, коварства, борец с чудовищами, драконами, в то время как греческий Прометей — светлый освободитель, богоборец. Вместе с тем, по мнению исследователя, кабардинские сказания — одна из древнейших редакций прометеевского мифа⁶².

Примечания

¹ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 136.

² Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты). М., 1881. С. 69—71.

³ Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966. С. 101—102, 216—217, 225, 248—249, 270, 271, 280, 289, 303.

⁴ Ганалаян А.Т. Армянские предания. Ереван, 1979. С. 251—252; Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 123.

⁵ Тресков И.В. Указ. соч. С. 139.

⁶ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 245; Бгажба Х.С. Труды. Сухуми, 1987. С. 263; Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 116—121.

⁷ Салакая Ш.Х. Указ. соч. С. 116—121.

⁸ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 227—229.

- ⁹ *Чурсин Г.Ф.* Указ. соч. С. 245.
- ¹⁰ *Миллер В.Ф.* В горах Осетии. Владикавказ, 1998. С. 461.
- ¹¹ Там же. С. 464.
- ¹² Подробнее об этом см.: *Чиковани М.Я.* Указ. соч. С. 20—23.
- ¹³ *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983. С. 354—358.
- ¹⁴ Там же. С. 356.
- ¹⁵ Там же. С. 340—358; *Гринцер Р.А.* Умиравший и воскресающий бог // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М., 1988. С. 547—548.
- ¹⁶ *Иоакимов А.* Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Горской школы) // Кавказ. 1873. № 66.
- ¹⁷ Фонотека абхазского фольклора при Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии (далее — ФАФ). К. № 60/1500.
- ¹⁸ Как отмечает А.Н. Веселовский, «всякий военнопленный приходится сыном взявшего его в плен. Его обыкновенно приносили в жертву на празднике» (*Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940. С. 576).
- ¹⁹ Подробнее об этом см.: *Амичба С.А.* Цветообозначение в языке абхазского фольклора // Алашара. 1988. № 4. С. 122—124 (на абх. яз.); *Джанауа З.Д.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995. С. 82—83.
- ²⁰ *Гулиа Д.И.* Собрание сочинений: В 6-ти т. Т. 6. (История Абхазии. Этнография). Сухуми, 1986. С. 158.
- ²¹ *Шинкуба Б.В.* Предисловие // Абхазская народная поэзия. Сухуми, 1959. С. 20 (на абх. яз.).
- ²² *Джанауа Б.Г.* Термины цветообозначения в абхазском языке // Алашара. 1985. № 8. С. 136 (на абх. яз.).
- ²³ *Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 260.
- ²⁴ См.: *Салакая Ш.Х.* Указ. соч. С. 120—121.
- ²⁵ ФАФ. К. № 13/388.
- ²⁶ *Чурсин Г.Ф.* Указ. соч. С. 243—244.
- ²⁷ *Гарцкия В.* Из абхазских народных преданий и поверий // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 34—38. Ср. сказание аджарских абхазов о Мемруте, типологически сходном с Абръскилом, в записи Ш.Х. Салакая: «Мемрут, герой необычайной силы, возгордившись, объявил себя вторым богом и потребовал, чтобы люди подчинялись ему, а не Аллаху» (*Салакая Ш.Х.* Указ. соч. С. 120).
- ²⁸ *Шинкуба Б.В.* Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. Сухуми, 1990. С. 304—310 (на абх. яз.). С. 291—292.
- ²⁹ ФАФ. К. № 45/1104, 45/1107.
- ³⁰ *Dumezil G., Namitoé A.* Récits oubykhs // Journal Asiatique. I. Paris, 1955. P. 30—33. Ср. предположение Л.Х. Акабы: «Если бы речь шла просто о герое — благодетеле человечества, то его освобождение не было бы связано с такими бедствиями для человечества. Но речь идет о герое, олицетворяющем вулканический огонь, являвшийся на определенном этапе большим благом для людей, но и способный погубить их. Этим и объясняется противоречие образов героев типа Прометей: с одной стороны, они дали людям огонь — величайшее благо, но, с другой стороны, их освобождение грозит гибелью людям» (*Акаба Л.Х.* Абхазо-адыгские мифологические параллели // Известия Абхазского НИИ. Вып. 3. Тбилиси, 1974. С. 150).
- ³¹ *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера. Черкесск, 1994. С. 138.
- ³² Наргы: Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 273—274.

- ³³ *Шортанов А.Т.* Указ. соч. С. 135.
- ³⁴ Там же. С. 136—137. Ср. сходное же описание из другого варианта адыгского сказания: «*Придет время — Тха, на людей разгневанный, освободит от наказания старика, спустит его с цепи, и тот станет вымещать на людях свои долгие страдания*» (Кабардинский фольклор. М.—Л., 1936. С. 90).
- ³⁵ *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды... С. 74.
- ³⁶ *Чиковани М.Я.* Указ. соч. С. 249.
- ³⁷ Ср. также имя героя с постоянным эпитетом: «*Насрен-жаचे*» (букв. «*Насрен-Борода*») (Нарты: Адыгский героический эпос... С. 389).
- ³⁸ С потусторонним миром ассоциируется и пещера, в которой прикован Абрыйскл, как «естественное жилище для существ хтонического типа», как «хранилище остатков хаотической стихии» (*Топоров В.Н.* Пещера // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 311).
- ³⁹ *Шинкуба Б.В.* Золотые россыпи... С. 304—310.
- ⁴⁰ *Ардзинба В.Г.* Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. 5. Сухуми, 1987. С. 131.
- ⁴¹ *Лосев А.Ф.* Тифон // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 514.
- ⁴² *Ардзинба В.Г.* Указ. соч. С. 131.
- ⁴³ *Лапинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 99; *Шортанов А.Т.* Указ. соч. С. 142.
- ⁴⁴ *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды... С. 69.
- ⁴⁵ *Чиковани М.Я.* Указ. соч. С. 63.
- ⁴⁶ Там же. С. 209, 211, 249.
- ⁴⁷ *Шортанов А.Т.* Указ. соч. С. 136.
- ⁴⁸ ФАФ. К. № 36/926.
- ⁴⁹ *Шинкуба Б.В.* Золотые россыпи... С. 282—283.
- ⁵⁰ *Инал-ипа Ш.Д.* Абхазы (Историко-этнографические очерки). Сухуми, 1965. С. 592.
- ⁵¹ *Шинкуба Б.В.* Золотые россыпи... С. 310—314.
- ⁵² *Торнау Ф.Ф.* Указ. соч. С. 138.
- ⁵³ *Лапинский Т.* Указ. соч. С. 99—100.
- ⁵⁴ *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды... С. 71.
- ⁵⁵ *Чиковани М.Я.* Указ. соч. С. 281.
- ⁵⁶ Абхазский фольклор. Сухум, 2003. С. 98—101 (на абх. яз.).
- ⁵⁷ *Торнау Ф.Ф.* Указ. соч. С. 138.
- ⁵⁸ Кабардинский фольклор... С. 92.
- ⁵⁹ *Смирнов Ю.И.* Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 101—110; *Гацак В.М.* Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Международный съезд славистов. М., 1973. С. 304—306; *Джапуа З.Д.* Нартский эпос абхазов... С. 28—46.
- ⁶⁰ Подробнее об этом см.: *Шортанов А.Т.* Указ. соч. С. 146.
- ⁶¹ Там же. С. 144.
- ⁶² *Талпа М.Е.* Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. М., 1935. № 12. С. 172.

И.А. ГОЛОВАНОВ
(Челябинск)

Мифологические образы в фольклорной исторической прозе Урала

В фольклорной прозе XX в. воздействие мифопоэтического сознания, неосознанное воспроизводство мифологических мотивов и образов продолжают сохранять свое значение. Миф был и остается готовой формулой для устного поэтического творчества. Использование мифологических мотивов в сказочной прозе Урала связано прежде всего с поэтическим переосмыслением исторической действительности. Наиболее значимыми в судьбе Урала и потому широко представленными в местной народной прозе персонажами являются образы первооткрывателей-первопоселенцев, образы жертвы («заложенной головы»), образы народных умельцев, силачей, образ «злого начальника» и противопоставленный ему образ «народного заступника».

В народе живы предания о заселении и освоении Урала, рассказы о начале сел и деревень. Подобные предания берут свои истоки в этиологических мифах, в которых «разъясняется в мифологической олицетворенной форме происхождение какого-либо явления природы или социальной жизни»¹. Наиболее древний уровень цикла преданий о заселении и освоении края составляют произведения, в которых сюжетобразующими являются мотивы основания селения одним первооткрывателем, соседями-первооткрывателями или братьями. Основатель селения наделяется признаками героизируемого предка, иногда — мифологического персонажа. Например: *Первый поселенец был Галаня. Когда пришли Комаровы, Кадниковы, Баклыковы, он уж тут жил. Он им посоветовал на бугре селиться, там заморозков меньше*². Истоки подобных преданий — в родоплеменных сказаниях первобытного фольклора, генетически связанных с архаической мифологией и прежде всего с образом культурного героя, наделяющегося чертами первооткрывателя и демиурга. Трансформация преданий этого типа происходит через переосмысление характера центрального персонажа — от мифологического героя до конкретного реального первооткрывателя с четко обозначенной социальной принадлежностью: крестьянин, каторжник, старообрядец, беглый и т.п.

Мотив основания села соседями-первопоселенцами является центральным в ряде текстов. Например, в предании о первых жителях деревни Усть-Серебрянка: *Первыми два жителя были. Один на устье жил, а другой у фермы*³. Другой пример: *Первые были Мезенины да Ошурковы. Мезенин жил на левом берегу, Ошурков — на правом. От этих двух фамилий пошла родословная деревни*⁴. Структура мотива основания села братьями также оказалась весьма жизнеспособной и в зависимости от конкретных исторических условий наполнялась различным содержанием. В предании, записанном в деревне Харенки, сообщается: *Первые-то сюда приехали два брата: Чудиновых и Долматовых*⁵. В другом повествовании, записанном на реке Чусовой, говорится о том, что первыми пришли три старика, и эти первопоселенцы были одного рода — Чудиновы⁶.

Целый ряд уральских преданий воспроизводит образ жертвы, «заложной головы»: *Сказывают, будто если в плотину заложить человека живого, то плотина-то крепче стоит* [АКДЛФ УрГУ]. Этот мотив используется как генерализация представлений о бесчисленных трагедиях, сопровождавших возведение заводов на Урале: *Строился завод, и нужно было заложить фундамент, а под этот фундамент живого человека положить надо. И вот выбрали — у кого там детей нет или молодые. И женился девушка с парнем, а он ее все не пускал до восьми часов по воду. А однажды она встала и говорит: «Воды нет, я пойду, Алешенька» (его Алешенькой звали, а ее Еленушкой). И она пошла по воду. Почерпнула водички, а там колотили холсты две женщины. Ну, она почерпнула водички и пошла, а ее схватили и зарыли со всем, с ведрами. Алешенька проснулся — жены нет, он побежал, побежал, а эти женщины холсты колотят. Он спрашивает: «Приходила женушка по воду?» — «Приходила». — «Дак вот нет ее сейчас дома». — «А мы слышали, здесь кричали». Он побежал, зарыта она еще была сыро так, легкая земля была. Он начал рыться и нашел сафьяновый башмачок. И, злой, заревел, закричал, что Еленушка зарытая. И он побежал вдоль берега и сам потонул* [АФЭЛ ЧелГУ].

Мифологический мотив «заложной головы» является сюжетообразующим и в ряде других уральских преданий. Так, в «Пиленовой плотине» Никита Демидов отдает приказ строить плотину и сводит счеты со строптивым холопом Пименом: *Не забыл Демидов про сломанную домну, приказал Пимена в ров скинуть и неском засыпать* [ФАКЛ ЧГПУ]. Несколько иной поворот мы наблюдаем в предании, записанном в Златоусте. В эти места пришли люди и решили строить завод, необходимую часть которого составляла плотина: *Три раза строили плотину, и три раза ее уносило. Вот тогда-то и пошел слух, будто человеческая голова нужна, чтобы плотину не смывало. Старухи-кликухи разнесли, что непременно человеческая голова нужна, и девичья на особицу. <...> Была у нас на заводе девушка Федосья-красавица. Наговорили ей старухи о слухах, и решила Федосья помочь людям* [ФАКЛ ЧГПУ]. Как видим, данное предание выбивается из общего ряда текстов с трагическим мотивом «заложной головы». Выделяет его добровольность приносимой жертвы.

В уральских преданиях возникают стойкий мотив «злого начальника» и непременно сопутствующий ему мотив «тайной силы». Многие предания этого типа ставят вопросы социально-исторического порядка: откуда зло пошло? Часто в качестве «злодея-душегуба» выступают Демидов, Зотов, упоминаются в народных рассказах и другие местные «зверствующие» самодуры. Например: *Демидов — первый заводчик на Урале, как туда-то пришел — туго пришлось кержаскам. Он, чтобы они работали, а не бегали, приковывал их к тачке. Работали по десять часов. А вечером их отковывали. Бунтовали часто... А как сбунтуют — жандармов из города*⁷. Образы местных заводчиков конкретны, приближены к уральской действительности: они строят завод, фабрику, плотину или дом, которые сохранились до сих пор.

Для раскрытия образа «злого начальника» используется один и тот же сюжетный прием — отношение к простому человеку, к «люду холопского звания», к женщине (мерило моральной и духовной глубины личности). Так, в повествовании о Демидове перед нами встает образ жестокого, безнравственного человека: *Измывался над ней, как хотел. Так и неизвестно, что с ней случилось: то ли умерла там же, то ли еще что* [АФЭЛ ЧелГУ]. Последняя фраза оставляет возможность иной развязки истории. Слова «то ли еще что», вероятно, можно интерпретировать и как чудесное избавление от издевательств Демидова. Один из вариантов избавления — с помощью «тайных сил» — представлен в предании о Зотове, ставшем виновником мучений внучки лесного сторожа Анны. Ревнивая жена Зотова приказала избивать девушку... *Тут прибежала собака и загрызла палача... Что было дальше с Анной, неизвестно* [АФЭЛ ЧелГУ].

В уральских преданиях часто звучит восхищение красотой и силой предков, что проявляется в комментариях типа *красивый был, вот какие сильные люди были, подолгу жили очень, по сто лет* и т.п. Во многих текстах возникают идеализированные образы, которые, являясь художественным обобщением, выявляют комплекс качеств, навыков, умений, необходимых в той или иной профессии. Например: *Он был мастер на все руки, столяр, кузнец, мог одежду шить, сапоги. Придумал с кедра слетать. Состроил планер из бересты, забрался на кедр и прыгнул, ногу сломал. Дело было осенью. Отлежался до зимы, а зимой его мастерскую сожгли, мол, задумал против бога. Особенно Комаровы. Он осердился, ушел из Галашек на лыжах в Невьянск. А он еще не окреп и замерз в девяти километрах от Галашек, только и отошел. Под тремя соснами его и схоронили. Эти три сосны долго не рубили. Но сейчас могилу не найти, а отец говорил: «Здесь похоронен один галашанин». Вот тебе и Галашки!*⁸

Характерной особенностью текстов преданий, испытавших на себе действие тенденции к демифологизации, является то, что предок, обладающий необычными способностями, утрачивает магические функции культурного героя. Однако необходимость как-то объяснить, оправдать его «выделенность» из общего ряда людей, подчеркнуть его непохожесть на остальных приводила к возникновению в предании мотива

связи героя с нечистой силой. В некоторых случаях об этой связи с представителями низшей мифологии упоминается косвенно, хотя и достаточно прозрачно, как, например, в предании об обжимальщике Симке: *Чудак был. Пересмешник. Говорили про всяких домовых, он сделает бороду из конопли, кого за чем пошлют, он испугает. Покос у него был на Шайтанке. Накосит, сено поставит. А возить — так лошадь не берет. Без лошади сено возил. На ноги коньки наденет, ухватится за оглобли да по Шайтанке катит. Быстро так*⁹. Как и в мифе, герой данного предания, демонически-комический персонаж, наделяется чертами плута-озорника (трикстера), который часто прибегает ко всевозможным хитроумным трюкам для достижения успеха в своих вполне реальных делах.

В предании о висимском старателе Платоне в отличие от предыдущего текста прямо утверждается, что герою помогала нечистая сила: *Весь черный, с кудрявой головой и бородой, строгий был, не любил беспорядку. Сказывают, с лешим znalся, почему нам и везло. Пока я с ним робил, заботушки не знал. Где ни робили с ним, там платину хоть руками собирал. Потом сгинул куда-то Платон. Кто-то говорит, сбежал, захватив кое-что с собой*¹⁰.

Нельзя забывать о том, что «секрет» художественности предания включает в себя два момента: первый — предельное обобщение, второй момент — предметная детализация, конкретизация событий. Указание на профессию силача открывает перед рассказчиком возможность показать его слушателям в конкретных условиях работы, в сфере производственных отношений и тем самым достигнуть правдивого изображения жизни, фольклорной реальности событий.

Мастера-умельцы наделяются «сверхъестественными» качествами: золотостаратели знают «заветное слово», у мастеров литейного производства — «золотые руки», у механиков — «золотая голова». Если раньше такие рассказы о вере в магическую силу слова, предания о происхождении различных необычных, зачастую просто волшебных средств, орудий труда, при помощи которых раскрываются богатства уральской земли, были основаны на анимистическом мировоззрении человека, то в наши дни эти рассказы «объединяются общим пафосом воспевания людей труда, а также идеей патриотизма»¹¹.

В преданиях о «народных заступниках» на первое место выступает художественное исследование личности с точки зрения социальных и эстетических воззрений простых людей. Личность героя «вспоминается» чаще всего в связи с повествованием о каком-либо событии. Иначе говоря, генетическим истоком такого рода преданий является история, переосмысленная народом, пропущенная через народное сознание, которое, как мы знаем, тяготеет по своему типу к мифологическим моделям. Вероятно, именно такие параллели не дают использовать рассказчику «полутона» в характеристике своих героев, вследствие чего они всегда разделены на «добрых» и «злых». Исторические предания о «хороших» начальниках питаются иллюзорными мировоззренческими представлениями о «добром» барине, царе-батюшке, «народном заступнике».

Предания, в которых в качестве действующих персонажей выступают исторические деятели, являются более поздними по своему происхождению и представляют собой своеобразный итог развития народной исторической прозы. В уральском фольклоре интерес к исторической личности связан прежде всего с образами «народных заступников» — Ермака, Емельяна Пугачева, Салавата Юлаева. Функциональная близость всех трех исторических персонажей рождает сходство мотивов, которые «разворачиваются» в сюжеты преданий. Генетически близок к ним и образ Петра I, функции которого реализуются в текстах преданий при помощи тех же традиционных приемов и средств, восходящих к мифу.

Обычно в преданиях об Ермаке говорится о том, что герой-атаман, разбойник, казак пришел на Урал с Волги или с Камы¹². Но в некоторых текстах рассказчики стремятся доказать, что *Ермак Тимофеевич родом из чувовских казаков*¹³, что сразу делает образ Ермака более близким, «своим» для уральцев. Примечательно, что и татаро-башкирское население стремится включить его в число своих героев, несмотря на то что Ермак выступил по отношению к коренному населению Урала и Сибири как противник, антагонист. Его враждебность они объясняют тем, что Ермак — насильно крещенный татарин: *Когда Ермак потерпел поражение от Кучум-хана, хан приказал найти тело Ермака. Воины нашли и притащили. Кучум-хан увидел лицо не уруса, а татарина. Но, увидев крест, был удивлен. Приказал найти воинов. Хан посмотрел — тоже оказались татарами, но с крестами на груди. Пленный татарин объяснил, что их урусы крестили насильно* [АЛ].

Функциональная значимость образа Ермака подчеркивается в уральских текстах наделением героя магическими способностями и свойствами, например, используется мотив неуязвимости героя: *на нем кольчуга была — пуля не брала его*¹⁴. О Ермаке рассказывается, что его кольчуга весила 12 пудов, что с Ермаком было не так много соратников: *команда-то всего человек 40, дружина всего 12 человек, с Ермаком 100 человек было*¹⁵. В позднейших произведениях рудименты мифологического по своей природе мотива неуязвимости героя получают реалистическое осмысление. Так, невозможность поразить Ермака объясняется наличием на нем *чугунной рубашки*¹⁶. Выйти победителем в сложных ситуациях, по народным представлениям, Ермаку помогает неизменная находчивость и хитрость. Особенно часто повторяется эпизод обмана татар: *Хитрый был. Чучело поставит, татары и базлают в него, а люди-то спокойно стояли. На кол одел его, чучело, оно и повертывается, а не падает*¹⁷; *Татары стрел настроили, а стрелы они оковывали железом. Когда он пошел по Туре на барках, взял ржаные снопы, на барки наставил, одел их в солдатскую одежду и стал пускать по реке. <...> Когда снопы-то поплыли, татары и давай стрелять по ним. Когда все лука-то выстрелили, им и стрелять нечем было*¹⁸.

Как и в песенном фольклоре о Ермаке, главной функцией этого образа в преданиях является заступничество: *бедного человека он не трогал, богатых грабил*¹⁹. В некоторых текстах Ермак наделен функциями

культурного героя, выступает в роли просветителя, выводящего народы из «мрака» язычества: *Ермак-то зачем здесь шел? Здесь тоже была не-верщина. Ермак-то ее выгнал, просвещал реку, а в Сибири-то ее больше было. Вогул-то Ермак выжил, они поднялись, ушли за Урал к Тоболу, к Иртышу»²⁰. Одним из наиболее важных мотивов, в реалистической форме закрепленных за анализируемыми образами, является мотив военного предводительства. Наряду с Петром Первым, Емельяном Пугачевым и Салаватом Юлаевым в роли полководца во многих преданиях выступает Ермак. В произведениях с общим мотивом военного предводительства, как правило, идет речь о межэтнических взаимоотношениях, поэтому в них находят отражение мотивы, присущие преданиям об аборигенах края, прежде всего о чуди и вогулах. Данные мотивы характерны для наиболее архаических преданий об исторических лицах и в связи с этим чаще всего сопряжены с образом Ермака как одним из самых ранних: *Воевал в этих местах Ермак, воевал с татарами, татары его ненавидели, но он все-таки сделал одно государство»²¹.**

Особое место в структуре народной исторической прозы занимает мотив гибели героя. Естественная смерть не является объектом избрания в предании, внимание акцентируется лишь на трагической гибели героя. Это обусловлено тем, что с позиций мифологического мышления именно в трагической гибели персонажа, в самой случайности этой гибели обнаруживается вмешательство высших сил в судьбу «народного заступника». Почти во всех преданиях говорится о том, что причиной гибели Ермака стала кольчуга. И хотя Ермак был богатырем, *ходил в ней легко, а вот плавать устал²², кольчуга его и утопила²³*. Эту кольчугу подарил ему Иван Грозный, после того как Ермак попросил у него милости: *На диком берегу Иртыша [Ермак] писал письма Ивану Грозному: если простишь все мои поступки, то я тебе много земли дам. Иван Грозный прости²⁴*. Через мотив рокового подарка раскрывается сложность взаимоотношений Ермака и Ивана Грозного: *Ермак сперва был разбойник <...> На Волге он богатых грабил, бедных людей... он не шевелил. Дружина у него была из рабочих собрана. Помещики-то да заводчики жали, вот и бежали к Ермаку. Они с богатыми мужиками и расправлялись²⁵*.

На позднем этапе бытования фольклорных текстов через мотив гибели героя воспроизводится драматизм реальной, конкретной ситуации. Так, в одном из преданий рассказывается о том, как Ермак погиб от своей сожигательницы: *С ней он связался в Сибири <...> Ермакова сожигательница — сама она была не русская, а татарка; она-то, стерва, и сказала татарам, чтобы они напали на Ермака в сырую дождливую ночь, когда ружья их кремневые не стреляли²⁶*.

В уральских преданиях о Ермаке широко используется мотив укрытия в пещере: *Камней тут много по Чусовой... там была у него пещера. Он сверху спускался туда²⁷; Ермак тут был, зимовал со своим войском. Пещера у него тут была²⁸; Ермак жил в пещере и стрелял из пушки по баркам, чтоб добыть добро²⁹; Дыра тут у камня-то Ермака есть, так, сказывают, тут он и был, у дыры-то веревочка висела, по ней он и лазил³⁰; Там*

внизу есть камень на Чусовой, Ермак... Говорили, что там конец каната болтался, со скалы вход был в эту пещеру³¹. В мифопоэтической традиции пещера — сакральное убежище³², она включается в мифологический комплекс «жизнь—смерть». Использование данного мотива в преданиях о Ермаке свидетельствует о существовании социально-утопических представлений о возможном воскресении народного заступника. Этот вывод подтверждается наличием в некоторых преданиях «открытого финала» в повествовании о Ермаке: *Как погиб [Ермак], я не слышал от стариков: разговору об этом не было. Про него песню поют³³; Куда Ермак потом делся, не скажу³⁴.*

Герой, получающий царскую власть, должен обладать магической силой, которая служит проявлением его мифологической сущности. В фольклорной прозе мотив происхождения царя/вождя берет исток в мифах, но адаптацию проходит в героическом эпосе и сказке. Подобно тому как былинный Вольх Всеславич ведет свое происхождение от змея-тотема (чем объясняются его чудесные превращения) и как в волшебной сказке социально обездоленный становится царем, так и в преданиях царскую власть и магические способности обретает Пугачев — бывший казак, бедняк: *Пугачев шайки собирал, чудеса творил. За бедных, за низкий класс был. Старики говорили, что он вообразил себя за царя. Я, говорит, Петр Федорович, царь³⁵.*

С образом Пугачева в уральских преданиях часто связано использование мотива мудрого суда и мотива пожалования, одаривания им своих подданных. В русской народной исторической прозе одаривание царем своих подданных — частный случай награды за заслуги. Реалистические элементы закономерно вписываются в традиционную канву мотива. Так, например, в одном из преданий рассказывается о «царском» дознании, проводимом Пугачевым с целью выяснить, где запрятаны клады заводчика Лугинина (Илларион Лугинин — реальное историческое лицо, владелец Саткинского железодельного завода). Когда «государев суд» был завершен и «государь-император Петр Третий» велел всем расходиться, из толпы вышла одна женщина и упала к ногам Пугачева: *«Государь, ты не всех еще судил. Не всех казнил. Вели допросить старую ведьму Шарабаниху, компанейщикову приживалку. Она знает, куда упрятал компанейщик свое золото». И вот Шарабаниху, проживавшую в доме Лугинина, вытащили из толпы. Пугачев обращается к старухе: «Так куда же запрятал от меня золото-серебро подлый компанейщик, Василиса Илларионовна?» — «Право, не знаю, батюшка-государь! Ненароком слыхала от внука, будто на реке и на Карагай-горе, а доподлинно не знаю, хоть убей старуху на этом месте». — «Полнете, полне», — смягчился Пугачев и отпустил Шарабаниху с миром, даже подарил ей золотой рубль³⁶.*

В преданиях мотив пожалования, одаривания контрастен мотиву наказания, последний нередко входит в структуру сюжета в сочетании с мотивом мудрого суда. В уральских преданиях наказывается не только социальное зло, но и нравственные пороки: лень, воровство, самодурство. Важно, что мотив наказания может быть связан не только с образом царя, но и с образом предводителя крестьянских масс,

«народного заступника»: *Сгорела и наша старая церковь: мужики, что с Пугачевым пришли, самогонки лишку хватили и спалили. А сам он тогда в Касеее находился, в избе Данилки Шитова. <...> Утром вышел он к народу в императорской форме и велел тут же выпороть перед всеми озорников, которые зря пожар затеяли*³⁷.

Повествования о гибели Пугачева в фольклорной прозе строятся по традиционной схеме. Реалистическое объяснение смерти героя — пленение и казнь — не принимается народным сознанием в качестве убедительного, несмотря на бытование рассказов типа: *Когда Пугачева казнили, народу много пришло смотреть. Со всех концов были мужики, и из Уфы были старики. Пешком пришли смотреть. Они были за него, считали, что он царь*³⁸. Отказываясь следовать тенденции демифологизации образа Пугачева, народное художественное сознание возвращается к использованию отработанного в фольклорной прозе мотива предательства. Согласно одним текстам, его предали соратники: *Раз подбехал к крепости, а там облава. Он в реку бросился, выплыл. Его своя артель предала, его выдали*³⁹. По версии, изложенной в других преданиях, Пугачева предала женщина: *Его какая-то женщина подвела, уследила его, увела ночевать, а его и пленили*⁴⁰.

Обращает на себя внимание довольно устойчивая стыковка мотива гибели героя-избавителя с мотивом его возвращения, что предопределено сведением в его образе в одно целое семантики царя и «народного заступника». Судя по преданиям, Пугачеву приписывалось обладание некой «программой» действий, что придавало его «самозванству» осознанный и даже целенаправленный характер: *Ермак в Иртыше утонул <...> Пугнули его на Иртыш, он тоже хотел что-то завоевывать. Тут просто никакой программы у Ермака не было. А у Пугачева была — вот завоюю все, будете у меня свободны*⁴¹.

В предания о Пугачеве вошел и такой универсальный и типичный для многих циклов мотив, как оставление следов своего пребывания в той или иной местности. Такого рода следы могли быть различными и приписывались многим персонажам: и первопоселенцам, и аборигенам, и силачам, и историческим лицам. С образом Пугачева, в частности, связано предание об оставленном им пороховом складе на обрывистом берегу в устье речки Карсакаловки: *Кто ни пытался найти этот склад — все тщетно*⁴². Здесь зафиксирован поздний вариант мифологического мотива, реалистически переосмысливающий возможность «оставления» следов культурным героем.

По своим функциям близок к Пугачеву и Ермаку другой персонаж исторической фольклорной прозы — Салават Юлаев. Этот образ воспроизводится народным сознанием в тех случаях, когда отсутствует и реальная, и фольклорная мотивация пребывания Пугачева в данной местности. Так возникают предания о сподвижниках народного царя: *Пугачева здесь не было. А был Салават Юлаев — его «генерал», с башкирами [АФЭЛ ЧелГУ]. Функциональная близость героев рождает сходство мотивов, которые «разворачиваются» в сюжеты преданий о народном заступнике, в образе которого подчеркивается общее для башкир и*

русских стремление к справедливому мироустройству: *Сам-то Салават был таким же, как все, крестьянином. Из бедноты происходил. Пахал, сеял, вот и вся биография его. Жил в местечке Малояз. <...> Напротив, через Юрюзань, — гора, в ней пещера, где жил Салават, как без войска остался. А войско-то когда было, так он за освобождение земли шел, чтобы у богачей отнять землю и передать ее крестьянам*⁴³.

В преданиях о Салавате Юлаеве в связи с его основной функцией народного заступника оказывается востребованным мотив неуязвимости героя: *Сильный был человек: никто его убить не мог. Он носил специальную кольчугу под рубахой — ее никакая стрела, ни пуля не брала* [АФЭЛ ЧелГУ]. В этом же тексте использован и другой древний мотив, организующий сюжетную коллизию, — мотив предательства: *А у него жена была и он к ней приезжал. И вот богатые башкиры договорились с ней — чтобы она помогла им убить Салавата Юлаева. Он пришел, снял кольчугу-то, когда спать-то лег с женой. Потом уснул крепко. А она тех и назвала. Он выскочил в окно, а его там караулили. Он вырвался, побежал, ну ему в спину-то стрелой и попали — без кольчуги же был* [АФЭЛ ЧелГУ]. Аналогичный мотив в другом предании осложнен традиционным для эпического фольклора указанием на нерусское происхождение «злодейки» (ср., например, образ Апраксин в былине «Алеша Попович и Тугарин Змеевич»): *Было у Салавата две жены. Одна — русская, другая — татарка. Так вот эта татарка подвела его. Когда он к ней из пещеры заявился, тут-то она его и выдала. Взяли его царские войска, а куда дели, и не знает никто. И башкиры сами не знают. Был только слух как-то, что его в Эстонии казнили*⁴⁴. Таким образом, финал жизни народного заступника в очередной раз остается открытым для возможного впоследствии воскресения героя в соответствии с социально-утопическими представлениями русского народа. Продуктивность названного мотива в связи с образом Салавата Юлаева подтверждается и таким записанным на Южном Урале фольклорным текстом: *Богани говорили, что Салават сослан на каторгу и больше не вернется. А старики-аксакалы видели и рассказывали, как лунными вечерами ходил по тропе человек в лисьей шапке. Говорили, что это бродит тень Салавата*⁴⁵.

Близок к анализируемым героям народной прозы образ Петра I, который устойчиво сохраняется в памяти уральского населения. Хотя сам Петр никогда на Урале не бывал, именно с его именем связано начало уральской горнозаводской промышленности. Петр Великий пользовался особым уважением народа за то, что «все ремесла сам прошел»: кузнечное, сапожное, «плотнишное», «пробовал он и лапти плести <...> он всё пробовал»⁴⁶. В уральских преданиях царь не наделяется функциями первооткрывателя ремесел, зато выступает в роли активного носителя традиций, связанных с тем или иным ремеслом. Фольклорный образ царя, проявляющего интерес ко всем сторонам общественной жизни, в значительной мере вырастает из соответствующего архетипа вождя/царя, и его функции генетически связаны с эталоном, первообразом поведения, некогда приписываемого божеству, первым людям, куль-

турному герою. В одном из местных преданий царь Петр выступает в роли строителя кораблей-пароходов: *Вот сделали первый пароход. Надо ему имя давать, на воду спускать. А какое имя дать, никто не знает. Тогда Петр-от говорит: «А вот что: давайте, кто глубже воткнет топор поперек дерева, тому и имя назначать пароходу». Ну, значит, давай втыкать... Он тоже воткнул. Как рубанет, рубанет поперек-то, так сразу до обуха! Ну, ему и пришлось имя назначать: «Петр Великий» имя будет!» Тут все поняли, что это он сам находился⁴⁷. В этом предании отразились мифологические представления, связанные с имянаречением: назвать вещь — значит сотворить ее и одновременно получить право на владение ею.*

Важное значение для народного сознания имеет мотив возможного пребывания героя всюду, поэтому особенно настойчиво в местных преданиях и легендах используется мотив пребывания Петра I на Урале: *Петр I был на Урале. Был он и на золотых приисках недалеко от Челябинска, где теперь Миасс находится [АКДЛФ УрГУ]; Слышал я от стариков, что будто бы царь Петр приезжал на Урал железную руду искать⁴⁸. В последнем из текстов через использование традиционного мотива «герой мог быть всюду» подчеркивается особая роль Урала в государственных делах Петра I: *А в ту пору шведский царь Карла своим войском с войной на нас шел. Вот царь Петр собрал войско, и к этому времени пушки и сабли с Урала подоспели⁴⁹. Судя по фольклорным материалам, старые рабочие Урала верили, что Петр I жил на Урале тайно и работал здесь кузнецом или плотником. Таинственность пребывания царя на Урале вызывала к жизни уходящий корнями в мифологию мотив узнавания, который был порожден верой в особую природу, избранность людей, предназначенных для царской власти. Как утверждает К.В. Чистов, эта вера, несмотря на всю архаичность, существовала и в 60—70-е гг. XVIII в.⁵⁰ В приведенных ученым легендах царя узнают по неким «царским знакам»; это или «царский венец, двуглавый орел, месяц с звездой», или «гербы и орлы российскийе», или «половина месяца и звезда⁵¹. Отмеченные знаки по своему функциональному назначению аналогичны различного рода талисманам, которые встречаются и в античной мифологии, и в русском героическом эпосе. Отражение данного воззрения находим в одном из уральских преданий, записанных в селе под Шадринском. Узнавание царя строится здесь в соответствии с вышеназванной мифологической схемой: Петра I узнают по «царским знакам», которые тот предъявляет плотнику, похваставшемуся своим мастерством: *Петр-от как вернулся к мастеру и откинул назад жилетку, а под ней и обозначились царские знаки⁵².***

Обращает на себя внимание тот факт, что между реальными прототипами различие является гораздо более значительным, чем между соответствующими фольклорными персонажами. Более того, в большинстве текстов преданий при изображении народного вождя, заступника или царя используются одни и те же традиционные средства. Такое сходство объясняется генетической общностью образов: каждый

из них восходит к древним патриархально-родовым представлениям о вожде. В дальнейшем почвой для сходного изображения «народного заступника» и царя — персонажей, противоположных по своей социальной сущности, послужило сложное, неоднозначное историческое сознание народа и, в первую очередь, его социально-утопические представления.

Список сокращений

АЛ — архив профессора А.И. Лазарева.

АФЭЛ ЧеЛГУ — архив фольклорно-этнографической лаборатории Челябинского государственного университета.

АКДЛФ УрГУ — архив кафедры древнерусской литературы и фольклора Уральского государственного университета.

ФАКЛ ЧГПУ — фольклорный архив кафедры литературы Челябинского государственного педагогического университета.

Примечания

¹ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 72.

² Фольклор на родине Мамина-Сибиряка (В уральском горнозаводском поселке Висим). Свердловск, 1967. С. 51.

³ Кругляшова В.П. Предания реки Чусовой. Свердловск, 1961. С. 27.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же. С. 28.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ Фольклор на родине Мамина-Сибиряка... С. 58.

⁸ Там же. С. 51.

⁹ Там же. С. 80.

¹⁰ Там же. С. 60.

¹¹ Лазарев А.И. Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск, 1970. С. 123.

¹² Кругляшова В.П. Указ. соч. С. 40—41.

¹³ Там же. С. 40.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 42—43.

¹⁶ Там же. С. 43.

¹⁷ Там же. С. 40.

¹⁸ Там же. С. 44.

¹⁹ Там же. С. 40.

²⁰ Там же. С. 41.

²¹ Там же. С. 42.

²² Там же. С. 47.

²³ Там же. С. 48.

²⁴ Там же. С. 44.

²⁵ Там же. С. 41.

²⁶ Там же. С. 47—48.

²⁷ Там же. С. 42.

²⁸ Там же. С. 44.

²⁹ Там же. С. 46.

- ³⁰ Там же. С. 50.
- ³¹ Там же. С. 52.
- ³² Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. М., 1991. С. 311.
- ³³ *Кругляшова В.П.* Указ. соч. С. 51.
- ³⁴ Там же. С. 40.
- ³⁵ Фольклор на родине Мамина-Сибиряка... С. 55.
- ³⁶ Легенды и были / Собр. В.П. Чернецов // Горное сердце края. Челябинск, 1970. С. 144.
- ³⁷ Народные сказки, легенды, предания и были Башкирии. Уфа, 1969. С. 131.
- ³⁸ Фольклор на родине Мамина-Сибиряка... С. 56.
- ³⁹ Там же. С. 55.
- ⁴⁰ *Лазарев А.И.* Указ. соч. С. 49.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Легенды и были... С. 142.
- ⁴³ Народная проза. М., 1992. (Библиотека русского фольклора. Т. 12). С. 234.
- ⁴⁴ Народная проза... С. 234.
- ⁴⁵ *Ахметшин Б.Г.* Несказочная проза горнозаводского Башкортостана и Южного Урала. Уфа, 1996. С. 137.
- ⁴⁶ Фольклор Урала. Вып. 1: Исторические сказы и песни. Челябинск, 1949. С. 20.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Народная проза... С. 150.
- ⁴⁹ Там же. С. 151.
- ⁵⁰ *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967. С. 151.
- ⁵¹ Там же. С. 66, 71, 148.
- ⁵² Фольклор Урала... С. 19.

С.Ю. КОРОЛЁВА,
А.А. АРУСТАМОВА
(Пермь)

Образ «лесного хозяина» и мифологизация пространства у коми-пермяков*

Фольклористы и этнографы XIX в. (С.В. Максимов, А.Н. Афанасьев и др.), сравнивая представления о лешем, бытующие в различных губерниях, отмечали, что наибольшая сохранность поверий, связанных с лесом, наблюдается в северных областях России¹. Исследователи, знакомые с коми-пермяцкими верованиями, подчеркивали, что «лесной хозяин» играет в них исключительно важную роль. Так, Н. Добротворский писал: «Власть Вэрчена не ограничивается одним только лесом, как у лешего русского; она обнимает всю жизнь пермяка, все его работы и занятия, и одинаково чувствительна в доме, в семье, как в лесу или в поле. Можно сказать, что весь языческий культ пермяка сосредоточился в лешем»².

В ходе экспедиционных исследований, проводившихся Лабораторией культурной и визуальной антропологии Пермского государственного университета (рук. Е.М. Четина) в Кудымкарском, Юсьвинском, Кочевском и Косинском районах Коми-Пермяцкого автономного округа в 1999—2002 гг., нами была выявлена сравнительно высокая сохранность и устойчивость традиционных мифологических представлений, связанных с пространством леса и его «хозяином».

Наше внимание особенно привлекли рассказы местных жителей о так называемых *лешачьих дорогах*, по которым якобы постоянно передвигается «лешак» (пермяки называют его также *яг морт*, *вөр морт*, *вёрдядь*, *вёрысь*, *вёрса*, *вөрчен*). Отметим, что в трудах фольклористов второй половины XIX — начала XX в. представлен богатый материал, касающийся русской демонологии, однако упоминаний о *лешачьих дорогах* мы там не обнаружили. В посвященных традиционной культуре коми-пермяков работе Н. Добротворова³ и в более позднем академическом исследовании В.Н. Белицер⁴ *лешачьи дороги* также не упоминаются.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (грант № 00-06-80242).

По представлениям коми-пермяков, *лешачья дорога (лешак-туй)* невидима; она не всегда совпадает с тропками, по которым ходят люди. Если *лешачья дорога* идет через деревню, то обнаруживает себя лишь тем, что на ней, как правило, не могут стоять никакие постройки: они сторают, или их разрушает вихрь. Здания, расположенные на *лешак-туй*, считаются нехорошими: в них «чудится»; в таких домах неожиданно умирают люди. В случае, когда *лешачья дорога* проходит через лес, передвижение человека по ней связано с неожиданными препятствиями: лошадь «вдруг распрягается» либо не может везти дальше, потому что «подсаживается леший».

Отметим, что в разных районах Коми-Пермяцкого автономного округа зафиксирована разная степень распространенности представлений о *лешачьих дорогах*. Так, они практически неизвестны жителям южного Юсьвинского района.

В Кудымкарском районе записаны лишь единичные рассказы о *лешачьей дороге*. К примеру, по словам Е.Д. Ковыляева (1948 г.р., с. Верх-Иньва), такая «дорога хозяина» проходит по окраине их села: здесь когда-то сгорел гараж, а недавно сгорели новые дома — они «*мешали ходить лешему*». Е.Д. Ковыляев начертил карту, где указал эту невидимую дорогу, и обратил наше внимание на обугленные каркасы домов. Он же показал место на другом конце села, где — в стороне от всех — пытался «строиться» один из жителей. Но у дома «*все время ветром сносило крышу: то жесть оборвет, то всю кровлю поднимет*», так что пришлось его продать. Рассказчик объяснил, что и здесь тоже «*ходит хозяин*». Отметим, что наш информант «учился» у колдуна Йо-сипа, широко известного даже в отдаленных деревнях, и теперь сам считается «знающим» (*тöдись*). Согласно нашим наблюдениям, в среде «знающих» традиционные мифологические представления сохраняются лучше; большинству из опрошенных односельчан Е.Д. Ковыляева «*тропа хозяина*» уже неизвестна.

Подчеркнем, что маркирование *лешачьей тропы* как локуса, в котором властвует сильный ветер, не случайно. Персонификация лешего в виде ветра или вихря характерна как для русской, так и для коми-пермяцкой устной традиции. Так, в пограничных с Коми округом русских районах (Карагайский, Ильинский) бытует широко распространенный сюжет: человек бросает нож в вихрь, а потом встречается с раненым «лесным хозяином». Однако в коми-пермяцкой традиции помимо этого встречаются и другие сюжеты, свидетельствующие о более сильной власти *вöрдядя*.

Нами записаны, например, былички, когда леший сильным ветром предупреждает о гибели родных: «*...тут погода подынулась, лошадь-то встала, а лес будто падает, ломится. А дорога узенька, не свернуть. Потом утихло. Утром поехал — ни одна вичка не сломлена. Не к добру же показалось. Пожар у нас скоро случился, дочь сгорела*»⁵. Леший в виде вихря не дает забирать из леса умершего там человека: «*Подошли к ней, и тут ветер такой поднялся, что ой-ой-ой, сучья вот так крутит,*

покойника не дает брать. Страх такой! Потом только пришли опять, уже гроб принесли прямо в лес. В гроб кости сложили. Леший не давал ее брать»⁶.

В северных районах (Кочевском, Косинском) *лешачья дорога/тропа* (которую называют также *лешак-туй* или *лешай-туй*) известна не только «знающим». Представление о *лешачьей дороге* распространено здесь более широко. Нашими информантами становились как люди пожилого возраста, так и молодые. При этом среди них оказывались представители сельской интеллигенции (служащие местной администрации, учителя, врачи, клубные работники), что, на наш взгляд, свидетельствует о хорошей сохранности мифологической традиции.

В Косинском районе нам указали *лешачью тропу*, которая частично совпадает с дорогой, напрямую соединяющей Чазёво и Бачманово — две соседствующие деревни. В этом месте грунтовая дорога идет вдоль леса, растущего на болоте, но деревья здесь шумят даже в тихую, безветренную погоду.

В с. Коса *лешай-туй* совпадает с лесными *грянями*: «Гряни — это узенькие просеки в лесу делают и столбы ставят. Много километров они прямые. Гряни люди сделают, и леший по ним ходит»⁷. Исполнительница рассказала про косинскую ферму, которая «вообще чудится», потому что «на *лешачьей тропе* ее поставили»: к двум работникам фермы, сторожу Степану и кочевару Куче Володе, леший «приходил» в образе самой С.П. Мухиной. Информантка считает, что таким образом лешак предупредил ее о скорой смерти мужа. По ее словам, ферма пользуется в Косе дурной славой, так как многие из работавших там неожиданно умирали.

В Кочевском районе комплекс традиционных мифологических представлений о «лесном хозяине» лучше всего сохранился в с. Большая Коча и окрестных деревнях Малая Коча, Ошово, Дзельгорт, Вежайка. Эти населенные пункты образуют, на наш взгляд, ареал, уникальный по степени мифологизированности пространства леса и деревни в сознании местных жителей.

Здесь зафиксировано широкое бытование быличек с традиционными сюжетами: леший уводит в лес ребенка; он «кружит» путников или провожает их, принимая облик собаки; он помогает охотнику; в человеческом облике лешак предсказывает несчастье или удачный исход дела; ему несут «козин», чтобы он отпустил из леса «запертую» скотину, и т.д. Важно, что персонажами быличек являются сами информанты, их близкие родственники и знакомые.

На лесных дорогах, соединяющих Кочу и Ошово, произошло большинство «встреч» с лешим, о которых рассказали местные жители. От ошовской уроженки нами записана единственная быличка о «лесной свадьбе»: «У меня мама в Кочу шла, и по лесу ехала свадьба с колокольчиками. Люди шумят, лошади, копыта стучат, а самих не видно никого. Я потом заболела очень сильно»⁸. Она же рассказала о «доме» лешего, расположенном якобы у зимней дороги: «Зимой прямая дорога до Кочи

*есть через болота. До его места дойдешь — как теплом повеет и хлебом печеным пахнет. А в морозную ночь из нашей деревни видно, что из того места дым идет. Это я сама видела»*⁹. Иногда, если человек проезжает мимо этого места на лошади, она неожиданно распрягается.

Многим ошовцам, как и переселенцам из заброшенного Дзельгорта, известно поле Пугыр, рядом с которым пролегает летняя дорога. Здесь *«выходит старик — большой, седой. Говорят, к себе приглашает: “Заходи-те ко мне в дом”. Это леший и есть»*¹⁰. Отметим, что подобные места, где «лесной хозяин» обычно встречается в облике человека либо невидимый подсаживается в телегу, а лошадь *«вдруг распрягается»*, фиксировались нами не один раз (например, Кычана-шор и Ляля-Марпа в Кочевском, Перечень и Чань-чегым-лог в Кудымкарском районах).

Власть «лесного хозяина» распространяется и на пространство деревни. От большекочинцев мы не раз слышали, что в Малой Коче целая улица стоит *«именно на лешачьей тропе»*, доказательством чему служат несчастья, преследующие тех, кто там живет. Н.П. Кучевасова¹¹ назвала шесть человек, умерших на этой улице за последнее время. Как выяснилось, первыми стали застраивать «нехорошее» место переселенцы из д. Вежайка, незнакомые с кочинскими поверьями.

Семь лет назад здесь сгорел новый двухквартирный дом; об этом мы впервые услышали в отдаленной заброшенной деревне: *«На леший-дороге был дом. Это старик какой-то сказал. И дом-то сгорел. Место такое: не житье тут»*¹². К обгоревшим балкам нас привела сама хозяйка, подтвердившая, что для строительства было выбрано такое место, где *«огород только можно садить»*¹³. Она показала, где начинается за рекой другая *лешачья тропа*, идущая из Малой Кочи в сторону д. Ошово; по ее словам, раньше она *«к куме всё ходила сидеть на крыльце»*¹⁴, а оттуда по вечерам был виден дым над лесом — *«лешак, видимо, огонь жег»*¹⁵.

В работах фольклористов XIX в., исследовавших русскую традицию, зафиксированы некоторые мифологические представления о перемещении «лесного хозяина», которые, как нам кажется, типологически близки коми-пермяцким. Так, А.Н. Афанасьев отмечает, что следы лешего невидимы, но тот, кто на них попадает, «неприменно заблудится в лесу»¹⁶ или «занемогает болезнью, которую вылечить могут только бабки»¹⁷.

Ряд фольклористов упоминает о «лешачьих свадьбах», оставляющих видимые «следы»: «...если поезд скачет через деревню, то непременно у многих домов снесет крыши... а если проезжает лесом, то повалит деревья», оставит после себя «кучи валежника»¹⁸. Крестьяне боялись спать на лесных дорогах, так как поезжане якобы могли раздавить человека, оказавшегося на их пути¹⁹ (после встречи с «лесовиковой свадьбой» человек становился «глупеньким»²⁰).

Зафиксированные нами в Коми-Пермяцком автономном округе *лешачьи тропы* выделяются в этом ряду постоянством местоположения: «лесной хозяин» передвигается по ним всё время и «охраняет» свой путь от человеческого вмешательства. Заслуживает внимания тот факт, что эти представления широко распространены и сегодня.

Примечания

- ¹ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996. С. 40.
- ² *Добротворский Н.* Пермь. Бытовой этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. Т. 2. Кн. 4. С. 574.
- ³ Там же.
- ⁴ *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми // Труды института этнографии. Т. 45. М.; Л., 1958.
- ⁵ Зап. от Е.А. Пикулевой, 1922 г.р., д. Кукушка Кочевского р-на.
- ⁶ Зап. от М.Е. Салтановой, 1924 г.р., д. Чазёво Косинского р-на.
- ⁷ Зап. от С.П. Мухиной, 1950 г.р., с. Коса Кочевского р-на.
- ⁸ Зап. от А.И. Чугайновой, 1951 г.р., д. Ошово Кочевского р-на.
- ⁹ Она же.
- ¹⁰ Зап. от И.М. Хомякова, 1939 г.р., урожд. д. Дзельгорта, проживает в с. Большая Коча Кочевского р-на.
- ¹¹ Материалы, записанные от Н.П. Кучевасовой, 1952 г.р., с. Большая Коча, хранятся в архиве Лаборатории КиВА.
- ¹² Зап. от А.А. Грибовой, 1920 г.р., д. Куделька Кочевского р-на.
- ¹³ Зап. от М.Г. Ракиной, 1938 г.р., д. Малая Коча Кочевского р-на.
- ¹⁴ Она же.
- ¹⁵ Она же.
- ¹⁶ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 341.
- ¹⁷ *Колчин А.* Материалы по русской демонологии (из этнографических работ) // О повериях, суевериях и предрассудках русского народа / Сост. Н.В. Ушаков. М., 1997. С. 159.
- ¹⁸ *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. С. 348—349.
- ¹⁹ *Харитонов А.* Материалы по русской демонологии (из этнографических работ) // О повериях... С. 96.
- ²⁰ *Харузин Н.Н.* Материалы по русской демонологии (из этнографических работ) // Там же. С. 119.

А.М. НЕНАДОВЕЦ
(Бобруйск, Республика Беларусь)

Лихорадка в демонологических представлениях белорусов

Лихорадка — одно из редких существ женского пола в демонологии наших предков. Встречались разные названия этой болезни: «шуня», «хондзя», «ліхаманка», «ламотка», «трасянка», «трасавіца», «заломка», «пасцяпуха» и т.д. По представлениям патриархальных предков сущность болезни заключалась в том, что заболевший человек постоянно колотился в припадках, терял сознание от высокой температуры, «горел в жару»; его ломало, выкручивало суставы. Нельзя было улечься так, чтобы как-то успокоиться, отдохнуть, уснуть. В народе ведь всегда считалось, что уснувший крепким и спокойным сном человек уже победил болезнь, стал набираться сил и скоро встанет на ноги. Неудивительно, что жесточайшие приступы лихорадки сравнивались с «бурей-ураганом», не знающей преград на своем пути; эта болезнь могла настичь повсюду, свалить самого сильного, самого выносливого.

Предки попросту не могли объяснить, даже исходя из своего богатейшего практического опыта, возникновение такой страшной болезни. Поэтому в попытках найти истоки лихорадки в первую очередь использовали свою фантазию. Наиболее часто появление болезни толковалось следующим образом: «Было двенадцать сестер каких-то духов, они ходили по белому свету, звали людей, и кто отзывался им, в том сразу же одна сестра поселялась и он страшно мучился». Обязательно отметим то, что болезнь, по мнению предков, вообще возникла в «белом свете» тогда, когда Всевышний творил Вселенную. Персонифицированная «шуня» являлась одним из самых «влиятельных» персонажей демонологического ряда белорусской мифологии. Обязательно подчеркивалось, что если Всевышний творил только добро, то его извечный противник — черт (нечистик) или царь Ирод — всё отрицательное. Являясь «законной дочерью нечистого», и сама лихорадка заняла одно из центральных мест среди демонологических персонажей, наиболее часто упоминаемых в различных жанрах фольклора.

Создается впечатление о вечности, о «бессмертии» болезни. На это лишний раз указывает и цифра «двенадцать» — соответствие двенадцати

месяцам (лихорадка действительно могла проявиться в любую пору года). Правда, всё же оговаривалось, что наиболее часто встречались «трасцы» весенние и осенние. «Местный люд отличает двенадцать ипостасей трасцы, которых представляет себе кровными сестрами, очень пристойных и похожих одна на одну молодых девушек, которые по отдельности выбирают себе жилище в человеческом организме, переходя по очереди от человека к человеку и питаясь его соками. Время от времени собираются они на встречу, обычно на какой-нибудь лесной полянке, и там рассказывают о своих делах, строят планы на будущее, делят между собой насмотренных жерв. Временами являются они во сне, предсказывая болезнь, исход ее, а также ограждают человека от угрозы болезни, например, так называемая “трасца смяротная” говорит обычно: “Ляшчына не ляшчына. А я цябе насмерць затрасу!”; иная вновь, если человек уснет случайно на земле в том месте, которое загажено скотом, является человеку во сне и будит его, чтобы незамедлительно встал, а если не подчинится, трасца плюет на сонного и тот сразу же заблеивает на трасцу» [Міфы бацькаўшчыны: 45].

Здесь слишком просто объясняется сам облик лихорадки. Дело в том, что красивой, привлекательной она показывалась для того, чтобы лишний раз отметить — раз такая красивая, то ей очень легко расположить к себе любого (не разбирающийся в мифологических перепетиях человек «клевал» на красоту и... платил своим здоровьем и даже жизнью). Предки были уверены в том, что если какое-то божество или демонологический персонаж нельзя было запугать, то такое существо необходимо ублажать для того, чтобы не прогневить его, не навлечь гнев на себя самого, на свою семью, на свой род («радзіну»). Считалось, что одухотворенная болезнь всё это обязательно учитывает: «...свайго крыўдзіцеля яна карае, а таго, хто яе шануе, — мілуе».

В белорусском фольклоре зафиксировано более десятка преданий о происхождении лихорадки. В частности, М. Никифоровский приводит два древних устнопоэтических произведения, в которых объясняется, как появилась на белом свете лихорадка и почему она настолько сильна и неотвратима. И в его записях присутствует магическая цифра — 77: «Всех лихорадок существует семь, и они — дочери Ирода... проклятые и преобразованные в 77 вредных потоков воздуха. Дочери очень злого отца, они хотя и одинаково вредные, но отличаются характерными особенностями, проявляющимися в той или иной степени жестокости по отношению к своей жертве, а также в мужиковатости и высокородстве. Поэтому и средства против лихорадок самые разнообразные, а именно — 77 средств, еще до этого времени не изученных людьми. Согласно второго предания, лихорадки преобразованы в 77 мух, старающихся попасть в пищу и быть поглощенными тем или иным человеком, после чего, заразив нужную жертву, они выходят низом. Стоит только подхватить такую муху, завязать ее в тряпицу и повесить в трубе — ни одна лихорадка больше не пристанет к человеку за всю его жизнь. Кроме того, благодаря этому свет избавляется от одного мучителя» [Никифоровский 1897: 274].

Предки стремились использовать все эти семьдесят семь средств борьбы с лихорадкой; как мы уже отмечали, важно было не вызывать гнев персонифицированной болезни, не отзываться о ней плохо: «Ні ў якім разе трасцу не злілі. Не. Сачылі за гэтым асабліва старыя людзі, якія ва ўсім зналі толк, ведалі, што да чаго рабіць трэба, каб яна не раскашавала»; «Лихорадку нельзя ругать, о ней иначе не вспоминают, как с приговоркой: “Няхай яна здаровенькая і вясёленькая ходзіць”, и даже на Деды приглашают-зовут “трасцухну-матухну”» [Суеверия и предрассудки: 139].

Естественно, в зависимости от разных условий, лихорадку по-разному себе и представляли. В наибольшей степени это касалось поры года. Наверное, человеку прошлого болезнь виделась в чем-то подобной окружающей природе. Поэтому встречаются различные свидетельства такого плана: «Лихорадка, или тетка-лихорадка, выходит из земли осенью и весной. Лихорадка бывает разная, в зависимости от того, какая тетка-лихорадка залезла в тело человека. Всего этих теток-лихорадок 12, их также зовут дочерьми царя Ирода. Их количество недостаточно для всего белого света, поэтому они только периодически наведывают своих жертв, отсюда и переменчивый характер лихорадки. Осенние лихорадки представляются белорусу в образе костлявых, ужасных старых женщин, а весенние — чрезвычайно красивых, грациозных, но холодных созданий» [Минский листок: 40].

Патриархальный белорус всегда помнил о том, что демонологический персонаж может очень походить на людей, быть живым, привлекательным, но (обязательно!) «бяздушным», это значит, что он ни в коем случае не должен иметь души. В этом же и заключалось основное отличие между честными людьми и продавшими свои души, между людьми и «оборотившимися» чертями («нячысцікамі») и ихними служками.

Введя лихорадку в ранг живых существ, наши предки наделили ее и присущими людям чертами и особенностями, без которых, по их представлению, даже злая-презлая болезнь не могла самостоятельно существовать на белом свете. Интересно то, как характеризовались различные сестры-лихорадки («цёткі-ліхаманкі», «сяструхі-трасухі»). «Названия различных ипостасей лихорадки следующие: 1) “трасца смяротная”, вызывающая смерть без исключения; 2) “трасца ўнутраная”, поражающая внутренние органы, в частности, “каля сэрца нудзіць”; 3) “трасца павярхоўная”, “скура выбіваецца наверх...”; 4) “трасца касцявая”, которую сопровождает ломота в костях; 5) “трасца пудавая”, возникающая с перепугу; 6) «трасца лісцадзеватная», царствующая весной; 7) “трасца лістападная» или осенняя, — одна из наиболее упрямых ипостасей; 8) “трасца гарошавая», опасная во время цветения гороха; 9) «трасца асінавая»; 10) “трасца ядлельцавая”; 11) “трасца агнявая”; 12) “трасца ледавая”» [Міфы бацькаўшчыны: 46]. Неудивительно, что одной из наиболее постоянно угрожающих «ипостасей» называется «трасца восеньская». С чисто практической стороны это довольно легко объяснить, ибо именно осенью приходится выполнять самые тяжелые сельскохозяйственные

работы, нередко под постоянно морозящим дождем, при пронизывающе-колючем ветре. Разгоряченный от работы человек становился довольно легкой добычей любой болезни, а не только лихорадки-трасцы. «Наивное» же объяснение могло быть таким: «...также входили они в людей в виде соринки или мухи, упавшей в молоко, когда кто-нибудь кушал. И когда тот продолжал есть это молоко, то у него сразу же случалась лихорадка: если он возьмет эту соринку и бросит в печь, то она сгорит, а когда, вложив ее в яичную скорлупу, повесит в трубе, то она чрезвычайно мучится. Таким образом, шесть сестер уже сожжены, три где-то мучаются, а три еще и сейчас блуждают по свету» [Там же: 45].

Три «блуждающих» лихорадки и считались в народе самыми страшными, потому что они не находились в одном месте («куце»), а постоянно перемещались и легко могли напасть на беспечного человека. Е. Ляцкий писал в свое время: «Лихорадки представляются то в образе молодых женщин с распущенными волосами, которые вместе с первыми весенними лучами, вместе с туманами, подымающимися от талой воды, рождаются и носятся в воздухе; то в образе злых, голых, ужасных старух, сидящих на ветвях осенних деревьев, дрожат и скрежещут зубами. Весенние лихорадки, по одной летающие в воздухе, ищут спящего на солнце человека. Чтобы поцеловать его и уже больше с ним не расставаться. Их щеки горят ярким пламенем, взгляд проникает в самую душу человека, поцелуй зажигает человека своим разрушающим, страшным огнем. Под влиянием этого поцелуя человек видит чудесные сны» [Ляцкий 1892: 27].

Упоминаются и другие пути проникновения лихорадки в тело человека: «Лихорадка пристает к человеку после того, как он поест чего-нибудь не по вкусу и в большом количестве. Утром, до солнца, больной лихорадкой, взяв яйцо, идет на перекресток и там его оставляет, совершая это так, чтобы никто его не заметил и не догадался о сущности таинственных действий. Затем больной спешит домой, опасаясь оглянуться, чтобы болезнь опять к нему не пристала. Другие советуют оставлять яйца не на перекрестках, а где-нибудь в болоте, возле озера. Откинутое с такой целью яйцо ни в коем случае никому не надо поднимать, ибо к поднявшему обязательно перейдет лихорадка. Весной, в сезон лихорадок по деревням, часто приходится видеть на перекрестках такие яйца» [Демидович 1896: 19].

Иногда оговаривалось и точное время суток, когда было даже опасно засыпать, потому что в сонного человека лихорадка входила наиболее легко: «Весной и осенью надо стараться не засыпать, когда заходит солнце. В то время скорее всего в беззащитного человека входит лихорадка. Изредка бывает, что лихорадка, не успев войти в спящего, спешит сделать это сразу после сна, и тогда человек слышит, как его зовут по имени, хотя никого и не видно: это зовет лихорадка. Как только человек отзывается, лихорадка овладевает им. Поэтому человек не должен отзываться на этот голос, когда никого вокруг не видно» [Никифоровский 1897: 258].

Тем не менее, как бы человек не стремился защищаться от лихорадки — это редко удавалось ему. Болезнь проникала повсюду. «Весенние лихорадки имеют несколько названий: “трасца сонная, трасца гарачая, мокрая, губастая, пякучая, ліхучая, жоўтачка”. Осенние старые лихорадки, называемые народам “сцюдзёнымі, вадзянымі, сінючымі”, подстерегают свою жертву и при приближении человека легко преобразовываются в пар, стараясь залезть под тулуп или под свитку. После возвращения человека в избу невидимый враг начинает действовать. Большой ищет себе место потеплее и поспокойнее — поэтому залазит на печку, которую домашние стараются пожарче натопить, чтобы вызвать больного “на поты”, с которыми должна, не выдержав такой жары, выйти и сама болезнь. Кое-где сохранился старый обычай держать в это время в избе кошку или собаку, чтобы болезнь, оставив человека, пристала к животному, которое, в свою очередь, избавится от нее где-нибудь в поле» [Ляцкий 1892: 30].

Н. Янчук также довольно подробно описал действие лихорадки на человека; он не забыл обратить внимание и на внешний вид этого демонологического образа: «Очень многие болезни белорус представляет себе в человеческом облике... Лихорадку, например, белорус представляет себе в облике холодной красавицы или, наоборот, в образе злой, ужасной женщины. Тетка-лихорадка, как и многочисленные другие болезни, выходит из-под земли как-раз весной и шляется везде, пока не упадет на кого-нибудь, кто спит на весеннем солнышке. Когда это ей удастся, она подкрадывается к сонному, целует его и уже не расстаётся с ним. Проснувшись, он чувствует, что спал особенно сладко, и только затем непрошенная гостья начинала предъявлять свои права. Поэтому заботливые матери, когда выводят своих детей на солнце, в первую очередь предупреждают их, чтобы они не уснули» [Янчук 1889: 46].

А. Сержпутовский приводит такой пример: «Трасца, шуня, або хондзя — такая болезнь, которая имеет облик худой, синей старой паненки. К кому она доберется и оседлает, тот не скоро от нее отцепится. Когда лихорадка трясет, то ее скорее можно отогнать, чем ту, которая только угнетает да ломает кости. Когда лихорадка только гнетет и ломает кости, то необходимо напиться свежего березового сока или кислого молока, тогда она начнет трясти. А раз трясет, то скорее от нее можно отцепиться» [Сержпутоўскі 1998: 46].

Некоторые из информантов упоминают о случаях заболевания лихорадкой, ссылаясь на то, что они сами знали этих людей не по рассказам других, а были знакомы с ними лично и даже знают о том, как те избавились (или старались избавиться) от надоедливой болезни. А. Сержпутовский свидетельствует: «Пашоў у нас адзін чалавек у лес па бярозавы сок, набраў яго поўно вядро да панёс да гасподы. От падходзіць ён ужо к вёсцы, аж кала дарогі на плоце сядзіць якаясь вельмі худая паненка да й просіць піць. Той чалавек падаў ёй вядро з сокам. Глынула яна трохі соку да й прапала, бы ў землю правалілася. Дагадаўся той чалавек, што гэта была трасца, але няма чаго рабіць, пашоў дамоў.

Дак от кажэце, толькі ўлез у хату, як пачала яго трэсці трасца, дак аж зубы ляскочуць. Пракачаўся ён з ёю моо нядзель шэсць, покуль знайшоў такіх людзей, што яны атрабілі» [Сержпутоўскі 1998: 291].

Изредка встречались примеры, в которых утверждалось, что даже лихорадку можно обмануть, направить на «ложный» путь: «Лихорадку можна обмануць, прыкінувшысь мертвым. Один дед лег под дежу, перевернутую кверху дном, а сверху на дно приказал налить воды. Лихорадка зашла в избу и начала его звать. Дед отзывался, то с одной, то с другой стороны, а потом и вообще затих. Лихорадка ходила-ходила вокруг, отыскивая его, затем видит — вода: утопился, значит, бедняга. Постояла и ушла» [Янчук 1889: 215].

Довольно своеобразное толкование заболевания лихорадкой и об отношении местного населения к ней записал исследователь полесского края Ч. Пяткевич: «Это одна из наиболее распространенных болезней, хотя и без смертельных случаев, о чем свидетельствует поговорка: “Хто ад хіндзі памрэ, таму лапцямі звоняць”. Она начинает свирепствовать весной, как только появятся комары, разносчики заразы, и продолжается до 3 месяцев, а порою еще и больше — до самой зимы. Временами она оставляет больного после нескольких пароксизмов в результате употребления одного или нескольких лекарств сразу. Когда кто-то заболел малярией, то его не лечат, пока болезнь не посетит его три раза “чэраз дзень”, поэтому речичкий полешук предполагает, что даже сильные приступы (“прыпадкі”) могут пройти и вообще перестать после первого или после второго раза. А преждевременным лечением можно вызвать настоящую лихорадку. В то, что комары могут быть разносчиками болезни, он не верит: “Хіба камары паяць або кормяць людзей? Хіба яны знахары, штоб нешта чалавеку зрабілі?”. Во время приступа (“калі калоцітць”) никакого лекарства не дают, потому что оно не только не поможет, но даже может навредить» [Пяткевич 2004: 117].

Как бы там ни было, но от всех болезней, без какого-либо исключения, белорусы пытались излечиться при помощи заговоров («шэптаў», которые так и назывались «Ад ліхаманкі», «Ад хінці», «Ад хіндзі» и т.д. «*Заразарніца, красная дзявіца, назбаў Раба Божяга...(імя) ад Матухі, адкалатухі і ад усіх дванаццаці дзявіц-трясяніц*” (чытаць тры дні на ранішнім зорам на ваду, крыжаобразна змахнуць хваробу с ілба, барады і шчок, сплёваючы праз левае плячо, памыць хворага замоўленай вадой)» [ЛПЗ (а)].

«Вотча... Да васкрэсне Бог... Памяні, Госпадзі, цара Давыда... Стань, Госпадзі, на помач, ангелы на радасць. На Чорным моры, на белым камні стаіць каменны слуп, у тым слупе спасаліся ўгоднікі Божыя — святы Сусой і святы Саксені. Увідзелі яны ў чорным моры вазмушчэнную ваду; з вазмушчэнныя вады вышла дванаццаць жон, босыя і праставалося беспаясыя. Угоднікі божыя спрасілі ў іх:

— Што вы за жоны, якога роду і куды ідзёце?

— Мы ёсць роду брата цара Града, ідзём у мір грэшных мучыць!

Угоднікі божыя вазмаліліся к госпаду. Услышаў Гасподзь малітвы ўгоднікаў, саслаў чатырох евангелістаў — Івана, Марка, Луку, Мацвея,

даўшы ім па пруту жалезным, даўшы ім па трыдзесяць ран. Узмалілісь яны к Госпаду. Божыя грозныя, мы не будзем мучыць раба Богага Івана бальнога да аўтарога прышэствія!

— Даю ўтарую казань злым трасавіцам: будуць угоднікі божыя, святы Сусой і святы Саксені, жалезнымі грэбнямі драць і святыя архангелы грозныя будуць грамамі біць і вогненнымі мячамі галаву рубіць!

— Не дзярыце нас, угоднікі Божыя, грэбнямі жалезнымі! І святыя ангелы, архангелі грозныя, Міхаіл і Гаўрыіл і Рахваіл, не біце нас грамамі, не рубіце голавы вогненным мечам: мы не будзем мучыць раба Богага Івана ва веці, амінь» («Ад хінці, цёткі, варагушы, трасцы»).

Универсальность этого заговора заключается в том, что он был направлен не только против всех лихорадок, но и против болезней, похожих на нее. Не исключено, что здесь лихорадка могла носить и другие названия, упомянутые в заглавии.

Большинство заговоров, направлено непосредственно на исцеление от лихорадки во всех ее проявлениях.

«Прэсвятая Маці Багародзіца, пасабі ў маім нагаворы, аб чым цябе буду прасіць, буду маліць.

Памяні, Госпадзі, отча Аксенція ў царствы нябесным, сатвары яму, Госпадзі, царства нябеснае, светлы рай. Сакруціў ён (отча Аксенцій) дванаццаць сясцёр у калодцы. Сакруці ад раба дванаццаць сясцёр ліхарадак: Арыну, Польку, Кацьку, Аўдоцю, Праскоўю, Дамнеку, Ампаіду, Хаўру, Марушку, Хрузку, Яўпешку, Фяклушку.

На ваду дух пусціш!

Памяні, Госпадзі, отча Аксенція, у царствы нябесным, саблюдзі яму светлы рай. Отча Аксенці, цябе прашу, цябе маю: вышлі ліхарадку па чэсці з касцей, з машчэй, з жыл і з суставаў, із буйной галавы, із ясных вачэй. Выхадзіце вы ў пуховыя пярыны к гаспадам: там вам чай. Там кафяі і стуллія мяккае. А то я буду прасіць отча Аксенція: заганіць вас у імхі, у гнілыя балоты, гнілыя калоды гладаць. Нагаварылася вада на дванаццаць зор, ад дванаццаці вас ліхарадак, ата ўсіх. Арына, большая сястра, ты ўпрышывай усіх сваіх сясцёр» («Ад ліхаманкі»).

Хотелось бы подчеркнуть, что среди известных (опубликованных, записанных и находящихся в архивах фольклорных фондов ИИЭФ НАН Беларуси, филологических факультетов вузов республики) заговоров, количество «шэптаў», носящих «прямое» название, — «Ад ліхаманкі», «Ад трасцы», «Ад хіндзі» и т.д. — минимально. В основном предки пользовались «общими» заговорами, носящими соответствующие названия: «От всех болезней», «Ад усіх хвароб», «Ад хвароб». Это значит, что лихорадку не выделяли среди множества болезней, преследующих человека, а просто «перечисляли» наряду с другими: *«Соль салёна, зала гарка, вугаль чоран. Нашапчыце, нагаварыце маю ваду ў міске для такой-та справы. Ты соль усладзі, ты, зала, агарчы, ты вугаль, ачарні. Мая соль крапка, мая зала гарка, мой вугаль чорны. Хто вып'е маю ваду, адпадуць усе немачы; хто з'есць маю соль, ад таго атайдуць усе болі; хто паліжа маю залу, ад таго адбягуць усе хваробы; хто сатрэць зубамі вугаль, ад*

таго адляцяць узарокі са усімі прызыракамі» («Ад хвароб») [ЛПЗ (б)]; «На моры, на акіяні стаіць дуб, на тым дубе сядзіць чоран воран. Я ж таго чорнага ворана без ружжа уб'ю, без нацеі абскубу, без агня абсмалю і без зуб з'ем» («Ад разных хвароб») [ЛПЗ (в)]; «Месяц, месяц малады, у цябе рог залаты, у моры ты купаўся і не спужаўся. Адам і Ева — першыя жыццлі на зямлі. У вас што балела? Нет, ну і ў мяне, раба Божега (імя), што б тожа нічога не балела. Амін» («Ад розных хвароб») [ЛПЗ (г)].

Встречаются очень краткие заговоры (всего в одно предложение), зато в них есть «наводящий» фактор, как в данном случае: «Асінка, асінка! Вазьмі маю трасінку, аддай маё здароўе!» («Ад хваробы»).

Ведь именно «асінка» и указывает, против какой болезни был направлен приведенный заговор. Не будем забывать, что согласно народным утверждениям именно на этом дереве (в дереве, на ветвях, на листьях) сидела вышеупомянутая болезнь и оттуда в подходящее время атаковала несчастных жертв. У А. Сержпутовского читаем: «Трасцы сядзяць на асіне, от затым асіна заўжды трасе сваім лістам бо яе калоціць гэтая погань». То же самое — в наших записях, сделанных летом 2007 г. в д. Чухово Пинского района Брестской области: «Осына ны так просто собы шумыць да трасэцца. Вона боицца за тэе, што еи зноў пакараюць на Божым суде, як и ў первыі раз. На этот раз за тое, шчо на юі сыдыць трасца. Учпыныца и сыдыць. Сольецца так, шчо и з шага не отличыш, не ўбачыш, а она своё дело знает. Не почувеш, як чоловіка захворобыць. Увойдэ́т ў ёго, а потом также тихо и незаметно выйдэ́. Зноў на свою осынку сядэ́ и будэ́ ждаты следующого. Ныдаром жэ́ ў нас кажуть: “Осынка — лыховинка, сама трасэцца и на людэй и пэрэдаецца”».

Хотя сами информанты иногда утверждали, что в борьбе с лихорадкой употреблялись «общие» заговоры, нам кажется, что последние когда-то имели совсем иную задачу, но с течением времени были переориентированы (возможно, из-за недостатка в арсенале «шептунов» данного региона непосредственно «противолихорадочных» заговоров). «Вадіца царица, красная девица небесная калясница и марская пажарница, пасылаецца и памагаецца рабу божаму и порч выганяецца, из русого волоса из бумажного тела, ретивого сердца, с усих пожил (імя). Стань, Господи, на помач, Мать Прочистая на пасобу, ангелы на радасць, усе святыя угодники Божия на помач. Святой Юрый, Ягорый, Мікола старший памошник. Михаила нябесный воевода, соскочи с вышнего неба, стань мечом, запали ведьму раджалую и навучалую, которая ззади догоняет; тую запали, которая наперед забегает, и тую запали, которая збоку заглядывает. Рабу божему позвол жыть на белом свете у радасци, у добрым здравии» («Ад балезней») [ЛПЗ (д)].

Воздействие заговоров на лихорадку стремились усилить магически и практическими действиями. «Лихорадка (фэбра, фыбра, хвэбра, трасца) — “упрямая” болезнь, которая очень трудно поддается вылечиванию. Крестьяне говорят: “Ужо кали хвэбра ўвойдзе ў косци, то яе вельми цяжка выгнаць”. Поэтому для избавления от этой болезни у крестьян существует множество различных средств. Одни советуют исполнять

все желания болеющего лихорадкой, другие, наоборот, считают, что исполнять стоит только самые необходимые желания. В двух случаях признается, что желания больного — это <не> его личные желания, а исходят от болезни, поэтому и тот, и иной способ излечения имеют одну и ту же отправную точку — представить лихорадку в образе человека. Кроме того, пугают больного, стремясь напугать и лихорадку, чтобы она покинула тело. Чем больше испугается больной — тем лучше (бывали даже случаи смертельных испуггов)» [Демидович 1896: 130—131].

Иногда информанты подчеркивали, что лихорадку можно заранее «отправить в могилу», — это означало, что больной должен был при-тронуться к гробу с покойником. Встречались и иные варианты: «*Пахавальнае шэсце рухаецца па вуліцы. У гэты час можна ўбачыць калі-нікалі жанчыну з дзіцём на руках, якая набліжаецца да труны і прыкладвае сваё немаўля да шчыліны паміж векам і бакавой дошкай. Калі пацікавіцца ў кабеты, нашто яна так робіць, тая адкажа, што гэта аберажэз яе дзіця ад трасцы*» [ЛПЗ (е)].

Никифоровский отмечал факт излечения от лихорадки при помощи всевозможных водных процедур, просто связанных с водой (криничной, родниковой, колодежной). «Больной моет всё тело водой из трех разных родников, сливает ее в горшок, накрывает рубахой и несет на между. Здесь он снимает всё нижнее белье и подстилает его под горшок. Оставшись голым, больной моется, а затем произносит на все четыре стороны:

Хто хочыць — сюды ідзіце,
Маю бяду з сабою бярыце.

После этого бросает в горшок монетку, быстрее одевается и бежит домой. Если кто возьмет тот горшок и деньги, то лихорадка перейдет к нему» [Никифоровский 1897: 277].

У него же находим такой эпизод: «Когда только начинается приступ лихорадки, больной должен схватить двумя руками заранее приготовленный чурбан и, подняв его над головой, бежать к речке или ручью. Остановившись на берегу, больной ожидает окончания приступа и тогда кидает чурбан в воду. Лихорадка на некоторое время перешла в чурбан в расчете на возвращение его домой, а вода неожиданно приняла ее вместе с чурбаном» [Там же: 276].

Сержпутовский записал довольно оригинальные «рекомендации» страдающим от лихорадки: «Пашукаць у лесе такое тоўстае дзерава, у каторым сама сабой утварылася вялізарная дзірка. От туды прыходзіць хворы ў адной сарочцы, развязаўшы каўнер і зняўшы з рук рукавы. Зрабіўшы тое, хворы ракам пралазіў у тую дзірку ў дзераве. Ён плішчыцца так, што яго сарочка й зачэпіцца ў дзірцы, а з сарочкаю застанецца й трасца. Пралезшы праз дзірку, той хворы хутчэй ідзе дамоў. Тым часам трасца згубіць след і не трапіць дагнаць таго чалавека, а сядзе ды й сядзіць у той сарочцы. Пакуль яе хто не возьме. Як толькі хто возьме сарочку, то ён адразу возьме й шуню, каторая на яго ўссядзе» [Сержпутовский 1998: 225].

У беларусов издавна считалось, что лес забирает на себя все эпидемии (*паморкі, пошасці*). Именно пушци не раз и не два спасали наших предков — «не даваў родны лес вымерці і людзям хіба што да адзінага чалавека, прыкрываў сабою, адганяў любую хваробу, браў на сябе і перарастаў яе». Особенно в этом плане выделялся дуб — царское дерево. Но он всегда относился к «благородным», «чистым» деревьям. К «нечистым» же относилась, как мы уже упоминали, осина. «Шуню, хиндзю ци трасцу яшчэ добра лячыць так: правесці хворага ў лес і, як яго пачне трасца трасці, пасадзіць на свежы пень асіны, трасца ўвойдзе ў асінавы пень, а хворага пакіне. Тады яго хутчэй несці дамоў і схаваць на печы» [Там же: 206—207].

Встречались свидетельства относительно того, что не только больные старались любым образом передать (*перакінуць, пакінуць*) лихорадку дереву, но и последнее также могло угрожать человеку. Именно от дерева, верили крестьяне, можно также заразиться лихорадкой: «Если без причины засохло молодое дерево, его ни в коем случае нельзя брать ни на какие хозяйственные нужды, ибо оно засохло от “трасучкі”, а та перешла на его от человека из чародейства. Только тогда можно не опасаться, когда с засохшего дерева начнет опадать кора и сучья» [Никифоровский 1897: 131].

Фантазия людей прошлого не знала границ: «*Кагда толькі пачынаецца прыпадак, то хворы адразу ж бяжыць на могілкі і падае на самую высокую магілу. Так і павінен ляжаць ажно да канца прыпадку. Потым хворы сваёй кашуляй захоплівае крыху зямлі з магілы, што была пад ягонымі грузамі, якраз насупраць сэрца, завязвае ніткай і падымаецца на ногі. Ліхаманка адразу ж пакіне хворага, але ён абавязаны насіць на грудзях той вузельчык, пакуль зусім не выздаравее, і ўвесь гэты час не мянець кашулі, не мыць яе*» [ЛПЗ (ж)].

Нередко также советовали, как уберечься от лихорадки, «каб яна ні ў якім разе не уссела на чалавека»: «*Ад трасцы добра носіць на шыі загорнутага ў анучку гнойнага жучка, які да гэтага быў знойдзены чалавекам у дарожнай каляіне і змешчаны ім у арэхавай шкарлупіне, навука, знятага на досвітку з прыдарожнага дрэва, жабу ў анучцы і скуру змаі пасля лінкі. Усё гэта трэба насіць два разы ў год: ад ранняй вясны і ад ранняй восені. Хто так толькі робіць, то той ніколі не будзе хварэць*» [ЛПЗ (з)].

Чтобы лихорадка, однажды побывав у человека, больше к нему не возвращалась, «*пасля шуні былых хворых звычайна перасцерагаюць: каб не вярнулася хвароба, доўгі час няхай устрымліваюцца ад малака і рыбы, а таксама няхай абавязкова пазбягаюць усемагчымых узрушэнняў. Напрыклад, без дай прычыны, ездзіць на возе ці верхам на кані*» [ЛПЗ (и)].

Итак, персонифицированная болезнь в устном народном творчестве стала не просто каким-то мифическим, неуловимым персонажем, а довольно могущественным демонологическим образом; подчеркнем, что из-за отмирания первичных «раннеязыческих корней» многое в происхождении этого образа до сих пор необъяснимо.

Список сокращений

Демидович 1896 — *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов. М., 1896. Кн. 28.

ЛПЗ (а) — Личные полевые записи, д. Чухово Пинского р-на Брестской обл., 1989 г., от Сышевича Владимира Федоровича, 1906 г.р.

ЛПЗ (б) — Личные полевые записи, д. Богдановка Лунинецкого р-на Брестской обл., 1990 г., от Кашубо Екатерины Ивановны, 1921 г.р.

ЛПЗ (в) — Личные полевые записи, д. Доброславка Пинского р-на Брестской обл., 1999 г., от Мохора Николая Павловича, 1927 г.р.

ЛПЗ (г) — Личные полевые записи, д. Чухово Пинского р-на Брестской обл., 1984 г., от Сышевича Владимира Федоровича, 1906 г.р.

ЛПЗ (д) — Личные полевые записи, д. Богово Пинского р-на Брестской обл., 1992 г., от Ненадовца Антона Матвеевича, 1920 г.р.

ЛПЗ (е) — Личные полевые записи, д. Перуново Лунинецкого р-на Брестской обл., 1986 г., от Дубенецкой Галины Васильевны, 1907 г.р.

ЛПЗ (ж) — Личные полевые записи, д. Камень Пинского р-на Брестской обл., 1988 г., от Гиллика Ивана Ивановича, 1909 г.р.

ЛПЗ (з) — Личные полевые записи, д. Чухово Пинского р-на Брестской обл., 1986 г., от Ненадовец Марии Владимировны, 1916 г.р.

ЛПЗ (и) — Личные полевые записи, д. Доброславка Пинского р-на Брестской обл., 1999 г., от Мохор Анны Павловны, 1914 г.р.

Ляцкий 1892 — *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3.

Минский листок — Минский листок. 1894. № 90.

Міфы бацькаўшчыны — Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994.

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи. Витебск, 1897.

Сержпутовский 1998 — *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998.

Суеверия и предрассудки — Суеверия и предрассудки в Могилевской губернии // Могилевские губернские ведомости. 1894. № 6—8.

Пяткевіч 2004 — *Пяткевіч Ч.* Рэчышкае Палессе. Мн., 2004.

Янчук 1889 — *Янчук Н.А.* По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году). М., 1889.

Е.В. САМОЙЛОВА
(Санкт-Петербург)

Кукла в системе коммуникации с демонологическими персонажами

В настоящей статье кукла рассматривается как объект манипуляций и установления взаимоотношений с миром демонологических персонажей, в основе которых находится система представлений о взаимопроницаемости двух миров: мира, населенного людьми, и мира мифических существ, покровительствующих или противоборствующих человеку. Представления о параллельных пространственных локусах определяли этико-социальные и коммуникативные нормы взаимодействия, систему регуляции, в которой ритуальный предмет становился медиатором, обеспечивающим передачу сигналов между мирами людей и мифологических существ. Примем это в качестве рабочей гипотезы.

Наиболее ярко эти функции медиатора проступают в кризисных ситуациях. Анализ взаимоотношений человека и мифологических персонажей в кризисных ситуациях раскрывает те грани взаимодействия человеческого и потустороннего мира, которые глубоко спрятаны и почти не заметны в повседневной жизни. Вступая в диалог с персонажами народной демонологии, человек использовал ту регулирующую систему нормативных отношений, которая формировалась на основе собственных представлений о параллельном мире и его насельниках. Мы рассмотрим некоторые кризисные и лиминальные ситуации (болезни, проводы, уходы, потери, утраты, смерть), в которых традиционная кукла органично включается в регулятивные механизмы.

Основным источником послужили архивные материалы Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им Н.А. Римского-Корсакова, материалы авторских полевых записей, собранных на территории Республики Карелии, Вологодской и Костромской областей в 2006—2008 гг. Используемые в статье тексты быличек и сказок¹, записанных собирателями в конце XIX — начале XX в., помогают привлечь обширный материал, отражающий систему представлений и верований народа. Для заполнения возникающих лакун и в качестве сравнительного материала привлекаются южнорусские и полесские данные.

Потери, утраты

В толковом словаре В.И. Даль определяет понятие утраты и потери в терминах действия: *утрачивать* — ‘утратить, потерять, лишиться, *потерять* кого, сгубить’. *Потеря* определяется как «лишение, утрата, убыток, гибель», что осознается в неразрывной связи с понятиями беды и горя. «Как придёт напасть, так хоть вовсе пропасть», «Трудно тому, коли беда придёт к кому» [Даль 1984: 107]. Обратим внимание на сопряжение утраты и гибели.

Ситуация горя приводила к нарушению **обыденного** течения жизни и воспринималась как кризисная, требующая повышенной ритуализации. Реакция на отличную от нормы ситуацию связывалась с попыткой воздействия на нее, в результате чего происходило формирование определенной **управленческой**² модели, которая может быть выражена следующей формулой: *человеческое сообщество (человек) → ритуализированные практики ↔ антропоморфный предмет-медиатор ↔ представители потустороннего мира*.

Ритуализация предполагала осуществление действий с различными предметами, вследствие чего они приобретали свое символическое значение. Нередко используемый предмет выступал в роли **проводника**, способствуя установлению и поддержанию коммуникативных связей как между людьми, внутри человеческого сообщества, так и за его пределами (например, человек ↔ мифологический персонаж). Характерные особенности использования символической вещи в роли медиатора³ на близком материале рассматривает петербургская исследовательница Т.Б. Щепанская. Рассматривая предметы с пронимальной символикой, которые включаются в интегративные и репродуктивные программы, она определяет их в том числе и как «медиатор сложения и поддержания отношений между обитателями дома (прежде всего семейных)»⁴. В случаях коммуникативных нарушений (например, при каких-либо психических расстройствах у детей, представляющих препятствие для межличностного общения) существует возможность использования подобных предметов в роли «проводника или (транслятора) сигнала из демографической сферы в репродуктивную: демографическое событие вызывает коммуникативную реакцию, а символика материнства (здесь — пронимальная) опосредует этот процесс»⁵. В ситуациях, предполагающих употребление предметов с антропоморфной символикой, прослеживается их аналогичная функциональность, в которой символ играет роль медиатора.

Например, избегание прямых контактов в бинарной оппозиции «свой — чужой» нередко связывалось с опасностью или неизвестностью (в традиционном понимании эти понятия семантически уравнивались). Так, к опосредованным контактам прибегали при установлении связей с демонологическими персонажами. С этим связан распространенный в восточных районах Вологодской области обряд «возврата скотины», когда знахарь пишет текст *на скале* (бересте), адресованный лесному хозяину: «*Враг, ты враг, не шути над моею скотинкой, Бог с ёй, да*

Христос с ёй. Хватит, поиграл. Не твоя скотинка — моя. Отдай. Где взял, там и приставь. От эдак, левой рукой и пищёшь — чего напишешь, почиркаешь» [АФЭЦ ОВФ, Вологодская область, Бабушкинский район, д. Безгачиха, 2008 г.]. Послание «пересылали» адресату: «*Раньше отвода ти были, клали на верей, а нынче на дорогу кладут, на кресты»* [АФЭЦ ОВФ, Вологодская область, Бабушкинский район, д. Безгачиха, 2008 г.]. Стремясь избежать непосредственного контакта с миром демонологических персонажей, человек осуществляет воздействие при помощи предмета, который содержит ультимативное требование — возврат затерявшегося животного. Символический предмет в данном случае исполняет роль межпространственного проводника, позволяющего опосредованно управлять объектом. Рассмотрим ситуацию, в которой роль такого посредника играет антропоморфный обменщик. Сюжетом былички, записанной в Тотемском уезде Вологодской губернии, послужила женитьба парня на проклятой матерью девушке. После свадьбы молодые посетили родителей невесты. «Приехали, и дело выяснилось: когда Агафье было 13 лет, то мать ее, Степанида, однажды во время “обрядов” прокляла свою дочь. Черт подхватил Агафью и носил четыре года. Вместо же Агафьи “нечистой” родители последней подсунули другую Агафью, очень мало здоровую. Когда Агафья приехала с мужем, то мать не узнала свою дочь. Лже-Агафья в это время лежала на полатах и тяжело стонала. “Кто это у вас стонет?” — спрашивает настоящая Агафья. “А это дочь моя, — отвечает Степанида, — вот уж пятый год ей нездоровится. Много денег пролечили, а лучше нет”. “Приведите-ка ее сюда”, — говорит настоящая Агафья. Больную свели с полатей и повалили на лавку. “Ну, теперь, мамаша, бери топор и руби эту больную пополам”, — приказывает матери дочь. Мать не осмеливается. Тогда сама Агафья взяла топор и перерубила пополам Лже-Агафью, вместо которой теперь оказалась осиновая плаха. Произошло объяснение между матерью и дочерью. Осиновое дерево у наших крестьян и теперь считается нечистым деревом»⁶. Антропоморфная фигура, подоброщенная родителям девушки, в течение продолжительного времени исполняла роль заместителя дочери. Подкидывание обменщика демонологическим персонажем проецировало ситуацию заблуждения (неведения) и блокировало возможность реинтеграции в человеческое сообщество проклятого ребенка. Разоблачение подмены происходит благодаря последовательному совершению ритуальных действий (замужество похищенной девушки, рубка топором подоброщенного ребенка).

Отторжение ребенка от сообщества могло символизироваться в разрушении базовой связи с матерью⁷, нарушение нравственных и коммуникационных норм. Такой ребенок лишался возможности самостоятельных действий и становился подвластным различным демонологическим персонажам. Управление в подобных случаях осмыслялось как активизация коммуникационных программ с целью реинтеграции «пропавшего» в общество⁸. Кукла выступает как объект манипуляций при установлении взаимоотношений с невидимым демоническим миром.

Подмена

Отметим, что в традиционном понимании подмена и обман (нередко отождествляемые с хитростью и мудростью) как способы достижения цели в поединках с противоборствующей силой — явление распространенное и узаконенное. Рассмотрим ситуации межпространственного диалога, в которых в роли подкидыша выступает кукла, подброшенная людям **мифологическим персонажем**.

Одним из распространенных мотивов быличек является мотив обмена, при котором представители низшей демонологии похищают проклятого матерью ребенка и оставляют взамен кукольный «обменш»: обычно, **полено** или **чурбан**, которые, несмотря на схожесть с обликом дитяти, сохраняют за собой признаки «хтонического, антропоморфного, ассиметрического уродливого существа, не умеющего ни ходить, ни говорить, не обнаруживающего никаких признаков интеллекта»⁹. Так же объяснялось рождение неполноценных, с явными физическими недостатками детей. Часто такой «ребенок» оказывается не в полном разуме, на него смотрят как на «исчадие лешего». Согласно верованиям народов коми, почти все нечистые могли похитить и подменить ребенка, причем как во время его внутриутробного развития, так и после рождения. Обратим внимание, что ситуация подмены возникает **при нарушении установленных норм** (коммуникативных и нравственных). Среди возможных причин не только *материнское проклятие*, но и *греховность* одного или обоих родителей, отсутствие должного материнского контроля: оставление ребенка без присмотра в поле или в лесу, *отсутствие берега* (как нарушение нормы). Последнее считалось наиболее опасным, по украинским поверьям на первенцев (особенно мужского пола) «охотилась и нечисть, и русалки»¹⁰. В известных нам сюжетах про куклу во власть нечистой силы попадают молодежь и младенцы как некрещеные, так и крещеные. К этой же категории относились дети, несущие родовое проклятие за грехи матери или ее нескольких поколений (сношение с нечистой силой, наследственная незаконнорожденность и т.п.)¹¹. Основной причиной считалось *неправедное* поведение матери (или обоих родителей), которое нарушало защитные силы, полученные при крещении. Т.А. Бернштам считает, что подмена могла произойти и вследствие нарушения *норм общения* с грудными и малолетними детьми — с детьми не говорят «по-человечески» и «по-христиански». Младенец может родиться проклятым, если мать его вела себя не осмотрительно во время беременности: не носила на себе оберегов, «чертыхнулась» или помыслила от него избавиться. В мир демонологических сил попадают все проклятые матерью дети. Главным образом проклятию подвержены первенцы, за которыми с рождения охотится нечистая сила. Согласно поверью, таких детей «уносит старик» в неизвестном направлении. Считается, что он кормит отданных в его власть детей «явствами, которые хранятся у христиан без молитвы», так же он поступает с бельем и платьем, в которые одевает детей¹². Разрушительная сила материнского проклятия признавалась Церковью: «Отча клятва изсушит, а матерня искоренит» [Попов 1883: 336]. В целом похище-

ние рассматривалось как отчуждение от сообщества и осознавалось «в терминах нарушения отношений с матерью»¹³. В быличках проклятые дети переживают «возрастные процессы»¹⁴: *вступают в брак* (обычно с нежитью), *рожают* детей, *стареют*. Проклятые дети обитают в *пограничном пространстве* (нередко в «пограничных» местах дома) — между миром людей и демонологических персонажей.

Разоблачение

Один из распространенных способов возвращения обменного нежитью ребенка в случае разоблачения обмана было раскалывание осинового полена. Нередко родители испытывали страх и не могли самостоятельно совершить ритуальную рубку, в такой ситуации прибегали к помощи знахаря: «Ну, вот, патом пришёл какой-та варажить к (й)-им — этава ребёнка — што кричить, а рябёнка нётути. [Он] гаварить: “Вазьми эту палешку и раскалите яво”. Ну, яны баятца калоть — там рябёнык плача, в палешке етым. Ну, вот всё равно яны раскалоли палешку — аттудава шашёнык¹⁵ с палешка выскачил, в ладошки “пак-лёпыл”: “И спасибу, и спасибу, и спасибу вам!” — и пабёг с дому. С этава палешка выбег. Ишь, уже рябёнка дели куда-та, а туда шашёнка палажили. Шашанятки всяво сделають» [Народная традиционная культура Псковской области: 586].

В фольклорных текстах, бытующих у русских, достигнувший определенного возраста «обменыш» или исчезает (умирает) — по народному поверью, он возвращается в лес¹⁶, или, в случае разоблачения, подброшенный чурбан (полено) раскалывается.

Если же в роли похитителя выступает водяной, то он обычно возвращает людям «обменыш» в виде «посинелого трупа», который на самом деле не является телом утонувшего. Это не труп, а обрубок дерева, которому водяной придал вид мертвого человека¹⁷.

Система реинтеграции

Восстановление связи между матерью и ребенком, нарушенной вследствие отклонения от общепринятых норм, становилось возможным благодаря комплексу мер, используемых в ситуациях с похищенными детьми. Один из самых распространенных восстановительных способов, применявшийся у различных народов, — **раскалывание подброшенного «чурбана»**. Наряду с ритуальной рубкой могли применяться и другие меры, которые должны были способствовать возвращению проклятого ребенка, находившегося под властью нежити. Так, чтобы вернуть пропавшего, на перекрестке дорог «бросали кресты»: «Говорили, парнишка однажды гейнул и шишки его подхватили. Его и по елкам водили, и везде... И парнишки не увидишь. А потом поставили кресты и его увидели. Шишки и отпустили его» [Никитина 2008: 154]. Иногда похищенные и сами обращались за помощью, прося накинуть на них крест. «Раз ребята пошли в лес за гоноболью, видят, под кустом мальчик сидит, мхом обросши и мешком укрывши. Мальчик заплакал: “Накиньте на меня крестик”. Один пожалел его и накинул. А ребята испугались,

прибежали домой и все рассказали. Прибегли с деревни люди, мать его, и забрали того мальчика. Принесли домой, отмыли, а пожил он всего денька три, всё рассказ[ыв]ал, как черти его мучили» [Там же]. Особую роль в реинтеграции пропавшего ребенка играли предметы с выраженной символикой материнства¹⁸. В одной из быличек, приведенных М. Власовой, вдова по совету солдата, безуспешно, в течение двух ночей, обматывает *холстом* проклятого сына, который появлялся в нежилом доме. На третью ночь она обматывает его *подвенечным платьем*: «Как стало бить полночь, все мальчуганы побежали, один только обмотанный платьем не может бежать. Подбежали к нему мальчишки и хотели разорвать, но, как ни рвали, не могли разорвать шелкового подвенечного платья. Так они и убежали в голбец, оставив его на полу. Сошла вдова с печи, взяла на руки мальчика и пришла домой. Размотала платье и видит, что сын ее спит, перекрестила его и опять легла. Так, с той поры вдова с сыном и жила» [Власова 1995: 170]. Защитную функцию в подобных ситуациях играли молитвы и заказные требы, обеты, данные за уведенного нежитью, цель которых — *реинтеграция* похищенного в сообщество: «А у ее матери завет дан был на Казанскую Божию мать. Так он [леший] сколько раз ее топил — никак. Два раз подходил к озеру топить — колокола зазвонят, он и бросит. А третий раз — как зазвонили колокола, он ей размахнулся да как кинет — на берегу она оказалась. Пришла домой...» [Никитина 2008: 153].

В Нюксенском районе Вологодской области совершали ритуальное *перепекание*: «Надо положить на лопату [ребенка — *Е.С.*] и привязать, чтобы не свалиўсе тамока. Через загнету его перепихивают три раза: туда-сюда, туда-сюда» [АФЭЦ ОАФ: 0584, Вологодская область, Нюксенский район, д. Кокшенская]. Заметим, что у коми при «перепекании» могли привязывать к лопате не ребенка, а полено, завернутое в его одежду; перепекаемого три раза сажали в теплую печь, а на вопрос: «Кого запекаешь?» отвечали: «Ребенка банника» [Ильина 1999]. *Смерть* ребенка подтверждала предположение о «*подмене*». В случае выздоровления считалось, что знахарь сумел произвести *обмен* детьми и вернуть человеческого ребенка на этот свет.

Верили, что спасенный таким образом ребенок может в будущем стать сильным колдуном, поскольку побывал у нежити. *Символическое отчуждение* рассматривается в системе представлений о возможности «*получения силы*» на чужбине. Как и у русских, приобретение тайных знаний и знахарской силы в традиционном понимании связывалось у коми «с дорогой, чужестью, статусом чужака»¹⁹.

Итак, *нежить «играет»* с человеком (как и человек с демонологическими представителями), предлагая ему *куклу — заменитель* похищенного ребенка — и тем самым призывая к диалогу. Исход ситуации зависит от правильности принятого родителями решения: *разоблачение* подлога и последующее *уничтожение куклы*, наряду с другими способами, характерными для конкретной локальной традиции (заказ именных молебнов, литургий, «гарканье» в печную трубу, начертание «скалы», вывешивание красных тряпочек в лесу, «перепекание в печи»,

«рубка под корытом» и т.д.), способствовали возврату ребенка, тогда как принятие «обманыша» в качестве собственного ребенка оставляло настоящего во власти демонологических сил безвозвратно либо на продолжительный срок.

Материнская сила

Рассмотренные нами случаи связаны с представлениями о наказании за нарушение *нравственных* и *коммуникативных* норм матерью. В традиционной культуре мать предстает обладательницей *защитной силы*, которой она может манипулировать: наделяя или отбирая ее у ребенка, что находит выражение в оппозиции **материнское благословение/проклятие**. И если проклятый ребенок становится беззащитным и попадает под власть нежити, то благословенный находится под особым оберегающим покровом — «Материнское благословение в огне не горит, в воде не тонет», «Материнская молитва со дна моря достанет» [Даль 1984: 302].

Благословение матери приобретало особую значимость в случаях, когда дети покидали родительский дом и оказывались в опасной зоне «чужого» пространства (дорожные перемещения, рекрутская служба, замужество и пр.) или когда родители покидали детей (отъезд, уход из дома). Особую силу имело *последнее родительское благословение*, полученное на предсмертном одре, которое способствовало установлению невидимой связи между миром умерших и миром живых. Родитель-предок становился покровителем и заступником. Наиболее ярко такие представления раскрываются в былинном эпосе и волшебной сказке.

Мы остановимся на одном из примеров, в котором предсмертное благословение концентрируется в знаковом *предмете-обереге*. Речь идет о кукле, которую вместе с последним благословением умирающая мать передает дочери. «Умирая, купчиха призвала к себе дочку, вынула из-под одеяла куклу. Отдала ей и сказала: Слушай, Василисушка! Помни и исполни мои последние слова. Я умираю и оставляю тебе вот эту куклу; *береги её* при себе, и *никому не показывай*; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у неё совета. *Покушает она* и скажет тебе, чем помочь несчастью» [Афанасьев 1992: 124]. Кукла становится *заместителем предка*, выполняющим функцию *защитника и помощника* в различных испытаниях. Одаривая дочь, мать дает наказ — кормить и поить куколку, что является ключом к установлению контакта. В исследованиях В.Я. Проппа акт приобщения к пище умерших или его имитация рассматривается как необходимость при переходе в мир умерших²⁰. В сказке «Василиса премудрая» кукла вкушает пищу из мира живых, чтобы преодолеть пограничную территорию и оказать помощь героине в исполнении трудной задачи. Попадая в беду, Василиса обращается к кукле за помощью: «На, куколка, покушай, моего горя послушай. Тяжёлую дала мне Яга Баба работу, и грозитя съест меня, коли всего не исполню, помоги мне!» [Там же: 128].

Отметим, что кукла, созданная человеком и бытующая в качестве его заместителя, бережно *сохранялась*, тогда как кукла, попавшая в

дом извне, *разрушается и уничтожается*. Столь бережное отношение к кукле-заместителю объясняется его отождествлением с оригиналом. Нередко по такой кукле определяли состояние того, чью копию она представляла. Примером тому могут служить куклы, создаваемые в случаях, когда кто-либо из мужчин покидал семью на продолжительное время.

Уходы. Проводы

Вне зависимости от целей (сезонные миграции, воинские и разбойничьи экспедиции, нищенство, странничество и паломничество к святым местам²¹) уход воспринимался как *кризис*, нарушение повседневного распорядка вещей, в связи с чем повышалась степень его ритуализации. После того, как из семьи кто-либо уезжал, домашнее пространство попадало в «*зону отчуждения*»: из него старались ничего не выносить и не одалживать, в день отъезда запрещалось стирать и убирать²². Если семья (временно или навсегда) оставалась без «*кормильца*», домашнее пространство становилось весьма *уязвимым для воздействий внешнего мира*.

Куклы-двойники

По записям этнографических экспедиций середины XX в. в Вологодской и Костромской областях женщины делали кукол — *двойников* своих **мужей**, ушедших на войну, службу или просто отлучившихся. Во время их отсутствия с куклой «*советовались*» по жизненным вопросам. «Хозяина» угощали и развлекали, соседи выказывали почтение, положенное по социальному статусу²³. Таким образом, взрослые продолжали ролевые игры с куклами, пытаясь обезопасить себя и окружающее пространство. По возвращении мужа куклу усаживали в лодочку и отправляли по реке.

В Костромской губернии у девушек существовал обычай делать *куклы-фигурки* парней-женихов, **забираемых в рекруты**. Фигурки в виде солдатиков с атрибутами рекрута — полотенцем на груди или в руках и платочком — делались из тряпок и пряжи. Если парень был музыкант, то в руки куклы вкладывали гармошку или балалайку. Такую куклу вместе с украшенной ленточками елочкой прикрепляли к наружной стене избы. Кукла «Солдатык», изготовленная девушками д. Петряево Павинского района Костромской области, одета в костюм парня середины XX в.: белую рубашку, заправленную в брюки из серого сукна, пиджак черного цвета, сапоги и кепку. Иногда рядом с фигуркой парня делали куклу-девушку. Обряд проводов назывался «*девишник*» [РЭМ МФ: 7417-46, 1962 г.].

Схожий обряд зафиксирован и в восточных районах Вологодской области: вечером, накануне отъезда сына, в доме устраивали девичник, на который приглашались родственники, друзья и подруги новобранца. «*Вот когда он пойдёт в армию. В тот день и прибывают, когда провожают его в армию девчата. Они делают и ёлочку. И вот, пока с армии не*

придѣт, не убирали» [Морозов 2002: 276]. Одна или несколько девушек украшали бумажными цветами и лентами небольшую *елочку*, которую ставили в красный угол. Собравшиеся пели под тальянку рекрутские частушки:

Лѣня в армию поедешь

Посмотри на берега

Об тебе, как будем плакать,

Прибывать будет река

[АФЭЦ ОАФ: 7758, Вологодская область, Бабушкинский р-н, д. Безгачиха, 2008 г.].

После проводов деревце закреплялось на крыше дома братом или другом рекрута и находилось там до возвращения последнего со службы. Традиция жива и сейчас: елочки по-прежнему украшают крыши многих деревенских домов [АФЭЦ ОВФ: 1153, 1154, Вологодская область, Бабушкинский р-н, д. Безгачиха, 2008 г.].

В Нюксенском районе Вологодской области **куклу-двойника умершего** изготавливали во время похоронно-поминального обряда. В деревне Кокшенская после похорон изготавливали *куклу* или *чучело* из одежды покойного, которые хранили в доме до сорокового дня. «Ой, много, много было чудес! У нас, эво, умерла сноха-то, Тамарина-та мать, так ишло Настасья Васильевна натокала: “Сделайтѣ чучело. Сделайтѣ, в горницу и поставьте. Вот из иѣ одежи — иѣ одѣжу-то нарядите, и пускай она стоит”» [АВГПУ: 2432-05, Вологодская область, Нюксенский район, д. Кокшенская]. Бытование такой куклы связано с народными представлениями о душе умершего, согласно которым она посещает покинутый дом, родных и близких до сорокового («судного») дня. Отражением подобных понятий могут служить *ритуальная еда* для покойного, оставляемая в доме до сорокового дня, *постель* для «ночлега», *полотенце* для «утирания» и проч.

Роль двойника умершего во время обряда традиционных проводов, совершаемого в сороковой день, мог исполнять и родственник покойного. Нижневычегодские коми-зыряне провожали специально избираемого из числа родственников **заместителя покойника**, которому давали в руки туесок с пивом, выпечку, накрывали всё это холстом, затем с плачем, поцелуями, поклонами и причитаниями выводили из избы через взвоз. При этом заместитель должен был молчать и кланяться в ответ.

На Украине *кукла-предок* — обязательный участник святочных обрядов. В Пирятинском районе Полтавской области ее изготавливают из колосьев последнего снопа:

Постійте, хлопці, не поспішайте

Іллі на бороду залишайте.

Прийшла дівчинька, сніп ізбрала,

Взяла перевесло перев'язала

[АФЭЦ ОАФ: 0374, Полтавская обл., Пирятинский р-н, с. Крячківка, 2009 г.].

Сноп хранится до Рождества: «Оте жито, сніп скошують і приносять його додому... щоб миши не попли, до стелі²⁴ привязують» [АФЭЦ ОАФ: 0375, Полтавская обл., Пирятинский район, с. Крячківка, 2009 г.]

Накануне, на *колядень* в Рождественский сочельник хозяин дома приносит сноп — «дідугана» или «дідуха»²⁵ (возможно, слово произошло от слияния слов *дід* и *дух* и прочитывается как дух родителя, предка. — *Е.С.*) — и помещает на лавке под образами. Хозяйка его «угощает» приготовленной кутьей: «Тоді на кутю — на Різдво вносять його в хату і встановлять його: “Кутя на покутя, а узвар²⁶ на базар”. Підвошують соломки трошки і встановлюють кутю на покутя» [Там же].

После символического угощения предка семья собирается к праздничному ужину: «Кутю насипають в миски з чугунка, перехрещуються, “Господи, благослови” (молитва читается хозяином дома. — *Е.С.*) і сідають псти» [Там же]. Угощение остается на столе после семейного застолья, чтобы умершие родители могли вкусить приготовленные яства. Таким образом, в Рождественский сочельник устраивалась трапеза, символически объединяющая род — живых и умерших, где главным действующим персонажем становится «дідух», которому и принадлежит право первенства за праздничным столом.

«Блокирование силы»

Кончина человека закономерно требует специального обрядового оформления, без которого переход души в иной мир затруднен или невозможен и она обрекается на вечное скитание. Отметим, что похоронный обряд выполнял двоякую функцию: с одной стороны, «*облегчал*» участь души умершего в загробной жизни (поминовение усопшего, домашняя и церковная молитва, милостыня и проч.), с другой — «*оберегал*» живых, особенно родственников, от возможной опасности, исходящей от приблизившегося мира мертвых. В народе существовало понятие **неизрасходованной жизненной силы**, в связи с которым наиболее «опасными» покойниками считались *младенцы*. Поэтому в гроб умершему ребенку подкладывали **куклу** или **мерку** отца как предел продолжения роста²⁷. Использование символического предмета *блокировало* опасную *силу* покойного. Аналогичные действия совершались при погребении усопших у коми-пермяков: в гроб, приготовленный для мужчины, клали нитку длиной с его рост, при этом говорили — «вот тебе подруженька, не дождайся своей старухи», тем самым стараясь оградить живых от беспокойства со стороны усопшего (мерка, вероятно, выступала символическим двойником супруги усопшего). В качестве символической меры усопшего выступает и его нательный пояс, который согласно традиционному погребальному канону, укладывается на дне гроба вдоль тела покойного.

Если в семье смерти следовали одна за другой, в гроб покойнику клали *куклу*. Этот обычай был распространен у многих славянских народов. В Ровенской области, опасаясь, что умерший муж может «*забрать*» жену, подкладывали в гроб куклу-*заместителя*: «Як умирає чоловік, то кладуть у труну ляльку: “З латок зроблять. Щоб не забрав жінку”»

[Виноградова, Толстая 2004: 30]. В Сербии во время похорон неженатого парня устраивали символическую свадьбу, привязывая к могильному кресту куклу в виде «невесты». Обычай выбора символической пары для умершего парня или девушки брачного возраста распространен и на Украине. Так, на Полтавщине родственники покойного выбирают ему пару, которую «назначают хусткой»²⁸. Иногда нареченная умершему так и не вступала при жизни в брак: «*Ее (девушку, соседку умершего парня. — Е.С.) просили, щоб вона як нівеста поїшла (за гробом. — Е.С.). Вона заміж так і не вийшла*» [АФЭЦ ОВФ б/н, Полтавская обл., Пириятинский р-н, с. Крячківка, 2009 г.]. Девушку хоронили в наряде невесты «*Якщо дівка була незаміжня, їй надівають вінок свадібний і плаття*», «*чтоб там вийшла замуж*» [Там же]. Матери, похоронившей дочь без свадебного одяжения, приснилась умершая, которая просила передать ей свадебный венок «*Матері сниться, що передайте мені віночок. Хтось помер, так вона передавала*» [Там же]. В Волынском Полесье антропоморфную фигурку могли положить в гроб в случаях, когда *летаргический сон* ошибочно воспринимался как смерть и «умерший» просыпался до захоронения [Виноградова, Толстая 2004: 30].

Коммуникационная связь

Как уже отмечалось, по судьбе куклы, растения или другого символического предмета судили об участии отсутствующего: если она разрушалась, считали, что человек погибнет или пропадет. Символический предмет рассматривался как **транслятор** сигнала, исходящего от ушедшего, благодаря чему сохранялась коммуникационная связь. Примером могут служить тексты восточнославянских сказок, в которых знаковый предмет мог быть оставлен самим героем или волшебным помощником. В некоторых сказочных текстах герой перед решающим сражением оставляет в доме нож²⁹ или полотенце, из которых в случае угрожающей опасности льется кровь, что служит знаком для помощи и подмоги.

Таким образом, символический предмет не только оберегал домашний очаг и обитателей, но и становился *витальным индикатором* отсутствующего.

Рассмотрим схожие невербальные тексты, в которых кукла также выступает в роли заместителя человека.

Болезни

Болезнь в словаре Даля определяется как «боль, хворь, недуг», а в собранных им пословицах и поговорках нередко наделяется *антропоморфными признаками*: «Болезнь не по лесу ходит, а по людям», «Оспа с клювом ходит, оттого и пятнает человека щедринками», «Уходила, умучила, согнула да скрючила (болезнь, лихорадка)», «Сама болезнь скажет, что хочет» [Даль 1984: 309—315]. В полесских заговорах скула³⁰ имеет женский облик: «Скула скуловица, синя синевица, бела беловица,

красна красавица, пристрашная пристрашница [Агапкина, Левкиевская, Топорков 2003: 197]. Болезнь предстает в виде живой сущности, обладающей определенной властью над человеком. Идея о *вселении духа* как отражении древнейших представлений о возможности проникновения в больного человека животного (ср. названия болезней *свинка, жаба, куриная слепота*) или других существ (тотемов) была высказана Д.К. Зелениным³¹. В связи с воззрениями о проникновении духа болезни (тотема) в больных людей происходит замена в религиозной идеологии древних *зооморфных духов* новыми — *антропоморфными*³². Белорусы представляли болезнь «в виде дитяти». Болезнь, как и *беременность*, объяснялась вселением живого существа, в связи с чем Д.К. Зеленин высказывает предположение о **женском**, а не мужском опыте как основании для возникновения идеи о вселении духа болезни в человека³³. На весьма обширной территории распространилось восприятие таких повальных болезней, как чума, оспа, лихорадка в образе мифологического антропоморфного существа.

Для предотвращения некоторых заболеваний могли использоваться «защитные программы» и *символические предметы*, ограждающие человека от опасного воздействия. Наиболее распространенными средствами против мора были «*опахивание*» деревни (обряд, совершаемый девушками и вдовами), изготовление «*обыденных*» *полотенец, обход с иконой* вокруг селения³⁴. Широко применялись различные **обереги** (*амулеты-змеевики* и др.). Традиционная кукла могла выполнять такую же охранную функцию и использоваться в качестве оберега от опасных для человека заболеваний. Для примера обратимся к одной из самых распространенных болезней, нашедшей отражение как в вербальных, так и невербальных текстах — *лихорадке*.

Лихорадки

Со дня Тарасия-кумошника (10 марта н.ст.) старались не спать днем, опасаясь нападения «кумохи» (весенняя лихорадка, которую нередко представляли в облике женщины, заставляющей человека дрожать и трястись от озноба³⁵). От лихорадки, малярии в деревнях лечились полынью горькою, спорышом, чертополохом, травой живучкой — лихорадочной травой. В Вологодской области для изгнания кумохи использовалась «супротивная» вода [АФЭЦ ОАФ: 0615-0613, Вологодская обл. Бабушкинский р-н, с. им. Бабушкина, 2009].

В южных районах Тульской губернии бытовал обычай изготовления на Святки куклы, именуемой «12 лихорадок». Оберег состоит из 12 одинаковых кукол, которые изготовлены из 12 лоскутов ткани разных цветов. Каждая из кукол имеет свое имя: Авя, Агнея, Желтея, Немея, Глухья, Глядея, Дряхляя, Дремляя, Ветреля, Ледея, Трясяя, Ленея. Изгоняя хворь из дома, пятнадцатого января топили печь по-черному, произнося заговоры, затем, одевшись во всё чистое, под присмотром самой старшей женщины в семье изготавливали новых кукол, которые должны были оберегать жилище весь год. Кукол подвешивали на красной нити над печкой до следующих Святков. Иногда такую

куклу делали и для курятника. Ее также ежегодно меняли [Агаева 2007: 36].

Подобный обычай был распространен в Воронежской области, где кукол сворачивали из цветных лоскутков в виде девичьих фигурок³⁶. В Екатеринбурге такой оберег представляет скрученный бумажный столбик, наряженный в женскую одежду: кофту, юбку, платок. Такие куклы назывались «лихорадками». Они изготавливались во время вспышек лихорадки и ставились рядом с иконами [Выхристюк 2007: 6]. Считалось, что кукла хранит семью от различных болезней. Особенно неблагоприятными для здоровья считались периоды межсезонья — поздняя осень и ранняя весна, когда сезонная влажность и сырость, переменность и непостоянство погоды способствовали активизации гнилостных, болезнетворных процессов.

Контаминация христианских и народных верований находит отражение в различных способах, используемых для предотвращения болезней, наиболее опасных для ослабленного человеческого организма в первые весенние месяцы. Так, наряду с постом и духовным воздержанием использовалась обменная кукла, оберегающая и защищающая человека. Считалось, что, увидев куклу, «лихорадка» вселится в нее и будет мучить вместо человека. По истечению опасного периода такую куклолку сжигали в печи или на костре вместе со старыми соломенными постелями [Котова, Котова 2003: 85], предполагая, что вместе с ней погибнет и источник болезни.

Семейный оберег

Итак, кукла — ритуальный предмет, сопровождающий человека на протяжении всей жизни. В качестве оберега она появляется в пространстве дома и становится символическим участником игр и обрядов. Дом в традиционном восприятии символизировал «*витальные ценности порождения и поддержания жизни*»³⁷. В большинстве случаев страхи были связаны с опасностью, исходившей из внешнего (чужого) мира, самовольно проникающей в жилище человека. Уже в разрешительной молитве, читаемой священником у постели роженицы, содержится мольба о скором выздоровлении матери и о защите ее и новорожденного от «*духов лукавых дневных и ночных*», «*от ревности и зависти и от очес призора*»³⁸. Наряду с церковной молитвой фиксируются тексты, произносимые после родов повивальной бабкой: «*Защити, Господи, от похищения младенца злым духом*»³⁹.

Защитные силы ребенка невелики, и огромное пространство внешнего мира представляет для него постоянную угрозу. Покидая дом, мать не только перекрещивала младенца, но и старалась оставить *предмет-оберег*. К числу таких оберегов принадлежали предметы из железа (гвозди, ножи, ножницы), холщовые мешочки, наполненные зерном, крест, урочные камни, охранительная молитва («Сон Богородицы», «Да воскреснет Бог...»). В числе бережных предметов использовалась и кукла.

В некоторых деревнях Кичменгско-Городецкого района Вологодской области девочке в ноги клали *соломенную куклу*, а мальчику — *деревя-*

ный топорик. Оберег изготавливался крестными родителями, «чтобы дитя крепко спало, было веселым и никогда не болело» [Колосова 2004: 39]. Жители Карельского берега Белого моря, оставляя младенца в доме, подбрасывали под зыбку голик — березовый веник, — который выполнял роль заместителя ребенка. При этом приговаривали: «Веник, быть <=будь?> другом, товарищем ребёнка (имя младенца)» [АФЭЦ ОАФ: 7444-02, Республика Карелия, Кемский район, д. Калгалакша, 2006 г.].

Вышеописанные ситуации являются отражением традиционной поведенческой нормы, выраженной в формуле базовой⁴⁰ связи матери и ребенка, которая возникает в момент зачатия и укрепляется после его появления на свет. Заметим, что вера в божественный промысел зачатия, рождения и роста ребенка уживалась «с представлениями о дикости, непредсказуемости и бесконтрольности» этих процессов, вследствие которых дети попадали под власть и воздействие природных стихий и нечистой силы⁴¹.

В женской повседневной практике применялись «активные» и «пассивные» способы защиты. К числу предметов, обладающих «скрытым потенциалом», можно отнести обыденные полотенца, веточки березы или вербы, хранящиеся в красном углу избы, пасхальное яйцо, четверговую соль и проч.

Активные способы защиты предполагают совершение ритуализированных действий, в том числе и с символическими предметами. Использование «активных программ» актуализировалось в кризисных и праздничных ситуациях, предполагающих применение комплекса средств, направленных на защиту окружающего пространства. Во время ритуала символические предметы кодировались и перемещались в разряд пассивных, содержащих скрытые коды.

Семейный оберег — прерогатива женщины, которая не только активно использует, но и создает его. Наряду с природными материалами и бытовыми предметами, часто используемыми в домашней магии, существовали предметы, появившиеся в результате женского труда. Созданная женскими руками антропоморфная фигурка хранит дом и его обитателей от угрожающих им сторонних сил. Кукла, исполняющая роль человеческого заместителя и участвующая в ритуалах жизненного цикла, становится женской куклой.

Рождаясь из рук женщины, кукла приобретает значение семейного символа. Домашние куклы были небольшого размера (исключение составляли куклы-заместители, созданные во время «уходов», см. об этом выше) и представляли миниатюрную копию человека. При изготовлении таких кукол запрещалась прорисовка и создание лица. Антропоморфная фигурка оставалась безликой, но вместе с тем и безопасной, так как по древним представлениям злые духи проникают в человеческий организм «через рот»⁴². С подобными понятиями связан старый русский обычай «закрещивать» рот при зевоте. Женские куклы становятся непременным атрибутом обрядов жизненного цикла, связанных с символикой домашнего пространства: родильно-крестильного, свадебного и похоронного⁴³, что позволяет говорить о комплексном использовании символа.

Используемые сокращения

АВГПУ — Архив Вологодского педагогического университета.

ВОИСК — Вологодское общество изучения северного края.

РЭМ МФ — Российский этнографический музей, «мягкий фонд».

АФЭЦ — Архив фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова.

ОАФ — Основной аудиофонд фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова.

ОВФ — Основной видеофонд фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова.

Литература

Агаева 2007 — *Агаева И.* Куклы-закрутки // Народное творчество. № 1. 2007. С. 36.

Агапкин, Левкиевская, Топорков 2003 — *Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е., Топорков А.Л.* Полесские заговоры (в записях 1970—1990 гг.). М., 2003.

Афанасьев 1992 — *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 1984. Т. 1. № 104.

Восточнославянские волшебные сказки — Восточнославянские волшебные сказки. М., 1992.

Виноградова, Толстая 2004 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Кукла // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 27—31.

Власова 1995 — *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 170.

Выхристюк 2007 — *Выхристюк О.И.* Кукла. Школа материнства. Новосибирск, 2007.

Даль 1984 — *Даль В.* Пословицы русского народа: Сборник в 2-х т. Т. 1. М., 1984.

Ильина 1999 — *Ильина И.В.* Пöжалом // Уральская мифология. Энциклопедия. Мифология коми. М., 1999. Т. 1. С. 319. (Электронный ресурс. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/mifolog/myth/319.htm>).

Никитина 2008 — *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб., 2008.

Сказки, былички, заговоры 1996 — Иркутский областной центр народного творчества и досуга // Фольклор Иркутской области. Вып. «Устно-поэтическая традиция Жигаловского района. Сказки, былички, заговоры». Иркутск, 1996.

Колосова 2004 — *Колосова А.* Традиционный уход за детьми в енангских и ентальских деревнях Кичменгско-Городецкого района // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вып. 13. Вологда, 2004. С. 38—44.

Котова, Котова 2003 — *Котова И.Н., Котова А.С.* Русские традиции и обряды: Народная кукла. СПб., 2003.

Леквиевская 2000 — *Леквиевская Е.* Мифы русского народа. М., 2000. (Электронный ресурс. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih>).

Морозов 2002 — *Морозов И.А.* Кукла в современном интерьере (к проблеме эволюции статуса вещи) // Музей. Традиции. Этничность. XX—XXI вв. Мате-

риалы международной научной конференции, посвященной 100-летию РЭМ. СПб.; Кишинёв, 2002.

Николаева, Чернецов 1991 — Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

Народная традиционная культура Псковской области — Народная традиционная культура Псковской области. Псков, 2002.

Попов 1883 — Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность, в древний допетровский период. Казань, 1883. (Репринт).

Сказки 1972 — Славянские сказки. Прага, 1972.

Список информантов

Вологодская область

Бабушкинский район, д. Безгачиха, с. им. Бабушкина (зап. Е. Самойлова, Е. Сысоева, Д. Теленкова, 2008—2009 гг.)

Ларионова Лидия Дмитриевна, 1938 г.р.

Романова Мария Михайловна, 1929 г.р.

Чежина Анна Андриановна, 1938 г.р.

Краснопольская Мария Павловна, 1915 г.р.

Самыловская Анна Ивановна, 1939 г.р.

Самыловская Таисия Феодосьевна, 1919 г.р.

Нюксенский район, д. Кокшенская (зап. Е. Самойлова, О. Коншина, 2009 г.)
Клементьева Анна Павловна, 1916 г.р.

Республика Карелия

Кемский район, д. Поньгома, д. Калгалакша (зап. И. Астер, Л. Маркова, Е. Самойлова, Н. Павлюкова, 2006 г.)

Дмитриева Заря Дмитриевна, 1933 г.р.

Ефремова Римма Васильевна, 1921 г.р.

Кутчиева Валентина Дмитриевна, 1936 г.р.

Семенова Татьяна Федоровна, 1928 г.р.

Полтавская область

Пирятинский район, с. Крячкивка (зап. Е. Самойлова, Е. Кудрявцева, 2006—2009 гг.)

Дмитренко Алла Владимировна, 1968 г.р.

Наталока Галина Александровна, 1950 г.р.

Овраменко Анна Васильевна, 1957 г.р.

Овраменко Алла Владимировна, 1978 г.р.

Попко Галина Акимовна, 1930 г.р.

Приходько Нина Васильевна, 1966 г.р.

Рева Нина Михайловна, 1949 г.р.

Роздабара Надежда Никитична, 1936 г.р.

Савенко Галина Ивановна, 1945 г.р.

Сугроба Наталья Григорьевна, 1979 г.р.

Тимошенко Вера Владимировна, 1970 г.р.

Тимошенко Любовь Григорьевна, 1956 г.р.

Тимошенко Сергей Иванович, 1979 г.р.

Примечания

¹ И.А. Разумова определяет соответствия образов мифологических персонажей в народной прозе (меморатах и сказках) «общностью субстратного фонда, который в данном случае составляют традиционные верования», а «параллелизм функций аналогичных персонажей соответствует параллелизму глубинной структуры повествования» (*Разумова И.А.* Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993. С. 98).

² Управление рассматривается как функция, реализуемая через целенаправленное воздействие на мифологические персонажи и людей, осуществляемая с целью направления и координации их действий для получения желаемого результата.

³ Mediator (англ.) — посредник.

⁴ *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сборник МАЭ. Вып. 47. СПб., 1999. С. 162.

⁵ Там же. С. 166.

⁶ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева. Т. 5. Ч. 4. СПб., 2008. С. 363.

⁷ *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика... С. 157.

⁸ Там же. С. 166.

⁹ *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и семантизм образов Т. 1. СПб., 2001. С. 420.

¹⁰ *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 202.

¹¹ Там же. С. 203.

¹² *Забьлин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990 (репринт). С. 249.

¹³ *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика... С. 166.

¹⁴ *Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 203.

¹⁵ «Шашки́», «шешки́», «шашы́цы» — бесы, «шашёнок» — бесёнок (диал., Новоржевский район Псковской области).

¹⁶ *Криничная Н.А.* Указ. соч. С. 420.

¹⁷ Там же. С. 500.

¹⁸ *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика... С. 166.

¹⁹ *Щепанская Т.Б.* Сила и власть // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 71—94.

²⁰ *Пропт В.Я.* Морфология волшебной сказки. М., 1998. С. 161.

²¹ *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 52—57.

²² Там же. С. 93.

²³ *Комарова С., Катушкин М.* «Кукольные люди». СПб., 1999. С. 1.

²⁴ Стеля (укр.) — потолок.

²⁵ В некоторых районах Западной Украины снопу придавался антропоморфный облик.

²⁶ Узвар (укр.) — отвар из сушёных фруктов.

²⁷ *Комарова С., Катушкин М.* Указ. соч. С. 12.

²⁸ Хустка (укр.) — платок.

²⁹ «Бой на калиновом мосту» (Восточнославянские волшебные сказки. С. 39); «Попелюх-Бупая лепёшка» (Восточнославянские волшебные сказки. С. 56).

- ³⁰ Скула (белорус.) — чирей, нарыв, фурункул.
- ³¹ *Зеленин Д.К.* Идеология сибирского шаманства // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1934—1954 гг. М., 2004. С. 82.
- ³² Там же. С. 88.
- ³³ Там же. С. 110.
- ³⁴ Так, в 2001 г. О.В. Беловой в пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. был записан рассказ о чудотворной иконе, остановившей эпидемию холеры (см.: *Белова О.* «Мы жили по соседству...». Этнокультурные стереотипы и живая традиция: Матер. конф. «Зеленинские чтения» // Антропологический форум. 2002. № 1. С. 232—233.
- ³⁵ *Некрылова А.* Русский традиционный календарь. СПб., 2007. С. 135.
- ³⁶ *Мадлевская Е.* Баба // Мужики и бабы. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2005. С. 30.
- ³⁷ *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 44.
- ³⁸ *Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 95.
- ³⁹ Там же. С. 101.
- ⁴⁰ *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика... С. 149—190.
- ⁴¹ *Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 114—115.
- ⁴² *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 92.
- ⁴³ См. об этом: *Самойлова Е.* Кукла в обрядах жизненного цикла: К вопросу о функциональности ритуального предмета (статья готовится к выпуску в сборнике по материалам международной научно-практической конференции «VII Серебряковские чтения»); *Мадлевская Е.* Кукла // Мужики и бабы: Мужское и женское в традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2005. С. 300—304; *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Кукла // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 2. С. 27—31.

Д.В. ГРОМОВ
(Москва)

Еще раз о фольклорных корнях гоголевского Вия

В науке дискутируется вопрос о том, является ли демоническое существо по имени Вий выдумкой Н.В. Гоголя или же писателем был использован реально существовавший фольклорный образ.

Н.В. Гоголь невольно спровоцировал интерес исследователей-фольклористов тем, что вынес на первую страницу повести следующее утверждение: «Вий есть колоссальное создание простонародного воображения. <...>. Вся эта повесть есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю почти в такой же простоте, как слышал». После такого сообщения исследователи творчества Гоголя не могли не приложить усилия для того, чтобы найти упомянутое «народное предание» «в такой же простоте», как слышал его Гоголь.

Однако исследователи столкнулись с проблемой — хотя в фольклоре и было выявлено множество сюжетов, аналогичных гоголевскому¹, но при этом не удалось обнаружить персонажа, полностью идентичного Вию, имеющего его имя, внешность и функции. В результате мнения разделились — часть исследователей заняла позицию признания фольклорных корней гоголевского Вия², а другая часть — отрицания таковых³.

В последнее время вышли в свет работы Е.Е. Левкиевской, подводящие итоги скептической критике «фольклорности» Вия⁴. В частности, Е.Е. Левкиевская справедливо указывает на то, что в тексте Гоголя заметно влияние западноевропейской романтической литературы. Однако, отказывая Вию в существовании, Е.Е. Левкиевская все-таки признает, что в фольклоре содержатся описания некоторого количества персонажей, очень сходных с ним внешне: «В повести Гоголя демоническое сверхвидение Вия сопряжено с характеристикой его необычных глаз, закрытых длинными ресницами, которые он не может поднять без посторонней помощи. Среди известных нам материалов персонажи с подобной “патологией” глаз (но не взгляда!) встречаются в трех русских источниках, в одном белорусском, в семи украинских и в одном румынском источнике»⁵. Кроме того, указывается еще несколько фольклорных персонажей, обладающих «виевыми» чертами; все эти персонажи рассматривались ранее сторонниками идеи о фольклорном происхождении гоголевского Вия.

В данной статье мы рассмотрим именно эти *виеподобные персонажи* славянского фольклора, существование которых признается даже критиками, стоящими на позициях отрицания фольклорных корней Вия.

При рассмотрении большого количества фольклорных данных, имеющих мифологическую подоплеку, мы выделили определенный массив информации, укладываемой в рамки мифологемы Вия. В качестве определяющего признака при выборе информации мы приняли наиболее показательную черту Вия: *глаза, обладающие особым — огненным и смертоносным — взглядом и закрытые тяжелыми веками*.

Необходимо отметить, что мы считаем правильным несколько «расширить выборку». Так, к числу «виеподобных» обычно относят только персонажей, обладающих «полным набором» черт Вия — и массивными веками, и скрывающимся под ними убивающим взглядом. Мы же считаем, что при рассмотрении данной темы заслуживают внимания и «усеченные» описания, включающие только убивающий взгляд. В правильности такого подхода нас убеждает анализ обширного фольклорного материала, объединенного образом одного из «виеподобных персонажей» — святого Касьяна⁶: далеко не во всех описаниях Касьяна упоминаются массивные веки, скрывающие убийственный взгляд; иногда описывается только сам взгляд.

Нами выявлено около 40 фольклорных упоминаний «виеподобных персонажей». Не углубляясь здесь в рассмотрение всего массива информации, отметим, что эти описания структурируются и приводятся к единой системе по целому ряду параметров. При этом одно из наиболее показательных обобщений касается исследования *локализации «виеподобных персонажей» в различных циклических временных процессах*.

В **суточном цикле времени** «виеподобные персонажи» появляются в конце ночи, перед рассветом.

Так, П.В. Иванов приводит харьковские поверья о святом Касьяне: «На Касьяна ныззя *до схида сонця*⁷ выходить з хаты, щоб вин ны глянув. <...> Существует поверье, что на Касьяна встанет *рано утром до солнечного восхода*, того Касьян непременно накажет болезнью, а поэтому многие из крестьян в этот день *спят до восхода солнца*, или, по крайней мере, не выходят из хаты»⁸.

Сходное поверье зафиксировал С.В. Максимов: «“Глаз Касьяна” считается настолько опасным, что в день 29 февраля крестьяне не советуют даже выходить из избы, чтобы не случилось какого-нибудь непоправимого несчастья; в особенности опасно считается выходить *до солнечного восхода* (в Орловской и Рязанской гг. крестьяне стараются даже проспять до обеда, чтобы таким образом переждать самое опасное время)»⁹. Аналогичные данные приводят Н.Н. Назаревский, Н.М. Мендельсон.

С ночной тьмой связан еще один «виеподобный персонаж», обладающий «длинными бровями до носа», — западнославянская Змора¹⁰.

С ночной тьмой, несомненно, связан и гоголевский Вий — как мы помним, он появляется именно перед рассветом (сразу же после смерти Хомы Брута кричат первые петухи). В сказочных и легендарных сюжетах,

аналогичных сюжету гоголевского «Вия», персонажи, функционально заменяющие Вия («старший покойник», «самый старый черт», «киевская старая ведьма»), также появляются ночью перед криком петуха.

Существуют данные (хотя и скудные), позволяющие сопоставить появление «виеподобного персонажа» с **лунным циклом**.

Согласно легенде, Семен Палий по доносу Мазепы был заключен царем «в столп» на несколько лет. Когда же Палия вызволили из заключения, он приобрел вид «виеподобного персонажа»: «На ньому лепу на цілий аршин, а брови так йому одросли, шо треба було трійчатки вила, щоб підняти їх вверх»¹¹. Впоследствии Палий поселился «на острови»: «Там він живе й досі, відмолоджуючись з кожним новим місяцем: як місяць народжується, то він молодіє, а як місяць старіє, то й він старіє. Омолодження переноситься і на його військо. Житиме він так до кінця світу...»¹².

Как нам кажется, в данной легенде существует два описания круговорота жизни Палия. В одном случае это его жизнь, заключение в темницу (где он приобретает «виевы» черты) — выход из темницы — триумф. Во втором случае это рождение-умирание вместе с рождением-умиранием месяца. Если сопоставить эти два круга, то момент, когда Палий приобретает «виевы» черты, сопоставляется именно с умиранием месяца, окончанием лунного цикла.

Конечно, привязка «виеподобных персонажей» к лунному циклу не очень показательна; зато более чем убедительна привязка к **голичному циклу**.

Как мы уже говорили раньше, на Украине (и в меньшей степени в России) образ Вия трансформировался в образ христианского святого Касьяна. Однако при этом известно, что почитание Касьяна имеет вполне конкретную календарную привязку — день этого святого празднуется 29 февраля.

В.И. Чичеров писал: «Касьянов день был органически связан с важнейшими датами предвесеннего аграрного календаря. Накануне весны он завершал цикл обрядов, порожденных представлениями о “нечистой силе”, способной вредить людям и особенно страшной, по поверьям, в первые месяцы года»¹³.

Основной массив календарных сюжетов о «виеподобном» Касьяне относится к окончанию **високосного цикла**.

Как известно, для синхронизации реальной и календарной длительности года каждый четвертый год принято считать високосным — он содержит один «лишний» день, 29 февраля. В лунно-солнечном календаре, который, видимо, и действовал на Руси до принятия юлианского календаря, также была проблема, связанная с добавлением дней. Для синхронизации лунного и солнечного цикла каждый третий или четвертый год («на 4-е лето включительного счета») добавлялся дополнительный, тринадцатый месяц, который назывался «чернец». Этот месяц, как и весь високосный год, считался (и считается сейчас) несчастлив¹⁴. В легендах говорилось, что несчастливость этого периода была следствием того, что в конце високосного цикла на земле появлялся «виеподобный персонаж» — святой Касьян.

Приведем примеры фольклорных записей, повествующих о его появлении:

«Касьян сидит на стуле неподвижно, с опущенными ресницами, которые у него столь длинны, что достигают до колена; из-за этих ресниц он не видит божьего свету. Только 29 февраля, в високосный год, по утру он поднимает ресницы и оглядывает мир; на что он тогда глянет, то погибает. Поэтому не советуют выходить в этот день рано утром из хаты на огород»¹⁵;

«Чтобы избавиться от губительного взгляда Касьяна, его “вкинули живцем в яму” и засыпали землей, три года он “лежить тихо”, а на четвертый “як возведе (очі. — А.Н.), то цілий рік буде погано”, по другому варианту Касьян тоже каждые три года лежит в земле, на четвертый (29 февраля) встает до восхода солнца, взгляд его губителен»¹⁶;

«Касьян у земли стоит; ёго ангелы забылы и у той день, як вин прысне, подывытся на свит, то на що подывытся, те буде мертве. Сей-час ёго ангелы двонадцять молотьями бьють и пид камень пидвернуть и запечатають ёго на тры года»¹⁷ и др.¹⁸

Календарная символика этого образа подтверждается сказочным материалом. Л.Г. Бараг пишет, что «традиционное для восточнославянских сказок типа 300 А, 300 А*, 300 А** изображение <...> старичка, у которого веки падают на щеки, напоминает украинского Вия»¹⁹. Надо пояснить, что по крайней мере, один из перечисленных сюжетов — СУС-300 А* — имеет явную календарную привязку: это «сказки о добывании и возвращении людям похищенных змеем (змеями) солнца, луны, звезд или ключа от солнца, “щита лощана, что ночью вместо солнышка светит”, золотой шубы и серебряной короны для царя, «солнечного креста», солнца для освещения построения нового храма»²⁰. «Виеподобный персонаж» в этих сказках похищает солнце, а герой его освобождает; в данном сюжете сохраняются рудименты мифологических представлений, связанных с календарем.

Сопоставление сказочных сюжетов типа 300 А* с календарным фольклором о Касьяне позволяет утверждать, что «виеподобные персонажи» связаны с окончанием годичного и високосного цикла.

Стоит указать, что календарный характер имеют и некоторые легенды, обладающие сюжетом типа «Невеста в саване», аналогичным гоголевскому: так, в легенде, зафиксированной в Харьковской губернии, герой (аналогичный Хоме Бруту) своими действиями добивается прибавления дня и начала нового солнечного цикла²¹.

Мы можем указать по крайней мере один славянский текст, в котором говорится о «виеподобном существе», появляющемся при конце света, — иначе говоря, в конце **эсхатологического цикла** (если принять, что процесс построения/разрушения мира у славян предполагал цикличность). Речь идет о западноукраинской легенде, в которой подземный эсхатологический монстр, разрушающий мир, имеет имя Горгоний, что указывает на наличие у него смертоносного взгляда: «Півтрета року перед кончиною сьвіта, має си урвати тот приселений “гаргон”»²². Происхождение западнославянских эсхатологических легенд данного

типа неясно — с одной стороны, в них содержится библейская информация, а с другой — просматривается сходство со скандинавскими и авестийскими эсхатологическими мифами.

Подводя итоги обзора, отметим, что, по фольклорным упоминаниям, в различных временных циклических процессах «виеподобные персонажи» упоминаются в строго определенном месте цикла, а именно — *в момент после прохождения негативного экстремума цикла, при нарастании потенции к началу нового витка.*

1. В суточном цикле «виеподобный персонаж» появляется перед рассветом.

2. В лунном цикле — в фазе «старения» месяца.

3. В годичном цикле — в последний день зимы (29 февраля).

4. В високосном цикле — в момент окончания цикла.

5. В космогоническом цикле — в момент разрушения Космоса.

Существует довольно большое количество фольклорных упоминаний, в которых появление «виеподобного персонажа» «нейтрально», не соотнесено с какой-либо точкой упомянутых циклических процессов. Однако примечательно, что ни одно из фольклорных упоминаний «виеподобных персонажей» не противоречит сформулированному выше обобщению (т.е. они никогда не связаны с каким-либо временем суток, фазой луны, сезоном, помимо перечисленных выше). Напротив, встречаются подтверждения нашего обобщения — в ситуациях, когда отсутствуют циклические процессы, появление «виеподобного персонажа» предполагает инициирование нового этапа развития сюжета (например, такой персонаж вступает в противоборство со сказочным героем и этим обеспечивает его переход на иной качественный уровень).

Тот факт, что фольклорные описания «виеподобных персонажей» уверенно сходятся к единой схеме, свидетельствует в пользу существования некоего исходного архаичного мифообраза. Соответственно и гоголевский Вий скорее всего является не плодом писательской фантазии, а реально существовавшим фольклорным персонажем.

Примечания

¹ *Сумцов Н.Ф.* Параллели к повести Н.В. Гоголя «Вий» // Киевская старина. 1892. № 3. С. 472—477; *Шенрок В.И.* Происхождение повести «Вий» и отношение ее к народным малороссийским сказкам. Материалы для биографии Гоголя. Т. 2. М., 1893; *Чудаков Г.И.* Отражение мотивов народной словесности в произведениях Н.В. Гоголя // Университетские известия. Киев, 1906. № 12. С. 30—31, 48; *Чапленко В.К.* Фольклор в творчестве Гоголя // Литературная учеба. М.; Л., 1937. № 12. С. 81; *Державина О.А.* Мотивы народного творчества в украинских повестях и рассказах Н.В. Гоголя // Ученые записки Московского городского педагогического института им. В.П. Потемкина. Т. 34. Кафедра русской литературы. Вып. 1. 1954. С. 32—34 и т.д.

² *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 171; *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. С. 224; *Кузьмичевский П.* Шолудивый Буняк в украинских народных сказаниях // Киевская старина. 1887. № 8. С. 691—692; *Петров Н.* Южно-русский народный элемент в ранних произведениях Н.В. Гоголя // Чтения в обществе

Нестора летописца. 1902. Кн. 16.; *Франко І. Вій, Шулуdivий Буняка і Юда Іскаріотський // Україна*. 1907. № 1. С. 50—53; *Абаев В.И.* Образ Вия в повести Гоголя // *Русский фольклор*. Вып. 3. М.; Л., 1958; *Назаревский А.А.* Вий в повести Гоголя и Касьян в народных повериях о 29 февраля // *Вопросы русской литературы*. Львов, 1969. № 2 (11); *Бараг Л.Г.* Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // *Славянский и балканский фольклор*. Обряд. Текст. М., 1981. С. 160—188; *Ито И.* Общеславянский фольклорный источник гоголевского Вия // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. 1989. № 5; *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Вий // *Мифы народов мира*. М., 1991. Т. 1. С. 235—236; *Пронн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки // *Собрание трудов*. М., 1998. С. 166; *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 2000. Т. 2. С. 78—104.

³ *Шевырев С.П.* [Рецензия на «Миргород» Н.В. Гоголя] // *Московский наблюдатель*. 1835. Т. 1. С. 2; *Милорадович В.* К вопросу об источниках «Вия» // *Киевская старина*. 1896. № 9. С. 48; *Невірова Е.Л.* Мотивы української демонології в «Вечерах» и «Миргороде» Гоголя // *Записки Українського наукового товаришества ім. Шевченка в Києві*. Киев, 1909. Кн. 5; *Гунпиус В.В.* Комментарий к «Вию» // *Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.* М., 1937. Т. 2. С. 732—748; *Moyle N.K.* Folklore Patterns in Gogol's Vii // *Russian Literature*. V. 7. P. 665—683; *Driessen F.C.* Gogol as a short-story writer. The Hague, 1965 и др.

⁴ *Левкиевская Е.Е.* К вопросу об одной мистификации, или Гоголевский Вий при свете украинской мифологии // *Studia mythologica Slavica*. 1998. № 1. С. 307—315 и др.

⁵ *Левкиевская Е.Е.* К вопросу об одной мистификации...

⁶ *Мендельсон Н.М.* К повериям о св. Касьяне // *Этнографическое обозрение*. 1897. Т. 32. № 1. С. 1—21; *Белова О.В.* Касьян // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого*. М., 1999. Т. 2. С. 475—477 и т.д.

⁷ Здесь и далее курсив наш.

⁸ *Иванов П.В.* Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // *Сборник Харьковского историко-филологического общества, состоящего при Имп. Харьковском университете*. Харьков, 1907. Т. 17. С. 74—75.

⁹ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 290.

¹⁰ *Ито И.* Указ. соч.

¹¹ *Савур-могила. Легенди та перекази нижньої Наддніпрянини*. Київ, 1990. С. 122.

¹² *Грушевський М.* Історія української літератури. Київ, 1925. Т. 4. С. 77.

¹³ *Чичеров В.И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 14. Л., 1958. С. 529.

¹⁴ *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., 1990. С. 348—349.

¹⁵ *Мендельсон Н.М.* Указ. соч. С. 1.

¹⁶ *Назаревский А.А.* Указ. соч.

¹⁷ *Потанин Г.* Св. Касьян и сказка о больной царевне // *Этнографическое обозрение*. 1902. № 2. С. 94.

¹⁸ *Иванов П.В.* Указ. соч. С. 74—75; *Мендельсон Н.М.* Указ. соч. С. 2; *Чичеров В.И.* Указ. соч. С. 533.

¹⁹ *Бараг Л.Г.* Указ. соч. С. 161.

²⁰ Там же. С. 160—161.

²¹ *Иванов П.В.* Указ. соч. С. 21—22; *Воронай О.* Звичаї нашого народу: [В 2-х т.] Київ, 1991. С. 61—62.

²² *Галицько-руські народні легенди*. Т. 2. Збір. В. Гнатюк // *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 13. № 433. Варианты легенды см.: Там же. № 269, 271, 382, 384, 389.

В.В. ПАЗЫНИН
(Москва)

Ассоциативное поле образа «дуб» в русской традиционной культуре

Многим памятна восходящая к идеям А.А. Потебни мысль В.В. Виноградова о том, что смысл слова в художественном произведении не ограничивается номинативно-предметным значением, но обрывает новыми смыслами¹. В фольклоре, где главенствует традиция, художественные явления обладают устойчивостью и регулярностью, поэтому для фольклориста открываются совершенно иные горизонты в изучении этих явлений. Художественное приращение смысла может быть описано как устойчивый компонент языка фольклора, а соответствующие значения, на наш взгляд, есть основания рассматривать как компонент семантики фольклорного слова².

Содержательная доминанта нашего исследования заключается в том, чтобы раскрыть ассоциативные ресурсы символических образов и оценить их смысловую роль в композиционном строении лирической песни. Так, судя по нашим наблюдениям, символические образы, закрепленные в одних участках текста, регулярно дают содержательные рефлексы в других его зонах. В этом направлении может открываться путь к новому решению проблемы целостности лирического текста. К примеру, символический образ зачина нередко выглядит оторванным от остального текста формальным блоком. Теория типических мест, опираясь на известные случаи, когда сходные зачины в разных регионах прикрепляются к разным сюжетам, рассматривала их в отрыве от семантики, как наследие импровизационных форм³. При нашем понимании устойчивых традиционных ассоциаций символический образ, напротив, становится сильной позицией в тексте. Это не просто «общее место», но в первую очередь емкий сгусток ассоциативных смыслов, который имеет тематические отзвуки в мотивном составе текста. Совсем не претендуя на то, чтобы утверждать, будто в народных песнях нет элементов контаминации и слабо мотивированного сцепления картин, мы стремимся, где возможно, увидеть целостность и осмысленность фольклорного текста, обращаясь для этого к анализу композиционной роли символических образов. При этом зачастую

оказывается, что и несомненные контаминации некоторым образом мотивированы и имеют ассоциативные смысловые связи между разными по происхождению частями.

Те особого рода семантические ассоциации, о которых мы говорим, теоретически соотносятся с понятием коннотации в современной семантике. Ю.Д. Апресян и его коллеги используют как равнозначные синонимы термины *коннотация* и *семантическая ассоциация*⁴ и понимают под ними «те образные представления, которые связываются в сознании носителей языка с объектом, обозначенным данной лексемой, но не входят непосредственно в ее значение»⁵. Например, отмечаются коннотации у названий животных, таких как *лиса* (хитрость), *овца* (покорность) и т.п.

Нужно заметить, что на практике коннотации, которые выделяются лексикографами, не тождественны ассоциациям, играющим такую важную роль в конструкции поэтического текста фольклора. Поэтому мы предлагаем оставить термин *коннотация* для этих, специфических ассоциаций, актуальных для понимания образности бытовой речи (сюда же отнесем пословицы и поговорки), и различать языковые коннотации и устойчивые образные ассоциации поэтического фольклора. При этом также вызывает неподдельный интерес и побуждает к дальнейшим исследованиям вопрос о семантических связях между коннотациями и фольклорными ассоциациями той или иной лексемы.

Далеко не все ассоциации, входящие в когнитивную базу носителя традиционной культуры, актуальны при анализе содержания фольклорного текста. Нас будет интересовать лишь тот небольшой круг ассоциаций, который имеет отношение к художественному языку фольклора. В процессе анализа мы столкнулись с весьма любопытным явлением: большая часть таких специфических фольклорных ассоциаций при той или иной лексеме выстраивается в единый комплекс, и даже если представить их в виде списка значений, будет заметно их семантическое сходство. Поэтому мы стремимся представить художественные ассоциации фольклорного слова как единое ассоциативное поле⁶ (АП), единицы которого находятся в отношениях семантической производности по отношению друг к другу и восходят к одному источнику. Еще более любопытно то, что фольклорное ассоциативное поле той или иной лексемы едино для большей части жанров устного народного творчества. Имя с иносказательной потенцией реализуется в фольклоре как стереотипный образ, т.е. как интертекстуальная единица художественного порядка, обладающая устойчивым набором семантических ассоциаций и сочетаемостных возможностей и предпочтений — всем тем, что в современном искусстве слова оценивается как штамп. Конечно, такой стереотипный образ не может быть един для всех жанров фольклора, но вместе с тем, по нашим наблюдениям, он объединяет целый комплекс генетически и контекстно связанных жанров, образуя обрядово-лирический универсум⁷.

К жанрам, в которых АП стереотипных образов разных деревьев обнаруживает сходство значений, относятся все жанры, где довлеет

тема семьи, начиная с «предпроживания» свадьбы в рамках календарной обрядности и заканчивая обрядами похорон. В обрядово-лирический универсум включены следующие блоки:

1. Календарные обряды и входящая в них поэзия.
2. Семейные (свадебные, похоронные) обряды и их поэзия.
3. Необрядовая лирика.

Особенностью применяемого нами подхода является рассмотрение устойчивых ассоциаций и устойчивой контекстной смежности как взаимообусловленных явлений. Анализ контекста автор считает наиболее надежной из всех имеющихся на сегодняшний день методик выявления предсказуемых коллективных ассоциаций. Регулярная смежность слов/реалий формирует ожидания, которые складываются в систему ассоциаций. То, что мы будем называть ассоциацией, есть не что иное, как устойчивая связь слова с теми или иными семантическими группами слов. Эта связь заключена в системе синтагматических ожиданий и проявляется в том, что в корпусе фольклорных текстов поэтический контекст содержит какую-то общую сему (или группу сем, которые можно представить как цепь семантических трансформаций).

На примере предлагаемого ниже сокращенного варианта описания коннотаций и устойчивых фольклорных ассоциаций стереотипного образа *дуб* хорошо видно, что коннотации и фольклорные ассоциации, очевидным образом различаясь, объединяются по семантическому сходству.

Лексема *дуб* в современном русском литературном языке в большей степени, чем другие названия деревьев, сохранила систему коннотаций, свойственную языку традиционной русской культуры. Основная коннотация 'крепкий' и производные от нее актуальны как для крестьянской традиции, так и для современного русского литературного языка.

Коннотация 'крепкий' является доминантной, она демонстрирует ассоциативный переход от растительного мира к социальной сфере и мотивирует ряд семантически родственных переносных значений. Коннотация 'крепкий' опирается на свойства денотата: дуб отличается очень плотной древесиной, тяжелой и прочной. Мотивирована она и бытовыми факторами: дубовую кору используют для окраски и дубления (т.е. для обработки с целью придать прочности) кож. Коннотация 'крепкий' объединяет все словообразовательное гнездо, а некоторые дериваты имеют это или близкое значение в качестве основного. Так, *дубоватый* значит 'грубый', 'твердый'⁸.

Коннотация 'крепкий' мотивирует соответствующее переносное значение прилагательного дубовый. *Крепкий* и *дубовый* выступают как синонимы. В одном из вологодских свадебных причитаний вместо обычных *крепких* (*запорок*)⁹ находим *дубовые*:

*Не подавай-ка, су-батюшко,
Да свой руцки правые
На запоруки дубовые,
Не запоруцвай-ко, батюшка,
Да ты меня, молодешеньку*¹⁰.

В пословице *Данное слово должно как дуб стоять, а не гнуться, как былинка*¹¹ тоже подразумевается признак ‘крепкий’ (*крепко держать данное слово*), но здесь он мотивирован несколько иначе. Содержание пословицы строится на таких пресуппозициях: дуб стоит крепко, а былинка гнется. Из того же представления исходит пословица *Держись за дубок, дубок в землю глубок*¹².

При переносе коннотативной семантики лексемы дуб (‘крепкий’) на сферу человеческих качеств и свойств возникают две новые близкие коннотации: ‘здоровый’ и ‘сильный’. Они проявляются во фразеологии. *Здоровый, как дуб* — о сильном, здоровом, большом мужчине¹³. *Большой да здаровый как дуб. Все здаравячий как дубы были, а теперь я одна всех пережила, все памерли. Такой мальчино [мальчик] вышадши как дуб*¹⁴. Те же коннотации развивает лексема *дубьё*. *Как дубьё* — о сильных, крепких и здоровых людях¹⁵.

Коннотация ‘большой’, обнаружившая себя в предыдущих примерах, может проявляться и за пределами иносказательного соответствия дуб = человек. Так, в пословице *Замахнулся на дуб, а сломил былинку* лексема ‘дуб’ на основе коннотации ‘большой’ отсылает к какому-либо крупному, серьезному делу, которое не удалось сделать в полном объеме. Здесь, безусловно, главную роль играет контраст между размерами дерева и травинки, но, как обычно в таких случаях, лексическое наполнение устойчивого выражения осуществляется не случайно, а за счет слов с соответствующими коннотативными семами. (Ср. невозможное в этом значении **Замахнулся на ель, а сломил крапиву*.)

Думается, что с этой же функцией связано преимущественное на севернорусской территории появление образа дуба в составе устойчивого для сиротских песен параллелизма: «Много у сыра дуба ветья-паветья, нет только золотой вершиночки || много у... [невесты или жениха] роду-племени, нет только батюшки, матушки»¹⁶. Лексическое наполнение образа именно таким дендронимом мотивировано актуальностью семы ‘большой’ (род большой, «много роду-племени»), которая противопоставлена отсутствию родственника первой степени.

В литературном языке слово *дуб* активно развивает коннотацию ‘глупый’, занимающую в русской традиционной культуре тоже заметное, хотя, может быть, и более скромное место. Переносное значение лексемы дуб, которое фиксирует Малый академический словарь — нечуткий, тупой человек¹⁷. См. также переносное значение прилагательного *дубовый* и идиому *дубовая голова* — недалекий, тупой человек¹⁸. *Дубовина* — дубина, дурак, дуралей¹⁹. *Дубоватый* — глупый, тупой²⁰. У слова *дубина* и его дериватов сходные коннотации. *Дубина* — бестолковый, тупой человек²¹, тупой, глупый, упрямый человек²², *дубина стоеросовая* — глупый, несообразительный человек²³. *Дубиноватый, дуботулковатый* — глуповатый, мужиковатый²⁴. В том же ключе могут развиваться переносные значения других производных. *Дубас*²⁵ — дурак, балбес, дубина: *И охота тебе с дубасом связываться*²⁶.

Ассоциативный признак дуба 'вертикальный' широко проявляется в речевом творчестве. *Вставать/ставить на дуба́* — 1) на задние ноги, 2) в вертикальное положение²⁷. *На дубях (на дубешках)* — на задних ногах, лапах²⁸. *Встать/вскочить/становиться на дуба́шки* — 1) на ноги, стоя, 2) на колени. *Дубки делать* — становиться на ноги (о ребенке?)²⁹. *Дубо́м* — 1) стоя, стоя (в северо-западных говорах); 2) прямо, вертикально, не нагибаясь (о человеке)³⁰.

Что касается фольклорных ассоциаций стереотипного образа *дуб*, то они группируются вокруг семантики влечения и брачного выбора, представленной с мужской точки зрения.

Довольно прозрачно соотносение дуба с любовным влечением в некоторых вариантах хороводной песни с зачином: *Расколися, сырой дуб, на четыре грани, разделись, мое желанье, ровно на три части*. Герой песни рассуждает, кого ему любить: (по разным вариантам) молодку (или «чужу жену»), вдову, солдатку, старуху или девушку³¹. Здесь ассоциативная сема совпадает с соответствием, выраженным фигурой параллелизма.

Возможен и другой контекст, связанный с любовным желанием: *У сыра дуба кореньице повызносило, у меня, молодца, сердце повысушило*³². В этом случае ассоциативное наполнение то же, но иносказательное соответствие уже другое: здесь дуб = молодец. Вообще персонажное воплощение стереотипного образа (в фигуре параллелизма) обычно не входит в ядро АП. Для установления устойчивых ассоциаций важнее не то, какие предметы сближаются, а то, на каком основании происходит сближение. Может быть, и имеет значение, факт какого порядка соответствует образу дуба в пословице *замахнулся на дуб, а сломил быллинку*, но, очевидно, гораздо большее значение для нас имеет ассоциативный признак 'большой', на основании которого только и могла состояться метафора. На основании этого признака можно породить целую серию образов, где предметное соответствие может быть совсем иным. Между тем в функционировании стереотипных образов дуба и березы настолько заметную роль играет их соответственно мужская и женская составляющая, что, видимо, она должна быть рассмотрена как существенный элемент фольклорного сегмента АП этих образов.

Обращает на себя внимание тот факт, что в мотивации соответствия дуб = молодец играет роль не только грамматический род, который сам по себе не предопределяет даже пол символизируемого персонажа³³, но также в значительной степени коннотации и ассоциативное поле образа. Именно ассоциативное поле препятствует развитию символической функции дуб = отец и при этом способствует развитию символической функции дуб = молодец/дружок/милый. Характерно также, что символические функции, соотносящие дуб с человеком, появляются в фольклоре там, где актуальна эротическая или брачная тема:

*Сколько лесу не рубила,
Крепче дуба не нашла,
Сколько милых не любила,
Лучше Вани не нашла*³⁴.

Дуб = человек (молодец, муж, дружок и т.п.) — не единственное предметное соответствие, которое формируется в образах фольклора на базе АП стереотипного образа дуба в связи с эротической темой. Вариант приведенной выше частушки соотносит дуб с эвфемистически обозначенным фаллосом:

*Сколько лесу испилила —
Крепче дуба не нашла.
Сколько сахару приела —
Слаще хрену не нашла*³⁵.

Фаллическая проекция стереотипного образа дуба в связи с эротической ассоциацией представлена в заговорах на естество.

Ассоциативное поле образа дуб во многом совпадает с АП березы, отличаясь главным образом по признаку рода (пола), поэтому там, где требуется пара мужского и женского символов, соотносимых с брачной и эротической тематикой, используются образы дуба и березы. Так, по данным Т.А. Агапкиной, «устойчивая связь дуба с мужской символикой, а березы — с женской лежит в основании некоторых средств любовной магии»³⁶.

В условнопоэтическом языке свадебных иносказаний дуб и береза соответствуют жениху и невесте. В Пошехонском районе Ярославской области записан такой приговор сватов: *У тебе, примерно, есть бяреза, а у нас дуб. Не стали б их уместить случать?*³⁷ Основанием для этой метафоры послужила ярко выраженная брачно-эротическая семантика АП (при сохранении половой/родовой соотношенности) этих стереотипных образов.

Подобная иносказательная потенция пары дуб — береза реализуется и в свадебных песнях:

*На горе дубочек пошумливает,
Белую березу поколыхивает:
«Белая береза, наклонись ко мне!».
— «Рада б я, дубочик, наклонулася,
Серые коренья в землю вросли».
По двору Иванушка да поезживает,
Красную Прасковью да покликавает:
«Красная Прасковья, ты поди ко мне».
— «Рада бы я, Иванушка, пошла к тебе,
Я боюсь, страшусь рódна батюшки,
Опасуюся рódной матушки»...³⁸*

Образ дуба сочетается и с другими брачно-эротическими мотивами. Так, в свадебных приговорах лексема дуб регулярно соседствует с лексемой кунница³⁹. *Дружка: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас! Ехали мы, бояре, зелеными лугами, темными лесами; на дороге видели огромный дуб, из-под того огромного дуба выпал кунный след; поехали мы, бояре, по куньему следу, по пенькам да по колодникам, — все пеньё приломали, колодники припинали, и сделалась большая*

*дорога — что Московский тракт. Приходят два старика седых белобородых; мы спросили их: «Эта ли дорога к княгине молодой?». Кто-либо из хозяев отвечает: «Та!» — «Поехали мы по куньему следу и приехали к деревне, деревня — как город, дом — что терем. Здесь ли наша княгиня живет?»⁴⁰. Близкий вариант зафиксирован в Устюжском уезде в конце XIX в.⁴¹ Здесь символическая картина вплетена в обрядовую реальность и не может быть интерпретирована как прямое иносказание; тем не менее символические образы (*дуб, куний след, дорога*) связаны очевидной ассоциативной семантикой брачно-эротического характера.*

Схожая с рассмотренными свадебными приговорами молодежная игровая поцелуйная песня возвращает нас к представлениям о любовном влечении:

*Еще около сыра дуба,
Еще около зеленого
Скачет черный соболь.
Не скачи, соболь, по улице,
Не скачи, соболь, по широкой,
Скачи, соболь, в нову горенку,
Выбирай себе дружинушку,
Выбирай себе хорошую,
Каков я сам молодец,
Каков я сам удалец —
Еще вот моя дружинушка,
Еще вот моя хорошая...⁴²*

Образ дуба подключается и к другим формулам брачно-эротического содержания. Он усиливает ассоциативные связи мотива «поить коня» в величальной припевке:

*Ой, да у дуба было, дубоцика,
Да у холодново колодцика,
Да Огрофена воду церпала,
Да цвет-Фроловна уцерпливала.
Да все Владимир приводил коня поить,
— Да Огрофенушка, напой, напой коня,
Да цвет-Фроловна, напой нам ворона...⁴³*

Вариант начинается стихом «У столба дубовенького...»⁴⁴, что заметно перекликается с проявляющим те же значения символическим образом других свадебных величаний: «Отвязался конь от столба дубового, приломал зеленый сад»⁴⁵. Сближение *дуб — столб*, о котором уже была речь, при более широком взгляде на объем понятия АП тоже может претендовать на статус устойчивой ассоциации.

Итак, АП стереотипного образа *дуб* в русском фольклоре базируется на языковых коннотациях (крепкий, добротный, большой, сильный, здоровый), мотивированных природными свойствами дерева. Также АП *дуба* включает и эротические коннотации, реализуемые по

большей части в текстах частушек и лирических обрядовых песен. На примере этого стереотипного образа хорошо видно, что коннотации могут принимать непосредственное участие в формировании АП.

Несколько обособленно от основного ассоциативного пространства стереотипного образа *дуб* в части русских говоров существует коннотация 'глупый' (сравн. фразеологию литературного языка); впрочем, она не участвует в формировании фольклорного сегмента АП соответствующей лексемы.

Еще один вывод, который можно сделать на основании проведенного исследования, касается вопроса о соотношении устойчивых фольклорных ассоциаций и предметного соответствия в структуре фигуры параллелизма. Параллелизм, подобно языковому или художественному тропу, преимущественно соотносит объекты из разных сфер с миром человека. При этом, хотя форма психологического параллелизма носит характер, обусловленный поэтикой песенных жанров, основанием для художественного сопоставления в параллелизме становятся ассоциативные связи слова, которые в меньшей степени обусловлены эстетикой жанра и обладают относительным единством в различных формах культуры.

Думается, что с учетом результатов настоящего исследования проблема символа в фольклоре может получить новый импульс для своего развития.

Примечания

¹ *Виноградов В.В.* О языке художественной литературы. М., 1959. С. 110; *Он же.* О теории художественной речи. М., 1971. С. 6.

² О соотношении понятий *смысл* и *значение* применительно к фольклорному тексту см.: *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. М., 2004. С. 8—9.

³ *Ухов П.Д.* О типических местах (*loci communes*) в русских народных традиционных песнях // Вестник МГУ. 1957. № 1.

⁴ *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. Т. 1. Лексическая семантика: Синонимические средства языка. М., 1995. С. 67, 178.

⁵ Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под ред. Ю.Д. Апресяна. Вып. 1. М., 1997. С. XXI—XXII.

⁶ Вообще ассоциативным полем обычно называют «наиболее широкое лексическое образование, включающее слова, объединенные ассоциативными связями в самом пространном диапазоне (по социальным, историческим, психологическим, образным ассоциациям по сходству, контрасту, аналогии и т.п.). <...> Лексика в ассоциативном поле связана не прямыми, а опосредованными связями. Как элемент лексической системы ассоциативное поле представляет собой самое аморфное лексическое образование с размытыми и трудноопределимыми границами, поэтому редко используется как объект лексических и семасиологических исследований» (Российский гуманитарный энциклопедический словарь. Т. 1. М., 2002. С. 131). Мы используем это понятие применительно к нашему материалу в более узком смысле, относя сюда только образные ассоциации фольклорного слова. Традиция суженного понимания ассоциаций применительно к фольклорному материалу уже существует. См.: *Хроленко А.Т.* Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992.

⁷ Предлагаю этот термин, мы пытаемся оттолкнуться от понятия «лирический универсум», принадлежащего Г.И. Мальцеву. Под лирическим универсумом он понимает «своеобразно организованный, композиционно и функционально-семантически специфицированный слой общефольклорной традиции». См.: *Мальцев Г.И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989. С. 27.

⁸ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 2000. С. 498.

⁹ Ср. *(за)поруки крепкие: Куклин М.* Свадьба у великоруссов Вологодской губернии. Свадебные обычаи и песни у крестьян Стрелецкой волости Тотемского уезда // Этнографическое обозрение. 1900. № 2. С. 82; Народные песни Вологодской области (по материалам студенческих фольклорных экспедиций). Песни средней Сухоны / Сост. А.М. Мехнецов. Л., 1981. № 82; *Александров В.А.* Вологодская свадьба // Библиотека для чтения. СПб., 1863. № 5. Приложение. С. 23; *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 2. М., 1999. С. 142; *Бурцев А.Е.* Народный быт Великого Севера. Т. 3. СПб., 1898. С. 183. № 2, 3; *Воронов Г.А.* Крестьянские свадьбы в Устюженском уезде Новгородской губернии // Устюжна. Краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда, 1995. С. 203; *Бартенев М.* Смотрины в Кубенском краю // Вологодские губернские ведомости. 1864. № 25. С. 80—81.

¹⁰ *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба: Свадебный обряд на верхней и средней Кокшеньге и на Уфтьюге (Тарногский р-н Вологодской обл.). М., 1985. С. 41. № 17.

¹¹ *Антипов В.* Пословицы и поговорки (Новгородская губерния, Череповецкий уезд) // Живая старина. 1906. Вып. 1. Отд. 2. С. 70.

¹² *Даль В.И.* Указ. соч. С. 498.

¹³ Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб., 2001. С. 95.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ По заветам старины: Материалы традиционной народной культуры Вожегодского края // Русская традиционная культура. 1997. № 2 (текст — № 7а—в); Песни северо-восточной России: Песни, величания и причеты, записанные Александром Васнецовым в Вятской губернии. М., 1894. С. 257; *Александров В.А.* Вологодская свадьба // Библиотека для чтения. СПб., 1863. № 6. Приложение. С. 16—17; *Воронов Г.А.* Указ. соч. С. 206; Обрядовая поэзия. Кн. 2: Семейно-бытовой фольклор / Сост., вступ. ст. и ком. Ю.Г. Круглова. М., 1997. № 750; Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. № 201, 203; *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. (Полное собрание русских сказок). Т. 2. Кн. 1—2. СПб., 1999. № 261, 262; Русская народная поэзия: обрядовая поэзия. Л., 1984. № 400.

¹⁷ Словарь русского языка. Т. 1. М., 1957. С. 611.

¹⁸ Там же. С. 613.

¹⁹ *Даль В.И.* Указ. соч. С. 499.

²⁰ Там же.

²¹ Словарь русского языка... С. 612.

²² *Даль В.И.* Указ. соч. С. 499.

²³ Словарь псковских пословиц и поговорок... С. 36.

²⁴ *Даль В.И.* Указ. соч. С. 498.

²⁵ Прямые значения слова дубás в вологодских говорах: 1) [=дубанец] безрукавый рабочий сарафан толстого холста, дубленый, выкрашенный дубом; простой крашенный сарафан (*Даль В.И.* Указ. соч. С. 498); сарафан из красной толстой материи домашней работы (Словарь русских народных говоров.

Вып. 8. С. 233); 2) долбленная лодка, большая однодеревка (*Даль В.И.* Указ. соч. С. 498; *Словарь русских народных говоров.* Вып. 8. С. 233).

²⁶ *Словарь русских народных говоров.* Вып. 8. С. 233.

²⁷ *Словарь псковских пословиц и поговорок...* С. 36.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ *Словарь русских народных говоров.* Вып. 8. С. 239.

³¹ *Бурцев А.Е.* Указ. соч. С. 156. № 21; *Песни и сказки пушкинских мест: фольклор Горьковской области.* Вып. 1. Л., 1979. № 87; *Великорусские народные песни / Изд. А.И. Соболевским.* Т. 4. СПб., [б.г.]. № 116—121, № 768; *Шейн П.В.* *Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т.п.* Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898; Вып. 2. СПб., 1900. № 473 Вологодск., № 474 Тульск., № 660.

³² *Великорусские народные песни / Изд. А.И. Соболевским.* Т. 4. СПб., [б.г.]. № 295.

³³ См. регулярную символическую функцию яблоня = отец.

³⁴ *Сказки. Песни. Частушки / Под ред. В.В. Гуры.* Вологда, 1965. С. 108; *Соколовы Б. и Ю.* Указ. соч. Т. 2. Кн. 1—2. СПб., 1999. № 579.

³⁵ *Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки.* М., 1995. С. 462. № 203.

³⁶ *Агапкина Т.А.* *Дуб // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого.* Т. 2. М., 1999. С. 144.

³⁷ *Добровольская В.Е.* *Дерево в русской волшебной сказке // Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Художественная обработка дерева.* Вып. 12. М., 2003. С. 11.

³⁸ *Шейн П.В.* Указ. соч. Т. 1. Вып. 1, 2.

³⁹ Ассоциации образа куницы с брачными и эротическими темами см.: *Ветлужская сторона.* Вып. 5: *Пышуганье: Фольклорный сборник.* Пышуг, 2001, С. 29. № 18; *Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки.* М., 1995. С. 136. № 48. С. 136—137. № 49.

⁴⁰ *Дилакторский П.А.* *Свадебные обряды Вологодской губернии // Этнографическое обозрение.* 1903. Вып. 1. С. 37.

⁴¹ *Ивановский К.* *Свадебные обычаи в Городецко-Николаевском приходе Устюжского уезда // Вологодские губернские ведомости.* 1880. № 23. С. 1.

⁴² *Шейн П.В.* Указ. соч. Т. 1. Вып. 2. № 480. Варианты: *Иваницкий Н.А.* *Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н.А. Иваницким в Вологодской губернии.* Вологда, 1960. № 461; *Бурцев А.Е.* Указ. соч. С. 134. № 17.

⁴³ *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Указ. соч. С. 259. № 8. Мотивы зачина перекликаются с украинской народной песней брачной тематики «Туман ярм...».

⁴⁴ *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Указ. соч. С. 264. № 10.

⁴⁵ *Соколовы Б. и Ю.* Указ. соч. № 315.

Е.А. САМОДЕЛОВА
(Москва)

Верба и береза в региональных традициях Центральной России

Региональные особенности бытования фольклора и вообще духовной культуры проявляются в отношении народа к дереву. Характерные черты локальной традиции просматриваются в выборе и приоритете породы дерева, в обилии поэтических обращений к нему (в обрядовых песнях и плачах, в пословицах и поговорках, приметах и т.п.), в посвящении ему ритуалов и ритуальных действий; в вере в магическую силу дерева (что отражено в быличках и поверьях) и др. Культ дерева проявляется в почитании именно лесного (неокультуренного) дерева. Обзор всей совокупности бытующих в селении фольклорных произведений с упоминанием фитонимов дает возможность вычлениить из множества растительных символов как наиболее характерные для изучаемого локуса, так и типичные для русского фольклора в целом.

А priori понятна связь почитаемого дерева с исходными географическими данными: с климатическими условиями, с характерными почвами и ландшафтом, с особенностями произрастания лесов или лугов в регионе. Однако культ дерева не определяется исключительно зависимостью любимого древесного растения от физической географии и не совпадает полностью с ареалом его бытования, но определяется многими дополнительными причинами, требующими изучения.

Рассмотрим в первую очередь материалы (из Псковской, Ярославской, Костромской, Тверской, Московской, Рязанской, Калужской, Орловской, Липецкой, и Воронежской областей) о вербе и березе — деревьях, наиболее тесно связанных с народной обрядностью и даже имеющих «собственные» праздники.

Верба является православным (восточнохристианским) символом, возникшим в связи с адаптацией на Руси растительной общецерковной атрибутики. В Московской Руси празднование Входа Господня в Иерусалим первоначально получило название Праздника ваий¹, т.е. пальмовых ветвей — главного приветственного атрибута события церковной истории. Однако ваии привозились из Земли обетованной (а также с Ближнего Востока и средиземноморского побережья Африки)

в российские города в небольшом количестве и не могли удовлетворить спрос населения. Поэтому они были заменены веточками местного растения — вербы, распускающей свои сережки как раз к празднику. В честь вербы праздник получил новое название — Вербное воскресенье, закрепившееся повсеместно.

В народном сознании закрепились приуроченность библейского ритуала «приветствие зелеными ветвями» к двум хронологически последовательным праздникам — к Вербному воскресенью и к первому выгону скотины на луга (обычно производившемуся в Егорьев день — 6 мая по новому стилю).

Суть празднично-ритуального использования вербы сводилась к двум моментам: 1) к освящению вербы в церкви и украшения ею икон и могил на Вербное воскресенье; 2) к легкому стеганию вербой человека и скотины для придания им здоровья и стимулирования потомства (обычно в Егорьев день).

Народное объяснение использования вербы, наиболее близкое к церковной трактовке, и речитативную приговорку удалось записать в д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл. от старообрядки: *Вербное воскресенье — вы ходите в церковь, нет? Вербочку берёте, да? Это уже как Иисус Христос ехал на ослиати в церковь.* <...>

*Верба красна бьёт напрасно,
Верба бела бьёт за дело!
Верба хлёт бьёт до слёз.*

А на Вербное воскресенье. <...> *Ребяшня, кто! Не будут же нас хлестать родители!* <...> <На могилах на кладбище> *Если в Вербное воскресенье — вербочка стоит*². Из объяснения ясно, что местные жители носили вербовые веточки в церковь, дети хлестали ими друг друга, а взрослые ставили «вербочки» на могилы.

От той же информантки и от ее сестры записано, что вербовыми прутиками хлестали домашних животных: *Ну, по-моему, коров выгоняли это в Егорьев день. Да, их.*

*Вербохлёт — бьёт до слёз.
Верба бела — бьёт за дело.
Верба красна бьёт напрасно*³.

Жительница г. Талдом Московской обл. сообщила близкий вариант приговорки и также уточнила, что вербу использовали при первом выгоне скотины с молебном: *Про воскресенье — это святили вербу. Рвали вербу, ходили в церковь, святили и приносили домой, ставили освячённую.* <...> *А верба-то раньше хорошо было, приходили — настоящая верба. А то сейчас вербу-то рвут — он как корёвник заместо вербы, а это верба-то разная:*

*Верба бела бьёт за дело,
Верба красна бьёт напрасно,
Верба синя, говорят, бьёт — ха — Максима.*

Вот раньше как говорили. <...> *Вербочками как потом этот - выгоняли первый раз скотину. Уж я и забыла. С иконами ходили по полям, и вот молодняк*⁴. Из приведенной формульной приговорки с упомина-

нием некоего Максима (очевидно, ради рифмы; впрочем, в некоторых фольклорных произведениях Максиму приписывается повышенная эротическая сила) следует, что «вербочками» хлестали людей, а не только скотину.

В д. Сонино Клепиковского р-на Рязанской обл. первый выгон скотины в луга осуществлялся раньше — на Вербную неделю — с той же приговоркой, сокращенной до первых двух стихов: *На Вербную освящёнными вербушками скотину выгоняли.*

*Вербохлёт,
Бей до слёз⁵.*

В д. Ушмор Клепиковского р-на первый выгон скотины также происходил «на Вербную» — с вариантом приговорки: *Выгоняют скотину вербушкой и приговаривают:*

*Вербохлёт, вербохлёт,
Бей до слёз.
Маслице коровье
Кушай на здоровье⁶.*

Цель ударов вербочкой по скотине в д. Трофимово Тверской обл. объяснена в применении самой распространенной церковной формулы: *Наверно, в Егорьев день скотину выгоняют. Мы их с вербочкой, чтобы у всех вербочка была бы, чтобы «Спаси, Господи!» скотину. Вербочки у всех были. С вербочками выгоняли. Из церкви приносили⁷.*

В с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл. на Вербную при возвращении с церковной службы домой слегка хлестали людей веточками вербы: *Из церкви приносят вербушки освященные. <...> Кого на улице встретят, ударяют вербушкой до 3 раз, говорят:*

*Вербохлёт,
Бей до слёз.
Расти на здоровье.
Этими вербушками коров в стадо погоняют⁸.*

Другая жительница того же села подчеркнула троекратность ударов, отраженную в самом словесном тексте приговорки: *Вербная. Из церкви шли, первого встречного ударяли:*

*Вербохлёт,
Бей до слёз.
Третье — на здоровье!⁹*

Отмеченная в приговорках верба разных цветов получила вариативное «народное» обоснование даже в пределах одного Талдомского района: 1) *Верба вся одинаковая, настоящая¹⁰*; 2) *Да, она — у ей прутики красненькие, а белая — это как цветочки на ей, не цветочки, а такие, ну как её, шарики такие — это прáская верба. А то иву продают. Счас и иву продают тоже за вербу. Прáская верба, которая настоящая верба, это праская значит¹¹.*

Особенно интересно и оригинально в Талдомском районе разделение вербы на настоящую, правильную (*пра́скую*) и ложную, поддельную. Верба опозитизирована в зачине необрядовой народной песни украинского происхождения, известной в с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл.:

*В огороде верба рясна (2).
Там стояла девка красна...¹²*

Вообще эта песня далеко вышла за пределы украинской среды: так, ее вариант записан в д. Кочемары Касимовского р-на Рязанской обл.¹³

Местные жители Талдомского района по-разному относятся к вербе цветущей и отцветшей. Так, уроженка д. Дубровки объясняла: *Ходили, рвали вербу, она уж и поздняя бывает, Паска-то, а верба всегда она цветет такая, ну её в церковь носили, святили и ставили...¹⁴* Жительница г. Талдом упоминала о преждевременном расцвете вербы: *Ну, вербу святили кажное Вербное воскресенье. Верба — вот как могла в церковь ходить — ходила, вербу доставали — вот где-то купим, где кто у кого есть. А в эту зиму вот, в эту весну вот очень плохая была верба. Она очень рано отцвела, и праздник-то подошёл, а она уже без цветочков: эти шишечки такие на ней считаются цветочки, вот и была без цветочков, была уже с листочками: она распустилася уже¹⁵*. То же говорила жительница пос. Юбилейный (на окраине Талдома): *А нынче верба-то уже была, знаешь, уж такие «червяки» были, она стала уж распустилася, уж листочки были, ходили в церковь-то¹⁶*.

Еще одна жительница д. Дубровки вынуждена была даже отказаться от отцветшей вербы как от «неправильной», не соответствующей статусу праздничного атрибута: *Наверное, в воскресенье, ну она нынче отцвела очень рано, потому что был апрель очень тёплый, а Паска была очень поздняя. В этом году уже вербы не было, и у меня не было. Потому что у кого я просила, она говорит: что там — ломать нечего, там всю отцвело, всё падает. Она отцвела как-то, уже не носят так. Как она зацветает — интересная, пушистенькая, а уже на ней зелёные эти шишечки висят. <...> Это верба настоящая, белые вот эти шишечки. А вот какие зеленоватые — это уже бредовник. Нет, это смеюсь: ой, это интересно!¹⁷*

Верили в особые сакральные свойства вербы: *Всегда верба расцветала. Всегда верба: какая бы погода ни была — холодная ли, нет, верба всегда расцветала. Вот поэтому так верили, что на Вербное воскресенье верба всегда расцветает¹⁸*. Отмечали продолжительную свежесть вербы, ее способность оставаться такой же цветущей на протяжении целого года — до следующего праздника: *Вот год хранилась она, ей ничего не делается. Почему, или то, что, правда, там освятят её, вот кто и знает. Я спрашивала: вот куда мне её — всёж-ки год, свеженькая будет¹⁹; В церкви святили вербу, ломали. Ломали вербу, святили, ставили к этой иконе. И стоит там с год, наверное, кто сколько сможет продержат там. А потом меняют²⁰*.

В с. Озёрки Сараевского р-на Рязанской обл. верили в способность вербы расцветать в ночь на Крещение²¹.

«Правильную» вербу обычно ставили к иконам: *Когда Вербное воскресенье, её в икону ставили... <...> В Вербное воскресенье её святили, она святая в иконах-то была*²²; *В Вербное воскресенье — не знаю, которые вон год хранят, говорят: за икону поставят, год хранят. Которые выкидывают. Кто как. У меня стоит за иконой. Ну, так положено, стало. <...> Святят. Прямо приходили, за икону ставили*²³; *Ну её брали, она долго стояла, вот там за иконками. В доме же иконы. У нас у бабушки было много*²⁴.

Вербка народом всегда осознавалась как церковное растение — ее «отмаливали»: *Вербное — вот вербу отмаливают, вербу рвут, в церковь ходят — это уж Вербное воскресенье. Домой, она долго стоит*²⁵. При отсутствии домашнего аналога иконостаса — божнички — возникали проблемы, куда поставить освященную вербу: *Ходила вот с вербой. И прошлый год ходила вот соседка. Она тоже не знает куда, у ней иконы нет такой, у ней только маленькая иконка. <...> Она поставила в бутылку...*²⁶ Веточки вербы (как обереги) ставили также в «пограничных зонах» — у межей в поле, у ворот на подворье, затыкали за притолоку в домах, например, в д. Костино Талдомского р-на: *Вербное перед Пасху, за неделю Пасхи, наверно. Ходят в церковь с вербочкой. Там их освящают, домой приносят. Вот дома, где тама, воткнул её, вербочку. И в поле ходят. <...> А откроешь калиточку, где домой входишь, и дома. У кого есть икона — за иконой*²⁷.

Вербка символизирует связь между живыми и мертвыми, поэтому ее ставят на могилы в Вербное воскресенье или вскоре после него: *Или вот на кладбище пойдёшь — туда снесёшь вербочку*²⁸; *И на кладбище носили, я помню, да. Да, да. На то же Вербное воскресенье*²⁹. Жительница пос. Юбилейный уточнила, что вербочки на могилы положено ставить неосвященные: *Значит, наломаешь, там парные воткнёшь, там две или четыре штучки, но не из церкви, а прямо так наломаешь — к ногам. И цветы ставишь к ногам: на голову-то не ставишь*³⁰.

«Вербочка» также символизирует объединение человека с домашними животными: *С вербой провожали. <...> В Егорьев день, да-да. Ну уж тут идёшь и корова с тобой идёт*³¹. Но «вербочкой» не только ударяли по скотине, передавая ей целебные, плодоносные и охранительные свойства, но и магически маркировали отведенную домашнему скоту территорию (веточки при этом использовались как «священная пища»): *Вот правильно сказала: ею на Егорьев день выгоняли скотину. <...> По моему, туда клали сено — ясли. Вот туда их втыкали. Скотина съедала вербочки. Да, туда вот в ясли ставили. Выгоняли их на луга, а потом вербочки ставили в ясли*³². Некоторые носители традиции подчеркивают: освященные «вербочки» предназначены только живым людям, неосвященные — умершим и животным.

Освященную вербу нельзя просто выкинуть. На этот счет существуют запреты. Дальнейшие действия с вербой (после Вербного

воскресенья или через год) строго регламентированы, хотя допускают вариативность поступков. Например, вербу можно посадить как священное растение около дома или на кладбище: *Она поставила в бутылку, она вот у ней дала утростки. Эти штучки утвалилися, и она отнесла к матери, на кладбище посадила. Она уже это, как говорится, корни дала. <...> Так вот можно под окном высадить. Верба белая*³³. Некоторые жители заранее продумывали, куда девать вербу после праздника: *...в дом приходили, вот в бутылочку или в вазочку, и вот она постоит у нас долго она, листочки появляются и корешочки. В другой раз посадим, она и приживётся и растёт святая верба. Дома и в огороде я как-то сажала раза два — сломала ребятня. А так в огороде, верба же большая вырастет*³⁴.

Если дать жизнь новому растению не удастся, то уничтожить его надо сакральным способом: *А мне сказали: сожги в печке*³⁵; *Её бросать было нельзя: её надо обязательно сжигать. Потому что она свячёная*³⁶.

* * *

Еще одно выбранное нами для исследования дерево — береза — опозитизировано в загадках, пословицах и поговорках; чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к «Пословицам русского народа» В.И. Даля. До сих пор бытуют фенологические приметы, связанные с распусканием листьев березы весной: *Огурцы сажать, когда у берёзы лист будет с монетки*³⁷ (г. Москва); *Когда ольха распустится раньше берёзы, то тяжёлый будет год, не сытный*³⁸ (Псковская обл.).

В волшебной «Сказке о счастье падчерицы» в с. Озёрки Сараевского р-на Рязанской обл. девочка-сирота, наделенная «мамкиной коровкой» магическими способностями, с помощью предметов, превращающихся в деревья, спасается от врага: *Бросила тоды падчерица два веретена — выросли две березки. Хотела проскочить меж них мачеха, да не смогла, расшиблась о них и сама превратилась в берёзку*³⁹.

Ситуация «изменения статуса персонажем, находящимся между деревьями» представлена и в частушке с. Донское-II Задонского р-на Липецкой обл.:

*Мы с милёнком расставались
Промежду белых берёз.
Ему тошно — я нарочно
Довела его до слёз*⁴⁰.

Береза ассоциируется с весенним деревом, что нашло отражение в жанре «любовной присушки» в с. Донское-II Задонского р-на Липецкой обл.: *В 12 часов ночи пойти к берёзе и 3 раза сказать, обойдя вокруг березы:*

*Ты сушишь, сушишь ко мне,
Как берёза по весне.*

*И вбить новую иголку (ещё не шили ей) в берёзу, но не до конца (чтобы торчал кончик), иначе он погибнет*⁴¹.

Береза воспринимается как девичье дерево, отождествляется с девушкой. В этом своем значении береза (или даже березовая роща) фигурирует в зачине свадебной песни, исполнявшейся в д. Костино Талдомского р-на Московской обл.: *Сидит, в общем, гости сидят. А мы заходили, пели им песню и приплясывали тут. Песня такая:*

Березничек ча(и)стоват, (2)

Ой люли, частоват. (2)

А кто у нас не женат, (2)

Ой люли, не женат. (2)

Свет Иваныч холостой, (2)

Свет Иваныч не женат. (2)⁴²

В Тверской обл. в ритуале бани невесты береза фигурировала как благословенное дерево, обеспечивающее своими древесными дарами — березовыми дровами и веничком — счастливое замужество: *И вот когда приходят туда в баню девчонки, они её готовят ей баню, причём баню — это вообще магические свойства, то есть они не просто готовят баню, её подруги. Они действительно приготавливают её как бы оккультными путями, вот. Специально носится вода из трёх колодезь, специально там ломаются — необыкновенный веник вот должен быть, вот, и дрова подбираются. <...> И вот она мне говорила, пока мы там моемся вот, подруги поют мне песню — вот как бы они:*

Ты топись-топись, баенка,

Расколися, нова каменка,

Разгоритесь, жарки дрова,

Распылайтесь, берёзовы. <...>

Наломали шёлков веничек,

Что со трёх берёз кудрявых...⁴³

Символический березовый веник нашел свое продолжение в реальном предмете, употребляемом в свадебном обряде г. Сараи Рязанской обл.: *Мать крёстная обметает дверь и дорогу до лошади веничком берёзовым и от венцу так-то разматают. Ото всех нечистых⁴⁴.*

В Рыбинском р-не Ярославской обл. берёза фигурировала на свадьбе как деревце невесты: *Какое-нибудь деревце — без листьев зимой, а летом — так и с листьями. Подружки на девичнике берёзку наряжали. Берёзку потом уж невеста хранила. Она оставалась при невесте всегда. Припрятывали без лент, ленты снимали. <...> Если женица много лет спустя умирала, берёзку на могилу ставили⁴⁵.*

В д. Якунники Рыбинского р-на наблюдался параллелизм «женского» и «мужского» деревьев, который находит свое выражение в древесной паре, опозитивированной в песнях и частушках (см. ниже): *У жениха — ёлка, а у невесты берёзка была, набанена <наряжена> цветочкам — всяким тряпочкам, лоскуткам. Материал-то остаётся — это бантики. Ёлочка во дворе у жениха, а берёзка у невесты. [А кто украшал эти деревья?] Девочки — подруги невесты, а там у жениха накануне свадьбы. Вот были венчанья, а куды они девали берёзку и ёлочку, не знаю⁴⁶.*

Дальнейшая жизнь женщины в замужестве также связана с березой; вот что мы находим в необрядовой семейной песне:

*Ох, как под белую
Да под берёзюю.
Ой, але-мале,
Да под берёзюю.
Муж жену учил,
Сек верёвою...⁴⁷*

Однако береза в данной песне не является сюжетообразующим элементом; в ее роли может выступать другое дерево — например, яблоня: *На саду, саду, ой лей-ли, лей-ли, // Зеленом саду, зеленом саду, // (У) нас под яблонью, под кудрявою, // Под кудрявою, кучерявою // Муж жену учил*⁴⁸.

Тем не менее показательное особое отношение народа именно к березе, выраженное в любовной песне, где действие также происходит под этим деревцем: *И как под белой под берёзой // С милым ночку ночевала* — поется в необрядовой песне «Не мила, не милёхонька // Мне здешняя сторонка»⁴⁹ с. Секирино Скопинского р-на Рязанской обл. Известен вариант этой песни — «Эх, как по Питерской, // Скажем, по дороженьке» того же села, в которой береза служит своеобразным пограничным знаком:

*Ох, до тех пор я провожала,
До белого до песочка.
Ох, я до... леса, до лесочка,
До белой до берёзе.*

*Эх, я под белую,
Ой, я ли под берёзюю,
Ой, ночь да ночку ночевала.*

Ох, д'уж я со своим любезным...⁵⁰

В любовной необрядовой песне д. Скобелево Касимовского р-на Рязанской обл. зачин с упоминанием деревьев — *ёлонки* и *берёзонки* — также не является неизменным, хотя сочетание именно этих деревьев вполне типично и ведет свою «родословную» от свадебных песен:

*Да уж ты, ёлонька, ты, берёзонька,
Да ты когда-когда жа росла, (2)
Когда выросла? (2)
— Да я весной-весной взошла (2)
Да летом выросла. (2)
Да на крутом бережке
Да поселилася...⁵¹*

Зачин плясовой песни с. Любовниково того же района также содержал упоминание этих деревьев: *Я по ельничку-березничку, // Я боялась, как бы волк не съел*⁵². В XX в. *березка* и *елочка* «переместились» в частушки:

*Не одна стоит берёзка,
Не одна и ёлочка!
Не одна сегодня я
Гуляю без милёночка!*⁵³

Еще одной типичной парой деревьев являются *клен* и *береза*. О том, что пары «береза и елочка»/«береза и клен» равнозначны и взаимозаменяемы, свидетельствует сопоставление двух вариантов сюжета свадебной песни из Рязанской обл.: в с. Ольшанка Милославского р-на экспедицией Московской государственной консерватории был записан текст *Ельник да березник // Чем не дрова*⁵⁴, а в с. Ухорское Спасского р-на экспедиция Рязанского госпединститута зафиксировала *Клен да береза // Чем не дрова?*⁵⁵ В жанре святочных подблюдных гаданий, называемых в с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл. «загадки заигрывать», звучит та же пара древесных образов: *Свился клён со берёзою*⁵⁶. Пример полной подблюдной песенки:

*Ой, свился клён со берёзою.
Кому добро, кому вулиця —
Не минуется*⁵⁷.

Если в народных песнях, как правило, вид дерева варьируется в разных локальных традициях, то в фольклоризованной песне «За грибами в лес девицы» на слова А.Е. Разоренова образ березы является не случайным, а закономерным и в какой-то мере сюжетообразующим. «Помощью» березы как своего символического «второго я» пользуется несчастная девушка, попавшая в сложную жизненную ситуацию:

*На опушке чащи леса
Берёза стоит.
А на этой на берёзе
Труп её висит*⁵⁸.

Песни «с любовным сюжетом» часто завершаются трагическим концом и назиданием, «как в лесок ходить» и «парней любить». Однако иногда появляется нейтральная концовка, опять-таки с упоминанием *берёзы*, но уже в качестве покровительницы девушки, ее «природной подруги»:

*На пригорке в чаще леса
Берёза стоит,
А под этой под берёзой
Девушка сидит*⁵⁹.

Образ берёзы как природно-растительной ипостаси девушки «проник» и в появившиеся позднее частушки:

*Раскудрявая берёза,
Ветру нет, а ты шумишь.
Ретивое моё сердце:
Горя нет, а ты болишь*⁶⁰.

В частушках возможны и другие сюжеты, в которых берёза выступает не как «растительный аналог девушки», а как «отстраненный предмет», подвластный девичьей воле:

*Я берёзу белую
На розу переделаю.
Сперва дую полюблю,
Потом измену сделаю⁶¹.*

Этот сюжет продолжает линию превращения берёзы в «розу» (это диалектное название «милого») и содержит внутреннюю переключку с другой частушечной фабулой, в которой парень, охваченный любовью, по невниманию принимает березовый пенёк за любимую девушку:

*Меня милый не узнал,
Пень берёзовый обнял,
Думал: в кофте розовой,
А это пень берёзовый!⁶²*

Скрытая аллюзия на древний обычай скреплять брак троекратным обходом (объездом) вокруг священного дерева заметна в следующей частушке:

*Где мы с миленьким стояли,
Никто не заметили.
Две берёзы, третий дуб —
Все наши свидетели⁶³.*

Березы, специально высаживаемые в селениях, оказывались и «подручным приспособлением» во время праздников: *Там на Паске качели вешали на берёзах. У нас аллеика — и промеж берёз качели вешали, и гуляли, качались, и ребята и девок много, и чужие приходили: ребята-то⁶⁴.*

В народном календаре березке отводился специальный день — Троица, а то и целая Троицкая неделя. Старожил г. Талдом вспоминал: *... вот идёшь в лес и к каждому дому приберёшь берёзку, ну к уголку. Или как День берёзки назывался, вот Троицын день. Что-то, помнится, с яичницей было...⁶⁵*

Уроженка д. Зиново Калязинского р-на Тверской обл. подчеркнула важность освящения березки на Троицу: *С берёзкой — это Троицын день. Считалось — Троицын день — берёзку святили⁶⁶* (впрочем, более древние по происхождению разновидности ритуала с троицкой березкой проводились без ее освящения).

Православное христианство воспользовалось уже имевшимся народным обычаем праздновать наступление лета и приближение летнего солнцестояния с помощью березки. Как правило, ритуал с березкой членился на две части: 1) «завивание», или украшение березки; 2) «развивание» березки, когда с нее снимались украшения и деревце уничтожалось. Между частями ритуала проходило какое-то время — как правило, неделя.

Отголоски празднования с березкой сохранились, например, в таком ритуале, являвшемся реликтом девичьего кумления: *На Троицын день все ходили в это, тоже, в лес — берёзку наряжать, вот. И вокруг берёзки этой ходили, хоровод водили. Вот, и это я помню, я уж была взрослая, девушка уже была — мы ходили, всё равно ходили в лес, но берёзку уже не наряжали — так ходили, яшницу там жарили. <...> В лесу на поляночке на какой. <...> Да, так и оставалась там на берёзке, где яшницу делали, сдерут да побросают. Ну, если кто принесёт какую тряпочку нарядную, кто ленточку ненужную — кто чего принесет. <...> Оставляли в лесу⁶⁷.*

В д. Трофимово Тверской обл. девочки устраивали своеобразный конкурс на лучшую украшенную березку, напоминавший своеобразные смотрины невесты: *Рядили, все собирались — это раньше — у кого лучше, сколько лентов красивых наберём! Бабушка, дай, дай нам ленточков! Дает — и глядим, у кого красивше берёзка. И в лес подём — там яшницу делаем. <...> А как же, дочков у нас пять человек было девок, вот всем берёзка. Всем берёзка. Берёшь: у кого красивше ленты⁶⁸.*

В д. Николо-Бережки Островского р-на Костромской обл. экскурсовод краеведческого музея и носитель местной традиции О.М. Шукина и в начале ХХI в. наряжает с детьми березку у реки на Троицу и водит хороводы.

В д. Онцино Калязинского р-на Тверской губ. бытовал целый ритуал кумления девочек-подружек, растянутый во времени и приуроченный к Троице: *Как вот Троицын день как раньше вот привозили, окна там все берёзами повтыкали, и в доме берёзки втыкали — это Троицын день был. А счас даже ни одной берёзы нет, не ломаешь, чтобы её воткнуть. А раньше все везде втыкали. А это выбрасывали, а куда же она больше пойдёт? Мы её, конечно, не святили — берёзку-то, так втыкали, наломали сучками. <...> Много раньше веников — штук двадцать сделаешь. Да, там после Троицы два дня ломать, а до Троицы ломать её не надо. <...> Ну ходили туда в лесок, возьмём яичек туда, ну там на грудке мы делали: яичек возьмём, ну и хлеба возьмём — а как же, поесть-то надо! Ленты туда возьмём, эти берёзки нарядим и начнём круг берёзок ходить. А что пели, я не знаю. Может, так что баловали, ходили. А потом начнём эту яшницу есть. Это называли «кумиться». А потом вот уже раскумливались — тоже ходили туда в лес. <...> Ещё до этого праздник — кумились, забыла, как называется, ой; а Троицын день — наверное, раскумливались, я уж забыла. Вот ходили в лес. Это мы делали. Не срубали — они так оставались, мы только ленты снимали, все эти тряпочки. Берёзы-то, там берёз-то много было, мы рядили-то одну берёзку. Да. Да-да, вокруг одной ходили. А человек шесть так все и кумились вместе. <...> Но мы одни девчата ходили... <...> Вот Вознесенев день-то я забыла, мы, наверное, кумились, а в Троицын день, наверно, где-то тута раскумливались, как-то вот я забыла. Пожалуй, тут раскумление⁶⁹.*

В д. Головачево Талдомского р-на Московской обл. также бытовал обряд кумления, приуроченный к Троице: *Раньше, знаешь чего, кумились! Была это, раньше ведь то же самое, идёшь — делали садбк! А потом нас за эти, раньше; это теперь дерева-то все рубят, а раньше, знаешь чего,*

мы нарубили, да садок-то сделали, а сказали — приедут, да штраф-то дадут. Мы садок-то ломать, да убирать всё! Ну вот из деревьев! Это из берёзок!

Давай, кумка, покумимся,
Давай, кумка, раскумимся —
Целый год не побранимся!

Делали — не одну берёзку, а садок большой сделаем — кумились та-мотка! Яичницу делали! Платками менялись! Она мне платок свой даст, а я ей! Так и потом раскумлялись опять же... <...> Нет, наверное, через шесть недель.⁷⁰

В д. Дубровки Талдомского р-на выступавшая атрибутом девичьего кумления украшенная берёзка именовалась «девичья краса»: *В Троицын день матеря наши делали нам яичницу в миске, в плошке ставили её в русскую печку, чтобы она зажарилась. Мы, у кого какие ленты есть, ходили в лес, срубали берёзку и эти ленты, это, привязывали к этой берёзке и ходили по деревне, и пели песни:*

Кумушка, кумиса,
Со мной не дериса!
Если будешь драться,
Будем мы ругаться!

Вот ходили по деревне и пели песню мы эту. Теперь пойдём в рожь бросать через голову эту берёзку: если она встанет, значит, ха-ха-ха, жива будешь. Если ляжет — значит, умрёшь. <...> Эту берёзку называли «девичья краса»⁷¹.

Проводились разные виды гаданий по берёзке или по березовым венкам. В Сараевском р-не Рязанской обл. обряд с берёзкой хотя и не носил названия «кумление», но также состоял из двух частей, исполнявшихся в начале и в конце Троицкой недели соответственно: *Наряжали берёзку, пели песни, частушки. <...> Через неделю на Загванье венки расплетали. Жители деревень Пущино, Хирино, Бахметьево и села Озёрки собирались вместе, плясали, уносили венки домой на венки или бросали в лощину в воду. Лощина — очень длинный овраг, по дну его течёт речка»⁷².* В д. Квасево и д. Скобелево Касимовского р-на Рязанской обл.: *На второй день Троицы несут берёзку, всю нарядят полотенцами, лентами. Несколько свечей горят на берёзке. На Унжу [река] ходили, на розные голоса поют. Две будут петь, подумаешь — артель целая. Рязрядят её и кинут. На окна берёзки втыкают»⁷³.*

По имеющимся у нас записям, частично уже приведенным, ритуал с берёзкой (особенно под названием «кумление») проводился с блюдами из яиц: например, в Талдомском р-не Московской обл. сопровождался съедением яичницы, приготовленной на «грудке» (костре в лесу) или заранее зажаренной на печи в доме. В пос. Солотча Рязанского р-на Рязанской обл. блюдом из яиц являлись «драконы»: *На Троицу берут клён, берёзу, липу, только не сосну. И в окна затыкают. Завиваться пошли в луга — венки делать после Троицы. Придём домой к девочке, стол собирали: драконы, чай. С венками, с кустами берёзки хоровод водили»⁷⁴.* Об изначальном жертвенном характере блюда из яиц свидетельствует не

только его коллективное приготовление, но особенно способ пожертвования деревцу в д. Деево Клепиковского р-на Рязанской обл.: Зарывали яйца под берёзу, когда за берёзкой придут в березники⁷⁵.

Если обряд кумления зафиксирован не во всех регионах, то обычай украшения церквей и домов веточками березы продолжает активно бытовать повсеместно: *Праздник вроде, видишь: праздник Троица, берёзы. И берёзы собирают веточки это, дома везде поставим, в коридоре натычем, на улице у двери*⁷⁶.

Троицкая березка выполняла и магические функции. Например, в Псковской обл. верили: *На Троицу берёзки приносят в дом от клопов, тараканов*⁷⁷. В с. Стружаны Клепиковского р-на Рязанской обл. листья березы (или любое освященное в церкви на Троицу растение) клали под подушку для хорошего сна, против бессонницы⁷⁸.

Известны две разновидности ритуала с березкой: 1) деревце срубали; 2) деревце оставляли нетронутым в лесу или на поляне. Количество используемых в ритуале берез также было различным для разных местностей. Существовали две схемы проведения ритуала: 1) со срубленным(-и) деревцем(-ами), доставленным(-и) в населенный пункт; 2) с растущим(-и) на поляне деревцем(-ами). Соответственно ритуал с березкой (с «кумлением» под березкой или в иной его разновидности) заканчивался одним из трех способов: 1) березку «разряжали» (т.е. снимали украшавшие ее ленты, полоски яркой ткани и полотенца) и оставляли расти в лесу на прежнем месте; 2) срубленную березку бросали в реку, в рожь и гадали по ней; 3) срубленную березку уничтожали каким-либо способом (сжигали, просто выкидывали, рубили на веники).

О «завивании» березовых венков сообщали в с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.: *Краски [гвоздики] нарвём, из берёзок навём венков, на руку навешаешь, на голову. Артелями ходили завивать. Рубахи красные*⁷⁹. Из берёзовых веток делали венки в д. Семёново Кромского р-на Орловской обл.: *На Троицу венки плели из берёзовых веток, цветков*⁸⁰.

В разных регионах отмечено бросание березки в реку или рожь (см. выше). В д. Деево Клепиковского р-на Рязанской обл. бытовала обрядовая практика: *Венки завивали. Берёзку нарядят — в реку кидали. Ленты нарядят, из лесу приносят, бросают*⁸¹. В д. Трофимово Тверской обл.: *Потом [после кумления] понесём эту берёзку топить. Вот она если утонет, сколько ленточек — это плохо. А если вытащишь — не утонули, это хорошо*⁸². В д. Зиново Калязинского р-на Тверской обл.: *В Троицын день тоже плели венки и бросали в речку. А уже были цветочки: там какие разные — колокольчики, были такие цветочки. И из берёзки из веточек плели. Вот эти больше-то и плели — из берёзки из веточек*⁸³.

Троицкая березка (как всякий освященный в церкви предмет) не подлежала произвольному уничтожению. В д. Костино Талдомского р-на Московской обл. рассказывали: *Воткнул её — они торчат. Ну и всё, а так засохнут — и сожгут в печке. Ага, говорили, что нельзя. Да ну что ж нам?*⁸⁴ В бытовых условиях города возникали проблемы правильной утилизации троицкой березки — об этом рассказывает жи-

тельница пос. Юбилейный на окраине Талдома: *Их сжигали, а здесь где мы их в этих домах-то? А там, может быть, и сжигали*⁸⁵.

К Троице приурочивалась заготовка березовых веников, начало чему часто было положено приготовлению первого веника из засохших веточек. Самые строгие правила (в тех местностях, где леса было мало) разрешали делать березовые веники лишь на Троицу — например, в с. Озёрки Сараевского р-на Рязанской обл.: *Всего один раз в году разрешалось рвать ветки берёзы для венок. Многие этим пользовались: сначала плели веники, потом их расплетали на веники для бани*⁸⁶. По сообщению другого уроженца того же села, *берёзки разрешали на веники рвать только на Троицу, но у кого в саду растут, часто веники делали. У нас на огороде три берёзки росло, отец меня посылал рубить ветки осенью. А у кого нет, на базаре веники покупали. Осенью или весной нарезали ветки без листьев для веника, чтобы подметать пол*⁸⁷. В д. Костино Талдомского р-на Московской обл. открывался сезон заготовления банных веников после Троицы: *Так вообще рвут веники после Троицы кто парится, ходят, веники-то рвут в лес. Ну вот нарубить-то нельзя их...*⁸⁸

Освященные ветки березы считались целебными, поэтому из них приготавливали чай: *Я, они когда высохнут, я их сощиплю и убираю. Вот, например, захочется просто чаю — заварить чайку и попьешь*⁸⁹. Жительница пос. Юбилейный на окраине Талдома считает приготовление березового чая вынужденной мерой: *Что берёзки вот в Троицын день там ломают — берёзки-то посвятить — тоже не носят. А потом вот мы ходили, и говорят: куда потом их, эти берёзки, девать? Они же засохнут после-то. И вот я не знаю, вот Муза ходила — куда она вот её, берёзку эту, девала. Спросила у неё раньше, она сказала там, чего-то эти листья засушить и их, как говорится, в постель можно заваривать как вот, они ж, берёзовые листья лечебные — вон пишут в книжках-то, пить. Куда ж выкинет, куда ты их выкинешь? Листочки общицплешь, а ветки — куда их? Их тоже заваривать — они горькие!*⁹⁰

Показательно, что в Талдомском р-не Московской обл. сохраняется разделение «березки» (см. выше аналогичную ситуацию с вербой) на правильную (обозначается тем же эпитетом *пра́ская/пра́цкая*), подходящую для троичного ритуала, и неправильную. Вот ряд рассуждений местных жителей.

В д. Дубровки Талдомского р-на: *И берёза бывает и глухая, и пра́ская — ну, забыла уж, как её, — настоящая. Там такие тоненькие — это пра́ская, тоненькие листочки, и гладенькие они такие, и внизу гладенькие. А у этих, ну, глухая-то, они там чегой-то шершавые такие, не сверху, а внизу. Берёза и верба. Не знаю, это не говорят ни про дуб, ни про эту. Правда, дуба у нас почти и не было, ага. А Дубровки...*⁹¹

В пос. Юбилейный на окраине Талдома: *Ну, берёза пра́цкая называется и берёза глухая — это шишки вот такие вот на берёзе. <...> Называется: глухая. Шишки висят такие, да. А пра́цкая. А потом возьмёшь одну на язык, например, это которая настоящая: листики скользкие! А такая возьмёшь — она такая шаршавая! Только берёза. Сама по себе*⁹².

В том же поселке: *Берёзовых веток наломаешь, на окна навешаешь. Да, на окны — украшиваешь дом, окна. Пахнет берёзкой — как хорошо. Ну вот они у нас здесь и на той стороне — пра́цкие и непра́цкие. Вот пра́цкие — какие листья, шёлковые, что ли. Шёлковые листки. И в лесу не всегда бывают они, мне кажется, что попадают, они все одинаковые там. <...> Лучше всего для Троицы она. Она пахучая, когда встанешь, её в дом несёшь. И особенно ею вот это самое париться хорошо: заготавливают на зиму⁹³.*

Приведенные нами сведения о вербе и березе не исчерпывают даже наших записей, но являются наиболее интересными и показательными. Символика вербы строго приурочена к Вербному воскресенью; в фольклорных текстах, не связанных с упоминавшимися выше обрядами, это дерево практически не упоминается. Береза в обрядовом календаре ассоциируется с Троицкой неделей; в то же время «береза» фигурирует во множестве произведений различных фольклорных жанров.

Примечания

¹ Фольклорные сокровища Московской земли: В 5-ти т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 340—343.

² Здесь и далее записи автора специально не оговариваются. Тутушкина Антонина Ивановна, 1909 г.р., старообрядка, д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл., 01.08.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 222—223).

³ Тутушкина (дев. Калинина) Антонина Ивановна, 90 лет, и Ольга Ивановна, чуть моложе, д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл., 06.08.2000 (Талдом-2000а, 9—10 июня).

⁴ Жена с мужем (родители Н.Б. Лисёнковой), Елизавета Васильевна, 1920 г.р., родом из д. Григорово Талдомского р-на, и Борис Матвеевич, 1923 г.р., родом из д. Альхимово Тверской губ., живут в пос. Юбилейный на окраине г. Талдом Московской обл., 05.08.2000 (Талдом-2000а, 8—19 марта).

⁵ Хлапова Александра Дмитриевна, 72 года, родом из д. Сонино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики Рязанской обл., 17.08.1987. Зап. наша и М.Д. Максимовой (Тетр. 1. № 300).

⁶ Блохина Евдокия Ивановна, 1918 г.р., д. Ушмор Клепиковского р-на Рязанской обл., авг. 1987. Зап. А.М. Самоделовой (Тетр. 1. № 405).

⁷ Куликова Августа Матвеевна, 1930 г.р., родом из д. Трофимово Тверской обл., живет в г. Талдом Московской обл., 29.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 26).

⁸ Крысанова Анна Семеновна, 1902 г.р.; Сергеева Раиса Ефимовна, 1929 г.р., Голикова Тамара Ивановна, с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл., 04.07.1986 (Тетр. 5. № 56).

⁹ Шурыгина Анастасия Гавриловна, 59 лет, с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл., 06.07.1986 (Тетр. 5. № 126).

¹⁰ См. прим. 4.

¹¹ См. прим. 3.

¹² Андреева Александра Алексеевна, 1920 г.р.; Сергеева Софья Ивановна, 1914 г.р.; Власова Раиса Кирилловна, 1930 г.р., с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл., 10.07.1986 [люди осудили и разделили любящую пару] (Тетр. 5. № 232 + 274).

¹³ Хор жительниц д. Кочемары Касимовского р-на Рязанской обл. (Губарёва Зинаида Николаевна, 1925 г.р.; Алташина Клавдия Фроловна, 1932 г.р.; Чекунова Валентина Александровна, 1940 г.р.; Архипова Татьяна Гавриловна, 1929 г.р.; Алёшина Валентина Алексеевна, 1941 г.р.; Макарова Ксения Евдокимовна, 1914 г.р.), 23.07.1992. Зап. наша и Е.Г. Богиной, А.О. Захаровой (Тетр. 11. № 415).

¹⁴ См. прим. 2.

¹⁵ Глушенкова Нина Андреевна, 1926 г.р., родом из д. Зиново Калязинского р-на Тверской обл., живет в г. Талдом Московской обл., 02.08.2000 (Талдом-2000а, 15—16 янв.).

¹⁶ Федорова Людмила Васильевна, пенсионерка, пос. Юбилейный на окраине г. Талдом Московской обл., 07.08.2000 (Талдом-2000а, 8 авг.).

¹⁷ Грибанова Варвара Никитична, 1920 г.р., д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл., 07.08.2000 (Талдом-2000а, 4—5 авг.).

¹⁸ Информант лет 50, родом из Тверской обл., живет в г. Талдом Московской обл., 19.07.2003 (Талдом-2000а, 30 ноября — 1 дек.).

¹⁹ Суворова Ольга Григорьевна, 1918 г.р., родом из д. Костино, живет в г. Талдом Московской обл., 02.08.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 253—254).

²⁰ Калинин Валентин Иванович, 1924 г.р., д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл., 29.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 10—11).

²¹ Тетр. 1. Запись автора в августе 1982 г.

²² См. прим. 7.

²³ Тихомирова Мария, 1928 г.р., г. Талдом Московской обл., 02.08.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 231—232).

²⁴ См. прим. 18.

²⁵ Татьяна Александровна (фамилия неизвестна), пенсионерка, родом из д. Акулово Ермолинского с/с Талдомского р-на, живет в г. Талдом Московской обл., 31.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 104).

²⁶ См. прим. 16.

²⁷ См. прим. 19.

²⁸ См. там же.

²⁹ См. прим. 18.

³⁰ См. прим. 16.

³¹ Голикова Мария Александровна, 1914 г.р., г. Талдом Московской обл., 31.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 131).

³² См. прим. 18.

³³ См. прим. 16.

³⁴ См. прим. 4.

³⁵ См. прим. 19.

³⁶ См. прим. 15.

³⁷ Сотрудница ИМЛИ РАН, ок. 50 лет, г. Москва, октябрь 1990 (Тетр. 5. № 550).

³⁸ Иванова Евгения Ивановна, 1924 г.р., родом из Псковской обл., живет в пос. Толмачево Лужского р-на Ленинградской обл., начало мая 1994 (Тетр. 5. № 568).

³⁹ Курскова Любовь Евтеевна, 1912 г.р., с. Озёрки Сараевского р-на Рязанской обл., 17.08.1982 (Тетр. 1. № 13).

⁴⁰ Дрюпина Валентина Васильевна, 57 лет, Донское-II Задонского р-на Липецкой обл., авг. 1987. Зап. Н. Летуновой (Тетр. 3. № 439).

⁴¹ Благодарова Ольга Николаевна, 21 год, с. Донское-II Задонского р-на Липецкой обл., авг. 1987. Зап. Н. Летуновой (Тетр. 3. № 604).

⁴² Куликова (дев. Филиппова) Антонина Тимофеевна, 1927 г.р., д. Костино Талдомского р-на Московской обл., авг. 2000 (Талдом-2000а, 9—10 окт.).

⁴³ Коледова Лидия Ивановна, лет сорока пяти, г. Талдом Московской обл., 07.08.2000. Со слов бабушки из Тверской обл. (Талдом-2000а, 30 июня — 1 июля)

⁴⁴ Бирюкова Елена Сергеевна, 1910 г.р., родом из г. Сарай, живет в с. Заборье Рязанского р-на Рязанской обл., 28.07.1985 (Тетр. 3. № 56).

⁴⁵ Кузьмина Вера Дмитриевна, 75 лет, дача № 6 при Санатории им. Воровского в Рыбинском р-не Ярославской обл., авг. 1998 (Тетр. 14. С. 54).

⁴⁶ Губина Мария Ивановна, 83 года, д. Якутники Рыбинского р-на Ярославской обл., 25.08.1998 (Тетр. 14. С. 19).

⁴⁷ Прокопова Елена Лаврентьевна, ок. 56 лет, с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., 25.08.1985. Зап. наша и О. Романовой, А.В. Беликова [сюжет «свекор, отними!»] (Тетр. 4. № 671).

⁴⁸ Тарасова Прасковья Михайловна, 1912 г.р., д. Макеево Кромского р-на Орловской обл., 31.01.1985. Зап. автора и Л.М. Шабановой [сюжет «свекор отказывается — воля мужнина»] (Тетр. 2. № 190).

⁴⁹ Клягина Мария Устиновна, 1925 г.р., с. Секирино Скопинского р-на Рязанской обл., 06.07.1989 (Тетр. 6. № 223).

⁵⁰ Корнеевы Михаил Васильевич и Прасковья Васильевна, 1921 и 1929 г.р., Ларюшкина Ксения Сергеевна, 1927 г.р., с. Секирино Скопинского р-на Рязанской обл., 07.07.1989 (Тетр. 6. № 281).

⁵¹ Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г.р., род. в д. Квасево за 40 км; Мелкова Марфа Васильевна, 1911 г.р., д. Скобелево Касимовского р-на Рязанской обл., 15.07.1992. Зап. наша и В.О. Усачёвой, Е.Г. Богоиной, О.Б. Халдей, Ф.В. Строганова (Тетр. 11. № 29).

⁵² Узорова Мария Петровна, 1913 г.р., с. Любовниково Касимовского р-на Рязанской обл., 20.07.1992. Зап. наша и Н.В. Городецкой, А. Филоненко (Тетр. 11. № 264).

⁵³ Эксп.-2000. Тетр. 1-я Л.И. Коледовой. Частушки (перенятые у своих и приезжих) в г. Талдом. № 223).

⁵⁴ МГК. Каб. народной музыки. Архив Н.Н. Гиляровой. И. 2139-16, ф. 3563-16.

⁵⁵ РГПИ. Кафедра русской литературы и языка. Фольклорный архив. 1989. Папка 3. Отчет ... Анисаровой Е.М.

⁵⁶ Илюшкина Дарья Николаевна, 1910 г.р., с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., 19—20.08.1985. Зап. наша и О. Романовой (Тетр. 4. № 142).

⁵⁷ Толкачева Пелагея Алексеевна, 1913 г.р.; Яшкина Анна Сергеевна (Тихонова (?), 1924 (?) г.р.), с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., 25.08.1985. Зап. наша и О. Романовой, А.В. Беликова (Тетр. 4. № 642).

⁵⁸ Чиркова Людмила Степановна, ок. 48 лет, г. Рыбное Рязанской обл., 25.07.1985. (Тетр. 3. № 163 [ср. № 162 — «В лес девицы за грибами...» — нет этих деревьев]).

⁵⁹ Челядинова Анна Васильевна, 59 лет, с. Донское-II Задонского р-на Липецкой обл., авг. 1987. Зап. Н. Летуновой (Тетр. 3. № 555).

⁶⁰ Прокопова Елена Лаврентьевна, ок. 56 лет, родом из с. Подбужье, живет в с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., 21.08.1985. Зап. наша и О. Романовой, А.В. Беликова (Тетр. 4. № 418).

⁶¹ Дрюпина Валентина Васильевна, 57 лет, с. Донское-II Задонского р-на Липецкой обл., авг. 1987. Зап. Н. Летуновой (Тетр. 3. № 437).

⁶² Эксп.-2000. Тетр. 1-я Л.И. Коледовой. Частушки (перенятые у своих и приезжих) в г. Талдом. № 85.

⁶³ Мартынова Мария Федоровна, 1938 г.р.; Балачевцева Анна Тимофеевна, 1927 г.р.; Артёмова Анна Кузьминична, 1928 г.р.; Ивайкина Клавдия Тимофеевна, 1924 г.р.; Доманова Александра Егоровна, 1926 г.р.; Балачевцева Пелагея Тимофеевна, 1918 г.р., д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл., 01.02.1985 и 03.02.1985. Зап. автора и Л.М. Шабановой (Тетр. 2. № 314).

⁶⁴ Крупенина Мария Ивановна, 91 год, д. Толстяково, 26.10.1999 (Эксп. в Солнечногорский р-н Московской обл., 1999. Тетр. 1. С. 18).

⁶⁵ Симаков Константин Егорович, 1913 г.р., г. Талдом Московской обл., 03.08.2000 (Талдом-2000. С. 277).

⁶⁶ См. прим. 15 (Талдом-2000а, 17—19 янв.).

⁶⁷ То же.

⁶⁸ Куликова Августа Матвеевна, 1930 г.р., родом из д. Трофимово Тверской обл., живет в г. Талдом Московской обл., 29.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 25).

⁶⁹ Сорсунова Анна Андреевна, 1932 г.р., родом из д. Онцино Калязинского р-на Тверской обл., живет в г. Талдом Московской обл., 03.08.2000 (Талдом-2000. С. 304—306).

⁷⁰ Голикова Мария Александровна, 1914 г.р., родом из д. Головачево Талдомского р-на, живет в г. Талдом Московской обл., 31.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 125—126).

⁷¹ Голубева Татьяна Родионовна, д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл., 01.08.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 141).

⁷² Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г.р., родом из с. Озёрки Сараевского р-на Рязанской обл., живет в Москве, 10.07.1982 (Тетр. 1. № 6).

⁷³ Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г.р., род. в д. Квасево за 40 км; Мелкова Марфа Васильевна, 1911 г.р., д. Скобелево Касимовского р-на Рязанской обл., 15.07.1992. Зап. наша и В.О. Усачёвой, Е.Г. Богиной, О.Б. Халдей, Ф.В. Строганова (Тетр. 11. № 30).

⁷⁴ Докелина Мария Ивановна, 1916 г.р., пос. Солотча Рязанского р-на Рязанской обл., 26.07.1985 (Тетр. 3. № 224).

⁷⁵ Маштакова Анна Андреяновна, 1911 г.р., д. Деево Клепиковского р-на Рязанской обл., 15.08.1987. Зап. наша и М.Д. Максимовой (Тетр. 1. № 245).

⁷⁶ Лопатина Лидия Дмитриевна, 86 лет, г. Талдом Московской обл., 30.07.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 54).

⁷⁷ Иванова Евгения Ивановна, 1924 г.р., родом из Псковской обл., живет в пос. Толмачево Лужского р-на Ленинградской обл., начало мая 1994 (Тетр. 5. № 567).

⁷⁸ Записи автора в Троицын день в июне 2002 г.

⁷⁹ Глазова Марина Федосеевна, 95 лет, с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., 19.08.1985. Зап. наша, А.В. Беликова и О. Романовой (Тетр. 4. № 77).

⁸⁰ Мартынова Клавдия Матвеевна, 1915 г.р., д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл., 25.01.1985. Зап. наша и Л.М. Шабановой (Тетр. 2. № 26).

⁸¹ См. прим. 75.

⁸² См. прим. 68.

⁸³ См. прим. 66.

⁸⁴ Суворова Ольга Григорьевна, 1918 г.р., родом из д. Костино, живет в г. Талдом Московской обл., 02.08.2000. Зап. наша и В.В. Запорожец (Талдом-2000. С. 255).

⁸⁵ Федорова Людмила Васильевна, пенсионерка, пос. Юбилейный на окраине г. Талдом Московской обл., 07.08.2000 (Талдом-2000а, 7—8 авг.).

⁸⁶ См. прим. 72.

⁸⁷ Трушечкин Михаил Федосеевич (1901—1992), родом из с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, 12.12.1984 (Тетр. 1. № 169).

⁸⁸ См. прим. 84.

⁸⁹ См. прим. 76.

⁹⁰ См. прим. 85.

⁹¹ Тутушкина (дев. Калинина) Антонина Ивановна, 90 лет, и Ольга Ивановна, чуть моложе, д. Дубровки Талдомского р-на Московской обл., 06.08.2000 (Талдом-2000а, 10 июня).

⁹² Федорова Людмила Васильевна, пенсионерка, пос. Юбилейный на окраине г. Талдом Московской обл., 07.08.2000 (Талдом-2000а, 4 авг.).

⁹³ Простякова Татьяна Михайловна, 1925 г.р., и соседка Надя, пос. Юбилейный на окраине г. Талдом Московской обл., 05.08.2000 (Талдом-2000а, 13—14 апр.).

А.С. САТЫРЕНКО
(Москва)

«Дом» как символическая константа обряда подблюдных гаданий

Одним из наиболее интересных и перспективных направлений в современной фольклористике следует признать метод, основу которого составляет выявление и описание сущностной основы того или иного явления с целью его дальнейшей систематизации. Единицей изучения и целью исследования в этом случае становится смысловое ядро, в котором сконцентрированы и отражены во всей полноте основные отличительные признаки изучаемого феномена народного творчества. В настоящей работе мы будем оперировать понятием «символическая константа», который представляется наиболее адекватным и продуктивным при обращении, в частности, к обрядовому фольклору. Следует заметить, что подобные термины широко используются современными учеными-фольклористами. Одним из первых понятие «этнопоэтическая константа» в научный обиход ввел В.М. Гацак: «Для начала автор обязан пояснить понимание этнопоэтических констант, какое у него складывалось начиная с “Восточнороманского героического эпоса” (1967) и существенно конкретизировалось в последующие десятилетия. В нынешнем моем разумении этнопоэтические константы суть стилевые и сюжетно-повествовательные координаты изображаемого фольклорного мира в непосредственном текстовом — притом наследуемом — воплощении: вербальном, музыкальном (вокальном и инструментальном), акциональном (например, в обрядах), предметном и т.д. За этим стоит, во-первых, объединяющее представление о фольклоре как многосубстанциональном явлении (своего рода первой естественной гипермедийной сфере в истории культуры). Во-вторых — убежденность в том, что главное свойство фольклора (любого по виду: словесного, словесно-музыкального, инструментального, хореографического, предметно-изобразительного, орнаментального и т.д.) — память традиции. В-третьих — необходимость отразить в термине тот далеко не всегда учитываемый факт, что в фольклоре не бывает отдельно только этнологически значимых явлений (например, обряд и этнографичен, и художественен по сути и структуре) — точно так же, как нет в нем ничего

такого, что могло бы самодостаточно именоваться только поэтическим, ибо каждый жанр, любой “добрый молодец”, “красна девица”, “мать — сыра земля”, любая пословица и т.д. и т.п. коннотируются с миром конкретного человека этнического»¹.

«Мифопоэтическая доминанта» провозглашается объектом исследования в фундаментальном исследовании Т.А. Агапкиной «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл»: «Под мифопоэтической доминантой (она и является предметом изучения в монографии) мы понимаем некую общую тему (содержательное сходжение), которая — наряду с несколькими другими — пронизывает определенный календарный период, присутствует на всем его протяжении и воплощается во всех его жанровых формах. Устойчивый и ограниченный набор таких доминант (или доминантных тем) объединяет целый комплекс верований, примет, песен, других фольклорных текстов, обычаев и запретов, функционирующих на этом отрезке календаря, и в конечном счете формирует то, что можно назвать мифопоэтической семантикой календарного времени»².

На необходимость выявления и изучения такого понятия, как «смысловая доминанта», указывает в своих последних исследованиях А.Ф. Некрылова: «Народные названия, определения, идиомы, бытующие в языке (чаще в его диалектных, фольклорных формах), дольше всего удерживают глубинную сущность явления (в т.ч. темпоральных представлений) и следы значений, исторически свойственных данному явлению; кроме того, они фиксируют различные смысловые нюансы и качества с самых разных позиций, что позволяет увидеть и реконструировать феномен в некоторой объемности и вычленил его смысловые доминанты»³.

Под «символической константой» мы понимаем постоянную семантически значимую единицу, отражающую древние мифопоэтические представления о мироустройстве и реализующуюся в традиционных художественных образах (поэтических формулах), т.е. по преимуществу вербальную составляющую фольклора, как назвала ее Т.А. Агапкина во введении к упомянутой монографии. Принципиально важным является определение «символическая», поскольку именно символ в итоге становится объектом и конечной точкой исследования. Набор символических констант ограничен, что позволяет использовать их для систематизации и обобщения разнородного на первый взгляд и многотекстового материала, каким являются, в частности, подблюдные песни. Основным материалом нашего исследования стали подблюдные песни и описания гаданий, зафиксированные на Вятке в 90-е годы XX в. в ходе фольклорных экспедиций кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Тексты подблюдных песен, представленные в материалах экспедиций, отличаются традиционным характером. Следует также отметить, что много общих черт существует между вятским и костромским «изводами» подблюдных гаданий, что также отражено в архивных материалах кафедры. Среди текстов песенных предсказа-

ний, записанных в вятских экспедициях можно найти соответствия практически любой песне, известной нам по классическим (начиная с XVIII в.) публикациям.

Поэтическая система русского традиционного гадания с подблюдными песнями представляется явлением весьма неоднородным и многозначным, вернее «многознаковым». Как любой обрядовый текст, будучи вычлененным из ситуации ритуального использования, подблюдная песня теряет часть своих важнейших признаков. Традиционный набор песенных предсказаний, который используют гадающие, не просто воспроизводится во время подблюдных гаданий, но и «приспосабливается» к данному, конкретному воспроизведению. Подблюдная песня, взятая сама по себе, содержит определенную информацию, закодированную с помощью традиционных поэтических приемов устного народного творчества. Это значение/код следует считать «общим», почти абстрактным. В таком виде песни-гадания представлены в собраниях обрядового фольклора, в которых выделяются так называемые «мотивы гадания»: богатство, замужество, дорога, разлука, вдовство, смерть и т.п. В ходе же реального гадания каждый из его участников не столько ожидает «абстрактной», известной всем песни, сколько хочет получить «конкретный» ответ на интересующий его вопрос. Таким образом, «общие» символические картины подблюдных песен уточняются и дополняются в ритуале. Именно поэтому в комментариях исполнителей мы часто встречаемся с неоднозначными толкованиями одного и того же текста: «Как заветишь», — говорят они.

О необходимости изучения символики обрядовой поэзии в комплексе с самим обрядом писал еще Е.В. Аничков: «Смысл очень многих песен зиждется на особом песенном символизме. <...> Вернувши песню в обиход обряда, из которого она вышла, и сопоставивши ее с другими песенными темами, связанными с тем же самым обрядом, будет уже легко открыть основной смысл ее символизма и освободить ее от навязанных ей прикрас и приростов»⁴. Основным организующим началом поэтической системы подблюдных песен следует признать принцип ассоциаций в самом широком смысле этого слова. Подблюдное гадание устанавливает межжанровые ассоциации, в результате в песнях-предсказаниях возникают «формулы» загадок, детского фольклора, календаря, свадьбы и похорон. Художественная система подблюдных песен сама по себе также ассоциативна. Это отнюдь не случайно. Образы песен вызывают в сознании гадающего ассоциации с различными поверьями, приметам и древними представлениями крестьянина. В раскрытии этих ассоциативных связей и состоит задача исследователя поэтики данного жанра. Конкретные образные реализации символических констант обряда демонстрируют всё многообразие традиционных подблюдных песен, а выявление синонимичных образов и конструкций помогает проследить механизм возникновения песни и ее вариантов, обозначить и описать продуктивные модели создания текста. Ступенчатое описание — от общего к частному (символ → набор реализаций → конкретная песня) — соответствует логике функци-

онирования подблюдной песни (знание обряда и песен → совершение обряда → формирование конкретного предсказания).

Одной из функционально и семантически значимых символических констант гадательного обряда с подблюдными песнями является «дом/жилище». Дом как феномен народной культуры сосредоточил важнейшие представления человека о мире. Жилище человека воспринималось как средоточие жизненных ценностей, среди которых особо выделяются счастье, достаток, единство семьи и рода, включающее как живых, так и умерших его представителей. Дом воспринимается как вместилище благ и как выражение связи между двумя мирами (внешним и внутренним, земным и загробным, потомками и предками). Этот образ сконцентрировал значения жизни и смерти, старого и нового (например, в отношении к свадьбе, которая представлялась, в частности, как переход из одного дома (рода) в другой). «В традиционном обществе жилище — один из ключевых символов культуры. С понятием “дом” в той или иной мере были соотнесены все важнейшие категории картины мира у человека <...> жилище — квинтэссенция освоенного человеком мира», — писал А.К. Байбурин в предисловии к работе 1983 г.⁵

Гадание как обряд, непосредственно связанный с жизнью и судьбой человека, отразило общие и частные значения символа «дом». Способы и формы выражения символической константы «дом/жилище» в обрядах могут быть различными: «Во-первых, жилище и обряд являются конкретными реализациями картины мира <...> Во-вторых, жилище может быть включено в структуру ритуала двояким образом: как часть пространства, в котором разворачиваются обрядовые действия, и как ритуальный символ <...> Особую разновидность представляет собой использование элементов дома в качестве ритуальных атрибутов или символов <...> Подобного рода включения обычны для ритуалов календарного и жизненного циклов»⁶.

Что касается традиционного гадательного обряда, то для него наиболее характерно атрибутивное использование элементов жилища и самого жилища как места действия обряда. На этом построено большинство девичьих гаданий о замужестве (например, гадание с курицей и квашней, гадание у печки, в голбце (погребе), выслушивание под окном дома или церкви); в них «домашний дух предстает как медиатор между прошлым и будущим, которое под его воздействием может в сакральный момент и в сакральном пространстве включиться в сегодняшний день и обозначить последующую веху человеческой судьбы, новый этап жизненного цикла»⁷. В качестве ритуального символа наиболее полное и разнообразное выражение «дом» получил в святочном гадании с подблюдными песнями.

Важной составной частью описываемого гадательного обряда является «о(т)певание хлеба». Это структурное звено упоминается почти во всех описаниях гадания. Хлеб также является атрибутом и одновременно одной из важнейших символических констант подблюдных гаданий, а также одним из ведущих образов песенных предсказаний.

Относительно начальной песни обряда В.И. Чичеров писал: «Образы песни-славы, подобно колядкам, связывают государя, т.е. главу семьи с благополучием его дома, символизируемым хлебом-солью»⁸. В качестве примера начальной песни обряда Чичеров приводит один из самых полных вариантов, который был опубликован И.М. Снегиревым:

*Хлебу да соли долг век,
Государю нашему доле того,
Государь наш не стареется,
Его добрые кони не ездятся,
Его цветное платье не носится,
Его верные слуги не стареются,
А эту песню мы хлебу поем,
Хлебу поем, хлебу честь воздаем*⁹.

Песня славления хлеба адресуется сразу всем участникам гадания. «Слава хлебу» заклинает благополучие, а не просто предвещает его, освящает обрядовый хлеб и включает всех присутствующих в общий ритуал, совершающийся в данном доме. Каждый из гадающих получает свою часть, долю хлеба по окончании пения «Славы» и становится «посвященным», «причастным» к гаданию. А дом — место проведения каждого конкретного гадательного обряда — после исполнения «Славы хлебу» в свою очередь получает статус защищенного места, аналогичного, например, кругу в гадании на перекрестке (росстанях). Вместе с тем именно «дом» открывает возможность общения участников ритуала с потусторонними силами, предсказывающими судьбу.

Значительная часть песен-предсказаний использует рассматриваемый нами символический образ в самых разных его воплощениях. При обращении к вербальным реализациям символической константы «дом» в песнях-предсказаниях можно выделить три основные группы:

I. «Дом» как вместилище (жилище) человека (живого и мертвого).

II. Внутреннее устройство дома, отражающее связь внутреннего и внешнего мира.

III. Домашние животные.

Первая группа образов, воплощающих родовой символ «дом», олицетворяет **защитную функцию дома**. Дом в подблюдных песнях используется с целью предсказать достаток, хорошую жизнь, успех в делах:

*Трещит, верещит,
В дом тащит*¹⁰.

*На улице светлая луна,
А в доме шумная изба*¹¹.

Противопоставление внутреннего пространства дома и того, что находится за его пределами, само по себе символично. На это, в частности, указывает Т.Б. Щепанская: «Дом — *жилье, жило*, в противо-

положность дороге, символизирует витальные ценности порождения и поддержания жизни. Пространство дома наполнено вещами, символизовавшими прокреативные и семейные ценности <...> в таком виде соотношение дома и дороги предстает в господствующей — доцентричной — системе мировосприятия, лежавшей в основе мифа-самоописания оседлой культуры, т.е. с позиции “дома”»¹².

Дом как вместилище человека воспринимается не только как жилище живых, но и как место, где «живут» мертвые. Именно поэтому диалектное название гроба — *домовище* — связано со словом *дом*. Связь эта генетическая и семантическая одновременно, ведь по древним представлениям человек продолжает свою жизнь на том свете. Сам момент смерти связан не только с уходом из мира живых, но и со сменой дома. В обрядовой поэзии переселение девушки в дом жениха во время свадьбы нередко уподобляется смерти. В то же время домовище (гроб) изображается в похоронном и поминальном обрядовых текстах как жилище, в которое переселяется умерший: «Идею посмертного жилища воплощают и многие надмогильные сооружения: миниатюрные домики на могилах, кресты с покрытием в виде двускатной крыши и др.»¹³ Именно эти представления о доме отражают подблюдные песни, предсказывающие смерть:

*Рыжко бежит
Домовище тащит*¹⁴
(к смерти).

Описание строительства «дома для мертвых» — рытье могилы и создание гроба (домовища) — становится в подблюдных песнях предсказанием смерти (болезни, неудачи). Работы, связанные с рытьем могилы и изготовлением гроба, в песнях-гаданиях представлены образами различных железных орудий: топор, лопата, тупица, заступ. Все эти предметы фигурируют в предсказаниях с общим значением смерти:

*Тупицами рубят,
Лопатами скребут,
Домовище везут*¹⁵
(к смерти).

*Взял мужик острый топор,
Ушел мужик на широкий двор,
Начал он доски тесать,
Сколотил колоду —
Дубовый гроб*¹⁶.

Железные орудия, служащие знаками смерти, в подблюдных песнях связываются часто с образом кузнеца, ведь именно кузнец изготавливает их:

*Идет кузнец из кузницы.
Он тупицами, насеками обвешался*¹⁷
(могилу копать, к тяжелой жизни).

*Идет кузнец из кузницы,
На ем одежонка немудрая,
Под каждой заплатой
Молотки да гвозди¹⁸
(плохая).*

Образ кузнеца в традиционных подблюдных песнях связывается с богатством, свадьбой и плодородием. Кроме того, он имеет непосредственное отношение к потусторонним силам и выступает в обрядовых текстах в качестве «маргинального» персонажа.

Общее значение «вместилища» человека выражают в подблюдных песнях и другие реализации символической константы «дом». Такими воплощениями могут стать различные строения, играющие важную роль в жизни человека, которые восходят к общему понятию «дом». Обобщая семантику дома в загадках, Т.В. Цивьян указывала на эту иерархию разновидностей образа дома: «Названия разных видов дома (в архитектурном, функциональном и т.п. плане — башня, землянка, крепость, дворец, хижина, жилище, церковь, корчма и др.) употребляются, как правило, либо синонимично дому, либо стилистически окрашено»¹⁹.

Своеобразными ипостасями дома как строения, творения человеческих рук и вместилища являются в песенных предсказаниях образы церкви (паперти, престола), бани, овина. Церковь в песнях-предсказаниях является знаком свадьбы, ее образ возникает в подблюдной песне в связи с обрядом венчания (следует заметить, что образ церкви, один из самых поздних в подблюдных песнях, органично вписался в поэтическую систему традиционного гадания, найдя свое место в ней):

*Что в церкви за стук?
Молодых ведут на круг,
Они венчаться хотят,
Обручатся²⁰.*

*На церкви крест сияет,
Свадьбы дожидает²¹.*

*Идет дьякон
По паперти,
Несет дьякон
Книгу в пазухе,
Тебя, млада,
Венчать хочет²².*

Образы таких хозяйственных построек, как баня и овин, используются как в позитивных, так и в негативных предсказаниях. Эти постройки связаны с представлениями о «нечистой силе», «нечистом месте». В гаданиях обычно эти строения использовались как сакральное

место для совершения магических действий. Баня и овин — вместилище «нечистой силы», которая способна открыть человеку будущее. Образы бани и овина, возникающие в песенных предсказаниях, могут предсказывать богатство, прибыль, свадьбу и смерть:

*В баню вдвоем,
Из бани втроем
(к прибыли).*

*В баню босиком,
По-за бани нагишом²³
(к смерти).*

В песнях-предсказаниях нашло отражение и одно из традиционных гаданий, связанных с баней. Так, одним из атрибутов девичьего гадания является банный веник. Веники, например, кидали через голову после бани, загадывая «на жизнь», по венику также старались узнать, за богатого или бедного выйдут замуж²⁴. Одна из подблюдных песен, предвещающих девичество, использует в качестве «предсказательного» образа именно веник:

*Венички-пошумельнички,
Еще повисят, еще пошумят²⁵.*

Дом как жилое пространство противопоставлен всему, что находится вне его. Кроме того, само внутреннее устройство дома наполнено самыми разнообразными указаниями на границу между внутренним и внешним миром. Дом также очень часто отождествляется и с человеком, его хозяином. «Дом отделил человека от космоса, вырос между ними и в связи с этим приобрел характерные черты медиационного комплекса. <...> В нем сосуществуют человек и вселенная. Именно поэтому столь обычны перекодировки между частями человеческого тела, элементами космоса и деталями дома»²⁶. Различные части дома, обладающие чертами «медиационного комплекса», отнесены нами к числу **образов второй группы** — «**внутреннее устройство дома**».

В крестьянском жилище выделяются по традиции центральная и периферийная части. Наиболее почитаемым местом в избе считался «красный угол», под иконами, во главе стола. Важнейшей центральной частью дома была также печь, которая часто отождествлялась с домом в целом. Печь — это вместилище пищи, домашний очаг, поэтому она воплощает идею полноты и благополучия. Образ печи в песнях-гаданиях предсказывает счастливое замужество.

*Сидит старик на полатах,
Старуха на печи в углу.
Старик говорит:
«Станем сына женить!»
Старуха говорит:
«Станем дочь отдавать!»²⁷*

*На печке блины,
На столе — сулеи*²⁸
(к свадьбе).

«Пространство дома наполнено вещами, символизировавшими прокреативные и семейные ценности. Зона наибольшей концентрации подобных значений — печь и весь печной угол»²⁹. Печь — преимущественно женский символ. Она обозначает женщину в целом, ее место в доме. Песни, использующие образ печи, описывают хозяйку дома:

*Ленивая ленивица
Сидела на печи,
Ж...ой снег таяла,
Мужу ци варила*
(лентяйка достанется, девке — лодырь).

*На печи сидеть,
Задом снег таять*³⁰.

Печь в похоронном обряде символизирует дорогу в загробный мир, одновременно с этим образ печи обозначает могилу и саму смерть. С этими представлениями связаны традиционные песенные предсказания, предвещающие смерть и использующие для этой цели изображение печи.

Образ печи как дороги на тот свет встречается в песне, использующей тот же мотив, что и приведенная выше:

*Сидит Арина сама на печи,
А ж...а в снегу*³¹
(к смерти).

В традиционных песнях-гаданиях встречается и персонифицированная смерть — это образ Мары, которая непосредственно связана с печью, как бы слита с ней. Женский атрибут дома — печь — отождествляется с воплощением смерти в образе женщины — Мары:

*За печкой Мара черным-черна,
Сравнялась Мара с господином ровна*³²
(смерть).

В конце XIX в. Е. Ляцкий писал: «Чума (морь) по-белорусски “мара”, “черная немочь”, является в образе черной мифической жены, существа воздушного, стихийного, владеющего огненными стрелами»³³. Таким образом, печь и Мару объединяет не только женское, но и огненное начало.

С образом печи непосредственно связано и место рядом с ней — сутки, сутный угол. Символика этого места также типично женская. В подблюдных песнях этот образ часто используется для предсказания богатства:

*В сутках сидеть,
Поперек толстеть,
Жить бы богато,
Ходить хорошо*³⁴.

Однако тот же самый текст может быть использован для предсказания девичества, т.е. невозможности девушки уйти из своего дома в другой, в этом случае образ толкуется с учетом ритуально-магической функции:

*Девке век вековать,
Девке замуж не бывать,
Девке в сутках сидеть,
Поперек толстеть*³⁵.

Очень часто в песнях-предсказаниях в значении «печи» выступают отдельные ее детали: шесток, загнетка. «Значимые элементы печи в некоторых ритуальных ситуациях могли метонимически обозначать печь или даже весь дом (ср. выражение смотреть загнетку — т.е. осматривать хозяйство жениха в свадебном обряде). Сидеть на загнетке и в подблюдных песнях предвещает вечное девичество», — пишет Байбурин³⁶. Сравн.:

*На загнеточке сижу,
Кашки жду:
Либо кашки в рот,
Либо ложкой в лоб*³⁷.

*Я на печи сижу,
Заплатки плачу,
Я еще посижу,
Еще поплачу*³⁸.

В отличие от печи, служащей воплощением женского начала в доме, стол как главный объект жилища соотносится с мужчиной, главой семьи. Образ стола, как одно из воплощений символической доминанты «дом», возникает в подблюдных песнях в связи с мотивом гостей, гостеприимства. Толкование таких песен всегда положительное. Такие тексты предвещают в большинстве своем брак, а по происхождению связаны со свадебной поэзией.

*Гости на двор,
Сто рублей на стол*³⁹
(хорошая).

*Открылся стол,
Красна девица за стол*⁴⁰
(к замужеству).

Подблюдные песни реализуют константу «дом» через два центральных элемента, воплощающих мужское (стол) и женское (печь) начало.

К области периферии в доме относятся порог (ворота), окно, матица, подпол. Эти элементы служат обозначением границы между домом и «не-домом». Именно поэтому основное символическое значение подобных образов заключается в обозначении перехода, связи с внешним (потусторонним или другим) миром. Песни-предсказания, использующие эти образы, предвещают переход в новое качество (свадьбу) или в новый мир (смерть):

Ах, ты, мати, ты, мати, порода моя.

Слава!

Еще выгляни, мати, в окошечко.

Ах, ты выкини, мати, опутинку,

Еще чем меня опутать ясна сокола⁴¹

(песня предвещает свадьбу).

Однако негативная семантика явно преобладает в этих образах. Значение границы, связи между миром живых и миром мертвых заключено в древних представлениях и обычаях захоронения мертвых предков под порогом: «Захоронение у порога дома еще больше усиливало представление о том, что сразу за/под порогом начинается не просто иной мир, но мир мертвых. Ср. подблюдную песню, предвещающую смерть: “На пороге сижу, за порог гляжу”, с очень широким полем значений, включающем запрет стоять, сидеть, есть на пороге, здороваться через порог, а с другой стороны, связь порогов, дверей с дорогой, чужим миром, смертью, что входит в более общую тенденцию мифологизации границ и пути через границу»⁴².

То же значение связи с миром мертвых имеет и образ окна в подблюдной песне. Песни, в которых встречается этот образ, предсказывают смерть или вдовство, разлуку:

Сидела я

У окошечка,

Ждала себе

Милого,

Не могла дожждаться,

Спать ложилася,

Утром встала —

Спихватилася,

Гляжу на себя —

Вдова⁴³.

Уместно здесь вспомнить, что окно играет особую роль в похоронном и поминальном обрядах. Через окно осуществляется своеобразное общение с душами предков: после поминок души умерших провожали через окно, вывешивали в окно полотенец, по которому в дом должны были подниматься и спускаться покойные родители. Кроме того, увидеть во сне дом без окон сулит смерть. В приметах: если птица залетит в окно, то это тоже предвещает скорую кончину кого-то из обитателей этого дома. В данной традиции через окно

выносили детей, если они умерли некрещеными, а в ряде случаев и взрослых. Сравн.:

*Под окошком лежит
Сунаряженное
Да повязанное⁴⁴.*

*Тянут полотно
Из окна в окно⁴⁵
(к смерти).*

К разряду «медиационных» относится и образ матицы, встречающийся в традиционных песенных предсказаниях. «Поперечное положение матицы обусловило то обстоятельство, что ей приписывается роль символической границы между “внутренней” (“передней”) частью дома и “внешней” (“задней”), связанной с входом/выходом в северном и западном планах — по сути дела основным членением внутреннего пространства великорусского крестьянского дома»⁴⁶. Песни, в которых встречается образ матицы, предвещают гадающему смерть:

*Висит нехтер
Над матицей,
Кто пойдет —
Головой попадет⁴⁷.*

*Села ворона
На матицу,
Каркала ворона
Во всю голову:
«В том дому —
Не быть добру!»⁴⁸*

Подпол (голбец) в доме — нежилое место, связанное с «нечистой силой», подобно бане и овину (ср. гадания в голбце). Образ подполья в песнях-гаданиях приобретает негативную окраску и предвещает недоброе. Этот образ следует воспринимать как своеобразное нарушение границ дома, выход за его «охраняющие» пределы и столкновение с «чужим» миром, несущим беду. Песни, в которых этот образ выступает в качестве ведущего, предвещают бедность, вдовство, неудачу в делах:

*Я по подпольчю хожу,
Да я рыкальчу ищу,
Я рыкальчу хочу⁴⁹.*

*Под полом блоха
Толкача родила⁵⁰.*

К «медиационным» образам «дома» примыкают изображения лавок и ворот, которые встречаются в подблюдных песнях. Ворота — обозначение границы «своего» и «чужого» мира. Вообще граница играет

ведущую роль в целом ряде гаданий о замужестве. Одно из таких гаданий, в частности, описывается в песнях-предсказаниях; основу его составляет пребрассывание предметов через порог (ворота, ограду и пр.):

*Брошу подушечку через ворота,
Кто подушечку найдет,
Тот и замуж пойдет*⁵¹
(к замужеству).

Образ «лавки» в подблюдных песнях также содержит обозначение перехода — свадьбы (смерти), конкретно — выбора жениха невестой:

*Из кути по лавке
Все женихи:
Коей в синенькой кошульке,
Тот и мой женишок*⁵²
(к свадьбе/смерти).

В этой песне соединены два образа, а именно элементы внутреннего устройства дома, — куть (ассоциируется с девушкой-невестой) и лавки, символизирующие в данном контексте переход в новый социальный статус. «Элементами, соединяющими “центры” и “периферию” дома, являются лавки. В обрядовой ситуации лавки иногда принимали совершенно не свойственное им в обыденной обстановке значение пути»⁵³.

Периферийные элементы внутреннего устройства дома, представленные в традиционных подблюдных песнях, выражают общую идею границы. Все они составляют своеобразный синонимический ряд, все элементы которого по-разному используются для негативных предсказаний, чаще всего смерти, перехода с этого света на тот. В целом константа «дом» в реализациях первой и второй группы обнаруживает явное тяготение к «негативному» типу песенных предсказаний, поскольку основной семантической функцией большинства этих реализаций является связь с миром мертвых.

Третью группу воплощений символической константы «дом» в подблюдных песнях составляют образы **домашних животных** и животных, непосредственно связанных с человеческим домом (в разных его значениях). Определяя символ «животные», Х.Э. Керлот пишет: «Имеют важнейшие значения в символике, как в связи с их разнообразными свойствами, движением, формой и окраской, так и в связи с их отношениями с человеком. Истоки символики животных тесно связаны с тотемизмом и поклонением животным. Символический смысл каждого конкретного животного зависит от его места в символической картине мира и от позы и контекста, в котором оно изображено»⁵⁴. Животные и птицы, которые в песнях-гаданиях реализуют константу «дом», являются своеобразными духами, ангелами-хранителями человеческого дома. Часто они выполняют «очистительную» функцию, защищая жилье человека от нечистой силы. С другой стороны, домашние животные (особенно птицы) символизируют много-

детную семью и связаны с культом плодородия. Основные «домашние» животные в традиционных подблюдных песнях — это кошка (кот), курица (петух), утка, гусь, ласточка. Песни-предсказания, в которых встречаются эти образы, часто используют мотивы и сюжеты, которые характерны для примет и поверий, связанных с этими животными. Семантические параллели можно также провести с обрядами жизненного цикла (похороны и свадьба), в которых животные занимают важное место.

Связь животных и человеческого жилища прослеживается в обрядах, связанных со строительством и заселением нового дома: «В новый дом старались пустить живое существо (петуха, курицу, кошку), которое, скорее всего, выступало в роли ритуального двойника человека, его дублера <...> Показательно, что в их число входят наиболее близкие человеку домашние животные и птицы»⁵⁵.

Один из самых распространенных и популярных образов песенных предсказаний — образ кошки (кота). Следует сразу обратить внимание на то, что в нем заложены два противоположных начала — жизни и смерти. Кошка в доме может служить предсказанием семейного домашнего счастья, а с другой стороны, она служит знаком смерти («дома» на том свете). Обычное толкование песен «про кошку» — к свадьбе. Образы кошки и кота могут комбинироваться в песнях-предсказаниях с некоторыми другими реализациями константы «дом». Это в первую очередь печь, окно, конурка и некоторые другие.

Диапазон толкований подблюдных песен, в которых встречаются образы кота, кошки и котят, достаточно широк. В них говорится о плодородии, домовитости, любовных отношениях, свадьбе, неудачах в любви и, наконец, смерти:

*Кисы, кисы, кисурка,
Веди спать в конурку:
Там уютно и тепло*⁵⁶
(к свадьбе).

*Лежит кошка и семеро котят*⁵⁷
(будет много детей).

*Ходит котичек по лавочке,
Водит кошечку за лапочку:
«Кис, кисурка, в конурку спать,
Добра искать»*⁵⁸
(любовная).

*Сидит кошка в конурке,
Когти точит, замуж хочет*⁵⁹
(не берут девку, тяжелая жизнь).

*Кис, кисурка, в конурке спать*⁶⁰
(к смерти).

Столь разнообразное толкование песен с одним и тем же мотивом говорит лишь о том, что в реальном обряде каждый гадающий получал свой ответ, свое предсказание, предназначенное только ему. Универсальность образов кошки и kota лишь способствует такой вариативности, как в текстах песен, так и в их толкованиях.

Схожи в подблюдных песнях образы петуха и курицы. Песни, в которых используются образы этих птиц, также предсказывают свадьбу:

*Идет курочка
По переулочку,
Кочет слеп
За нею вслед*⁶¹.

*Петух кличет курочку
Зерно клевать
Да вместе спать*⁶².

Т.А. Бернштам делит все «птичьи» образы на две большие группы: «диких» и «домашних». Характеризуя «домашних» птиц в поэзии славян, она пишет: «Образы домашних птиц — кур, гусей — символизируют молодую после бракосочетания и сохраняются в дальнейшем за категорией женщин семейных, причем в брачной символике на первый план выступают мотивы, связанные с культом плодородия»⁶³. Значения «домашних» птиц в подблюдных песнях — гусей, уток — непосредственно связаны с плодородием, семьей, женщиной-матерью:

*Купается утка
С утятами
Да с селезнями*⁶⁴.

*Гусь идет в баню,
И гусята за ним*⁶⁵.

Семейная символика выражена в подблюдных песнях в образе птицы, вьющей гнездо. Традиционным символическим образом, выражающим значение дома, семьи, является ласточка. Ласточка — образ, наделенный женской символикой. По народным представлениям, гнездо ласточки под крышей дома обеспечивает дому счастье и благополучие. Существует и такая примета: если ласточка советует гнездо на доме девушки, то та скоро выйдет замуж. Песни-предсказания используют народные представления о ласточке и ее гнезде для обозначения свадьбы и семейной жизни в новом доме:

*Ласточка летит в дом,
Счастье большое несет*⁶⁶.

*Ласточка-касточка, не вей гнезда
В высоком терему:
Ведь не жить тебе здесь, не летывать*⁶⁷.

Образ ласточки и ее гнезда сочетается в песнях-гаданиях с образами человеческого дома, тем самым сравнивается судьба птицы и судьба человека. В вятском варианте обряда встречается песня, использующая мотив птицы, выющей гнездо. В этом тексте вместо ласточки фигурирует орлица:

*Орлица гнездо себе вьет,
К себе в дом зовет⁶⁸.*

Очевидно, образ орла и орлицы также не случаен в подблюдных песнях. Одним из основных мифологических свойств орла является его долголетие и способность к омоложению. Соответственно, песня, использующая эти образы, предсказывает не просто замужество, но долгую и счастливую жизнь.

Таким образом, символическая константа «дом» представлена в песенных предсказаниях в различных реализациях, начиная с сакрализации дома — места проведения ритуала — и заканчивая разнообразными вербальными воплощениями, представленными в песнях. Все они отражают народные представления о доме/жилище, закрепленные традицией в обрядово-магических текстах. Общую семантику этих представлений можно обозначить как движение центростремительное, с одной стороны, и центробежное — с другой, а именно, внутрь дома и из него. Что отвечает смыслу и назначению гадательного обряда, призванного предсказывать гадающим как позитивное, так и негативное будущее. В этом случае сам дом и движение, направленное к его центру, символизируют цельность рода, семьи, богатство и счастливую семейную жизнь. Стремление уйти из дома, выраженное в подблюдных песнях различными образами, связанными с понятием «граница», обозначает переход в новый статус: свадьбу или похороны.

Примечания

¹ Гацак В.М. Северные этнопоэтические константы // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. М., 2000. Вып. 2. С. 7.

² Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 21.

³ Некрылова А.Ф. Календарное сознание как категория традиционной культуры // Первый всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 1. М., 2005. С. 316.

⁴ Анчиков Е.В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян: В 2-х ч. СПб., 1903—1905. Ч. 1. С. 24.

⁵ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 3.

⁶ Там же. С. 14.

⁷ Криничная Н.А. Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993. С. 25.

⁸ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 102.

⁹ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 2. М., 1938. Доп. № 1.

¹⁰ Материалы Архива кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М.В. Ломоносова (далее — АКФ). 1992з. II. 174. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Чистополье.

¹¹ АКФ. 1991л. III. 22. Киров. обл., Котельнич. р-н, д. Нижн. Мельница.

¹² *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 44, 50.

¹³ *Топорков А.Л.* Дом // Славянская мифология: Энцикл. словарь. М., 1995. С. 168—169.

¹⁴ АКФ. 1993л. XII. 248. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Кривец.

¹⁵ АКФ. 1993л. VI. 484. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Котельниково.

¹⁶ АКФ. 1991л. II. 365. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Окажьево.

¹⁷ АКФ. 1990л. III. 244. Киров. обл., Опаринск. р-н, д. Стрельская.

¹⁸ АКФ. 1993л. VI. 494. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Котельниково.

¹⁹ *Цивьян Т.В.* К семантике дома в балканских загадках // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. [Т.] 1 (5). Тарту, 1974. С. 45—46.

²⁰ АКФ. 1993л. XII. 192. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Кривец.

²¹ АКФ. 1993л. IV. 370. Киров. обл., Даровск. р-н, с. Красное.

²² Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. С. 225.

²³ АКФ. 1993л. XII. 213, 289. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Кривец.

²⁴ Обрядовая поэзия. М., 1989. С. 236.

²⁵ АКФ. 1984з. I. 343. Калужск. обл., Куйбыш. р-н, с. Бутчино.

²⁶ *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 11.

²⁷ Поэзия крестьянских праздников... С. 248.

²⁸ АКФ. 1993л. VI. 195. Киров. обл., Даровск. р-н, с. Красное.

²⁹ *Щепанская Т.Б.* Указ. соч. С. 44.

³⁰ АКФ. 1991з. I. 197, 198. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Вишкиль.

³¹ АКФ. 1992з. III. 364. Киров. обл., Котельнич. р-н, д. Красное.

³² АКФ. 1991л. II. 367. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Окажьево.

³³ *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3. С. 35.

³⁴ Поэзия крестьянских праздников... С. 173.

³⁵ АКФ. 1991л. II. 167. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Окажьево.

³⁶ *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 166.

³⁷ Поэзия крестьянских праздников... С. 254.

³⁸ Там же. С. 256.

³⁹ АКФ. 1993л. XII. 225. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Кривец.

⁴⁰ АКФ. 1990л. III. 243. Киров. обл., Опаринск. р-н, д. Стрельская.

⁴¹ Обрядовая поэзия. М., 1989. С. 109.

⁴² *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 138.

⁴³ Поэзия крестьянских праздников... С. 286.

⁴⁴ Там же. № 313.

⁴⁵ Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995. № 252.

⁴⁶ *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 145.

⁴⁷ Поэзия крестьянских праздников... № 320.

⁴⁸ Там же. № 307.

⁴⁹ АКФ. 1991л. XVII. 41. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Курино.

⁵⁰ Поэзия крестьянских праздников... № 291.

⁵¹ АКФ. 1993л. XII. 238. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Кривец.

⁵² АКФ. 1991л. VII. 41. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Спасское.

⁵³ *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 159.

- ⁵⁴ Керлот Х.Э. Животные // Словарь символов. М., 1994. С. 197.
- ⁵⁵ Байбури А.К. Указ. соч. С. 105.
- ⁵⁶ АКФ. 1992л. XXIV. 136. Киров. обл., Шабалинск. р-н, д. Малаховщина.
- ⁵⁷ АКФ. 1990л. XXIV. 75. Киров. обл., Опаринск. р-н, д. Шабуры.
- ⁵⁸ АКФ. 1991з. X. 193. Киров. обл., Котельнич. р-н, д. Мишотино.
- ⁵⁹ АКФ. 1993л. XII. 245. Киров. обл., Даровск. р-н, д. Кривец.
- ⁶⁰ АКФ. 1991л. XI. 364. Киров. обл., Котельнич. р-н, д. Нижн. Мельница.
- ⁶¹ АКФ. 1991л. II. 304. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Окарьево.
- ⁶² АКФ. 1991л. III. 56а. Киров. обл., Котельнич. р-н, д. Нижн. Мельница.
- ⁶³ Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 24.
- ⁶⁴ АКФ. 1993л. VI. 60. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Красное.
- ⁶⁵ АКФ. 1992з. II. 187а. Киров. обл., Даровск. р-н, с. Чистополье.
- ⁶⁶ АКФ. 1992з. III. 113. Киров. обл., Котельнич. р-н, с. Чистополье.
- ⁶⁷ АКФ. 1993л. VI. 46. Киров. обл., Даровск. р-н, с. Красное.
- ⁶⁸ АКФ. 1991л. III. 82. Киров. обл., Котельнич. р-н, д. Нижн. Мельница.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ
(Москва)

Представление о празднике в традиционной культуре Русского Севера

Одной из серьезных проблем, с которой сталкиваются этнографы и фольклористы, изучающие праздничную культуру русских крестьян, является отсутствие определения традиционного праздника. Как отмечает Т.А. Бернштам, «под словом “праздник” обычно описывают все сколько-нибудь значительные обряды календарно-хозяйственного и жизненного циклов, в том числе и те, что происходят в будни»¹. Многие просто не считают необходимым давать хоть какие-то определения, полагая, что каждому интуитивно понятно, что такое праздник. Другие исследователи пытались дать научное определение праздника, однако их попытки нельзя назвать удачными². Можно предположить, что причина этой неудачи в том, что эти авторы стремились дать слишком широкое определение понятию *праздник*, согласующееся с собственной концепцией. На наш взгляд, удачным решением проблемы может стать выявление представлений о празднике в традиционной культуре. Благодаря этому можно определить, что называют праздником сами носители традиции. Такое определение праздника будет иметь под собой реальную основу, а не являться плодом абстрактных умозаключений.

Для того чтобы решить эту задачу, нами было проведено исследование семантики слов *праздник* и *праздновать* по материалам записей из архива Каргопольской этнолингвистической экспедиции Российского государственного гуманитарного университета. В период с 1993 по 2003 г. экспедиция лаборатории фольклора РГГУ под руководством А.Б. Мороза работала в Каргопольском районе Архангельской области. Собранные материалы постепенно переводятся в цифровой формат, и на их основе формируется компьютерная база данных по традиционной культуре Каргополя. Именно использование этой базы данных позволило легко отобрать из общей массы оцифрованных карточек (свыше 20 000 единиц) те, где информанты употребляют слова *праздник*, *праздновать* (примерно 300 словоупотреблений). Полученные материалы позволяют достаточно точно проследить, в каком контексте употребляют эти слова опрошенные сельские жители, и выявить семантику данных слов в крестьянской культуре Русского Севера.

Как и следовало ожидать, чаще всего слова *праздник* и *праздновать* употребляются информантами в разговоре о народном календаре. При этом **запрет на работу в день праздника** воспринимается как одна из его отличительных черт: *Раньше-то все божественны праздники, конечно, не работали*³. Так как считается, что в праздник нельзя ни за какое дело браться, вполне невинный вопрос собирателя «Что делают в праздник?» зачастую ставит опрашиваемого в тупик: [Что на праздник надо делать?] *Как чево делать?!* [Что на праздник обычно делают?] *В праздник ничего не делают, не работают.* <...> [А что же делают?] *Готовятца да... Я не знаю, чево делают*⁴. Любопытно, что в одной из записей информант, хотя и косвенно, указывает на этимологию слова *праздник*, употребляя словосочетание «праздний день»: *Так Рождество — праздный день, годовой праздник, дак мы все праздновали, не работали*⁵. Представление о том, что *праздновать праздник* означает ‘ничего не делать’ отражено и в поверье, что в Духов день нельзя трогать землю, так как в этот день земля — именинница: *Был Духов день... после Троицы.* <...> [А в этот день можно земли касаться?] *Ну, вообще ей в Духов день нельзя ни копать, ничего.* [Почему?] *А потому что земля праздник праздновать должна тоже*⁶. Тот, кто празднует праздник, должен ничего не делать, поэтому и землю в ее праздник нельзя тревожить.

В целом народные мотивировки запрета работать в праздник можно разделить на две основные группы. Опрашиваемые либо ссылаются на авторитет «старых людей», «стариков», либо апеллируют к церкви, описывая нарушение запрета понятием «греха». Если ссылка на «старших» вообще типична для традиционной культуры, особенно в ситуации, когда сам обряд или предписание уже практически не выполняется, сохраняясь лишь в памяти информантов, то со второй группой объяснений следует разобраться подробнее.

Тесная связь народного календаря с церковным общеизвестна, большинство народных праздников приурочено как раз к праздникам церковным, однако очевидно, что между ними есть существенная разница. Опрошенные нами информанты, как правило, легко называют те праздники, которые праздновали в их деревне, осознают, что, к примеру, Николин день празднуют в честь Николая Угодника, но в более сложных случаях, не зная точного ответа на вопрос, начинают путаться и говорят крайне неуверенно: [Что такое Кирики?] *А вот такое название, значит, было старинное какое-то такое название. Наверно, какой-то был святой. Вот каждому святому есть и праздник. Вот в церкви как святой — так уже икона среди церкви стоит, уже ему службу служат, празднуют*⁷.

Следует заметить, что употребление слова *праздновать* в значении ‘ходить на праздничную службу в церковь’ встречается в наших записях крайне редко. В тех случаях, когда это всё же случается, как правило, слово *праздновать* несет и дополнительный смысл (например, ‘не работать’): [Покров праздновали?] *Покров мало, до обеда только праздновали. А с обеда работали. Но тоже боелися.* <...> *Петров день праздновали, Козьма и Демьян.* [Как праздновали?] *Ходили в церкву, Богу молитца и фсе*⁸. Интересно, что иногда, отмечая сам факт праздничного богослу-

жения, информанты выносят его за рамки понятия *праздник*: *У нас была часовенка, и богослужение в этой часовенке, праздновали этот праздник Софию. <...> Придут все верующие... спомнят молитву и расходятся, и начинается праздник⁹.*

Для сельского жителя в церковном календаре было слишком много праздников, и отмечать их все крестьянин просто не имел возможности. Такая ситуация приводит к тому, что вся сложная система церковных праздников начинает восприниматься отстраненно и чуть иронично: [А праздник Иван Богослов не знаете?] *Иванов-то вишь скоко, праздников Ивановых.* [А говорят, Дмитриев день осенью бывает?] *Дак... да веть не зря говорят, у Бога в каждый день праздники.* [У кого?] *У Бога. Как грица, у истинново Христа в каждый день праздник. Вставай, погляди в ево календарь — и опять увидишь праздник¹⁰.* Более того, запрет работать в летние праздники, в то время, когда работы особенно много, формировал даже негативное отношение к празднику вообще: *Второво августа у нас Ильин день празнуют. Раньше старики говорили, што ни выкосился, а праздник. Вот Прецистый бывает в сентябре. Двацать перво или вот тут. Вот старики говорили да старухи: «Ой, батюшки! Ещё не выжались, а опять праздник. Задерживаёт. Ну а в ёнваре Крещенье у нас бывает. Вот тожо ещё не отмолотились, опять старики говорят, а ояпти праздник¹¹.*

Стремление обойти запрет на работу в праздник приводит к тому, что крестьяне начинают делить праздники на те, когда вообще нельзя работать, и те, когда запрет работать распространяется только на время церковной службы¹². Таким образом, праздники дифференцируются по степени значимости: *Свекровь говорит, раньше запрещалось в праздник работать. В воскресенье отдыхать, в праздник тоже. Но, grit, бабушка у нас раньше говорила: «Праздник — до обедни... обеда». А как обедня в церкви прошла, так и праздник прошол, знацит, ближе к вецеру делаешь, што хочешь. А есть оцень большие праздники, в которые вопце нельзя ницего делать¹³.*

Помимо общих запретов работать в праздник очень часто фиксируются **запреты на тот или иной вид хозяйственной деятельности** в определенный праздник. Так, в день Усекновения главы Иоанна Предтечи запрещается ходить в огород и резать круглые овощи, в Ильин день — метать сено, в Духов день — работать в огороде и т.д. Иногда соблюдение этих запретов также описывается словом *праздновать*: *Ивана Предтечи есть такой праздник. В этот день не ходят в росадник. В огород не ходят. Потому-то ему голову отсекли. <...> [Можно в огороде голову найти?] Не-е. Нет, это просто так, што знают, што этому пророку голову отсекли, Ивану Предтечи. Дак вот што в огород не ходят в этот день. Дак вроде стары люди ещё это, как говорица, празнуют, соблюдают, што в росадник сёдня не пойдём. Нельзя идти¹⁴.*

Нарушение запрета часто влечет за собой наказание, легенды с подобным сюжетом имеют широкое хождение до сих пор: *В праздник дедушка мой решил пришить пуговицу на рубахе. Бабушка ему говорит: «Дедко, праздник, дак не пришивай.» А он взял пришил. И пошел давать*

быку что-то там. И он разбодал и прервал на нем всю рубаху. Никогда не бодал, а тут забодал и всё. Всю рубаху прервал¹⁵. Большая популярность в народной среде легенд, в которых наказанием за нарушение запрета становится смерть, приводит к парадоксальной ситуации — христианский праздник начинает восприниматься как «нехороший день»: [А на Ильин день работать можно?] Нет. Это уже никто не бывало. Когда грозы ведь особенно. [Старик один, отказываясь работать, говорил:] «Это проклятый день». <...> Уже нельзя купатца, водяной утащит. Так говорили старики-то¹⁶.

Приобретая такое значение, церковный праздник перестает быть праздником народным. Опрашиваемые имеют представление о том, что церковь называет эти дни праздниками, но сами иногда затрудняются с определением их как *праздников*, явно подразумевая под этим словом что-то другое. В этом отношении показательны то, как информанты описывают Благовещение, день, с которым связаны самые строгие запреты на любого рода работу: *В Благовещенье птица гнезда не вьёт, а красна девица и косы не плетёт. Его не как праздник отмечают, его и опасаются: в этот день овец не стригут, первой день на работу не выходят, коров не выпускают*¹⁷. Другой информант говорит о том, что Благовещение «ни в кругу *праздников*»¹⁸, опять же ссылаясь на то, что в этот день нельзя работать.

Таким образом, мы видим, что **безделье (отказ от работы)** определенно воспринимается как одна из отличительных черт праздника, однако явно не единственная и, как будет видно ниже, не главная. Запрет работать в праздник воспринимается как связанный с церковью, но при этом обрастает своего рода мифологией, которая значительно влияет на семантику церковного праздника в традиционной культуре.

Как уже отмечалось, употребление слова *праздновать* в значении ‘посещать праздничную церковную службу’ встречается в наших записях крайне редко. Можно объяснить это тем, что в годы советской власти жители Каргопольского района были фактически лишены возможности ходить в церковь, что привело к тому, что христианская сторона праздника отошла для них на второй план. Однако, как отмечает Т.А. Бернштам, и до революции для крестьян церковная служба не была главным компонентом праздника¹⁹. Это же подтверждают и жалобы сельских священников. Так, например, священник одного из приходов Каргопольского уезда Федор Гурьев в середине XIX в. писал: «В воскресные и праздничные дни многие из моих прихожан до полуночи и дальше занимаются различными работами, к утрени не ходят, особенно женский пол, к обедне — мало, к вечерне — никогда»²⁰. Гурьев не уточнял, какими именно работами занимаются хозяйки в вечер накануне праздника, но, судя по нашим записям, речь шла о подготовке к праздничному застолью.

Именно **праздничное застолье** и **праздничные гулянья** подавляющее большинство опрошенных выделяли как главные события деревенского праздника. На прямой вопрос «Что делали в праздник?» практически все информанты начинали рассказывать про застолье: [Что вообще де-

лали на праздник?) *Што делали? Ну, в первую очередь, значит, готовили разные многие кушанья, затем созывали гостей, угощались*²¹.

Судя по всему, большое значение имело **угощение на праздник**: часто, отвечая на вопрос про праздник, информанты начинают увлеченно рассказывать, какие блюда были на праздничном столе: [Крещение как праздновали?] *Крещение-то?.. Раньше пирогов настряпают, да всё-да <...> суп сварят да, как рыба есь, дак рыбникоф настряпают, да жаркого зделают — вот и празнуют*²². Отличительной чертой праздничного стола было не только разнообразие, но и заведомо избыточное количество угощений: [А не рассказывала бабушка, как Благовещение праздновали?] *А, наверное, праздновали, как все обычные праздники. Утром встанут рано, напекут, всё, конечно, до этого намоют. <...> С вечера тут квашни ещё растворят и вот пекут до полудня. <...> К двенацати часам время подходит — гости все собираются. Много гостей было, даже из других деревень собирались. И всё равно всего не съедали, приходилось сушить*²³.

Крайне сложная ситуация возникает, когда особо почитаемый в деревне праздник приходится на пост. С одной стороны, информанты уверены в том, что в праздник должно быть богатое, обильное угощение, с другой стороны, в пост большинство традиционных праздничных блюд просто нельзя ставить на стол. Опрашиваемые чувствуют этот конфликт, что и отражается в их речи: *Благовещенье, оно ведь постный праздник. <...> И хоть большой праздник, а всё равно всё постное*²⁴.

Почти всегда, когда речь заходит о празднике, информанты упоминают об алкогольных напитках, часто ставя их на первое место: *Сергов день празнуют. Сергов день, восьмого октября. [Как праздновали?] Водку пили, стряпали, гостей встречали. Веселились, плясали*²⁵. Обязательное употребление алкоголя в праздник отражено в популярной на Каргополье шутке о мужике, который хвастался тем, что не пил спиртного от одного праздника до другого, в то время как эти праздники идут подряд один за другим: *Ещё раньше говорили вот: на день Троица, а на другой Духов день. Вот шутка. Мужик это говорит: «Ой, я давно вина ни пью — с Троицы до Духова дня ни пил». Троица на день, а Духов — на второй, вот у ниво какой только промижуток был*²⁶; *Ну и тут тожо такая байка ходит, што где-то тожо у какой старухи сын куда-то уехал и пишет письмо: «Ма... (а тоже сын-то пьяница был) мама, я типерь вина-то не пью, я уш не пивал давно, с Ивана Посново до Олёксандра Невсково». Ну, а старухи раньше-то неграмотны были, дак: «У миня сын скоко... долго вина не пил!». А <между этими праздниками всего> ночь прошла, дак вот*²⁷.

Также крайне важен в праздник **приход гостей**. Практически всегда, когда информанты отвечают на вопрос о том, как отмечают праздник, они упоминают о гостевании, как правило в тесной связи с застольем: *По деревням там праздники были. Вот. Ходили праздников. [А что делали, как это — праздники?] В гости ходили. Чай пили, вино пили, рыбники йили — всё делали*²⁸; *Петров день празнуют ну как обычный такой христианский праздник. Тоже пироги пекут, и собираются, гости ходят*²⁹. В речи информантов часто подчеркивается обязательность

перегащивания (хождения в гости «с ответным визитом»), широкий размах гостевания. Хотя на вопрос, кто приходил в гости на праздник, большинство опрошенных отвечало, что только родственники и близкие знакомые, в зафиксированной там же поговорке *Праздник знаешь, а гостей не знаешь*³⁰ отражается представление о том, что на праздник должны были приходиться и «незванные гости»³¹.

Как важная черта «настоящего» праздника воспринимаются и **гулянья с песнями и танцами**: *Теперь так не празнуют. Раньше Петров день изо всех деревней на улице празновали. В кадфель... ходили, плясали, кто русково плясали, ходили по диригни... по дороги туда и обратно, так, целыми ширенгами, ходили песни пели, частушки пели, песни*³². Для описания этой составляющей праздника информанты часто используют слова *гулять, гулянье, гулянка*. Характерно, что те же слова используются во время рассказов про так называемый «медвежий праздник» на Воздвиженье: [Праздник] *Здвиженьё. Тоже есть. Медведи-ти в Здвиженьё гуляют. Медвежий праздник. В тот день опасаютца ходить в лес, што гуляют тоже, вот боятца*³³. Запрет ходить на Воздвиженье в лес объясняется тем, что «гуляя» в свой праздник, медведи дерутся: *Я от отца слышала от своего, говорят, медвежий, возле Здвиженья это где-то ноцевал, дак слышу, што, грит, медведи дерутца, страшно, грит, было в избушке, где он спал. Они, говорят, в Здвиженьё гуляют. Ну а потом, говорят, по берлогам расходится. Так вот он грит, дрались медведи*³⁴. Весьма показательным, что, по наблюдению этнографов, в начале XX в. в крестьянской среде драки в праздник были не только часты, но и почти обязательны³⁵. Это же подтверждают и современные записи: *Раньше вить в Лёкимозеро ездили мы в гости в это, в Петров день, двенацатого июля. Тоже весело плясали. И уже как едешь с ребятами едешь, ну вот то там ищё и драки. До тово доразнимаешь да ребят доводишь, кавалеров своих, шобы ни разодрались. А деревня на деревню дрались*³⁶.

Таким образом, обозревая использование слов *праздник* и *праздновать* в рассказах о календарных праздниках, мы можем выделить следующие основные признаки праздника: безделье (часто в форме запрета на работу), богатое застолье с употреблением спиртных напитков, гостевание, гулянья.

Теперь представляется логичным проследить, как и в каком контексте используются слова *праздник* в описании некалендарных обрядов. По нашим наблюдениям, они употребляются информантами в описании родильных, свадебных, поминальных, скотоводческих, жатвенных и строительных обрядов.

Чаще всего слово *праздник* употребляется по отношению к коллективным общественным трапезам по случаю окончания жатвы. В Каргопольском районе Архангельской области такие застолья, имеющие название *пожинаха* или *соломата*, проводились до середины XX в., поэтому опрошенные сельские жители хорошо их помнят и подробно описывают, используя при этом слова *праздновать* и *праздник*: *Выжнут в колхозе, так делают пожинаху все, все, все туды... вина накупят, наварят, и сидят, празнуют. Все собираются в конторе... там председатель...*

*праздник. Там зарежут какую-нибудь животину, и празднуют*³⁷. Характерно, что в рассказах о *пожинахе* всегда большое внимание уделяется праздничной еде и алкогольным напиткам. Дополнительное значение кулинарный код застолья приобретает благодаря обязательному в этот день употреблению в пищу обрядового блюда — каши из зерна нового урожая, с которой были связаны определенные ритуальные действия: <По окончании жатвы> *соломат устраивали. Каши наварят любой и ложки воткнут, масло нальют густо и поднимают там со словами: «Чем выше поднимают, тем больше хлеб вырастет»*³⁸. Таким образом, можно говорить о том, что именно **обрядовое застолье** является основным компонентом празднования конца жатвы, именно застолье имеют в виду информанты, когда употребляют слово *праздник*.

В ситуации, когда сбор материала в экспедиции идет путем опроса местных жителей по программам-вопросникам, большое значение имеет то, как именно задается тот или иной вопрос. Часто самим вопросом собиратель может подсказать информанту какую-либо формулировку ответа. Так, например, вопрос «Как праздновали праздник *пожинаха*?» подталкивает опрашиваемого к тому, чтобы в своем ответе употребить слова *праздник* и *праздновать*. Однако анализ нашего материала показывает, что эти слова в рассказах о календарных и жатвенных обрядах информанты используют без внешних подсказок: *Весной, да как весення посевная кончится, вот мы и отмечаем. Ну, выедем пахать, и выйдут все это... Закончим, вот, потом собираемся все, и погуляем. Потом опять, вот когда уборочная там закончится — то жо самоё. Значит, всё равно что считается пожинаха. Праздник, пожинаха. [Что готовили, не забивали ли скотину?] Это было, и забивали животных, да и водка была, ну праздник*³⁹.

Между тем, когда собиратель использует слово *праздник* в вопросе о семейных или о скотоводческих обрядах, информант часто либо не может понять, о чем его спрашивают, либо возражает, указывая, что данный обряд нельзя назвать праздником. Ответы второго типа помогают нам четко понять, что и почему в традиционной культуре **праздником не считается**.

Так, к примеру, в программе-вопроснике⁴⁰, который посвящен **обрядам, связанным со строительством**, есть вопрос «Как называлось *празднество*, посвященное закладке первого венца, потолочной балки, матицы, конька и т.д.?», задавая который, собиратели почти всегда употребляют слово *праздник*. Весьма показательным, что информантам употребление слова *праздник* в данном контексте часто кажется неуместным, что и отражается в их ответах: [А когда первую балку внизу заложат, был праздник?] *Тожо. Праздник, не праздник, а основочное*⁴¹; [Как называют празднование, когда князек кладут?] *Князевое это называют. Не такой чтоб праздник, а кто работают, так только те*⁴². Следует отметить, что, судя по нашим записям, информанты сами никогда не употребляют слово *праздник*, рассказывая об угощении строителей, зато сравнительно часто пользуются словами *праздновать* и *отмечать*: *Дом строят, допустим, основание положили, первое основание, основу, ряд, ну*

два, положат, и уже празднуют основное⁴³; [А первый венец отмечают?] А кто как, кто отмечает, а кто нет. [А как отмечают?] Собируца, вы-пьют, да и всё⁴⁴. Можно сделать вывод, что значение слова *праздновать* шире значения слова *праздник*, т.е. в традиционной культуре не все, что празднуется, может быть названо праздником.

Ту же картину мы видим и в описании семейных обрядов. Так, в программе-вопроснике, посвященной **родильным обрядам**, есть вопрос про «празднование рождения ребенка», которое в Каргополье называется *каша*. Среди многочисленных описаний этого обряда есть одна запись, где используется слово *праздновать*: [Что делали после рождения ребёнка — поздравляли?] *Через неделю <...> была каша. Собираются родственники близкие и вот так празднуют рождение ребёнка*⁴⁵. А вот записей, где бы информанты сами называли ритуальное застолье по случаю рождения ребенка праздником, нет вообще, зато сразу несколько опрошенных по разным причинам возражают против подобной формулировки: [Праздновали рождение ребенка?] *Дак какое-то уш празниство! Там свои-ти чё-нибудь нимношко собирауца, а гостей ни звали*⁴⁶; [На крестины устраивают угощение?] *Дак угощение што, чаю попьют, да и фсё, како угощение? Празника нет*⁴⁷. В данных примерах информанты возражают против употребления в данном контексте слова *праздник*, ссылаясь на отсутствие обязательных компонентов «настоящего праздника» (обильного угощения, гостевания), хотя, по другим описаниям, на кашу приходили гости, да и угощение с выпивкой были богатыми. В другом примере информант прямо говорит, что застолье по поводу рождения ребенка не называлось праздником, потому что имело свое название — *каша*: *Когда вот немножко мать поправица, или вот из больницы в последние годы приедут, вот и собирали гостей, и каша. Называлось вот это-то самое и называлось, не какой-то там праздник или чево, а называлось каша. Вот, шли на кашу*⁴⁸.

В описании **свадебных обрядов** слово *праздновать* встречаются достаточно часто, причем всегда в значении ‘участвовать в праздничном застолье’: *Вот поедут, съездят к венцу, невесту-то свозят, обвенчают, дак повезут тогда уже к жениху, а родители приданое складывают и везут. И там потом столуют, празднуют*⁴⁹. Интересно, что информанты часто употребляют слово *праздничный*, рассказывая о свадебном поезде: [Как украшали свадебный поезд?] *А так украшали что только... сбруя там была такая серебристая, сбруя была праздничная и этот... дуга... колокольчик <там был>*⁵⁰. Тем не менее на прямой вопрос «Считается ли свадьба праздником?» информанты отвечают следующим образом: [В старину каждый день водку пили?] *Нет. Только в праздники.* [В какие праздники?] *Ну, у нас праздники дак Пасха, Троица — вот много празникоф. Никола, Крещение, Новый гот, там Рожество — фсё дак празники такие большие. Петроф день, знашь, — фсё дак празники престольные как бы. [Свадьба считается праздником?] *Свадьба уш свадьба и есть, тоже как праздник. Фсе собираются, и фсе гуляют*⁵¹. Таким образом, как мы видим, свадьба считается близкой празднику (общие черты: «*фсе собираются, и фсе гуляют*»), но отличной от него (свадьба не праздник, а «*как праздник*»).*

Весьма показательно использование слов *праздник* и *праздновать* в описаниях **поминальных обрядов**. Отвечая на вопрос «На какие дни после смерти поминают умершего?», информанты часто употребляют слово *праздновать*: *Умирает человек, дак празднуют вот девятый день, празднуют девятый день, сороковой, полгода, год. Ну а там дальше каждый год отмечают*⁵². Понятно, что в первую очередь речь идет о поминальном застолье, которое во многом похоже на застолье праздничное (на столе много еды, спиртные напитки, на поминки приходят гости). В этом отношении показательна следующая запись: [Что готовят в день похорон на стол?] *Ой, наготовят да как на свадьбу. [Как на свадьбу?] Да, как на свадьбу. И вина, напьюца-то эти мужики, дак и запоют. [Можно петь?] Дак вить где какой обычай. [На поминках можно петь?] Так уш поминка есть поминка, ни праздник, стараюца уш выпроводить ево культурненько. [Кого?] А кто уш запоёт*⁵³. Из текста ясно, что поминки в традиционной культуре не воспринимаются как «праздник» и никогда этим словом не называются.

С другой стороны, календарные поминальные дни часто называются «праздниками для умерших»: *Троица — дак это праздник такой. Это праздник ведь для покойников*⁵⁴. Типично представление о том, что покойники на том свете так же празднуют праздники, как и живые люди: [Что такое Радуница?] *Ну, вот поминают-то послит-то Паски. [Не говорят, что на Радуницу покойники разговляются?] Так как, то жи самое, што у нас. Вить пирид Паской-то у нас вить и Говинье, ни едят, вот так и им тожи, это фсе готовят и туда нисут. [Они тоже разговляются?] Да. [Кроме яиц что несут?] Да што есть, то и нисут, че наготовишь, то и нисешь*⁵⁵. Таким образом, поминальную трапезу около могилы можно рассматривать как праздничное застолье, а само хождение на кладбище в эти дни сопоставлять с хождением в гости в обычные праздники. В этом отношении показателен обычай, приходя на кладбище, стучать в крест и здороваться с умершим, а уходя — прощаться. Важно и желание принести на могилу именно те блюда, которые больше всего любил покойник при жизни, т.е. угостить его по-праздничному: [Покойнику еду на кладбище, когда приходят поминать, кладут?] *Ложим. В первую очередь. Этово... Ну, у нас он был не очень пьющий, но выпивал по праздникам — у нас стоит стопочка, вина нальём стопочку, немношечко. [Стопка на могиле?] Да, на мо... на памятнике стоит. Любил очень рыбу, дак там рыпки положим какой-нибудь. Потом печенья, конфет, ну... Ну и хлебушка кусочек. И фсе. А потом сами садимся за столик*⁵⁶.

И, наконец, следует сказать несколько слов об употреблении слов *праздник* и *праздновать* в описании **скотоводческих обрядов**. Среди обрядов, связанных со скотом, самым важным является первый выгон на пастбище⁵⁷. В этот день почти все жители деревни собираются в поле, куда сгоняют коров, приносят угощения для пастуха, а также еду и выпивку для себя, после выгона часто гуляют: поют и танцуют. Все основные компоненты праздника в народном понимании налицо, однако, информанты, многократно употребляя слово *праздновать*, все равно говорят, что первый выгон — это только «как праздник»: (ЛИИ):

Выпустят <коров>, то дак ой, как праздник. Все одеты-то какие! Женщины-то! В само лучше одеваются идут все. (МВК): Нарядные дак... И пастуху наготовят хорошо. Вот в тот день празднуют⁵⁸; В первый день у нас выпускают, и каждый хозяин идёт на пастбище. На пастбище, не знаю, как раньше было, закуски несут, как праздник, как праздник там устраивают⁵⁹.

Теперь можно подвести итоги. Анализ материалов этнолингвистической экспедиции показывает, что основными компонентами образа праздника в традиционной культуре являются сознательное безделье, богатое застолье с обильной выпивкой, гостевания, гуляния с песнями и танцами. Наибольшее значение имеет застолье: все обряды, которые в народной культуре воспринимаются «как праздник», имеют в своей основе именно ритуальную трапезу.

Однако далеко не любое ритуальное застолье с гуляниями и гостеванием может называться праздником. В традиционной культуре праздниками называются лишь календарные праздники, а вот семейные торжества праздниками не считаются. В основе народного календаря лежит церковный календарь, однако разница между ними значительна. Тот факт, что ритуал конца жатвы четко воспринимается носителями традиции как праздник, наводит на предположение, что в основе круга народных праздников лежит аграрный цикл. Следует также отметить существенное различие значений слов *праздник* и *праздновать*: слово *праздновать* хоть и относится, главным образом, к ритуальному застолью, имеет более широкое значение и используется не только для описания календарных обрядов.

Примечания

¹ Бернштам Т.А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX века) // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 136.

² См., например: Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление. М., 1978.

³ Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ (далее — КА), с. Лядины, зап. в 1997 г. от М.Е. Соколовой, 1925 г.р.

⁴ КА, с. Тихманьга, зап. в 2002 г. от М.П. Артемовой, 1926 г.р.

⁵ КА, с. Тихманьга, зап. в 1994 г. от А.П. Бурковой, 1914 г.р.

⁶ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от А.И. Мамоновой, 1913 г.р.

⁷ КА, с. Кречетово, зап. в 1996 г. от М.И. Романчук, 1923 г.р.

⁸ КА, с. Кречетово, зап. в 1996 г. от Е.И. Софроновой, 1910 г.р.

⁹ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от Н.А. Левиной, 1935 г.р.

¹⁰ КА, с. Лукино, зап. в 2001 г. от А.А. Назаровой, 1934 г.р.

¹¹ КА, с. Усачево, зап. в 1998 г. от М.П. Шушеринной, 1925 г.р.

¹² Подробнее об этом см.: Добровольская В.Е. Типы и функции магических заветов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4. М., 2002. С. 112—123.

¹³ КА, с. Рягово, зап. в 1998 г. от Л.В. Бабкиной, 1967 г.р.

¹⁴ КА, с. Кречетово, зап. в 1996 г. от К.Е. Евдокимовой, 1929 г.р.

¹⁵ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от А.А. Дьяченко, 1933 г.р.

- ¹⁶ КА, с. Рягово, зап. в 1998 г. от Б.В. Оборина, 1932 г.р.
- ¹⁷ КА, с. Тихманьга, зап. в 1994 г. от А.И. Русановой, 1921 г.р.
- ¹⁸ КА, с. Усачево, зап. в 1998 г. от М.П. Шушеринной, 1925 г.р.
- ¹⁹ *Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 136.
- ²⁰ *С-в Ив.* Валдиево: [Сел. Приход Каргоп. у.] // Олонецкие губернские ведомости. 1892. № 48.
- ²¹ КА, с. Тихманьга, зап. в 2002 г. от Ф.Н. Малыгина, 1914 г.р.
- ²² КА, с. Абакумово, зап. в 2000 г. от В.А. Брызгаловой, 1931 г.р.
- ²³ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от А.А. Дьяченко, 1933 г.р.
- ²⁴ КА, с. Лядины, зап. в 1997 г. от А.П. Поповой, 1924 г.р.
- ²⁵ КА, с. Лекшма, зап. в 1998 г. от В.А. Коврова, 1929 г.р.
- ²⁶ КА, с. Ольховец, зап. в 2000 г. от Д.И. Подъельных, 1933 г.р.
- ²⁷ КА, с. Абакумово, зап. в 2000 г. от Н.А. Викулиной, 1938 г.р.
- ²⁸ КА, с. Калитинка, зап. в 2001 г. от Т.В. Тоскаевой, 1927 г.р.
- ²⁹ КА, с. Усачево, зап. в 1998 г. от Л.М. Кекишевой, 1938 г.р.
- ³⁰ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от А.В. Латкиной., 1923 г.р.
- ³¹ *Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 136.
- ³² КА, с. Ольховец, зап. в 2000 г. от А.С. Шестовой, 1935 г.р.
- ³³ КА, с. Орлово, зап. в 1997 г. от К.В. Томихиной, 1931 г.р.
- ³⁴ КА, с. Лядины, зап. в 1997 г. от А.С. Садофьева, 1922 г.р.
- ³⁵ *Вадейша М.В.* Деревенский праздник: распределение ролей // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 110—115; *Щепанская Т.Б.* Драки и браки // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С. 5—21.
- ³⁶ КА, с. Труфаново, зап. в 1998 г. от Н.П. Макаровой, 1927 г.р.
- ³⁷ КА, с. Печниково, зап. в 1997 г. от Е.В. Воронковой, 1927 г.р.
- ³⁸ КА, с. Калитинка, зап. в 1993 г. от А.В. Ажгибкова, 1907 г.р.
- ³⁹ КА, с. Печниково, зап. в 1997 г. от И.В. Боголепова, 1925 г.р.
- ⁴⁰ Все программы-вопросники, которые использует данная экспедиция, размещены в Интернете: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/exped.htm>
- ⁴¹ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от Т.И. Силиной, 1919 г.р.
- ⁴² КА, с. Тихманьга, зап. в 1994 г. от К.Д. Лодыгиной, 1921 г.р.
- ⁴³ КА, с. Нокола, зап. в 1997 г. от А.А. Капустина, 1931 г.р.
- ⁴⁴ КА, с. Печниково, зап. в 1997 г. от Ф.П. Дедова, 1920 г.р.
- ⁴⁵ КА, с. Печниково, зап. в 1997 г. от В.С. Черепановой, 1971 г.р. Следует отметить, что текст записан от молодой женщины.
- ⁴⁶ КА, с. Абакумово, зап. в 2000 г. от А.А. Бахметовой, 1915 г.р.
- ⁴⁷ КА, с. Лукино, зап. в 2001 г. от М.И. Рыльникова, 1920 г.р.
- ⁴⁸ КА, с. Ухта, зап. в 1996 г. от А.А. Дьяченко, 1933 г.р.
- ⁴⁹ КА, с. Орлово, зап. в 1997 г. от А.Ф. Кармишиной, 1917 г.р.
- ⁵⁰ КА, с. Бор, зап. в 1996 г. от А.Е. Шутовой, 1914 г.р.
- ⁵¹ КА, с. Калитинка, зап. в 2001 г. от Н.Ф. Владыкина., 1939 г.р.
- ⁵² КА, с. Печниково, зап. в 1997 г. от А.А. Фадеевой, 1922 г.р.
- ⁵³ КА, с. Ольховец, зап. в 2000 г. от Д.И. Подъельных, 1933 г.р.
- ⁵⁴ КА, с. Усачево, зап. в 1998 г. от Г.М. Ажгибкова, 1948 г.р.
- ⁵⁵ КА, с. Ольховец, зап. в 2000 г. от Д.И. Подъельных, 1933 г.р.
- ⁵⁶ КА, с. Лукино, зап. в 2001 г. от А.М. Брюшининой, 1950 г.р.
- ⁵⁷ Подробнее см.: *Трофимов А.А.* Первый выгон скота в Каргополье // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002.
- ⁵⁸ КА, с. Калитинка, зап. в 2001 г. от Л.И. Игольциной, 1931 г.р., и М.В. Корнышевой, 1924 г.р.
- ⁵⁹ КА, с. Казаково, зап. в 1998 г. от Н.И. Дуркиной, 1928 г.р.

В.Б. КОЛОСОВА
(Санкт-Петербург)

*Человеческое тело и растения: взаимные отношения кодов**

Коды традиционной культуры, в частности, растительный код, можно изучать не только изолированно, но и в их взаимодействии. На «возможность перехода на другой код» (т.е. выхода за пределы народной ботаники), по замечанию Т.В. Цивьян, указывают уже этиологические легенды, рассказывающие о появлении растений из каких-либо других предметов¹. За последнее время взаимодействие различных кодовых систем культуры неоднократно обращало на себя внимание исследователей. Так, отражение териоморфного кода в растительном рассматривалось в диссертации С.Ю. Дубровиной (1991), библейские мотивы в народной ботанике — в статье И.В. Родионовой (2002)². Еще одним примером такого взаимодействия могут служить отношения телесного и растительного кодов. Образ человека отражается в растительном коде традиционной культуры на нескольких уровнях: в фитонимической лексике, в фольклорных текстах (по большей части в этиологических легендах), наконец — на акциональном уровне в народной магии и медицине. (Обратные отношения также встречаются, но, как представляется, значительно реже³). Образ человека, отраженный в представлениях о мире растений, не ограничивается частями тела или его субстанциями: растениям, по аналогии с людьми, приписывались различные физические или эмоциональные состояния, мужской или женский пол, что, в свою очередь, позволяло использовать их в медицинских или магических целях.

1. Части тела

Голова

Названия с компонентом *голова* обычно даются растениям с элементами шарообразной формы: *собачья голова* (Влад.) ‘*Sentaurea jasea* L.’; *адамова голова*⁴ (Сиб.), *головик* (Твер.), *головач* (Гродн.), *красного-*

* Статья впервые была опубликована на словенском языке: Človeško telo in rastline. Medsebojni odnosi med dvema sistemoma poimenovanja // Etnolog. Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja. 2005. № 15. Ljubljana. S. 137—150.

ловки (Курск.) ‘*Centaurea scabiosa* L.’; *иванова голова* ‘колокольчик персикolistный *Campanula persicifolia* L.’; укр. *адамова голова* ‘синеголовник равнинный *Eryngium campestre* L.’⁵. Вероятно, к этой же группе относятся и такие названия, как *наголоваток*, *наголоводки* (Хар., Екат.) ‘*Centaurea biebersteinii*’; *наголоватки* (Подол.) ‘*Centaurea jacea* L.’; *наголоватки* (Екат.) ‘*Centaurea montana* L.’; *наголоваток желтый* ‘*Centaurea orientalis* L.’; *наголоватки* (Полт.), *синий наголоваток* (Хар.) ‘*Centaurea phrygia* L.’; *наголоваток белый* ‘*Centaurea ruthenica* L.’; *наголоватки красный цвет* (Екат.) ‘*Centaurea trichocephala* L.’; *наголоваток фиолетовый* ‘*Centaurea scabiosa* L.’⁶. В загадках растение тоже может иметь «голову»: «Стоить колихаетьця, красною головою величаетьця, лежачи бодаетьця» (растение *будяк*)⁷.

Реакция человека на воздействие болиголова *Conium maculatum* L. отразилась в названиях *болиголов*, *головолом*, укр. *bolyholov*, србх. *главоболно зелье*, *boleglav*, *boliglav*⁸, цикуты *Cicuta virosa* L. — в фитонимах *болиголов*, *головолом*⁹, чемерицы черной *Helleborus niger* — в србх. *главоболка*, *главоболчица*; о последней говорят, что ее «нельзя вносить в дом, так как от нее болит голова»¹⁰.

Фитоним иногда объясняется легендой; они могут восприниматься как два варианта одного и того же текста разной степени детализации. Так, вероника *Veronica latifolia* L. в Смоленской губ. называлась *Иван безголовый*, и о ней рассказывали следующее: «...девка отрубила некоему Ивану голову, а тот пошел жаловаться Богородице, неся свою голову на копье. Богородица превратила Ивана в цветок вероники. В том виде, как шел к Богородице, Иван и умер»¹¹.

Как уже отмечалось, названия с компонентом *голова* (*адамова голова*, *иванова голова*) принадлежат и растениям, которые имеют «какие-нибудь шарообразные элементы (соцветия, плоды и т. п.)», и растениям, вызывающим головную боль. Однако это справедливо и в отношении растений, которые применялись от головной боли. Нередко эти группы пересекаются: «...высока, тоненька, две-три головки беленьки у нее, адамова голова от большой головы помогает, вон, гляди, по угору шарики голубые, колючие»¹². Или: укр. *болыголов*: «...при головной боли мочат настоем этой травы»¹³ (*болиголов* *Conium maculatum* L. — В.К.).

Считалось, что на формирование и рост культурных растений влияет название дня, в который их сажают. Например, капусту, «которая в огородной обрядности устойчиво связывается с головой вообще и с головой св. Иоанна Предтечи в особенности», сажали в день *Головатого Ивана* (25.05/07.06). Голова ассоциируется не только с капустными кочанами, но и с другими круглыми овощами, поэтому у восточных славян были распространены «запреты ходить в огород и срезать капусту, дергать редьку и вообще какие бы то ни было круглые овощи, чтобы это действие не напоминало об усекновении главы св. Иоанна Предтечи». Чтобы капуста выросла большой и крепкой, женщины должны были взяться обеими руками за голову (Брест.), обвязать голову полотенцем (Курск.)¹⁴. На вербальном уровне посадка могла сопровождаться заговором: «Расти, капуста, по моей голове»¹⁵.

Волосы

Резуха *Arabis arenosa* в польском языке называется *panieńszczone włosy*, так как «по отцветании околоплодники резухи закручиваются, как волосы у девушки (паненки)»¹⁶. Есть и другие фитонимы, связанные с волосами: укр. *богородишна коса* '*Astragalus Cicer* L.'; укр. *богоматерина коса* 'зверобой *Hypericum humifusum* L.'; укр. *борода чортова* 'ласто-вень *Vincetoxicum officinale* L.'¹⁷.

Названия *волошка*, *волошки* в восточнославянских говорах относятся в основном к таким растениям, различные органы которых покрыты волосками: клевер пашенный *Trifolium arvense* L. («чашечка мохнатоволосистая»), короставник полевой *Scabiosa arvensis* («стебель вместе с листьями сероватый и шершавый от волосков, их покрывающих»), куколь *Lychnis Githago* Scop. («серовато-мохнатая трава»), сушеница болотная *Gnaphalium uliginosum* L. («беловато-шерстисто-войлочное растение») ¹⁸.

Глаза

Яркое пятно, «глазок», в середине темного цветка фиалки повлияло на следующие фитонимы: *веселые глазки* (Волог.), *анютины глазки* (Моск.)¹⁹, *анютины глазки* (Курск.)²⁰, *ан'утины гласки*²¹, србх. *дикино око*²², болг. диал. *диви очета* 'фиалка трехцветная *Viola tricolor* L.'²³.

В загадке с глазом сравнивается ромашка: «Во лугах сестрички — золотой глазок, белые реснички»²⁴. В украинской легенде виновницей превращения в василек молодого красивого юноши по имени Василь является русалка, которая в Троицын день заманила его в поле, защекотала и превратила в цветок; василек получил яркий синий цвет его глаз²⁵.

Очанка лекарственная *Euphrasia officinale* L., в соответствии со своими народными названиями *глазница*, *глазная трава*, *очанка*, *очная трава*, *светлик*, *свет очей*, *свечка*, укр. *очанка*, србх. *видац*, *видова трава*, *ośanica*, *vidac*, *vidica*, *zornica* употреблялась для лечения глаз, поскольку «в венчике ее цветка находится пятно, как бы похожее на зрачок»²⁶.

Зубы

Зубянка клубненосная *Dentaria bulbifera* L. в различных славянских диалектах получила фитонимы *бабы зубы*, *зубница*, србх. *зубатка*, пол. *babie zęby*, *zibowa bylina*, луж. *zubica*. Согласно украинской легенде, чеснок вырос из зубов колдуньи, поэтому есть его считается грехом²⁷. Корень одного из видов ятрышника, внешне похожий на зуб, считался целительным при зубной боли (вост.-полес.)²⁸.

Руки

Примула весенняя *Primula veris* L. благодаря форме своих соцветий (в форме кисти) получила названия *божьи ручки* (Курск.) '*Primula veris* L.'²⁹, укр. *божа ручка*, *божьи ручки* (Полт.), *божі ручки*³⁰. Хрящецветник

Шеселебрум получил название србх. *nokatas*, поскольку его «хрящеватые, желобчатые прогнутые листики имеют форму узких ногтей»³¹.

По болгарским и белорусским поверьям, корень ятрышника выглядит как ладонь с пятью пальцами, что отражено в его названиях: болг. *рѣщица*, бел. *далонка*. Белорусы использовали его как контрацептив³². В Польше было записано поверье о растении *далонка*, которое выросло из рукавички, оброченной Богородицей³³. Пальчатые корни растений семейства орхидных вызвали различные суеверия в разных локальных традициях: «Роженица пьет траву “рука Фатимы” или “Богородична рука”: как раскрывается эта трава, формой напоминающая руку, так раскроется и ее тело (ю.-слав.)»³⁴.

Значимы были различия в форме корня различных экземпляров кокушника *Gymnadenia conopsea* R. Br., также из семейства ятрышниковых. В Казанской губ. оно носило названия *люб-трава*, *любовны ручки*. Для приворота использовались такие экземпляры, «у которых ручки (клубни, которых два) обращены друг к другу. Если же ручки смотрят врозь, то растению приписывают противоположное свойство — отворачивать. Означенным растением поят также неродих (безплодных женщин) для плодности»³⁵.

Аистник *Erodium cicutarium* L. в Калужской губ. пили от судорог, «основываясь на том, что черешочки этой травы сведены локтями, как будто от судорог»³⁶.

Травы, имеющие листья в форме кисти руки или лапы и носящие соответствующие названия, применялись также от раздражения кожи между пальцев: *меж(е)перстицей*, *межепарщицей* («манжетка обыкновенная *Alchimilla vulgaris* L.») лечили руки: «Если меж пальцев делается пухлина, так ее укладывают сухими листьями межепарщицы» (Смол., 1890) (при *межепарщица* — сыпь на руках, чесотка, короста (Смол., 1914))³⁷. Свежими или высушенными листьями манжетки (*межеперстица*) лечили опрелости ног в Смоленской губ.³⁸

Посадка картофеля могла сопровождаться следующим заговором: «Расти, картошка, по моему кулаку»³⁹.

Туловище

Некоторые украинские фитонимы связаны с библейскими персонажами — *адамово ребро* ‘*Thysellinum palustre* L.’, *чортове ребро* ‘*Valeriana dubia* Bung.’⁴⁰. Русская легенда говорит, что картофель вырос на могиле волхва, из его ребра⁴¹. Василек шероховатый *Centaurea scabiosa* L. под названием *христосовы ребра* применялся в Пермской губ. от поясничных болей⁴².

На Западной Украине в Иванов день маленькие дети надевали венки из ромашек, «би таким же гарним та сонячним сердечко росло та розвивалося у грудях»⁴³.

Гореч аптечный *Polygonum bistorta* L., который широко используется от расстройства желудка, называется *завязный корень* (Моск., Арх.), *животный корень*, *жолуничный корень* (Вят.) и т.д.⁴⁴, србх. *Желудьяк*⁴⁵. Ср. также: «В простонародии корень завязника дается внутрь от за-

старелого поноса и кровотечения из матки» (при укр. *завязник* ‘узик стоячий *Tormentilla erecta* L.’)⁴⁶. Как видно из приведенных примеров, схожие названия давались разным растениям на том основании, что они применялись с одной и той же целью.

В отваре *толстушки* ‘*Ledum acris* L.’ детей купали от *сухотки*; применение, очевидно, основано на морфологических признаках — «листья растения *толстые*, сочные. Отсюда и дети должны “потолстеть”»⁴⁷.

Гениталии

Из фитонимов этой группы можно отметить, например: *ребячьи мудушки* ‘*Satyrion* L.’; србх. *попова муда* ‘бересклет европейский *Evonymus europaeus* L.’; болг. диал. *момински срам, мъжко срамниче*, србх. *стидак, срамак* ‘дикая морковь’⁴⁸. Целый ряд растений включен в блок загадок с эротическим подтекстом. Эти растения могут восприниматься как мужские или женские — виноград, кукуруза, огурец vs. инжир, фасоль, тыква, хотя некоторые воспринимаются как амбивалентные — паприка, капуста, грецкий орех⁴⁹.

Растения, чьи органы напоминают по форме гениталии, имея соответствующие названия, использовались в любовной магии и в магии плодородия. Среди них — ятрышник (предполагается, что сам фитоним *ятрышник* произошел от слова *ятро*: «череву, нутро, шулята, ядра, яйца — по форме корневых шишек»⁵⁰). При различных диалектных фитонимах его использование практически одинаково. Например, ятрышник широколистный *Orchis latifolia* L., «по народным представлениям, является растением, возбуждающим любовь и способствующим увеличению половой силы... у гуцулов с помощью ятрышника лечили от мужской слабости»⁵¹. По корню этого растения молодые женщины гадали о поле будущего ребенка: длинный корень предвещал мальчика, а круглый — девочку⁵². А.Н. Афанасьев приводит другой вариант гадания: два отростка предвещали рождение девочки, три — мальчика (без указания места)⁵³.

Ятрышник болотный *Orchis palustris* Jacq. получил название *красные султанчики*; «им приписывают свойство возбуждения половых органов»⁵⁴. Другое название этого растения — *любка*: «Некоторые особенности в устройстве корня этого растения дали повод употреблять его как средство заставить полюбить друг друга. Корень бывает двойной: оканчивающийся отростками наподобие пальцев (мужской пол) и просто в виде сердца, без отростков (женский). Нужно накопать таких корней, высушить, настоять на водке и дать выпить “парубкови й дивчине” поровну, приговаривая: “Любылися въ лисныхъ лугахъ цїи цвиточки, и вы, диточки, въ своихъ хатахъ любиться, якъ цїи цвиточки въ лугахъ”»⁵⁵. Схожие свойства приписывались растениям рода *Orchis* и в чешской народной культуре⁵⁶.

В Калужской губернии, «если где-нибудь жена с мужем живут не в ладу, мужа поят настоем этого корня», причем черный корень обозначал мужа, а белый — жену⁵⁷. Об использовании ятрышника пятнистого *Orchis maculata* L. в любовной магии свидетельствует и

Н.И. Анненков: «Крестьянки ворожеи дают корень носить с собою, дабы другие любили, и особенно замужним женщинам при несогласии с мужьями»⁵⁸. Очевидно, также к одному из орхидных относится «спис[анный] с травеник[а] без всякой перемены» в Архангельской губ. отрывок о траве *кукуша*, у которой «корень на двое: один муж, а другой жена. Когда муж жену не любит, дай пить жёночке, а жена мужа не любит, дай пить мужичку, станет любить женочка»⁵⁹.

В огороднической магии распространены эротические мотивы: если огурцы плохо завязывались, было много пустоцвета, нагой мужчина должен был помахать косой над грядками или прыгать через грядки (Гомел., Калуж., Брянск.)⁶⁰. Чтобы овощи выросли большими, «сажая морковь, тыкву, картофель, капусту, женщины садились голым задом на грядку, ложились в борозду... (о.-слав.); жена просила мужа лечь в борозду, чтобы было много больших огурцов (Гомел.). Хозяйка, собираясь сеять овощи, должна зайти на огород не через калитку, а через перелаз, и при этом обеими руками обхватить свою обнаженную ляжку (Витеб.)»⁶¹.

Кожа

Чистотелом (чистотел большой *Chelidonium majus* L.) в Вологодской губ. выводили бородавки⁶². В Казанской губ. травой *чистотела* или *чистухи* натиралась в бане от чесотки⁶³. Чистотелом лечили вообще разные кожные заболевания: чесотку, вереды, бельма, бородавки, лишай, сыпь⁶⁴. По причине такого употребления он назывался *бородавник*, *бородавочник*. В Курской губ. в его отваре купали детей, страдающих от кожных болезней⁶⁵. У южных славян он также считался средством от чирьев и бородавок⁶⁶. В Пермской губ. *чистотел детский* 'крупка *Draba nemorosa* L.' служил «внутренним средством от наружных нечистей у детей»⁶⁷.

2. Субстанции

Субстанции человеческого тела в фитонимах представлены слезами и кровью.

Слезы

Фитоним *адамовы слезы* в уральских говорах относится к лесному растению с характерным признаком: «цветок-от склонятца, дак из его капелюшки падают, как есь адамовы слезы»⁶⁸. Рябина, по белорусской легенде, выросла из кровавых слез Евы, когда Бог изгнал ее из рая⁶⁹. Украинская легенда говорит, что горох вырос из слез Адама, который впервые после изгнания из рая пахал землю и плакал⁷⁰. В Малоархангельском уезде записано поверье, согласно которому *плакун* зарождается из слез; он может вырасти на дворе, если хозяева дома благочестивы⁷¹. В сербском языке растение пастушья сумка *Capsella bursa pastoris* носит название *мачкине сузе* (букв. 'кошачьи слезы'), очевидно благодаря характерной треугольной форме стручков⁷².

Кровь

Кровохлебка лекарственная *Sanguisorba officinalis* L. (*кровососка*, србх. *квара*, чеш. *krvavec*, *krvavník*) названа так по своим кроваво-красным цветкам. Фитонимы *крававник*, *иванова кровь*, *семибратная кровь*, укр. *крівця*, *божа кривца*, *Христова кровца*, бел. *крываўнік*, *сямёнова кроў*, чеш. *krevniček*, *krvavník*, луж. *konjasa krej* ‘зверобой продырявленный *Hureticum perforatum* L.’, обусловлены внешним видом растения: листья усеяны красноватыми пятнышками, а настой имеет красный цвет, как и сок растертых лепестков. Согласно сербской легенде, это кровь св. Богородицы, которая во время менструации капала на листья зверобоя, потому ему и дали имя: *богородичина трава*⁷³.

О пионах в Сербии говорят, что красный цвет приобретен ими от крови сербов, пролитой на Косовом поле, а разная окраска пионов в Добриче объясняется так: черные выросли из крови цыган, синие — из крови турок, а красные — из крови сербов⁷⁴.

Растение горец почечуйный *Polygonum persicaria* L. имеет темно-красные пятна на листьях. Их, по поверью, использовала Богородица во время месячного кровотечения, и в одной из локальных традиций оно носит название *трава мајке божје*. Это же растение носит и название *голотска трава*, так как она, согласно легенде, «росла на Голгофе, откуда и распространилась по всему свету». Она же называется *христова крв*, так как верят, что «кровь распятого Христа капала на растение, которое поэтому имеет пятнистые листья»⁷⁵.

В сербской песне молодая жена Павла завидует его сестре и ревнует ее к мужу; она убивает коня, сокола и, наконец, своего ребенка, обвиняя в этом сестру. Павел казнил сестру, и из ее крови выросли пахучие цветы — бессмертник и базилик. Из крови же преступной жены выросли крапива и колючки⁷⁶.

3. Человеческое тело в целом

Широко известен на восточнославянской территории сюжет о превращении брата и сестры в цветок иван-да-марья в наказание за кровосмешение. Он послужил основой для фитонимов типа *братки*, *брат-сестра*, *иван-да-марья*, которые обычно относятся к двум растениям: марьяннику дубравному *Melampyrum nemorosum* L. и фиалке *Viola tricolor* L., обладающим специфическим признаком — сочетанием двух цветов⁷⁷. Этот сюжет существует и в виде песни; варианты ее записаны, например, в Белоруссии (Виленская губ.)⁷⁸, на Украине⁷⁹. Есть и варианты, не связанные с incestом. В украинском варианте «розсердивсь брат на сестру, та побіг за нею, надушив її: вона й пожовкла, а він, злякавшись, сам посинів»⁸⁰. В белорусской легенде (Гомельская обл.) брат и сестра, которых отец отвел в лес, с горя «скинулись травой, штоб люди рвали, брата и сестру споминали: два цветочка [на стебельке]: белый и синий, братки»⁸¹.

Согласно кашубскому поверью, «цветы мака во ржи, пшенице и т.д. — дети, превращенные полевыми демонами за порчу колосьев»⁸².

В хорватской песне полынь вырастает из тела свекрови-клеветницы, которое не принимает земля⁸³. Табак вырос из праха дьявола или из тела женщины, которая отрезала голову Иоанна Крестителя⁸⁴. Трупный запах бузины, по легенде, появился оттого, что на ней повесился Иуда⁸⁵.

Оттого, что цикорий растет возле дорог, как бы ожидая кого-то, происходит его народное название *čekanka* (чеш. *čekat* 'ждать'). С ним связана чешская легенда о девушке по имени Чеканка, которая «убивает себя в отчаянии на могиле своего возлюбленного», убитого соперником, а после смерти превращается в растение цикорий *Cichorium sativum*. Растение получает ее имя⁸⁶. Возможно, поэтому цикорию приписывалась способность привлекать любовь к дотронувшемуся до него: «...цикорий, выкопанный на Великую пятницу с босыми ногами, священным словом заклятый и с белым платком сорванный, привлекает любовь того, кто его заденет»; кроме того, считалось, что «цикорий, сорванный на св. Петра, вызывает любовь у той особы, которая этого цикория коснется»⁸⁷.

Хорошо известна вера в существование двойников человека в мире природы; вредить этим природным двойникам запрещено, чтобы не пострадал породненный с ними человек. Так, в Лесковаце верили, что отдельные деревья могут быть двойниками человека, и как только такое дерево падает на землю, его двойник-человек сразу же умрет. В Черногории верят, что, когда близнецы сажают одновременно фруктовые деревья, первым умрет тот, чье дерево засохнет раньше; у гуцулов вывороченная с корнем яблоня предвещает смерть хозяина или хозяйки. И наоборот, в Полесье после смерти хозяина или хозяйки дома требовалось срубить грушу или яблоню. Беременным женщинам даже не разрешалось участвовать в прививании фруктовых деревьев, так как считалось, что если привой не примется или дерево будет срублено, то ребенок умрет⁸⁸.

У многих славянских народов было принято по случаю рождения ребенка сажать дерево. Обычно это было фруктовое дерево или другое дерево с положительной символикой — дуб, береза. Если такое дерево умирало, считалось, что человек, которому оно принадлежало, также должен был умереть. Осина (негативное растение) в роли двойника человека выступала редко, причем с обратным знаком; ср. рус. обычай при болезни ребенка сажать около дома молодую осинку: если она погибала, ребенок должен был выжить, и наоборот⁸⁹.

В некоторых обрядах растения использовались как заместитель человека, особенно при коммуникации с миром мертвых. Например, в западной Сербии в обряде откупа брата-близнеца или одномесячника «откупающийся» брат клал белый цветок на грудь мертвому брату, говоря: «Я тебе бели цвет, — ти мени бели свет!»⁹⁰. В окрестностях Михайловграда (Болгария) зафиксирован обычай «венчать» умерших юношей с камнем, обвязанным женской косынкой, а девушек — с веткой ежевики (причем венчали в церкви или дома с участием священника)⁹¹.

Мужское/Женское

Считалось, что дерево, подобно человеку, обладает «полом». Так, береза в фольклоре — женский символ, дуб и явор — мужские; у восточных славян бытовал запрет сажать возле дома ель или березу, так как они «выживают» женщин из дома; у сербов — обычай «отнести рубашку роженицы на женское или мужское дерево в зависимости от того, кого хочет она в будущем иметь — мальчика или девочку. Деревья разного «пола» наделялись способностью иметь «взаимоотношения» и передавать их людям, как, скажем, в использовании «в любовной магии коры, взятой с того места, где срослись “мужское” и “женское” деревья, например береза и дуб»⁹².

Бесплодие, дети

«Приход» детей в наш мир чаще всего связывался (особенно в коротких формулах о происхождении детей) с растениями⁹³. Детям говорят, что их нашли в капусте, картошке, огурцах, луке, тыкве, в цветах, в крапиве, репейнике, на деревьях⁹⁴. Растительный код также является ведущим в терминах для внебрачного ребенка — типичны такие наименования, как *капустничек*, *крапивник*, чеш. *korřivník*, пол. *Pokrzywnik*⁹⁵.

Женщина, имеющая менструации, была способна передать свою способность «цвести» дереву, если оно не давало плодов. Но бесплодная женщина считалась способной одним прикосновением или даже взглядом лишить дерево способности плодоносить. Для избавления же от бесплодия женщина должна была съесть «три почки с фруктовых деревьев, зацветших впервые, или первые плоды яблони, сливы, винограда». Еще одним способом избавления от бесплодия было подвешивание сорочки на фруктовом дереве воротом вверх на ночь; «утром, найдя в ней что-либо живое (муравья, жука, бабочку), она должна была съесть это»⁹⁶. До наших дней бытует поверье о рождении двойни после съедения двойного плода — например, сросшихся яблок.

Все эти материалы демонстрируют взаимовлияние мира людей и мира растений. Они обмениваются плодородием, но этот процесс должен быть сбалансирован. Чрезмерное сосредоточение жизненной энергии на одной из сторон нарушает естественное равновесие, и положение может быть исправлено только за счет жертв с другой стороны — как, например, в общеславянском поверье о повторном цветении плодовых деревьев, предвещающем несчастье (мор или голод в деревне, смерть или незаконнорожденного ребенка в семье)⁹⁷. Излишняя концентрация жизненной энергии в одной из частей целого, образованного природным и культурным, должна быть скомпенсирована за счет другой части.

С некоторой долей условности к телесному коду можно отнести и различные эмоциональные и физические состояния человека.

Болезнь

Белорусы «передавали» лихорадку осине; восточные славяне обещали рябине не ломать ее ветви и не есть ягод в обмен на излечение

зубной боли. Угроза дереву также была возможна; она могла сопровождаться пригибанием его верхушки к земле⁹⁸.

Ястребинка волосистая *Hieracium pilosella* L. получила у украинцев название *нечуй вітер*, так как это растение «низьке і нечує вітру», т.е. его листья не колышутся от ветра. Очевидно, этим свойством растения можно объяснить и лечение им лихорадки (*трясці*)⁹⁹ — заболевшему человеку стремились передать актуальное в данном случае свойство растения.

Характер

Названия растений могут быть использованы для обозначения характера человека. Так, злые, «лютые» люди часто сравниваются с крапивой, особенно в свадебных песнях:

Злоє зельє крапивное,

Еще злее да люта свекра! (Курская губ., Щигровский у.)¹⁰⁰,

или: «Шипица колючая, Богоданны милы братцы; Крапива-то жгучая, Богоданныя сестрицы»¹⁰¹.

Эмоциональное / физическое состояние

Печаль

Вид растения может вызывать те или иные ассоциации с эмоциональным состоянием. Так, гравилат речной *Geum rivale* L. благодаря поникшим цветам получил народное белорусское название *панікніца*¹⁰². Эти же ассоциации послужили основанием для использования растения: в Пермской губ. растение смолевка поникшая *Silene nutans* L. называется *потоскуйкой*, так как цветочные кисти как бы тоскливо склоняются к земле. Это растение, как считалось, обладало свойством излечивать от душевной тоски, печали и подобных же недугов; его же давали для *присушки*¹⁰³.

Страх

Некоторые тексты объясняют происхождение не самого растения, а каких-либо его отличительных свойств, например дрожания осины. Так, в болгарской легенде змей женится на девушке, у них рождается дочь Треперушка, которая выдает своим родственникам по материнской линии тайну отца. Они убивают его; умирая, он обращает дочь в дерево, трясущееся день и ночь, и проклиная ее: «Тизе, Треперико, дрво да станеш и ден' и ношк'а мирка да немаш, зиме и лете се да трепереш!» [Треперика, пусть ты станешь деревом, день и ночь покоя не знаешь, зимой и летом трепещешь!] (болг.)¹⁰⁴. Ствол березы от испуга побелел, когда Иуда захотел на ней повеситься.

Стыд

Прицепник *Saucalis grandiflora*, србх. *стидак*, *срамак*, имеет белый цветок с красным пятном в середине; сербы говорят, что красного цвета раньше было больше, но с каждым днем его всё меньше, потому что исчезает стыд между людьми¹⁰⁵.

Сон

Прострел луговой *Pulsatilla pratensis* и прострел широколистный *Pulsatilla latifolia* получили имя *сон-трава* (бел. *сон лугавы, сон-трава*) из-за поникшей формы растения, цветок которого почти касается земли¹⁰⁶.

Заключение

В приведенных материалах прослеживается зависимость символического образа растения и его использования от его признаков, таких, как форма, цвет и т.д. Эти признаки отражаются в фитонимах, фразеологии, фольклоре (прежде всего в этиологических легендах) и, наконец, в использовании растений в народной магии и медицине¹⁰⁷. Ведущее место, как представляется, занимает форма растения — точнее, сходство по форме с какой-либо частью тела человека, по крайней мере в том, что касается пересечения с телесным кодом. В тех случаях, когда название растения основано на его применении, за этим нередко стоит опять-таки форма (как, например, при лечении головной боли). Размер становится актуален в действиях с растениями только в тех случаях, когда речь идет об огородных культурах.

Антропоцентричность традиционной культуры, «в рамках которой практически все явления осмысливаются сквозь призму человеческого существа»¹⁰⁸, действует как структурирующая сила, регулирующая сумму знаний о мире. Телесный код взаимодействует не только с растительным, но и с целым рядом других кодов традиционной культуры. Таким образом, рассмотренные в статье связи — не просто взаимные отношения двух кодов, а часть системы, где устойчивость поддерживается по меньшей мере двумя способами: «вертикальным» (возможность выразить один и тот же смысл в слове и в фольклорном тексте, использовать растение с соответствующей символикой в ритуале) и «горизонтальным» (возможность выразить один и тот же смысл с помощью разных кодов). Например, мотив «жена ужа» реализуется не только в растительном, но и в териоморфном коде: дочь-предательница превращается в лягушку, сын — в соловья¹⁰⁹. Наличие таких «разнокодовых» вариантов одного сюжета демонстрирует системный характер мифологической модели мира.

Ареальные пометы

- Арх. — Архангельская губ.
- Брест. — Брестская обл.
- Брянск. — Брянская обл.
- Влад. — Владимирская губ.
- Витеб. — Витебская губ.
- Волог. — Вологодская губ.
- Вят. — Вятская губ.
- Гомел. — Гомельская обл.
- Гродн. — Гродненская губ.

Екат. — Екатеринославская губ.
Калуж. — Калужская губ.
Курск. — Курская губ.
Моск. — Московская губ.
Полт. — Полтавская губ.
Сиб. — Сибирское
Смол. — Смоленская губ.
Твер. — Тверская губ.
Хар. — Харьковская губ.

Примечания

¹ Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 45.

² Дубровина С.Ю. Русская ботаническая терминология в этнолингвистическом освещении (на материале названий растений, образованных от названий животных и птиц): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1991; Родионова И.В. Библиейские мотивы в народных названиях растений // Живая старина. 2002. № 2 (34). С. 38—39.

³ В качестве примеров можно привести такие «растительные» разговорные слова, как *репа*, *тыква* 'голова', *копна* 'волосы', *овощ* 'человек в состоянии комы'. В западной Болгарии замужняя женщина должна была называть младших сестер своего мужа (в порядке старшинства) *калина*, *малина*, *йубавка*, *ябълка*, *дункя*. Растительные термины — *сад*, *роца*, *вьюн* — относятся к девичьим группам; «растительные метафоры девичества характерны также для песенного и игрового фольклора славян» (Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 37). Не обошлось без растений и во фразеологии: о засидевшейся в девках говорили *сидит маком*, *в пук пошла* (брянск.) (Там же); о беременной — *гороху объесться*, *покушать горошку*, пол. *grochu się objadła* (Плотникова А.А. Бобы, фасоль и горох в символике рождения и смерти // Кодовы словенских культур. 1996. Бр. 1. С. 47). О зачатии ребенка говорят *завязаться*, о детях-погодках — *плестись*.

⁴ Подробно о семантике растительных образов, связанных с Адамом, см.: Часовникова А.В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. Петров крест. Адамова голова. Святая верба. М., 2003. С. 90—142.

⁵ Анненков Н. Ботанический словарь. СПб., 1876. С. 90—91; Булашев Г.О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909. С. 349; Бейлина Д.А. Материалы для полесского ботанического словаря // Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968. С. 422.

⁶ Анненков Н. Указ. соч. С. 89—91.

⁷ Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Т. 1. Вып. 2. Пословицы. Загадки. Колдовство. СПб., 1877. С. 305. *Будяк* — вероятно, одно из растений родов *Carduus* или *Spicus*.

⁸ Августинович Ф.М. О дикорастущих врачебных растениях Полтавской губернии // Труды комиссии, высочайше учрежденной при императорском ун-те св. Владимира для описания губерний Киевского учебного округа. Т. 2. Киев, 1853. С. 26; Автамонов Я.А. Символика растений в великорусских песнях // Журнал Министерства народного просвещения. 1902. Ч. 344. № 11. Ноябрь. С. 46—101; № 12. Декабрь. С. 105; Machek V. Česká a slovenská iména rostlin. Praha, 1954. S. 76; Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985. С. 151.

- ⁹ Анненков Н. Указ. соч. С. 98.
- ¹⁰ Чајкановић В. Речник... С. 75.
- ¹¹ Демич В.Ф. Легенды и поверья в русской народной медицине // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1899. № 9. Сентябрь. С. 1169.
- ¹² Родионова И.В. Указ. соч. С. 38. Очевидно, *Eryngium planum* L.
- ¹³ Маркович В.В. Знахарки нового типа // Киевская старина. 1891. Т. 35. Декабрь. С. 425.
- ¹⁴ Мороз А.Б. Народное огородничество у восточных славян как система кодов // Кодови словенских култура. 2000. Бр. 5. С. 133—134.
- ¹⁵ Там же. С. 143.
- ¹⁶ Усачева В.В. Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 263.
- ¹⁷ Булашев Г.О. Указ. соч. С. 349.
- ¹⁸ Полный иллюстрированный словарь-травник и цветник, составленный по новейшим ботаническим и медицинским сочинениям врач. Е.Н. Залесовой и О.В. Петровской. СПб., 1899—1901. Т. 2—4. С. 472, 513, 540, 949.
- ¹⁹ Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 42.
- ²⁰ Мизгер А.М. Конспект растений дикорастущих и разводимых в Курской губернии // Труды Курского Губернского статистического комитета. 1869. Вып. 3. С. 242.
- ²¹ Бейлина Д.А. Указ. соч. С. 415.
- ²² Чајкановић В. Речник... С. 84.
- ²³ Ахтаров Б. Материал за български ботаничен речник. София, 1939. С. 370.
- ²⁴ Загадки / Издание подготовила В.В. Митрофанова. Л., 1968. С. 70. № 1919.
- ²⁵ Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Извлечено из нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем. Киев, 1860. С. 86—87.
- ²⁶ Торэн М.Д. Указ. соч. С. 74, 232; Анненков Н. Указ. соч. С. 141; Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989—1991. Т. 2. С. 664. Т. 4. С. 159; Горницкий К.С. Заметки об употреблении в народном быту некоторых дикорастущих и разводимых растений украинской флоры. Харьков, 1887. С. 73. Об использовании очанки преимущественно для лечения глаз читаем также в: Machek V. Česká a slovenská... S. 215; Носаль М.А., Носаль Г.М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. Київ, 1960. С. 48.
- ²⁷ Булашев Г.О. Указ. соч. С. 379.
- ²⁸ Славянские древности. М., 2004. Т. 2. С. 596.
- ²⁹ Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1968. Вып. 3. С. 64.
- ³⁰ Рогович А.С. Опыт словаря народных названий растений Юго-Западной России, с некоторыми поверьями и рассказами о них. Киев, 1874. С. 24; Анненков Н. Указ. соч. С. 272.
- ³¹ Machek V. Česká a slovenská... S. 76.
- ³² Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 596.
- ³³ Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. Т. 1. S. 116.
- ³⁴ Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 596.
- ³⁵ Крылов П. Некоторые сведения о народных лекарственных средствах, употребляемых в Казанской губернии // Труды общества естествоиспытателей

при Императорском Казанском Университете. Казань, 1882. Т. 11. Вып. 4. С. 35—36.

³⁶ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 136.

³⁷ Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1982. Вып. 18. С. 85, 90.

³⁸ *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 407.

³⁹ *Мороз А.Б.* Указ. соч. С. 143.

⁴⁰ *Булашев Г.О.* Указ. соч. С. 349.

⁴¹ *Усачева В.В.* Указ. соч. С. 273.

⁴² *Анненков Н.* Указ. соч. С. 91.

⁴³ *Маковій Г.П.* Затоптаний цвіт: Народознавчі оповідки. Київ, 1993. С. 148.

⁴⁴ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 264.

⁴⁵ *Меркулова В.А.* О некоторых принципах этимологии названий растений // Этимология 1964. М., 1965. С. 77.

⁴⁶ *Августинович Ф.М.* Указ. соч. С. 73—74.

⁴⁷ *Маркович В.В.* Указ. соч. С. 426.

⁴⁸ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 142, 316; Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 301.

⁴⁹ *Сикимий Б.* Еротске конотације фитонима у народним загонеткама // Кодови словенских култура. 1996. Бр. 1. С. 57—67.

⁵⁰ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 232.

⁵¹ *Потанин Г.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 1. С. 23—60; Вып. 2. С. 233; *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 343.

⁵² *Кедрина Р.Е.* Обряд «крещения» и «похорон кукушки» в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2. Кн. 92—93. С. 102, 108.

⁵³ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. (Репринт издания 1865—1869 гг.). Т. 3. М., 1994. С. 227.

⁵⁴ *Августинович Ф.М.* Указ. соч. С. 50.

⁵⁵ *Хатемкин А.Г.* Приворотные средства // Киевская старина. 1900. Т. 68. № 4. Апрель. С. 8—9; см. тж. *Носаль М.А., Носаль І.М.* Лікарські рослини... С. 84.

⁵⁶ *Machek V.* Česká a slovenská... S. 299.

⁵⁷ *Кедрина Р.Е.* Указ. соч. С. 107—108. Растения семейства орхидных обладают клубневидным корнем, причем прошлогодний сгнивающий корень соседствует с крепким молодым.

⁵⁸ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 233.

⁵⁹ *Харитонов А.* Врачевание, забавы и поверья крестьян Архангельской губернии, уездов: Шенкурского и Архангельского // Отечественные записки. 1848. № 5—6. Т. 58. Смесь. С. 1—24.

⁶⁰ Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 498; *Мороз А.Б.* Указ. соч. С. 135.

⁶¹ Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 498.

⁶² *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1. М., 1890. С. 148.

⁶³ *Крылов П.* Некоторые сведения... С. 69.

⁶⁴ *Торэн М.Д.* Указ. соч. С. 195.

⁶⁵ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 94.

- ⁶⁶ *Чажкановић В.* Речник... С. 143.
- ⁶⁷ *Анненков Н.* Указ. соч. С. 398.
- ⁶⁸ *Коновалова Н.И.* Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000. С. 19.
- ⁶⁹ *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 129. № 946.
- ⁷⁰ *Булашев Г.О.* Указ. соч. С. 378.
- ⁷¹ *Якушкин (б. и.)* Народные сказания о кладах, разбойниках, колдунах и их действиях, записанные в Малоархангельском уезде // Москвитянин. 1844. Ч. 6. № 11—12. Смесь. С. 42.
- ⁷² *Чажкановић В.* Речник... С. 63.
- ⁷³ Там же. С. 259.
- ⁷⁴ Там же. С. 36—37.
- ⁷⁵ *Шпис-Ђулум М.* Фитонимија југозападне Бачке (коровска флора) // Српски дијалектолошки зборник. ХЛІ. Београд, 1995. С. 425 (29).
- ⁷⁶ *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књ. 2. Беч, 1845. С. 14—18; *Софрић П.* Главније биље у народном веровању и предању код нас Срба. Београд, 1990. С. 202.
- ⁷⁷ *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1872. С. 82; *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродна, 1895. С. 120; *Котаў Т.І.* Вяселле. II. Купалле. Апісанне Горацкага раёну (прырода, гаспадарка, гісторыя і быт) // Праца Навуковага таварыства па вывученню Беларусі. Мінск, 1927. Т. 3. С. 213; *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья (по записям 1977 г., ч. 1) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 261; Полесский архив Ин-та славяноведения РАН [XXI 10 е].
- ⁷⁸ *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1 // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии и Наук. СПб., 1887. Т. 41. № 3. С. 233—234. № 247.
- ⁷⁹ *Маркевич Н.А.* Указ. соч. С. 87—88.
- ⁸⁰ *Рогович А.С.* Указ. соч. С. 33.
- ⁸¹ *Усачева В.В.* Указ. соч. С. 282.
- ⁸² *Судник Т.М., Цивьян Т.В.* Еще о растительном коде основного мифа: мак // Balkano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 101.
- ⁸³ Hrvatske narodne pjesme. Zagreb, 1909. Sv. 1. Ženske pjesme (Romanse i balade). № 100; цит. по: *Усачева В.В.* Указ. соч. С. 273.
- ⁸⁴ *Булашев Г.О.* Указ. соч. С. 380, 384.
- ⁸⁵ *Кабакова Г.И.* Запах смерти (доклад на конференции «La Mort et ses Représentations dans l'Europe du Nord, Collogue»). Université de Paris IV Sorbonne, UFR des Etudes Slaves. Paris, France. 4—6 May, 1999). С. 8.
- ⁸⁶ *Софрић П.* Главније биље... С. 41.
- ⁸⁷ *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice // Novočeská bibliothéka. Číslo 22. Praha, 1879. S. 252—253.
- ⁸⁸ *Азапкина Т.А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 85, 87.
- ⁸⁹ Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 570.

⁹⁰ Толстой Н.И. Заклинания, связанные с институтом побратимов и «одно-месячников» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 86—87.

⁹¹ Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 325.

⁹² Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 62—63.

⁹³ Детей также могут «приносить» животные и птицы (заяц, аист, ворон, гусь, журавль, ястреб, лебедь, кукушка, чайка), реальные персонажи (старуха, цыгане, путешественники); они посылаются Богом; их приносят реальные персонажи (баба, цыгане, странники), их покупают (Виноградова Л.Н. Указ. соч. С. 349—350).

⁹⁴ Виноградова Л.Н. Указ. соч. С. 353—354.

⁹⁵ Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1979. Вып. 15. С. 169; 369; Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971. S. 275.

⁹⁶ Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 167; Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 85—86.

⁹⁷ Никифоровский Н.Я. Указ. соч. С. 127. № 925, 926; Семенова О.П. Смерть и душа // Живая старина. 1898. № 2. С. 228; Демич В.Ф. Легенды и поверья в русской народной медицине // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1899. № 10. Октябрь. С. 1262; Кабакова Г.И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения—1. М., 1992. С. 97; Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 85.

⁹⁸ Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 65.

⁹⁹ Рогович А.С. Указ. соч. С. 16.

¹⁰⁰ Соболевский А.И. Великорусские народные песни: В 5-ти т. Т. 1. СПб., 1895. С. 129. № 79.

¹⁰¹ Терещенко А.И. Быт русского народа: В 7 ч. Ч. 2. Свадьбы. СПб., 1848. С. 247.

¹⁰² Ганчарык М.М. Беларуска назвы раслін: В 2 ч. Ч. 1 // Праца Навуковага таварыства па вывученню Беларусі. Т. 2. Горы-Горкі, 1927. С. 194.

¹⁰³ Крылов П. О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии // Труды общества естествоиспытателей при Императорском Казанском Университете. Казань, 1876. Т. 5. Вып. 2. С. 81.

¹⁰⁴ Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 570.

¹⁰⁵ Чајкановић В. Речник... С. 223; Софрий П. Главније биље... С. 207.

¹⁰⁶ По страницам Красной книги: Растения: Попул. энцикл. справ. Минск, 1987. С. 180, 182.

¹⁰⁷ По материалам травников, в любовной магии главная роль тоже отводилась форме и цвету корней растений (Инполитова А.Б. Русские рукописные травники XVIII века как феномен культуры: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2004). Таким образом, признаки и функции трав могут быть использованы для идентификации растений, описанных в травниках.

¹⁰⁸ Пашина О.А. К вопросу взаимодействия культурных текстов: жатва и свадьба // Кодови словенских култура. 2000. Бр. 5. С. 96.

¹⁰⁹ Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 39.

Раздел 3

МИФОЛОГИЯ И МИФОТВОРЧЕСТВО

К.Н. ДЕНИСЕВИЧ
(Москва)

*История одной богини:
реконструкция и использование
славянского мифологического пантеона
в России в XVIII веке*

Реконструкция национального мифологического пантеона в России в XVIII — начале XIX в. была сложным процессом, разговор о котором волей-неволей затрагивает целый комплекс вопросов, связанных с литературой, наукой, идеологией и политикой. Как точно заметил Ю.М. Лотман, «сама историческая наука воспринималась как частная сфера политической публицистики»¹. Через исторические сочинения доказывались политические догматы молодой империи, создавалось «жизненное пространство» и особая ниша России в европейской и мировой истории. Мифология, воспринимавшаяся как неотъемлемая часть древности, тоже во многом служила этим целям. С другой стороны, создавалась и молодая русская литература, тоже нуждавшаяся в мифологии как в универсальном языке, на котором говорит эпоха готового слова.

Эталоном мифологической системы для человека XVIII века, конечно, была античность. Потому сравнение с ней — один из главных мотивов сочинений, посвященных славянскому язычеству: «Описания древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей, и снабденного примечаниями» М.И. Попова (1768), «Краткого мифологического лексикона» М.Д. Чулкова (1767) (расширенный вариант — «Словарь русских суеверий» (1782)), «Древней религии славян» Г.А. Глинки (1804) и «Славянской и российской мифологии» А.С. Кайсарова (1804).

Авторы постоянно пытаются оправдать скудность источников по «древнему славянскому языческому баснословию»² нерадивостью народа, который должен был сохранить в веках память о великом прошлом, летописцев, которые должны были все это зафиксировать, исследователей, которые не занимались вопросом, а если и делали это, то неподобающим образом: «Суевство и многобожие древних славян столь же

было пространно, сколь у Греков и Римлян: и если б древний наш век изобилвал прилежными писателями, то бы мы ныне увидели такое ж множество книг, как и у них, о Славенских божествах, празднествах, обрядах, пророчествах, гаданиях, предзнаменованиях и о прочих их произшествиях» [Попов 1768. С. 1]; «Сии и многие другие сокровища долго уже скрываются будучи написаны не à la Voltaire или à la Sterne, но à la... Что ж из этого следует? — Что у россиянина в девятнадцатом веке нет еще совсем российской истории! Но он получит ее, получит под правлением кроткого Александра!» [Кайсаров 1804. С. 2]. Здесь стоит обратить внимание на две вещи. Во-первых, важна параллель с античностью. Она будет иметь огромное влияние на дальнейшие построения авторов — реконструкция славянского мифологического пантеона будет производиться по образу и подобию пантеона античного. И это будет, кажется, шагом обдуманым и логичным — у молодой российской империи создается своя античность, своя прекрасная и таинственная древность. Мотив «сотворения» «русской истории» и есть вторая вещь, которая представляется интересной. Подверженные западному (в основном немецкому) влиянию в области интереса к мифологии, а также ведомые идеей создания русской истории авторы буквально творят славянское язычество и делают это по античному образцу.

Творят — потому что считают явно недостаточными сведения, которыми располагают. Мало того, что древнерусская эпоха практически не оставила мифов или мифологии в традиционном смысле слова — сказаний о сотворении мира, первых богах и культурных героях (а именно так авторы мифологических словарей, видимо, представляли себе то, к чему их должно привести исследование), круг источников по дохристианским славянским культам вообще довольно узок. А в XVIII в. ситуация была еще более трудной — по сути, в распоряжении авторов были всего лишь отрывок о свержении идолов из «Повести временных лет» и нескольких других летописей³. Ко времени написания книг А.С. Кайсаровым и Г.А. Глинкой к числу отечественных источников прибавилось «Слово о полку Игореве»⁴. Кроме того, важным источником стали описанные А.Г. Машем находки на острове Рюген, сведения о которых впервые в России описывает Ломоносов в «Древней Российской истории» и которые у него переписывают западные, в основном немецкие, источники. Среди иностранных источников были известны также географические византийские (например, Прокопий Кесарийский) и средневековые источники (Саксон Грамматик, Гельмольд), славянские хроники (Длугош, Стырковский и др.). Но сведения эти «крайне недифференцированы и сами нуждаются в интерпретации»⁵.

Таким образом, авторы интересующих нас трудов пользовались при создании древней русской мифологии набором имен богов, взятых из «Повести временных лет» и других древнерусских источников (Волос, Сварог), из немецких источников (Световид, Радегаст и др.) и из живой фольклорной традиции. Причем, что касается последней, здесь исследователи «хватались» за любого существующего персонажа народной культуры; так в один ряд попали домовые и лешие — демонологические

персонажи, — и Баба-Яга (персонаж исключительно сказочный), превратившаяся под пером первых русских мифологов в «адскую богиню», которой делались кровавые жертвоприношения: «Ягая баба» кормит ими своих внушек и «услаждается при том и сама пролиянием крови». Реальные персонажи низшей мифологии — демонологии — такие, как домовый, стали «мечтательными полубогами», которые «у древних назывались гениями, у славян Защитителями мест; а у нынешних суеверных простаков почитаются домашними чертями» [Попов 1768. С. 9]. Характерно описание лешего у Попова: «Об них и поныне в черни носится баснь, что они сверху до половины тела имеют стан человеческий, с козьими на голове рогами, ушами и бороною, а от пояса простираются у них козьи ноги» [Попов 1768. С. 20]. Такое описание лесного хозяина не слишком походит на славянское этнографическое — перед нами явно предстает античный сатир. Ориентация на античность прослеживается и в описании такого демонологического персонажа, как кикимора: она оказывается у Попова «ночным славенским божеством» «сонных мечтаний», во всем уподобленным Морфею⁶.

Среди персонажей, взятых из народной традиции, есть целая группа тех, которым исследователи приписали божественные качества — вроде Коляды или Купало. Еще интереснее «божества», имена которых буквально вычитаны из припевов народных песен — такие, как прекрасная Лада, «славная богиня Киевская», и Лель (Леля), «нежный божок воспаления любовнаго». Вот что пишет Попов о последнем и его якобы брате-антагонисте Диде: «...а в доказательство всего во всех старинных любовных песнях имена их положены по свойству оных, как и матери их Лады» [Попов 1768. С. 20].

* * *

Ни в отечественной, ни в зарубежной науке не предпринимались попытки выявления механизмов реконструкции славянского мифологического пантеона и описания их идеологического контекста. Единственной работой, близкой по тематике к нашему исследованию, является глава «Российская мифология» в книге «Чулков и Левшин» В.Б. Шкловского⁷. Несмотря на краткость, в этой зарисовке мифологических изысканий XVIII в. выдвинуты и тезисно изложены важные для нашей работы идеи о связи реконструкции славянского язычества с сотворением русской литературы. По концепции Беркова, «мифология была как бы системой иероглифов»⁸, на которой должна была говорить молодая словесность.

Хотелось бы особо отметить монографию М.Т. Знаенко «The Gods of the Ancient Slavs: Tatischchev and the Beginnings of Slavic Mythology» (Columbus, 1980). Автор подробно и добросовестно изучает все источники по славянской мифологии, которыми располагал В.Н. Татищев, что дает прекрасную картину всего спектра источников по славянскому язычеству, доступных в его эпоху.

Тексты мифологов, оказавшиеся в центре нашего исследования, более поздней традицией были обвинены в домыслах и неразборчивости

и объявлены псевдонаукой, недостойной пристального внимания. В классическом труде по русской фольклористике, «Истории русской этнографии» А.Н. Пыпина, говорится, что наши герои «совершали, без сомнения, великие нелепости»⁹.

Некоторая «реабилитация» мифологов XVIII века произошла уже в XX в. Важную роль в этом процессе сыграли работы П.Н. Беркова и, прежде всего, статья «Ломоносов и фольклор», где исследователь доказывает, например, что ни Зимцерла, ни Услад не были «выдуманы» Чулковым или Поповым, так как их имена были взяты из «Книги историографии» Мавроурбина: «Чулкова можно упрекнуть лишь в том, что, отправляясь от простого упоминания о Зимцерле, он без достаточных оснований пытался конкретизировать ее мифологическую функцию»¹⁰. Берков, однако, говорит только о происхождении имен псевдобожеств, тогда как вопрос о том, что происходит потом, когда эти имена входят в реконструированный языческий пантеон, как создаются эти божества, остается за пределами его разысканий.

Другая работа, которую невозможно обойти в разговоре о русской мифологической науке, — «История русской фольклористики» М.К. Азадовского, изданная в 1958—1963 гг., но, бесспорно, до сих пор не утратившая актуальность и авторитетность. Фольклористика XVIII века рассматривается исследователем в русле общего процесса формирования «мощного национального государства и создания национальной культуры»¹¹. Естественно, что автора истории фольклористики интересует прежде всего обращение к «народному», использование живого фольклорного материала. Поэтому высокой оценки удостоивается, например, вторая книга Чулкова о мифологии — «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч.», где проявляется живой интерес автора к этнографии. Напротив, «Древней религии славян» Глинки Азадовский вовсе не уделяет внимания. Это происходит, кажется, потому, что в книгах наших героев, а особенно Глинки, действительно довольно сложно усмотреть признаки мифологической науки в более позднем понимании этого слова, а тем более фольклористики, с точки зрения которых Азадовский, как и другие историки науки, анализирует эти книги.

В настоящей работе мы рассматриваем мифологию XVIII — начала XIX в. как особый феномен русской культуры этой эпохи, теснее связанный с идеологией и литературой, чем с наукой как таковой. Потому большая часть данной работы посвящена не столько собственно текстам мифологов, сколько их контексту, предыстории — публикации, переводу и анализу источника, благодаря которому в славянском пантеоне появилась Зимцерла, и их связи с литературой — использовании этого божества в русской словесности XVIII — начала XIX в.

Мы попытаемся проследить историю одного такого «сотворенного» божества — богини зари и весны Зимцерлы. На этом примере, как нам кажется, можно показать общий для всех подобных славянских «лжеидолов» механизм реконструкции славянского мифологического

пантеона в России XVIII — начала XIX в.: сомнительная достоверность используемых источников, античная мифология как «шаблон» для славянского язычества, этимология как инструмент «атрибуции» божеств, о функциях которых ничего не известно. Кроме того, целью подробного изучения «первоисточника», в котором впервые встречается Зимцерла, мы считаем выявление идейного и идеологического контекста «сотворения» славянской мифологии: представления о славянском братстве и единстве, древности и величии этих народов.

* * *

В 1601 г. в Пезаро выходит в свет книга «Il Regno de gli Slavi hoggi scorttamente detti Schiavoni». Ее автором был аббат бенедиктинского монастыря на острове Млет, происходивший из знатной дубровницкой фамилии, историк Мауро Орбини (Орбинич)¹².

«Il Regno de gli Slavi...» является, по сути, первым историографическим трудом, посвященным целиком истории всех славян и претендующим на полноту. Список источников, из которых Орбини якобы черпает сведения по истории славян, огромен: он насчитывает более 300 позиций. Позднейшие исследователи, однако, доказали, что далеко не все из них Орбини действительно читал. К такому выводу пришли, в частности, авторы сербского издания «Кральевство Словена»¹³. Это подтверждает и тот факт, что далее разбираемый нами пассаж о первой религиозной реформе князя Владимира Красно Солнышко млетский аббат переписывает из венецианского издания «Записок о Московии» Герберштейна. Герберштейн, действительно работавший с русскими летописями, проходящими у Орбини под названием «Annali di Russia», вводит в пантеон Владимира бога Услава, не разобрав в летописи, что «ус злат» — лишь часть описания кумира Перуна, у которого «глава серебряна, а ус злат». Эту ошибку за ним в точности повторяет Орбини.

Кроме того, Орбини не всегда верен даже тем источникам, которые действительно использует в написании своего труда. Этот факт не вступает в противоречие с его изначальными установками — ведь «Il Regno de gli Slavi...» в современном понимании не является историческим сочинением. Как показывает итальянский славист Джованна Броджи Беркофф, этот труд стоит в ряду популярных в Италии в эпоху чинквеченто *opus oratorium*, то есть риторических сочинений, цель которых не написание подлинной истории государства, а его восхваление. В таких текстах идейное ядро составляет сильное национальное чувство¹⁴, исторические же события являются только материалом для риторических построений.

Перевод книги Орбини на русский язык выходит в Санкт-Петербурге в 1722 г. под названием «Книга историография почтения имене, славы и расширения народа славянского... Собрана из многих книг исторических через господина Мавроурбина, архимандрита Рогужскаго... Переведена с Италианского на российский язык». Перевод «Il Regno de gli Slavi...» осуществляется тогда, когда Россия устанавливает дипломатические отношения с родиной ее автора, Рагузской республикой, а берется за

него соотечественник Орбини, выдающийся дипломат, удачливый и одаренный коммерсант, тонкий политик, переводчик и «птенец гнезда Петрова» Савва Лукич Владиславич-Рагузинский. Именно в этом переводе и появляется впервые божество по имени Зимцерла.

* * *

В 1818 г. А.А. Бестужев обращается за разрешением на издание литературного журнала¹⁵. Однако цензурное ведомство отказало будущему Марлинскому, сославшись на его юный возраст (ему исполнилось только двадцать лет), на то, что он неизвестен «ученой публике» и допустил в своем прошении три стилистические неточности. Действительная же причина была другая: Бестужев только что опубликовал в «Сыне отечества» (1818. № 31. С. 38) свой перевод главы из «Опыта критической истории Ливонии» (Дерпт, 1817) Ф.Г. де Брея — «О нынешнем нравственном и физическом состоянии лифляндских крестьян», где говорилось о тяжелом положении русских крепостных¹⁶. Это дало возможность заподозрить Бестужева в вольномыслии.

Обратим внимание на то, как Бестужев планирует назвать свое детище — оно должно носить имя «Зимцерла». Это слово, практически неизвестное нынешнему читателю, было прекрасно известно современникам Бестужева. Название журнала, конечно, должно было быть говорящим, определять содержание и направление печатного органа. Что же оно говорило человеку 1810-х годов?

Как я уже отмечала, впервые это слово появляется в «Книге историографии», переведенной с итальянского Саввой Владиславичем-Рагузинским. Будучи более сведущим в торговле и закулисной дипломатии, чем в литературе (и даже чем в русском языке), Савва Лукич умножил и без того огромное количество фактических ошибок и неточностей, допущенных автором. И если текст самого Орбини более поздние дубровницкие историографы обвиняли в запутанности хронологии и «темности» стиля, то перевод был ему под стать. Известно, например, как отреагировал на появление этой книги Татищев: он увидел сперва список использованных источников и необыкновенно обрадовался публикации столь ценного труда, однако, «как токмо половину прочел, то я сожалел о бумаге и о моем времени, туне потерянном». Вину за свое разочарование Татищев возлагает не столько на автора, сколько на переводчика, так как «италианский граф, переводя, погрешил, ибо то довольно известно, что оный граф более в торгу, нежели философии обучен был, и лутче умел деньги, нежели книги читать»¹⁷.

Одна из таких ошибок и стала причиной рождения нового божества. Тот фрагмент текста, в котором мы впервые встречаем Зимцерлу, является переводом пассажа, посвященного первой религиозной реформе Владимира Красна Солнышка. Вот как этот отрывок выглядит у Орбини:

*Volodimir ... introdusse di nuovo l'Idolatria, e molti Idoli in Chiovia. De' quali il primo fù chiamato Pero col capo d'argento, egli altri erano fatti di legno ch'erano Uslad, Corsa, Dasvva, striba, Simaergla, Makosch*¹⁸.

Сведения о пантеоне князя Владимира были заимствованы Орбини, в свою очередь, из перевода на итальянский язык «Записок о Московии» Герберштейна, вышедшем в 1550 г. в Венеции¹⁹:

*Questo Volodimero molti Idoli in Chiouuia ordinm: & il primo Idolo di quelli era peruno con il capo d'argento, & li altri membra di legno.gli altri poi Uslad, Corsa, Dasuua, Striba, Simaerga, Macosch erano chiamati ; & a questi soleua sacrificare*²⁰.

Сравним фрагмент из текста Орбини с тем, который увидели российский читатели в 1722 г.:

Сему наследник бысть сын его природный Владимир, который пеществовал отцевыми стезями, ввел паки в Киев идолослужение и болванопочитание, их же имяна: Перун с главою серебряною, Услад, Корса, Дазва, Стриба, Зимцерла, Махощ, и кумиры учинены деревянные [Мавроурбин 1722. С. 74].

То, что наша героиня Зимцерла появляется внезапно на месте Симэрглы (Simaergla), то есть Семаргла, заметили исследователи уже в XIX в. Действительно, это похоже на типографскую опечатку (точнее, две опечатки).

Однако изучение рукописей этого перевода, хранящихся в Российской национальной библиотеке²¹, показало, что и в черновом, и в беловом вариантах на месте Simaergla стоит четко прописанное слово «Зимцерла». До сих пор не совсем ясно, как технически Савва Владиславич мог допустить такую странную ошибку, но факт остается фактом — в 1722 г. «Книга историография...» выходит в свет, и среди упомянутых в ней мифологических существ свое место занимает пока еще таинственное и лишнее всяких специфических очертаний божество по имени Зимцерла.

На протяжении всего XVIII в. сочинение Мавроурбина-Орбини оставалось одним из основных и практически единственным переводным опубликованным источником по истории и мифологии славян²². Несмотря на осторожное и отчасти скептическое отношение, его сведениями пользовались и М.В. Ломоносов, и В.Н. Татищев²³.

Особый интерес к этой книге возник, когда в 1760-е гг. были предприняты первые попытки последовательной реконструкции славянского мифологического пантеона. Пионерами в этой области стали Михаил Васильевич Попов и Михаил Дмитриевич Чулков, представители «демократического», или «разночинского»²⁴ направления в культуре второй половины столетия.

В 1767 г. в Санкт-Петербурге выходит «Краткий мифологический лексикон» Михаила Дмитриевича Чулкова, а в 1768 г. там же — «Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабденного примечаниями» Михаила Васильевича Попова. Видимо, Чулков и Попов работали над этими книгами в тесном сотрудничестве.

Обе книги выполнены в форме «абевеги», то есть мифологического словаря, где словарные статьи о божествах расположены в алфавитном

порядке. У Попова таких «единиц» получается 51, у Чулкова — 29. Причем в «Кратком мифологическом лексиконе» 29 статей о славянских божествах составляют лишь малую часть всего словаря. В основном он посвящен античной — греческой и римской мифологии. Сам автор в «Предуведомлении» так определяет свою цель: «Краткий сей лексикон предпринял я собрать с тем, чтобы услужить моим одноземцам тем, которые не знают иных языков, о пользе же его говорить почитаю я за излишнее, ибо они сами употребляя его в нужных случаях узнают, сколько он потребен» [Чулков 1767]. «Описание древнего славянского...» уже посвящено исключительно славянскому мифологическому пантеону.

В отличие от Татищева и Ломоносова, эти мифологи не имели в распоряжении (отчасти из-за незнания языков, отчасти просто потому, что преследовали не столько научные, сколько развлекательные, литературные цели) большого количества других источников по славянской мифологии. К тому же круг источников по истории и духовной культуре древних славян был изначально довольно узок: летописи, среди которых нередко встречались подделки; славянские хроники, латинские хроники, византийские историки, «раскопки» и «находки», среди которых знаменитая мистификация описанных А.Г. Машем раскопок на острове Рюген и в Прильбице, а также живая фольклорная традиция. Для справедливости следует отметить, что пользоваться последней мифологическая наука тоже еще не совсем умела. Фольклорные персонажи становились в трудах мифологов похожи скорее на героев античной мифологии, сохраняя только «русское» имя.

Вот что пишет в предисловии к «Описанию древнего славянского...» Михаил Попов: «...материя составляющая сию книгу выбрана мною из Славенороссийского древнего летописца, из Российской истории покойного господина Ломоносова, из историографии о начале происхождения Славенского народа Г. Мавроурбина, из некоторых летописных российских летописцев, из престоноародных сказок, песен, игр, и оставшихся некоторых обыкновений» [Попов 1768. С. 5].

В такой ситуации любые сведения о славянской мифологии оказываются необыкновенно ценными. Зимцерла, упомянутая в «Книге историографии» Мавроурбина, не становится исключением.

На страницах книги Попова мы встречаем интересующее нас божество по имени Зимцерла:

ЗИМЦЕРЛА.

Богиня Киевская; какия ей качества приписывались, о том ничево неизвестно; разве изломанное ея название произвесть от имени зима и глагола стертъ, так назовется она Зимстерлоу, и будет походить на Аврору, или Флору, богиню цветов [Попов 1768. С. 13].

Единственное, что очевидно автору касательно этого мифологического персонажа — его принадлежность к киевскому пантеону — следует из того, что у Орбини оно входит в список кумиров, «учиненных» князем Владимиром в Киеве. Дальше все решает фантазия мифолога. Не располагая никакими сведениями, он делает предположение, исходя из

воображаемой этимологии слова «Зимцерла» «от имени зима и глагола стерть», и под его пером рождается славянский аналог античных богинь Авроры или Флоры.

Михаила Дмитриевича Чулкова больше интересует этнография, чем мифология. Это станет особенно очевидно, когда в 1786 г. выйдет вторая его книга, посвященная мифологии — «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч.», куда Зимцерла уже не попадет. Он вводит в свой труд много настоящих народных поверий и суеверий, не только русских и не только славянских, но принадлежащих фольклору других народов, населяющих Российскую Империю. Статьи же о «сомнительных» новых божествах, о которых нет никакого «живого» материала, он предельно сокращает. Так происходит и с Зимцерлой:

ЗИМЦЕРЛА, Славенская богиня, владычествующая над началом дня («Краткий мифологический лексикон», 1767).

ЗИМЦЕРЛА, богиня, владычествующая над началом дня, то есть заря («Словарь русских суеверий», 1782).

Так, приняв предложенную, видимо, Поповым этимологию²⁵, Чулков уже в 1782 г. закрепляет за Зимцерлой функции богини зари.

Автор следующего мифологического сочинения о славянском язычестве — Андрей Сергеевич Кайсаров. В 1799 г. он отправляется в путешествие по Европе: «Вместе со своим другом А.И. Тургеневым Кайсаров слушал лекции в германских университетах, объездил славянские земли, где занимался собиранием славянских рукописей и книг, посетил Англию и слушал курсы врачебных наук в Эдинбургском университете, от которого и получил степень доктора медицины»²⁶. Он останавливается на несколько лет в Геттингене, где в 1806 г. пишет докторскую диссертацию «Disertatio inauguralis philosophico-politica de manimittendis per Russiam servis», в которой Кайсаров исследует возможные пути отмены крепостного права в России. Как мы видим, научные интересы Кайсарова идут рука об руку с общественно-политическими. Не является исключением и его исследование славянской мифологии: «В центре внимания Кайсарова — проблема народа. Это определило его интерес к фольклору и этнографии... Если изучение политических наук и экономики послужило почвой для создания диссертации об освобождении крепостных крестьян в России, то на базе славистских интересов выросла идея борьбы за освобождение и объединение славян. Следствием интереса к народному творчеству явилась попытка А. Кайсарова еще в Москве создать книгу о русской мифологии»²⁷. Задуманная еще в Москве, она увидит свет в Геттингене в 1804 г. под названием «Versuch einer Slavischen Mythologie». Ее перевод на русский язык был издан в Санкт-Петербурге в 1807 г. (второе издание — 1810 г.).

Как и предшественники, Кайсаров пишет свое исследование в форме мифологического словаря, однако значительно увеличивает размер вступления за счет глав «Происхождение богов», «Изображение богов», «Храмы», «Празднества» и «Судьбы славянской мифологии. Какие пи-

сатели занимались сим предметом», в которых пытается систематизировать сведения о древнеславянской религии, предлагает свою теорию происхождения и бытования мифов. Во вступлении же исследователь очерчивает круг доступных первоисточников, говоря, что «сочинений об идолопоклонстве, писанных или современниками, или жившими скоро после них писателями, находится у них [у славян] весьма мало» [Кайсаров 1807. С. 2].

Подводя итог, Кайсаров заключает: *«Что ж из того следует? — Что у Россиянина в девятнадцатом веке нет еще совсем Российской Истории! Но он получит ее, получит под правлением кроткого Александра»* [Кайсаров 1807. С. 13]. Этот пассаж снова ставит мифологические штудии автора в политический контекст: необходимость написания «Российской Истории», частью которой мыслится мифология, продиктована для автора открытием новой страницы в общественно-политической истории империи. С одной стороны, древность необходима молодой европейской империи для того, чтобы встать на одну ступень развития с более развитыми и прогрессивными странами, с другой — старина всегда дышит народностью, и реконструкция ее богатства и величия заставляет обратить внимание на проблемы именно народа, т.е. на положение крепостного крестьянства.

Своих предшественников по реконструкции славянского мифологического пантеона Кайсаров всячески критикует за неразборчивость, говоря, например, о Попове, что в его «кратком чертеже славянской мифологии» «находится довольно пустого». Сам же он пишет свой труд под влиянием немецкой университетской учености и скорее ориентирован на западную науку, чем на отечественную.

Он пытается выйти в своей реконструкции из области догадок на твердую почву критического подхода, однако остро ощущает как недостаток источников, спектр которых всё же старается расширить, так и несовершенство методологии. Кайсаров старательно переписывает все то, что находит у своих предшественников, но сам тон, в котором он излагает материал, говорит о том, что автор не питает к нему доверия.

Так происходит и с описанием Зимцерлы:

Зимцерла.

О сем божестве нам столь же мало известно. По одному только словопроизводству утверждают, что она была богиня весны; потому что имя ее, говорят, составлено из слов «зима» и «стереть» [Кайсаров 1807. С. 86].

Несмотря на попытки отмежеваться от предшествующей традиции, Кайсаров, оставаясь в русле этого направления и повторяя за мифологами XVIII в. такие ошибки, как причисление Зимцерлы к славянскому пантеону, попадает в глазах более поздних исследователей в одну обойму с Поповым, Чулковым и Глинкой. Всё же Кайсаров намечает пути выхода из «развлекательно-литературного» изучения древней религии славян, хотя и не находит в себе сил отвергнуть предположения и догадки предшественников и провести полную ревизию материала.

В 1809 г., через год после выхода в свет перевода кайсаровской мифологии, появляется книга Н. Арцыбашева «О первобытной России и ее жителях». Она посвящена не религии, а истории древних славян, и о мифологии в ней нет ни слова, однако ее можно рассматривать как манифест наступающего периода в истории науки о древностях. Некоторые пассажи автора можно буквально обратить к мифологам XVIII в.: «...не мечтайте о древности, и если Чухны вам кажутся еще Чухнами, то с какой стати тысячи за две лет вообразить их Греками или Римлянами?» [Арцыбашев 1809. С. 12].

Автор следующего исследования, посвященного целиком славянской мифологии, — «Краткого обозрения мифологии славян российских» (1815) — П.М. Строев будет уже не только использовать совершенно другую методологию и стоять на принципиально новом уровне отбора и критики источников, но и скептически относиться к предшественникам. Строев обвиняет «новейших писателей славяно-российской мифологии» в неразборчивости и домыслах, происходивших из того, что «у славян непременно долженствовало быть ни больше ни меньше богов, сколько было их у греков и римлян» [Строев 1815. С. 42]. Он говорит, что «никто еще до сих пор не старался обработать Славянскую мифологию образом ученым» [Строев 1815. С. 43]. В противовес своим предшественникам, которые собирали всевозможные источники, не критикуя их и не дифференцируя, Строев утверждает, что «мы имеем весьма слабое понятие о баснословии славян», так как не располагаем практически никакими источниками. Он ограничивает «истинную славянорусскую мифологию» семью богами из пантеона князя Владимира, имена которых приведены у Нестора — Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл и Мокошь. Данный отрывок из «Повести временных лет» объявляется — и небезосновательно — единственным достоверным письменным источником по славянскому язычеству.

В 1862 г. Дмитрий Оттович Шеппинг в своей книге «Мифы славянского язычества» назовет мифологическую науку конца XVIII — начала XIX в. «мрачным хаосом имен, символов и атрибутов не только сомнительного существования, но часто совершенно противоположных всем понятиям нашего язычества» [Шеппинг 1862. С. 17]. Шеппинг четко очерчивает тот круг источников, которыми допустимо пользоваться при реконструкции славянского языческого пантеона: «...изучение славянской мифологии должно ограничиваться одними изустными преданиями и перечнем имен богов, сохранившихся в наших песнях, припевах и поговорках» [Шеппинг 1862. С. 18].

Совершенно новую страницу в истории отечественной мифологической науки откроют только в середине XIX в. Ф.И. Буслаев и позже — А.Н. Афанасьев. Принципиальная новизна предложенного им подхода «заключалась в том, что фольклор, верования и обряды XVIII—XIX вв. рассматривались не как источник сведений о языческих божествах древности, а как источник об образе мысли и стереотипах восприятия «младенчающегося» человечества. В их работах осуществился переход от рассмотрения отдельных мифов и персонажей языческого пантео-

на к изучению целостного мировоззрения и особенностей «народной психологии» Древней Руси»²⁸.

В классическом труде А.Н. Пыпина «История русской этнографии» (1890) наши герои получили такую оценку: они «совершали, без сомнения, великие нелепости» и «...их не стоит причислять к ученым исследователям, как они себя сами не причисляли, кроме разве Кайсарова»²⁹. Пыпин также отмечает, что перед нами исследования скорее в области поэзии, чем в области науки.

Таково «научное» направление в изучении славянской мифологии, намеченное Кайсаровым. Но было и еще одно — сугубо «литературное». И о нем тоже стоит сказать несколько слов.

В 1804 г. в Митаве Григорий Андреевич Глинка издает «Древнюю религию славян», еще один труд, посвященный реконструкции славянского мифологического пантеона. В это время Глинка является профессором Дерптского университета (1803) и имеет богатый литературный опыт: в 1802 г. в Санкт-Петербурге выходит его «Собрание сочинений в стихах и прозе», его перу принадлежат переводы «Риторики» Гальяра (СПб., 1797), «Летописей царствования Екатерины II» Шторха (СПб., 1808), «Императора Александра в Риге» (СПб., 1802). «Древняя религия славян» считается его единственной научной работой (научность этого труда несложно поставить под сомнение, да и сам автор не настаивал на таком определении).

Свою теоретическую установку автор сам прекрасно сформулировал в Предуведомлении к своей книге: *«Описывая произведение фантазии или мечтательности, я думаю, что не погрешу, если при встречающихся пустотах и недостатках в ее произведениях, буду наполнять собственную под древнюю статью фантазиею. Правда, стершиеся или слиянья места в древних картинах, подправленные новыми красками, хотя и на старую статью, уменьшают цену картин; но лучше ли ничто нежели что либо? И не лучше ли Фидиасова Венера с подделанными во вкусе сего знаменитаго древняго мастера руками и ногами, нежели когдаб осталось одно только ее туловище, и то может быть местами еще выбитое?»* [Глинка 1804. С. 9].

Надо сказать, что следование принципу дополнения «собственной под статью фантазиею» не означает для Глинки составление «своего», недостоверного мифологического пантеона. Дело в том, что в XVIII в. еще не было осмыслено принципиальное различие между авторским, литературным, письменным текстом и текстом фольклорным, мифологическим, устным (текстом — в самом широком понимании этого слова). О том, что в глазах человека XVIII столетия фольклорный текст порождался по «принципу фантазирования», писал Ю.М. Лотман³⁰. Как показывает исследователь, именно потому, что «народность была неразрывно связана с фантазией», подражания народному стилю представляли собой «нагромождения длинной цепи причудливо сплетенных эпизодов»³¹.

Отчасти эти наблюдения справедливы и для «Древней религии славян». Действительно, Глинка не чувствует противоречия в том, что свободно сочетает собственные домыслы с народными верованиями и материалом по мифологии, почерпнутым из письменных источников.

Однако для него фантазия — это инструмент именно реконструкции того, что бесспорно когда-то существовало, но было утеряно во тьме веков. Глинка уверен, что существует некая общая для всех мифологических систем логика, руководствуясь которой, при задействии фантазии, можно заполнить «белые пятна»: «Хотя же происхождение богов или феогония славянская для нас не сохранилась; чему в свое время конечно быть надлежало; однако же из свойств богов или лучше, естественных вещей, их деяний и явлений можем заключить и о мечтаемом оных происхождении» [Глинка 1804. С. 11].

По такому же принципу соединения «творческого» и «разумного» начал Глинка, например, реконструирует семейство богини Лады.

«Следуя как греческим разделителям богов, так особенно вникая в славянское баснобожие», Глинка разделяет славянских божеств «из самого свойства сих богов» на «выспренных», «преисподних», «земных» и «водных». В отдельные разделы попадают «духи», «полубоги, или богатыри», «озера обоженные» и «реки».

Среди «земных», т.е. тех, «коих свойства отвлечены от земных полезных произведений, для жизненных человека потреб, или только к удовольствиям оныя служащих, и которых они кажется были покровителями», мы встречаем и Зимцерлу.

Крайне вольно обращаясь с и так избыточным материалом, Глинка делает из нее следующий причудливый конструкт: он разделяет одно воображаемое божество на два — Зимстерлу, «богиню весны и цветов» и ее антагониста Зиммерзлу, «богиню суровую, дышущую холодом и морозами»:

*Зимстерла**

(Зимцерла так же. Но справедливее Зимстерла, прогонительница зимы, занявшая место зимы, изгладившая зиму.)*

Под сим именем предки наши почитали богиню весны и цветов. Она имела свои божницы, и праздники ее были в месяце цветене (Апреле): потому что в южных странах России с этого месяца начинается весна. Сия богиня хотя и скрывается иногда, но в свое время появляется снова в прежней своей молодости. Изображается она прекрасною девицей, одетою в легкое белое Русское летнее платье, подпоясанною поясом розовым, переплетенным золотом: на голове у нее из роз венки; в руках держа лилею, нюхает. Грудь ее вся открыта; на шее ожерелье из цикорей. Перевязь через плечо цветочная. Ей приносили были в жертву цветы, кои собирая в ковшицы, поставляли пред ее кумиром, равно как и капище в ее праздники убиралось и усыпалось цветами. В богиню сию, равно как и в дары ее, всегда влюблен Догода.

*Зиммерзла**

(Симаерзла, Зимаерзла, Симарзла, Зимарзла, Зиммерзла, слова означающие все одно и то же, т.е. зиму и мерзнуть.)*

Богиня суровая, дышущая холодом и морозами. Одежда на ней на подобие шубы из сотканых вместе инеев. А как она царица зимы, то порфира на ней из снега изтканная ей морозами, чадами ее. На голове ледяный ве-

нец, униженный градами. Богине сей молились о умерении ея жестокости [Глинка 1804. С. 106—108].

Обратимся к описанию первой из порожденных Глинкой богинь, Зимстерлы. Прежде всего, бросается в глаза явная абсурдность описания ее наряда: с одной стороны — «русское летнее платье», с другой — «грудь ее вся открыта». Картина, которую составляют другие аксессуары туалета богини — розовый переплетенный золотом пояс, ожерелье и цветочная перевязь, впрочем, вполне понятна: перед нами атрибуты классической Флоры или нимфы, как их видели художники и скульпторы — сентименталисты. Прилагательное «русское» в данном случае — лишь дань формальному «склонению нравов».

Обратим внимание и на статичность описанного образа — «в руках держа лилею, нюхает»; описывается не обычное поведение персонажа, а картинка, похожая на популярные в эпоху готового слова эмблемы или как раз иллюстрации к стихотворению.

Невозможно не заметить и поэтичность приведенного фрагмента. Он, как и многие другие в «Древней религии славян», демонстрирует литературную направленность этой реконструкции. При описании Царя морского, например, Глинка пользуется текстом «Петриады» Ломоносова, не делая никакого различия между первоисточниками и «описаниями Пиитов»:

ЦАРЬ МОРСКОЙ.

Владычество над морями препоручили идолопоклонствующие Славяне особенному божеству, назвав его Царем морским. Будучи столько же древен как и само море, имеет венец из морского папоротника; разбегает по морям в раковине везомой морскими псами: в одной у него руке весло, знак укрощения волн, в другой же острога, знак их возбуждения. Обиталище его в глубине океяна, где чертоги и престол так изображены г. Ломоносовым:

*В недосызаемой от смертных стороне,
Между высокими, кремнистыми горами,
Что мы по зрению обыкли звать мелями,
Покрытый золотым песком простерся дол:
Столпы во круг его огромные кристаллы,
По коим обвились прекрасные кораллы.
Главы их сложены из раковин витых,
Превосходящих свет дуги меж туч пустых,
Что кажет укротясь нам громовая буря;
Помост из аспидя и чистаго лазуря.
Палаты из одной изсечены горы;
Верхи под чешуей великих рыб бугры;
Уборы внутренни покров черепокожних
Безчисленных зверех во глубине возможных.
Там трон жемчугами усыпанный янтарь,
На нем сидит волнам седым подобный Царь.
В заливы, в океян десницу простирает,*

*Сафирным скипетром водам повелевает.
Одежда царская, порфира и виссон,
Что сильныя моря ему несут пред трон.
Петрияда.*

Его особенно чтили приморские Славяне, Варяги, т.е. морские наездники, умоляя о щастливом по волнам плавании [Глинка 1804. С. 119—121].

Возвращаясь к истории с неудавшимся замыслом А.А. Бестужева издавать журнал «Зимцерла», мы можем теперь предположить, что именно должно было сказать читателю его название. Что символизировало это славянское божество? С одной стороны — весну, время года, когда природа, освободившись от оков зимы, возрождается. С другой стороны — утреннюю зарю, то есть восход нового дня. Вся эта символика вполне могла быть прочитана человеком конца 1810-х годов и в общественно-политическом ключе.

Вспомним, что альманах, который Бестужев несколькими годами позже издает вместе с К.Ф. Рылеевым, называется «Полярная звезда» и содержит аллюзию на пассаж из знаменитого пушкинского «К Чаадаеву»: «...взойдет она, // Звезда пленительного счастья». В дополнение заметим, что «К Чаадаеву» было написано в 1818 г., как раз в тот год, когда Бестужев просит цензурное ведомство разрешения на издание журнала. Возможно, название первого периодического проекта Бестужева перекликается с пушкинским текстом так же неслучайно, как и название второго.

В 1829 г. все-таки выходит издание под названием «Зимцерла» — это альманах, напечатанный в Москве в типографии С. Селивановского и содержащий прозу и перевод И. Тюриня, поэзию Е. Баратынского, П. Шереметьевского, Д. Штейнберга и др. В качестве предисловия в нем помещен текст, подписанный псевдонимом *Θ.Σ.*, под названием «Явление Зимцерлы». Прежде всего *Θ.Σ.* заверяет читателя, что в альманахе, который тот держит в руках, не найдется ни литературной полемики, ни обзоров, и издатели *«имеют целью только то, чтобы доставить несколько приятных минут образованным читателям и читательницам нашего Отечества»* [*Θ.Σ.* 1829. С. 2]. Далее следует описание «нечаянного явления» герою женщины *«красоты ослепительной, с неземною улыбкою на устах, с очами цвета небеснаго, с власами шелковыми, которые, волнуясь от легкаго дыхания Зефиров, вокруг сей эфирной жительницы порхающих, упали на ея лилейныя плечи и закрывали прелестную грудь Непостижимой»* [*Θ.Σ.* 1829. С. 5—6]. Далее в описании этой прекрасной богини мы видим полную реализацию шаблона описания Зимцерлы, предложенного Глинкой в его «Древней религии славян»: кроме ее красоты, здесь присутствует и легкость наряда, и открытая грудь, и розовый пояс: *«Сия обительница мира небеснаго, покровенная одеждою, легкою как туман нагорный и отражавшею разнообразныя цвета радуги, была препоясана лентою, цветом как заря утренняя, как сама Аврора»* [*Θ.Σ.* 1829. С. 6]. «Непостижимая» приказывает герою пуститься на тернистое

литературное попрание и удаляется со словами: «*Иди! Я твоя покровительница!*» [Θ.Σ. 1829. С. 8], но тайный голос продолжает беспрестанно нашептывать герою: «*Повинуйся словам твоей покровительницы! Она есть заря твоего литературного попрания, она есть сама — Зимцерла!*» [Θ.Σ. 1829. С. 9]. Так «прогонительница зимы» превращается в «непостижимую» покровительницу начинающего литератора.

Вообще имена славянских мифологических персонажей русская литература использовала охотно. Лели, Лады, Купалы, Кикиморы, Перуны, Услады, Белбоги и Морские цари встречаются у И. Богдановича, М. Хераскова, М. Ломоносова, Н. Карамзина, А. Радищева, Н. Радищева, Н. Львова, Г. Державина, А. Востокова, В. Жуковского. Не стала исключением и «прогонительница зимы» Зимцерла.

Использовать ее имя в литературе начали еще М. Чулков, М. Попов и В. Левшин в своих «сказаниях о славянских витязях», беллетристических повестях о славянских древностях в духе французской «Bibliothèque Bleue»:

По довольным моем пред ним сетовании, препровождавший меня Добрыня советовал мне оставить сие место и искать убежища до восхождения Зимцерлы [Попов 1770. С. 114].

*Багряная Зимцерла распростерла свой пламенный покров на освещающееся небо и разноцветными огнями устилала путь всемирному светилу, которое осияло нетерпеливых киевлян, уже дожидających судьбы своей на стенах градских*³².

«Старинные диковинки» стали вообще «иллюстрацией» к предпринятой их автором реконструкции славянского язычества — на их страницах мы встречаем весь «набор» мифологических персонажей, фигурирующих в «Описании древнего славянского...»: не только Зимцерлу, но и Леля, Чернобога, Световида, Волхова, Белбога, Знича, Золотую Бабу, Дидилия и др.

Позже, на рубеже XVIII и XIX вв., продукты реконструкции славянского мифологического пантеона становятся особенно востребованы у литераторов — предромантиков. В это время, особенно после публикации в 1800 г. «Слова о полку Игореве», популярны поэмы и повести о Древней Руси и стилизации под былинный язык.

Интересующее нас божество фигурирует в довольно большом количестве текстов. Приведем несколько примеров:

*Сквозь дичь, сквозь мрак, на крыльях Лели
С дружиной верною своей
Светлана и Мстислав летели.
Они уже среди полей
Переяславских; но Зимцерла
Еще по небесам ковров
Своих червленых не простерла,
И не был ночи снят покров*³³.

*Тучи промчались, Борей замолчал,
Звезды потухли, сереет восток,
Поборает свет мрака. Зимцерла сквозь флер
Заалелеась, как роза. Громвал еще спит³⁴.*

...и эхо разнесло по благоуханной долине, где видны были развалины храма, посвященного вечно юной Зимцерле: «Честь и слава дружине!»³⁵

Едва Зимцерла (Аврора древних славян) златоблестящая, вечно юная, прелестная невеста Световидова, отверзла врата неба величественному жениху своему, едва начали померкать звезды небесные пред алыми ее ланитами, Кий и воинство его узрели мрачного Дулеба, выходящего из лесов своих с тысячами³⁶.

На утрое другого дня, — с появлением Зимцерлы румяной на светлом небе, — потек Добрыня путем своим³⁷.

Обратим внимание на то, что ни в одном литературном произведении она не стала героем, действующим лицом — в отличие от других таких же сконструированных божеств (как, например, Лада в поэме «Певислад и Зора» Востокова, или Услад в «старинном предании» В. Жуковского «Марьяна роща»). Зимцерла везде (за исключением, пожалуй, только «Непостижимой» Э.С. в альманахе «Зимцерла») фигурирует в одном и том же контексте: при описании рассвета, т.е. утренней зари, в составе перифраза.

Ю.М. Лотман писал, что вообще чаще всего «имена славянских богов употреблены в сходной функции. Они характеризуют не религиозные воззрения героев или (тем более) автора, а являются принадлежностью стиля. Заменяя предметные существительные, они играют роль “украшающих” перифраз. Читатель переносится из мира действительного в мир фантастический. Условность этого мира не скрывается, а подчеркивается, поскольку <...> фантастика воспринимается как эстетическая основа народности»³⁸.

При этом устойчивый троп, в состав которого входит Зимцерла, является калькой с гомеровского перифраза.

Приведем в качестве примера отрывок из поэмы А. Радищева «Бова» (1799—1802(?)):

*Еще в Зничеву коляску
Перстоалая Зимцерла
Коней светлых не впрягала,
И клячки огнебурны
На конюшне Аполлона
Овес кушали эфирный,
Как прекрасна Мелетриса,
Не смыкая своих веждей,
Ложе скучно, ложе девства,
Ложе томно одиночества,
Свое ложе оставляет*

*Прежде, нежели петел громкий
Запинательным напевом
Не воспел нам час полночный*³⁹.

Кроме того, что Зимцерла, как греческая Эос, впрягает коней в повозку Знича, славянского Гелиоса, немаловажно и то, что она «перстогала», что является практически точным воспроизведением знаменитой гомеровской «розовоперстой Эос».

Те же «розовые персты» мы встречаем в описании «Непостижимой» в альманахе «Зимцерла»: «И с сим словом неземная посетительница, осенив меня розовыми перстами своими, начала, как и прежде, тихо и величественно удаляться» [Θ.Σ. 1829. С. 8].

Оказавшись невероятно удобной в употреблении, Зимцерла будет жить в литературе еще долго, невзирая на то, что наука уже в 1800-е годы поставит под сомнение (а в 1810-е и опровергнет) ее существование.

В 1833 г. в «Телескопе» в разделе «Смесь» появится небольшая заметка А.Ф. Вельтмана под названием «О лжеидолах Усладе и Зимцерле». Автор указывает на происхождение обоих божеств из «Книги историографии...», считая, однако, что это «по милости иступленного славянофила Мавроурбина... “Ус Злат” и “Семаргла”... возвращаются прямо с карнавала в свое отечество под именами **Услада** и **Зимцерлы** в личинах Славянских Богов. <...> Дело чисто и ясно, нечего больше доказывать. Тащите же окаянных лже-богов вон из божницы своей, привязывайте к конскому хвосту, размыкайте по полю! — или — камень на шею, да в воду их! Кричите: **много пили и яли, плывите уже проче!**» [Вельтман 1833. С. 569—570].

И всё же, несмотря на все призывы к отказу от «выдуманных» славянских божеств, литераторы будут помнить о них, в том числе о Зимцерле, создавая произведения о древнерусской истории с налетом возвышенности и народности, как это делал, например, уже в середине XIX в. Н.А. Некрасов:

*Выходит царь. Ему подводят
Его любимого коня,
За ним жена и сын выходят,
И дочь — ясней молодого дня;
Мила как юная Зимцерла,
Она улыбкой всех дарит —
И ряд зубов, белее перла,
Глаза и души ворожит*⁴⁰.

Список принятых сокращений

Арцыбашев 1809 — *Арцыбашев Н.С.* О первобытной России и ее жителях. СПб., 1809.

Глинка 1804 — *Глинка Г.А.* Древняя религия славян. Митава, 1804.

Кайсаров 1807 — *Кайсаров А.С.* Мифология славянская и российская. СПб., 1807.

Мавроурбин 1722 — *Мавроурбин.* Книга историография почития имяне, славы и расширения... Собрана из многих книг исторических через господина

Мавроурбина, архимандрита Рогужскаго... Переведена с Италианского на российский язык... СПб., 1722.

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

Попов 1768 — *Попов М.В.* Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабжденного примечаниями. СПб., 1768.

Попов 1770 — *Попов М.В.* Старинные диковинки, или Удивительные приключения славянских витязей. М., 1770.

Строев 1815 — *Строев П.М.* Краткое обозрение мифологии славян российских. СПб., 1815.

Чулков 1767 — *Чулков М.Д.* Краткий мифологический лексикон. СПб., 1767.

Шеппинг 1862 — *Шеппинг Д.О.* Мифы славянского язычества. М., 1862.

Ө.С. 1829 — Ө.С. Явление Зимцерлы // Зимцерла. Альманах на 1829 год. М., 1829.

Примечания

¹ *Лотман Ю.М.* «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII — начала XIX века // Лотман Ю.М. О русской литературе. СПб., 1997. С. 20.

² Термин «баснословие» употребляется в значении «мифология». Слово «миф» начинает употребляться в русском языке с конца XVIII в. Об этом см.: *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997. С. 26—27.

³ М.В. Попов, например, ссылается на некую новгородскую летопись. Но что касается летописей в XVIII в., надо помнить, во-первых, о том, что многое из того, что доступно исследователю теперь, было неизвестно тогда, и, во-вторых, о многочисленных мистификациях — «подделках» древнерусских источников (см. историю с Иоакимовской летописью).

⁴ Это заметно, например, по тому, что при довольно стандартном наборе описываемых персонажей у Кайсарова уже появляется статья о мифическом певце Бояне.

⁵ *Топорков А.Л.* Указ. соч. С. 29.

⁶ При этом Попов игнорирует даже явно женский род этого персонажа и называет кикимору, подобно Морфею, «*богом сонных мечтаний*».

⁷ *Шкловский В.Б.* Чулков и Левшин. Л., 1933. С. 89—106.

⁸ Там же. С. 93.

⁹ *Пытин А.Н.* История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 1. С. 72.

¹⁰ *Берков Н.П.* Ломоносов и фольклор // Ломоносов: сб. ст. и материалов. М.; Л., 1946. Т. 2. С. 125.

¹¹ *Азадовский М.К.* История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 42.

¹² Подробную биографию Орбини см.: *Пантић М.* Мавро Орбин — живот и рад // Орбини М. Краљевство Словена. Београд, 1968. С. XI—CVIII; *Радојчић Н.* Српска историја Мавра Орбинија. Београд, 1950. С. 5—11.

¹³ *Орбини М.* Краљевство словена. Београд, 1968.

¹⁴ *Broggi Bercoff G.* L'historigraphie Croate du XVIII siècle: de l'opus oratorium à la recherche documentaire // Varocco in Italia e nei paesi slavi del Sud. Firenze, 1983. P. 94.

¹⁵ *Коварский Н.А.* Ранний Марлинский // Русская проза: Сб. ст. Л., 1929. С. 135.

¹⁶ Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. М., 1989—1999. Т. 1. С. 254.

¹⁷ *Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 330—331.

¹⁸ «Владимир... снова ввел язычество, и поставил идолов в Киеве. Первый из них звался Перуном, и был с серебряной головой, другие же были сделаны из дерева и назывались Услад, Корса, Дасува, Симаргла, Макошь» (*Orbini M.* *Il Regno de gli Slavi hoggi cogrottamente detti Schavoni...* Pesaro, 1601. P. 92).

¹⁹ Об этом см.: *Берков П.Н.* Указ. соч. С. 123—124.

²⁰ «Этот Владимир приказал поставить в Киеве идолов: первым из них был Перун с серебряной головой, другие же назывались Услад, Корса, Дасувы, Симарга, Макошь; и им приносил жертвы» (*Herberstein S.* *Comentari della Moscovia, et parimente della Russia, & delle altre cose belle & notabili, composti gia latinamente per il signor Sigismondo libero Barone in Herberstain.* Neiperg & Guetnhag, tradotti novamente di latino in lingua nostra vulgare italiana... Venetia: per Gioan Battista Pedrezzano, MDL (1550). P. 5b).

²¹ ОР РНБ. Фонд СРК. Ед. хр. F.IV.97 и F.IV.98.

²² Сочинение Герберштейна было доступно только на латыни или в переводе на французский и итальянский, тогда как «Книга историография...» вышла на русском довольно большим по тем временам тиражом.

²³ *Znayenko M.T.* *The Gods of Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology.* Columbus (Ohio), 1980. P. 41—43.

²⁴ Термин В.Б. Шкловского (см.: *Шкловский В.Б.* Указ. соч.)

²⁵ Вопрос о том, кто именно — Чулков или Попов — предложил этимологию Зимшерлы, представляется довольно сложным. Несмотря на то, что «Краткий мифологический лексикон» выходит раньше «Описания древнего славенского баснословия», Чулков не приводит объяснения тому, что он атрибутирует Зимшерлу как «Аврору или Флору», тогда как у Попова это объяснение присутствует. Учitando, что, как мы уже писали, наши герои работали в тесном сотрудничестве над своими реконструкциями, мы предполагаем, что авторство этой этимологии принадлежит именно Михаилу Попову.

²⁶ *Русский Биографический словарь.* СПб., 1896—1913. Т. 8. С. 388.

²⁷ *Лотман Ю.М.* Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени. Тарту, 1958. С. 81.

²⁸ *Топорков А.Л.* Указ. соч. С. 33.

²⁹ *Пытин А.Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 72.

³⁰ *Лотман Ю.М.* «Слово о полку Игореве»... С. 42.

³¹ Там же. С. 43.

³² *Левшин В.А.* Повесть о славном князе Владимире Киевском Солнышке Всеславлевиче и о сильном его могучем богатыре Добрыне Никитиче [1780] // Левшин В.А. Русские сказки. Ч. 1. М., 1788. С. 23.

³³ *Востоков А.Х.* Светлана и Мстислав [1802] // Востоков А.Х. Стихотворения. М., 1935. С. 140.

³⁴ *Каменев Г.* Громвал [1804] // Поэты-радищевцы. Л., 1979. С. 466.

³⁵ *Батюшков К.Н.* Предслава и Добрыня. Старинная повесть [1810] // Батюшков К.Н. Сочинения. М.; Л., 1934. С. 281.

³⁶ *Нарежный В.[Т].* Словенские вечера [1809] // Словенские вечера. Сочинения Василия Нарезного. Ч. 1. СПб., 1826. С. 7.

³⁷ Там же. С. 69.

³⁸ *Лотман Ю.М.* «Слово о полку Игореве»... С. 51.

³⁹ *Радищев А.Н.* Бова // Радищев А.Н. Полн. собр. соч.: В 3-х т. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 47.

⁴⁰ *Некрасов Н.А.* Баба Яга, Костяная нога. Русская народная сказка в стихах [1840] // Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 1: Стихотворения 1838—1855. Л., 1981. С. 293.

Н.Г. КОМЕЛИНА
(Санкт-Петербург)

*Создание образа советского сказителя
в 1930—1940-е годы
(на примере М.С. Крюковой)*

История жизни знаменитой беломорской сказительницы Марфы Семеновны Крюковой может служить иллюстрацией основных тенденций в развитии фольклористики первой половины XX в. Как писала Т.Г. Иванова, «создатели произведений нового советского эпоса были окружены вниманием и почетом. Имена П.И. Рябинина-Андреева из Кижей, М.С. Крюковой с Зимнего берега Белого моря, А.К. Барышниковой из Воронежской области, Г.И. Сороковикова-Магая из Сибири и др. были хорошо известны в стране»¹.

В эти годы исполнитель фольклора был введен в публичную сферу: на страницах периодических изданий («Литературная газета», «Правда», «Две пятилетки» и др.) была развернута кампания в поддержку устного народного творчества, причем публикации произведений сопровождались очерком жизни сказителя. С целью продуцирования создания произведений на современную тематику организовывались творческие поездки по стране, слеты сказителей² и олимпиады народного творчества³, отчеты о которых также помещались в прессе. Как отмечает Ф. Миллер, «фольклор широко популяризировался в школах, по радио и посредством граммофонных записей»⁴.

Образ сказителя, конструируемый в СМИ, во многом был основан на оппозиции прошлое—настоящее. Ю.М. Соколов в статье «Основные линии развития советского фольклора» пишет: «Октябрьская революция и особенно две сталинские пятилетки полностью переродили создателей фольклора. Если Джамбул говорит, что он с Октября стал юным, то это может сказать каждый певец СССР»⁵. Сталинское определение культуры «социалистической по содержанию и национальной по форме»⁶ поддерживает эту дихотомию: прошлое дает форму (владение традицией), а настоящее — то содержание, которое привносится в старую форму.

Ряды оппозиций, которые можно проследить на материале публикаций о М.С. Крюковой, представляются следующим образом:

Прошлое	Настоящее
неграмотная	грамотная
забытая	известная
нищая	богатая
несчастливая	счастливая

В. Попов в предисловии к новинам М.С. Крюковой (1940) пишет: «Жизнь Марфы Семеновны, как в сказке. Была нищей, никем не знаемой крестьянкой из далекой Золотицы. Теперь она знатный человек на весь Советский Союз. Ее стихи и сказки разучивают в школах, распевают по колхозам, передают по радио, печатают в книгах. На ее груди орден Трудового Красного знамени. Она член союза советских писателей. Раньше у нее не было своего угла, а теперь в Золотице правительством построен для нее большой дом-терем...»⁷. Рассмотрим последовательно каждую из этих оппозиций.

Неграмотная—грамотная

В различных статьях информация об уровне образования и степени грамотности Марфы Крюковой варьировалась от указания на полную неграмотность («темная крестьянка») до утверждения о большой любви к чтению книг. Например, в газете «Комсомольская правда» от 10 марта 1937 г. говорится: «По приглашению ред<акции> “Двух пятилеток”, в Москву из д. Нижняя Золотица, расположенной на берегу Белого моря, выехала М.С. Крюкова. Эта неграмотная старая женщина — талантливая сказительница и знает наизусть до 150 былин и сказок. Сейчас она впервые села в поезд и поехала в столицу»⁸. В той же газете в том же году отмечается ее любовь к чтению: «она грамотна и много читает»⁹. К. Коницев в 1946 г. утверждает, что «любовь к книге привили ей еще в старые времена политические ссыльные да приезжие собиратели народного творчества»¹⁰. Наконец, девушка из д. Вишенька Украинской ССР в письме к сказительнице от 11 апреля 1940 г. делает предположение: «Бабушка Марфа Семеновна. Вас, конечно, научила писать и записывать свои чудесные строчки советская власть»¹¹.

В реальности М.С. Крюкова была представителем сказительской династии, открытой А.В. Марковым в экспедициях 1898—1899 гг., во время которых были сделаны записи и от 23-летней Марфы. В биографической справке А.В. Марков отмечает, что она грамотная: «Две зимы, когда ей было 8 и 9 лет, она училась в своем селе у учителя, о котором сохранила до сих пор самые светлые воспоминания. Очень любит читать и бережет, как драгоценность, рукопись церковного письма, подаренную ей дедом Василием Леонтьевичем и содержащую в себе разные песнопения и жития»¹².

Нищая—богатая

«Одиночество» и бесприютность, постоянные скитания по родственникам и тяжелый физический труд — так характеризовал прежнюю жизнь Марфы Семеновны В. Попов. В статье И. Брагина «В гостях у

сказительницы» говорятся: «Плохо жилось Крюковой до революции. В своей семье она выполняла всю тяжелую работу. В суровые годы интервенции она лишилась близких.<...> Марфа Семеновна ходила с сумой по деревне. Она пропевала длинные песни и рассказывала чудесные сказки — этим и добывала свое скудное пропитание. По-настоящему Крюкова стала жить только при советской власти»¹³.

На самом деле «постоянная бедность» — это тоже фикция. А.В. Марков отмечал, что семья Крюковых была зажиточной и «имела судно и возможность нанимать рабочих». Из подворной книги, начатой в 1928 г. и хранящейся сейчас в Верхнезолотицком сельсовете, можно узнать судьбу семьи Крюковых: брат Марфы Семеновны, Иван Семенович Крюков, был лишен избирательных прав и вместе с семьей «выбыл» из Золотицы, такова же судьба и другого брата — Зосима Семеновича, выбывшего с семьей в Архангельск. Сама М.С. Крюкова вместе с сестрой Серафимой была приписана ко двору неженатого брата Артемия, занимавшегося кустарным и отхожим промыслом. Посетивший в 1934 г. Зимнюю Золотицу В.П. Чужимов при характеристике М.С. Крюковой говорит о том, что она идеализирует старую жизнь и негативно относится к советской власти: «Для М<арфы> С<еменовны> былинные “истории” или “старины” (она употребляет и тот, и другой термин) — романтическая архаика, идеализация прежней сытой для нее жизни. В ее высказываниях совершенно ясна враждебность советской современности»¹⁴. Позже, став известной, Марфа Семеновна получила анонимное письмо с угрозой разоблачить ее кулацкое происхождение¹⁵.

Таким образом, в «официальных» текстах происходит инверсия: идеализация прежней жизни и недоверие к новой сменяются апологетикой Советской власти.

Забывтая—известная

В упомянутом докладе Ю.М. Соколов цитирует одну из советских частушек: «Куплю Сталина портрет, / золотую рамочку, // Вывел он меня на свет, / темную крестьяночку»¹⁶.

«Выход на свет» (или «в свет») предполагал многочисленные поездки по стране, встречи с публикой и известными людьми. Таким образом, предлагалось расширить кругозор сказителя и наполнить его воображение новыми образами советской действительности, наполнить национальную форму социалистическим содержанием.

В газетах 1937 г. появляются репортажи, посвященные поездкам Марфы Семеновны по стране: «В Архангельске М.С. Крюкова впервые была в кино. Она просмотрела фильм “Чапаев” и звуковой фильм “Доклад тов. Сталина на чрезвычайном VIII Всесоюзном съезде Советов”. Когда сеанс окончился, поморка попросила еще раз показать ей фильм о вожде. Потом, выходя из кино, Марфа Семеновна говорила друзьям, что задумала сложить большую былинку о богатыре-большевике Сталине. Это будет сказ о новой жизни, о сталинской

конституции. Поездка в Москву, несомненно, даст одаренной поморке богатый материал для этой былины»¹⁷. Из статьи в «Литературной газете»: «Марфе Семеновне — 59 лет. Она никогда не выезжала из родной деревни. Впервые увидела она ж<елезную> д<орогу>, паровоз в Архангельске. В первые же дни своего пребывания в Москве она посетила Музей В.И. Л<енина> и Мавзолей Ильича. Под непосредственным впечатлением всего виденного она заплакала, как плачут в поморских деревнях о близком и дорогом покойнике. Через несколько дней родился поэтический “Плач о Ленине”. Сейчас М<арфа> С<еменовна> работает над былинным сказом о Сталине. В этом сказе она поэтически преобразует впечатление от виденного и слышанного ею во время путешествия в Москву и от пребывания в столице»¹⁸.

Кроме Москвы, Марфа Семеновна проехала по «былинным местам», посетила Киев, Крым, Грузию и родину Сталина — Гори.

В одном из писем к Э.Г. Бородиной-Морозовой М. Крюкова описывает впечатления от Киева: «*Насъ хорошо принели писатели Кивскіе¹⁹ и Творчество²⁰. Писатели суели пиръ, начлства много было, танцевали украинки. Красивый Город Киев — большой дома высокіе, улицы чистые широкиє. Днепръ-река широкая с островами, прекрасными видами. Я вступа два раза. Разъ у Писателеи, другои разъ в Трачствы. Видела я золотые ворота, видела пометникъ князя Владимира, какъ онъ стоит — кресъ доржить в ркахъ. Видела могилы кнезеи Аскалода и Дира, видела то место, где стоялъ высокои его теремъ, где жилъ князь Владимиръ столнои киевские, пироваль сидель своими кискими богатыреми с поленищеми приудалими со младими со рцареми. Где жила его племянница любимая Душчка Марфа Митревна, другая племянница Забава дочь Путячнсня, где жили его две дочери любимые Людмила и Светлана. Город Киев холмахъ стоитъ. Видела улицу Егнатъескую, переулки Маринкины, видела богатыря или писателя украинского Тараса Шевченко, какъ онъ стоитъ на пометни-ки. Что видела, все тебе описала*»²¹. Это были творческие поездки, по окончании которых от нее ожидалось создание новых произведений.

Во время таких поездок М.С. Крюкова имела возможность познакомиться с советскими писателями: А.Н. Толстым²², А.А. Фадеевым²³, фольклористом Ю.М. Соколовым, с которым она вела переписку, и с политическими деятелями. В полевом дневнике Э.Г. Бородина-Морозова приводит высказывание Марфы Семеновны: «*Тепере замен Ильи Муромца — Ворошилов. А у Будённого грудь орденов боле не подымает*». Буденого М<арфа> С<еменовна> видела в Кремле, когда получала орден в Кремле»²⁴.

Факт знакомства с профессиональными писателями и отчеты о творческих планах в печати еще раз подчеркивают равенство сказителя и писателя в 1930—1940-е гг.

Реализация мифа М.С. Крюкова — писатель была возможна только при участии фольклористов. Именно благодаря их деятельности сказительство стало основной профессией М.С. Крюковой. В книге «Фольклор России в документах Советского периода 1933—1941 гг.» помещены анкеты сказителей-участников слета во Всесоюзном доме народного творчества (20—29 июня 1939 г.). Только в анкете М.С. Крюковой в графе

«профессия» указано «сказительница-орденоноска»²⁵, в то время как другие участники слета — «колхозницы» и «пенсионерки».

Будучи членом Союза советских писателей, М.С. Крюкова выполняла творческие планы работы. Характерная цитата из письма Э.Г. Бородиной-Морозовой от 2 июня 1942 г. свидетельствует о ее неспособности работать без «секретаря»: *«Много времени прошло не получая от вас писем, не с кем мне было работать, не было у меня Асаула не Асаулочки»*²⁶ без нимания пропустила много времени хорошего без занятая»²⁷. Если А.М. Крюкова, мать Марфы Семеновны, считала грехом брать деньги за пропевание²⁸, то ее дочь воспринимала гонорары как профессиональный литератор. В качестве иллюстрации приведу выдержку из письма М.С. Крюковой к Э.Г. Бородиной-Морозовой от 12 февраля 1949 г.: *«Не можешь ли чего-нибудь взять в газету моего, что бы мне на содержание для питания, я тебя считаю быть то вторая моя матушка родная»*²⁹.

Свобода творчества на деле осуществлялась только в рамках сотрудничества сказителя и литератора. Впечатления от встреч и поездок не могли быть выражены сказителем самостоятельно (по крайней мере это верно в отношении М.С. Крюковой).

Образ народного сказителя также дополняют *поощрения и правительственные награды*. Серия статей «Страна должна знать своих героев» в газете «Правда» была посвящена лучшим рабочим, награжденным орденами Ленина и Трудового Красного знамени. Эта компания вызвана стремлением показать «положительных героев», которые должны были служить образцом для широких масс. М.С. Крюкова была удостоена обоих орденов: «За выдающиеся успехи и достижения в развитии советской художественной литературы Марфа Семеновна награждена в 1939 г. орденом Трудового Красного знамени, а в 1946 г. в связи с 70-летием — орденом Ленина»³⁰. Награждение орденами помещает М.С. Крюкову в ряд ударников социалистической стройки. В созданной В. Поповым биографии сказительницы «стаж ее трудовой деятельности» на 1940 г. составляет 50 лет³¹. Отмеченный Л.И. Петровой «бригадный подход» в фольклористике 1930-х гг. и организация собирательской работы по производственному принципу³² подтверждаются работой с М.С. Крюковой Э.Г. Бородиной-Морозовой. Стахановское движение по сбору фольклора — это превышение планов и увеличение объемов текстов. Из письма Э.Г. Бородиной-Морозовой В.Д. Бонч-Бруевичу от 22 сентября 1938 г.: «Мною записано 84 1/2 печатных листа за 53 дня, т<о> е<сть> за два неполных месяца. Согласно договору от 1938 г. следует представить в Музей 10 п. л., по 5 листов в месяц. Прошу оплатить превысивший норму материал из расчета 60 руб. с листа. <...> Прошу принять во внимание, что я работала без выходных дней с раннего утра и до позднего вечера, не считаясь ни с какими нормами»³³. Э.Г. Бородинина-Морозова в полевом дневнике отметила, что запись былины растягивалась на несколько дней, а в одном из писем говорила о «фольклорном материале, огромные залежи которого хранит в своей памяти Марфа Семеновна»³⁴.

Празднованиям юбилеев М.С. Крюковой (особенно 65-летия со дня рождения и 50-летия творческой деятельности) придавалось общественное значение, для проведения торжеств обкомом ВКП(б) была создана юбилейная комиссия³⁵, были подготовлены к изданию ее книги: «Литературный музей СССР заканчивает выпуск трех томов былин Марфы Семеновны. Архангельский областной отдел государственного издательства выпускает книгу ее сказок. Кроме того, была издана биография — “Жизнь М.С. Крюковой”. В феврале и в марте в г. Молотовске, Архангельске, Онеге, Котласе и других районах намечено провести литературно-юбилейные вечера, на которых будут прочитаны лекции о жизни и творчестве талантливой русской сказительницы»³⁶. «В юбилейные дни на предприятиях, в вузах, техникумах и в старших классах школ области были проведены доклады и вечера, посвященные творчеству М.С. Крюковой»³⁷. В Архангельске 25 марта 1940 г. «полторы тысячи трудящихся города собралось в Архангельском большом театре, где в торжественной обстановке отмечалось 50-летие творческой деятельности замечательной сказительницы»³⁸. На юбилее присутствовали Ю.М. Соколов, Н.П. Андреев, Викторин Попов, А.М. Астахова, Э.В. Гофман, Р.С. Липец и Э.Г. Бородина-Морозова.

Таким образом, сказитель 1930-х гг. был выдвинут из частной сферы в публичную: благодаря популяризации фольклора в СМИ, выдающихся исполнителей знали не только фольклористы, но все советские граждане.

Рецепция образа сказителя

В архиве Э.Г. Бородиной-Морозовой хранятся письма к М.С. Крюковой от школьников, солдат, почитателей ее таланта. Не только в детских письмах, но и в письмах взрослых людей создается образ М.С. Крюковой как общей бабушки. В письме пятиклассницы народная сказительница выступает для девочки «заместителем» ее умершей бабушки: «Марфа Семеновна, меня зовут Кузнецова Светлана Калиновна. В начале года я буду ходить в 5 класс. Марфа Семеновна, я очень прошу Вас, если есть возможность, то пошлите мне письмецо, хотя маленькое и какую-нибудь сказочку. Я очень люблю слушать сказки. Моя бабушка, пока не умерла, все время рассказывала мне сказки. Но она уже умерла. И эти дедские сказки я вовек не забуду»³⁹. Девушка двадцати лет также обращается к Крюковой как к бабушке: «До свиданья, дорогая бабушка Марфа Семеновна, желаю прожить Вам много лет и писать такие чудесные строчки на благо цветущей родины советов, как Вы пишете сейчас. Желаю Вам здоровья, здоровья и еще раз здоровья. Крепко целую от всего сердца. Ваша внучка Юлия»⁴⁰. М.С. Крюкова — «мать» для бойца Петра Максимовича Лукьянцева, который пишет с фронта: «Ваше письмо читал я как материнское письмо, так любовно оно написано»⁴¹.

Образ Марфы Семеновны часто связан с образом Сталина — «нашего отца»: «Надеюсь, что получу хоть двух словесную весточку от до-

рогой Марфа Семеновны, а то “студеночке” скучно, у нее нет никого, ни отца ни матери, но зато есть любимый отец и друг всего народа Наш Сталин!»⁴².

Образ бабушки Марфы Семеновны и отца народов Сталина связан с понятием «великой семьи». По определению Катерины Кларк «этот миф представляет “великую семью” государства как естественный союз граждан, испытывающих друг к другу те же чувства теплоты и заботы, что и члены малой семьи, основанной на кровных связях»⁴³.

М.С. Крюкова — образец для подражания для других сказителей

Газеты утверждали, что у М.С. Крюковой самый большой сказительский репертуар: «...знает наизусть до 150 былин и сказок»⁴⁴. В связи с этим среди других сказителей она была вне конкуренции и не без основания считала, что находится на вершине сказительского Олимпа⁴⁵.

С ее превосходством соглашались и сами сказители. Из стенограммы обсуждения доклада фольклориста А.В. Гуревича во Всесоюзном доме народного творчества о путях развития советского фольклора от 11 марта 1941 г.: «Интересно, что Екатерина Ионовна [Чичаева] ставит перед собой задачу показать М.С. Крюковой <свои записи>. В качестве идеала она ставит перед собой Крюкову»⁴⁶. Из письма Параскевы Степановны Губиной, сказительницы из Сольвычегодска, от 2 октября 1940 г.: «Я тебя очень люблю за твое доброе сердце, за твою отзывчивость и высоко ставлю твой талант. Прочти “Арзы” (былину, написанную Губиной. — *Н.К.*) и дай свое заключение: где что надо поправь, научи, ведь ты наш учитель мудрый»⁴⁷.

«Образцовость» творчества М.С. Крюковой приводила к тому, что исполнителей, являвшихся мастерами, скажем, в песенном жанре, заставляли слагать эпические тексты. Своими мыслями по этому поводу делится Р.С. Липец в письме к В.Д. Бонч-Бруевичу от 10 июля 1943 г.: «Я ездила в с. Тогучин к местной “сказительнице”, как ее здесь называют, Рогожниковой. На самом деле это — песенница, знающая около 300 песен самых различных жанров. В последние годы она стала складывать, было, песни на советскую тематику в стиле Суркова и частушки. Однако здешнему Дому народного творчества не давали покоя лавры Марфы Крюковой. Они прочитали ей “новины” той и велели брать с них пример. Былин Рогожникова не поет и не знает и этот жанр ей не свойственен. Однако, опираясь на запас старинных песен и причетов, она кое-как с этим справилась. Голос и слух у нее прекрасный, пение — ее стихия. Свои “сказы” она естественно стала петь. Но тут последовало новое запрещение — ей объявили, что петь их нельзя (подчеркнуто Р.С. Липец. — *Н.К.*), а только рассказывать. Благодаря этому, она сбивалась с ритма и размера совершенно беспомощно. Прибавьте к этому, что удачные вещи браковались, а в отобранные вносились грубые подмалевки. После нескольких лет такой работы с нею, Рогожникова запорчена очень основательно. Я пишу Вам об этом потому, что меня всегда возмущают такие не руководители, а дрессировщики от фольклора»⁴⁸.

Кроме того, М.С. Крюкова сама стала объектом героизации. К 65-летнему юбилею Марфы Семеновны сказительницей А.Е. Суховерховой была написана новина «Изо всех звезд краше всех»⁴⁹, из редакций газет именной поморке пересылались посвященные ей стихи. На сельскохозяйственной выставке в главном павильоне была установлена ее скульптура. Об этом М.С. Крюковой сообщила сказительница П.С. Губина в таких словах: «Поедем мимо Москвы и побываем на сельскохозяйственной выставке, ты там увидишь свою бронзовую статую, что стоит в главном павильоне. Ты героиня не только при жизни, но и ты героиня будешь и после смерти. Страна оценила твой талант, твои великие труды. Народ тебя очень любит. Когда я была в Москве и когда узнали, что я тебя знаю лично, так меня кругом обступили и все спрашивали о тебе. Это было на с<ельско>-х<озяйственной> выставке»⁵⁰.

* * *

Таким образом, в ходе исследования способов создания образа советского сказителя и его рецепции мы пришли к следующим выводам.

Во-первых, образ сказителя создавался как образ героя социалистического строительства.

Во-вторых, сталинское определение культуры «социалистической по содержанию и национальной по форме» подходит как для определения жанров советского фольклора, так и для характеристики образа сказителя. Кроме того, принципом построения образа нового героя является антитеза: «было—стало». В связи с популяризацией фольклора, с выходом исполнителя в общественную сферу происходит фальсификация биографий сказителей. Героизация, эпизация, идеализация советской действительности — это основные признаки тоталитарной эстетики. В связи с этим эпическое и импровизационное мастерство М.С. Крюковой было востребованным. Ее творчество было органично в силу ее исключительного владения фольклорной традицией (и вместе с тем вольного обращения с традицией) и поэтического дара. Это позволяло ей создавать удачные произведения на советскую тематику.

Примечания

¹ *Иванова Т.Г.* Сказитель и официальная политика в области фольклористики в 1930-е годы (О жанровой природе песенного советского эпоса) // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III научной конференции «Рябининские чтения-99»). Б.м., б.г. С. 85.

² В Петрозаводске в 1939 г. состоялся Карельский съезд сказителей.

³ Областная олимпиада народного творчества состоялась в Архангельске в июне 1937 г.

⁴ *Миллер Ф.* Сталинский фольклор. М., 2006. С. 15.

⁵ *Соколов Ю.М.* Основные линии развития советского фольклора // Советский фольклор. 1941. № 7. С. 49.

⁶ Эта формулировка прозвучала в речи Сталина на XVI съезде ВКП(б) в 1930 г.

⁷ *Попов В.* Марфа Крюкова. М., 1940. С. 37.

⁸ Талантливая сказительница былин. Заповедник русского народного сказа // Комсомольская правда. 1937. 10 марта. № 56.

⁹ Крюкова М.С. Сказание про полюс // Комсомольская правда. 1937. 24 июня. № 143. С. 2.

¹⁰ Коничев К. Сказительница М.С. Крюкова // Известия. 1946. 26 июля. № 175. С. 3.

¹¹ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. № 146. П. 14.5. Л. 100 (Письмо Юлии Ивановны Янковской к М.С. Крюковой от 11 апреля 1940 г.).

¹² Беломорские былины, записанные А.В. Марковым. М., 1901. С. 304.

¹³ Брагин И. В гостях у сказительницы // Труд. 1937. 27 апр. № 97.

¹⁴ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 72. П. 1. Л. 14 (Письмо В.П. Чужимова к А.М. Астаховой 19 апреля 1936 г.).

¹⁵ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 13. Л. 190 (Полевой дневник Э.Г. Бородиной-Морозовой).

¹⁶ Соколов Ю.М. Основные линии развития советского фольклора // Советский фольклор. 1941. № 7. С. 45.

¹⁷ Талантливая сказительница былин...

¹⁸ Димин О. Живые творцы былин и сказок // Литературная газета. 1937. 20 марта. № 15. С. 6.

¹⁹ Имеется в виду юбилейный Шевченковский пленум Союза советских писателей.

²⁰ Здесь: Дом народного творчества.

²¹ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 23. Л. 14 (Письмо М.С. Крюковой к Э.Г. Бородиной-Морозовой от 12 апреля 1939 г.). Впечатления от поездки М.С. Крюковой в Киев отражены в статье, касающейся восприятия Марфой Семеновной истории (*Полов В. Живая история // Литературная газета. 1939. 5 февр. № 7*), а также разговор («сплетни» по определению Э.Г. Бородиной-Морозовой) о богатых в киевском контексте между сестрами Крюковыми воспроизведен в полевом дневнике, процитированном в нашей статье: Из переписки Э.Г. Бородиной-Морозовой и М.С. Крюковой // Из истории русской фольклористики. 2008. Вып. 7. С. 62—88. Газеты также описывали и пребывание Марфы Семеновны в Киеве: «В апреле—мае 1939 года сказительница была в творческой командировке на Украине и впервые увидела воочию все знакомые ей по былинам места. В новых текстах Крюковой появилось иное, более подробное описание города Киева и Чернигова (Юбилей М.С. Крюковой // Литературная газета. 1940. 15 февр. № 9).

²² РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 13. Л. 211 об. (Полевой дневник Э.Г. Бородиной-Морозовой). Запись от 7.08.1939: «М<арфа> С<еменовна> рассказала, что в Киеве ее познакомили с А.Н. Толстым. А жена забегала: “Алеша, ты куда забежал? Ты где шляешься?”. А он и отвечает: “А поди сюда и сама все увидишь”. Она подошла и говорит: “Здравствуйте, М<арфа> С<еменовна>! А когда к нам в гости будете?”».

²³ Вместе с А.А. Фадеевым сказительница ездила на могилу Т. Шевченко.

²⁴ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 13. Л. 216 (Полевой дневник, запись от 16 августа 1939 года).

²⁵ Анкеты сказителей — участников слета во Всесоюзном доме народного творчества // Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 г. Сборник документов. М., 1994. С. 150.

²⁶ Так М.С. Крюкова называла фольклористов.

²⁷ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 23. Л. 100 (Письмо М.С. Крюковой к Э.Г. Бородиной-Морозовой от 2 июня 1942 г.).

²⁸ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 13. Л. 213 (Полевой дневник Э.Г. Бородиной-Морозовой от 11 августа 1939 г.). Фольклористка записывает: «П<авла> С<еменовна> и М<арфа> С<еменовна> рассказывали, что Марков А.В. гово-

рил А<графене> М<атвеевне>, что выхлопочет ей пенсию. А она заревела: «Не нать мне, не нать, мне примать грешно от бога».

²⁹ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 23. Л. 240—243 (Письмо М.С. Крюковой к Э.Г. Бородиной-Морозовой от 2 февраля 1949 г.).

³⁰ Вручение ордена Ленина М.С. Крюковой // Литературная газета. 1946. 19 окт., № 49. Также «Указ Президиума Верховного совета СССР о награждении сказительницы Крюковой М.С. орденом Ленина» помещен в «Литературной газете» от 21 августа 1946 г.; он вносит дополнения в список заслуг Марфы Семеновны: «За выдающиеся заслуги в области народного творчества...». «Принимая орден Ленина, Марфа Семеновна обещала создать новые произведения, достойные великой советской эпохи» (Вручение ордена Ленина М.С. Крюковой // Литературная газета. 1946. 19 окт. № 49).

³¹ «Пели и рассказывали и на сенокосах и на девичьих вечерках, и на свадьбах. С 14 лет Марфа сама уже выступала как сказительница» (*Попов В.* Марфа Крюкова // Правда. 1940. 21 марта. № 80).

³² *Петрова Л.И.* Из истории собирательской и издательской работы ленинградских фольклористов (по материалам протоколов, отчетов, писем 30-х годов XX в.) // Из истории русской фольклористики. СПб., 2006. Вып. 6. С. 248—263.

³³ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 14.4. Л. 33 (Письмо Э.Г. Бородиной-Морозовой к В.Д. Бонч-Бруевичу от 22 сентября 1938 г.).

³⁴ Там же. П. 13. Л. 15 (Полевой дневник Э.Г. Бородиной-Морозовой).

³⁵ 65-летие сказительницы М.С. Крюковой // Правда. 1939. 24 нояб. № 325. С. 6.

³⁶ Юбилей сказительницы Крюковой // Правда. 1940. 13 февр. № 43. С. 4.

³⁷ 65-летие сказительницы...

³⁸ Юбилей сказительницы М.С. Крюковой // Комсомольская правда. 1940. 26 марта. № 70. С. 4. В газете «Известия» (1951. 15 авг. № 190. С. 3) в разделе «Хроника искусств» говорится: «75-летний юбилей известной сказительницы М.С. Крюковой отпразднован в д. Нижняя Золотица, расположенной на берегу Белого моря».

³⁹ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 14.5. Л. 98 (Письмо С.К. Кузнецовой к М.С. Крюковой, 1946 г.).

⁴⁰ Там же. Л. 100 (Письмо к М.С. Крюковой, 1940 г.).

⁴¹ Там же. Л. 63 (Письмо П.М. Лукьянцева к М.С. Крюковой от 26 сентября 1942 г.).

⁴² Там же. Л. 86—87 (Письмо Тамары Павловны Гурковой к М.С. Крюковой, б/д).

⁴³ *Кларк К.* Сталинский миф о «великой семье» // Соцреалистический канон. СПб., 2000. С. 785.

⁴⁴ Талантливая сказительница былин и сказок...

⁴⁵ Во время слетов сказителей и олимпиад народного творчества Марфа Семеновна познакомилась со многими сказителями СССР: «М<арфе> С<еменовне> было очень приятно посмотреть и познакомиться со всеми сказителями всего союза, повидала Конашкова, познакомилась с Куприянхой» (РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 13. Л. 17—17 об. (Полевой дневник Э.Г. Бородиной-Морозовой)).

⁴⁶ Фольклор России в документах... С. 178.

⁴⁷ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 14.5. Л. 90—93 (Письмо П.С. Губиной к М.С. Крюковой от 2 октября 1940 г.).

⁴⁸ ОР ГРБ. Ф. 369 (Бонч-Бруевич В.Д.). Картон 296. № 7. Л. 21—22 (Письма к В.Д. Бонч-Бруевичу Р.С. Липец. Письмо от 10 июля 1943 г.).

⁴⁹ *Суховерхова А.Е.* Изю всех звезд краше всех // Правда Севера. 1940. 24 марта. № 69. С. 2.

⁵⁰ РО ИРЛИ. Р. V. Колл. 146. П. 14.5. Л. 91 об. (Письмо П.С. Губиной к М.С. Крюковой от 2 октября 1940 г.).

Т.С. КАНЕВА
(Сыктывкар)

*«Страна советская»
в усть-цилемских причитаниях
(по записям экспедиции 1942 г.)**

В годы Великой Отечественной войны Карело-Финский (Петрозаводский) госуниверситет оказался в эвакуации в Сыктывкаре, и летом 1942 г. группа собирателей под руководством В.Г. Базанова отправилась в поездку в район средней Печоры (Усть-Цилемский район), экспедиция условно называлась «По следам Н.Е. Ончукова и А.М. Астаховой».

Готовя к изданию записи причитаний, полученных в этой экспедиции, В.Г. Базанов совершенно справедливо отмечал, что «печорская причеть почти не представлена в печатных публикациях»¹. И сейчас, спустя почти полвека после выхода в свет этого сборника, он остается единственной крупной публикацией усть-цилемских текстов этого жанра². Петрозаводский собиратель опубликовал 66 плачей, записанных от 18 исполнительниц, общим объемом свыше 7 тыс. строк (почти половина текстов — более 100 строк). Другим неоспоримым достоинством изданного материала является то, что участники экспедиции стали «очевидцами проводов и встреч, вестей радостных и нерадостных», т.е. записывали печорские причитания в «естественной и непринужденной обстановке»³, при «проводах по старинке»⁴. Наблюдая «закат былевой поэзии»⁵, собиратели наибольшее внимание уделили причитаниям, которые не просто «заслонили другие жанры народной поэзии, прямым образом сопутствуя переживаниям военного времени»⁶, но как бы «заново воскресли»⁷.

В.Г. Базанов очень высоко оценил художественную сторону усть-цилемских плачей, услышанных в 1942 г. «Печорские причитания тем и показательны, что в них закреплен большой художественный опыт прошлого. Стиль печорских причитаний несколько необычен: явное тяготение к сложным и устойчивым композициям, к замедленному повествованию, многосоставным словам <...>. Печорские вопленицы

* Часть работы выполнена в рамках проекта РГНФ ((№ 07-04-12143в).

стремятся точно следовать художественному канону. Они исключительно бережно относятся к стилистическому и жанровому нормативу, к поэтике старинных причитаний. <...> Современность врывается в причеть (почти в каждом плаче при проводах на Великую Отечественную войну содержится проклятие “злыдня” Гитлера и патриотический материнский наказ), но эти *новые мотивы часто существуют в качестве своеобразного привеса, дополнения к каноническому повествованию* (курсив мой. — Т.К.)⁸.

В данной работе предпринята попытка оценить место и особенности воплощения этих «новых мотивов», порожденных новой жизнью (советской действительностью), в печорских причитаниях военного времени: в так называемых «проводных» (при проводах на войну), поминальных, а также неприуроченных — биографических («о своей жизни») и «бытовых», исполнявшихся по случаю (в связи с получением письма, письма с известием о ранении) и без такового (оплакивание родственников-фронтовиков).

В рассмотренном корпусе текстов (напомним: 66 причитаний, более 7 тыс. строк) выявлено чуть более 50 художественных единиц со словами *советский, колхоз/колхозный, партийный, Красная армия / красноармейский* в 21 плаче, записанном от 9 исполнительниц.

Сочетания непосредственно со словом *советский* можно считать непопулярными. Выражение *страна советская* отмечено у двух вопилиц из д. Уег: в плаче о братьях-фронтовиках («*защитят* они [братья] *страну Советскую*» [2: 164]⁹) и в плаче при проводах племянника («*Напал на нашу страну советскую // Злой враг да немецкий*» [31: 40]; «*Защищать походишь родну сторону, // Разбивать походишь врага немецкого, // Защищать страну советскую, // Защищать родиму сторону*» [31: 20])¹⁰. Последний пример интересен появлением рассматриваемого словосочетания в составе развернутого фрагмента, построенного на формульных выражениях «защищать родну/родиму сторону», которыми довольно активно пользуются другие исполнительницы¹¹.

Также в качестве «добавочных», «вставных» появляются строки с сочетанием *власть советская*. Они встречены в текстах двух уезских причетниц, и что любопытно — в реализации одного и того же мотива — «разорение родной земли / посягание на нее»:

Не дать бы ее да злому Гитлеру,
Не *разорить* чтобы да *власть Советскую*,
Не запустить бы их да в стољни города,
Не дать землю да хлебородную [3: 63];

Не отнять нашу да землю хлебородную, Не *разорить* нашу да *власть советскую*, Не пообидеть нас, людей крестьянских [4: 191];

Не любит [Гитлер], видно, *нашу власть советскую*¹²,
Разоряет Россию-матушку,
Широкую Россию великую [11: 13].

Своеобразное воплощение идея защиты советской родины, советской власти получила у Марфы Борисовны Поздеевой, активной колхозницы, члена ВКП(б), в причете-наказе дочери, тяготеющему, по оценке В.Г. Базанова, к «патриотическому плачу-сказу»¹³ «Защищайте да свою Родину, // Свою Родину да жизнь счастливую, // *Жизнь счастливую да равноправную*» [52: 32].

Дважды использует сочетание *фронт советский* в плаче по брату-фронтовику Ефросинья Алексеевна Дуркина (д. Уег): «Уж вы робьте на родимой стороне, // Не жалея своей силы женской, // *Помогай ты фронту советскому*» [2: 71]; «Уж я пойду на фронт да на советский, // На самую первую да линию, // Не пожалею свою да буйну голову» [2: 57]¹⁴. Вообще война/фронт, территория военных действий довольно устойчиво обозначается в плачах и как «чужая / чужая дальняя сторона», «большая война кроволитная», что, впрочем, связано уже с другой темой — темой войны — и с другим пластом поэтического словаря причитаний.

Единичным в анализируемых текстах оказалось сочетание *герои советские*. М.Б. Поздеева наказывает дочери: «Ты лечи-спасай да добрых молодцев, // Добрых молодцев да белых лебедей, // *Героев да советских*, // Богатырей да ты всемирных» [52: 26]. Как правило, при обозначении воинов в печорских плачах встречаются выражения типа «войска добрых молодцев», «удалые добры молодцы»; последнее — в традиционной паре с «ясными соколами» («Мы денно-ношно по вас думаем, // Где наши да *ясны соколы*, // Где наши да добры молодцы» [61: 68]) и т.п. Любопытен вполне мотивированный пример (правда, единичный) замены *ясных* «соколов» на *красных* [1: 248]¹⁵. В рассматриваемом контексте уместно обратить внимание также на такое обозначение героев-воинов, армии как *доблестная красная конница* («Помогаем всеми силами // Разбить врага проклятого <...> Мы косим да шелкову траву, // Ставим мы да зеленую сено // *Для доблестной да красной конницы*» [50: 93])¹⁶.

В этой связи нельзя не сказать и о вариантах со словосочетанием *Красная армия* и производным от него словом *красноармейский*. Таковых выявлено 10, практически все (за исключением лишь одного варианта — *подарки Красной армии*¹⁷) характеризуют поэтический словарь самой молодой, но — по оценке В.Г. Базанова¹⁸ — очень талантливой вепленицы — 24-летней Елены Федоровны Поздеевой из д. Уег. В одних случаях слово *красноармейский* дополняет устойчивые формульные выражения («Уж отпралять стала да ладу милую // *Я на службу-то его на верную, // Я во Красну-то его да Армию*» [39: 44]; «То пришла моя да лада приехала, // Он со службы-то да со военной, // *Со военной, с красноармейской*» [40: 139]¹⁹; «Ты сообщи-ка мне да лёгку весточку // Про свое *житье военное, // Про военное, красноармейское*»²⁰ [43: 52]; «Не расстраивай мое больно сердце, // *Больно сердце красноармейское*» [43: 60]; «Уж знала *жизнь* да, бедна, *вдовью, // Вдовью да красноармейскую*» [43: 146]), в других появляется в составе вполне самостоятельных

выражений (*дети красноармейские* [42: 77], *наказ красноармейский* [42: 103], *ответы* (письма-грамотки) *красноармейские* [45: 143])²¹.

Наиболее широко в усть-цилемских причитаниях представлены особенности нового способа хозяйствования — колхозы. При этом самое большое количество сочетаний со словами *колхоз* и *колхозный* отмечено опять-таки у Е.Ф. Поздеевой. Здесь и простые колхозники («Мне-ка встречались да тут *колхозники*, // *Колхозники да мне колхозницы*» [40: 330, 331]; *силушка колхозная* [36: 73]) и их вожаки («Будем ждать его да дожидатися, // *Руководителя своего колхозного*» [42: 139], «С *бригадиром да с производственным*, // С *производственным да со колхозным*» [40: 319, 320]), и *добрая лошадь езжала да колхозная* [40: 313],²² и *подарок колхозный* [40: 270], и *ясли колхозные* [38: 78]. В причитаниях Е.Ф. Поздеевой дается своего рода характеристика колхозной работы в довоенную и в военную пору, она главным образом связывается воплещей с выполнением нормы/наряда:

Как мы жили ране да веселилися,
Мы большой силой да ране робили,
Уж мы робим, бедны горе, делаем,
Выполняем *наряды да колхозные*,
Выполняем *наряды бригадирские* [44: 174, 175];

Буду робить я да тут ли делати,
Выполнять *нормы колхозные*,
Колхозные да стопроцентные [41: 25, 26]²³.

Подобное формульное воплощение («робить-делать... выполнять/вырабатывать нормы/наряды») тема колхозного труда получает и в плаче другой уездской исполнительницы (Е.А. Дуркиной): «Роблю я, да нонче делаю, // *Вырабатываю трудодни колхозные*, // *Выполняю норму стопроцентную*» [2: 77, 78].

Заготовка сена как необходимая помощь фронту описана в плаче М.Б. Поздеевой, здесь *поля колхозные* появляются в паре с традиционными *лугами зелеными*: «Помогаем да всеми силами // Разбить врага да проклятого, // Истребить да до единого // Тыловым да трудовым фронтом // *На полях да на колхозных*, // *На лугах да на зеленых*, // *На заливных да на печорских*» [50: 88]²⁴.

В причитаниях Е.Ф. Поздеевой колхозный труд назван «казенным» («Мы робили дело-работаньку, // *Мы колхозную да как казенную*» [39: 112]; «Управлял ты делал казённым, // *Казенным да колхозным*» [42: 62]). Так же характеризуются ею и другие виды «государственной» службы²⁵:

Уж мы *на службах* были на *казённых*,
Он на службе да сельсоветской,
На сельсоветской, на секретарской,
А я на службе была на сельповской²⁶,
На сельповской, на магазинской [40: 222—226].

Подобное отмечено еще у одной исполнительницы (А.К. Носовой): [о сыне] «С рядовых летов да с родовых годов // На производствах он да на производствах всё, // *На работах да на казённых, // На казённых да круглогодних*» [24: 95, 96].

Сам же деревенский крестьянский мир (*люди добрые православные* или *люди добрые крестьянские*) получает в причетных описаниях одной из исполнительниц — 73-летней Авдотьи Кондратьевны Носовой из д. Карпушовки, названной В.Г. Базановым «вопленицей-профессионалом»²⁷, дополнительную характеристику *люди добрые колхозные*, которая «вклинивается» в традиционную конструкцию: «Приставать будет да к *людям добрым, // К людям добрым да колхозным, // Колхозным да православным*» [19: 129, 130]. Колхозное сообщество уподобляется ей (а также уже упоминавшейся Е.Ф. Поздеевой) «большой семье». О своей доле бригадира Е.Ф. Поздеева высказывается так: «Я осталася да во большой семье, // *Во большой семье да во обширной, // Во обширной да во колхозной*» [41: 21—23]. В причитаниях А.К. Носовой *большая семья колхозная* становится формульным выражением, вступающим в пару с устойчивым определительным сочетанием «люди добрые»: «Чтобы они [внуки] годны были да *во добры люди, // Во большу семью да во колхозную, // Чтобы не на смех выросли людей добрых, // Не на смех да православных*» [19: 146]²⁸. Более того, колхозная семья в ее текстах прочно ассоциируется с единственно возможной тогда партией (точнее, партийной семьей): [в плаче по матери] «А ты чего шибко да пострашилася? // А ты чего шибко да побоялася, // Аль ты *большой семьи да ты партийной, // Ты большой семьи да колхозной?*» [15: 44, 45]. Своего рода нерасторжимость (или неразличение) двух явлений нового строя — партии и колхоза — обозначена в текстах этой исполнительницы в индивидуальных выражениях, тяготеющих к формульным: «Зайдут мои [внуки] да как запишутся // *Во большу семью да во колхозную, // Во партийную да во артельную*» [19: 87, 88]; «Помогите мне, да люди добрые, // *Вы добрые люди да все артельные, // Партийные да все колхозные, // Мне повырастить да как малых детей*» [19: 139, 140].

Как вариант к сочетаниям со словом *партийный* из поэтического словаря А.К. Носовой можно считать выражения со словом «большевистский» и производным от него наречием из плачей Е.Ф. Поздеевой: при проводах председателя колхоза она так оценивает его деятельность: «*Вел колхоз по-большевистскому, // Вел колхозников по-хорошему*» [42: 63, 64]; в плачевом пересказе наказов председателя: «Крепите *тыл по-большевистскому*» [42: 105]; в заверениях благополучного завершения войны: «Придут мои они, злосчастные [братья], // *Делать к нам да, бедны, робити, // Делать колхозы да большевистскими*²⁹, // А колхозников делать зажиточными» [44: 179].

Особо стоит отметить сочетания со словами *партийный, колхозный* в составе традиционного для похоронно-поминальных причитаний мотива безнадежного поиска умершего родственника. Он оформляется перечнем вопросов с формульным инципитом «Уж я где тебя

стану/буду сыскивать, спроведывать», за которым следует перечисление возможных мест присутствия умершего (причем общественных) и заключение о безрезультатности поиска. Приведем традиционные примеры:

Уж я где буду тебя сыскивать,
Уж я где тебя буду спроведывать,
Во толпах больших да во компаньюшах,
На вечерочках ли на катушечках,
Уж я нигде не могу тебя увидети,
Не зазреть тебя, не заприметити [45: 65—70];

Я ведь, бедна, где стану сыскивать,
Я где его стану спроведывать,
У соседей ли его да ближних,
Во друзьях, братьях ли во приятелях,
Во компаниях ли тебя веселых,
Во играх ли тебя забавных?
Не найти тебя будет злосчастной,
Не сыскать будет бедной злодейной [55: 27—34].

Две усть-цилемские исполнительницы (Т.Н. Тиранова и А.А. Нова) включили в этот традиционный мотив современные детали:

Не найти будет а не спроведывать,
Не найти мне-ка не повыискать,
Во собраниях да во нарядных³⁰,
Во кругах мне да во партийных [59: 61—64];

Где тебя я стану сыскивать,
Нонче где стану спроведывать,
По буйным ветрам во темных лесах,
Нонче где стану зреть, примечивать,
Во толпах столах да во компаниях,
На колхозных заседаниях? [30: 23—28].

В подобном контексте появляется и словосочетание «*ясли колхозные*» в причитании Е.Ф. Поздеевой по малолетней дочери [38: 78]³¹.

Таким образом, как показывает предпринятый анализ, советская действительность не создала в усть-цилемских плачах, довольно прочно удерживающих традиционную стилистику, новых ярких образов (за исключением, пожалуй, характеристик колхозной жизни). Новые художественные детали появляются, как правило, в известных контекстах, дополняя традиционные формульные приемы (и то, в основном, на уровне индивидуальных особенностей) и не влияют существенным образом на изменение местной манеры и местного поэтического словаря, хотя, безусловно, дополняют последний небезынтересными элементами. Чтобы оценить степень «открытости» этого словаря новой (советской) лексике и новым художественным средствам, необходи-

мо сравнение с подобными текстами из других традиций или хотя бы от отдельных исполнителей того же или более позднего времени. Такой сопоставительный анализ представляется небесперспективным по результатам выборочных обращений к причитаниям из Заонежья и Пудожского края, опубликованным в том же сборнике, что и рассмотренные усть-цилемские плачи. Они обнаруживают различия уже в наборе художественных единиц из тематической группы, условно обозначенной «страна советская»: например, советские *страна, власть, фронт, герои* в усть-цилемских причитаниях и советские *республика, правительство* в заонежских; колхозные *нормы, наряды, трудодни, производства* и др. в первых и колхозные *моторочки* (моторные лодки), *богатства* во вторых; разнообразный ряд определенных сочетаний с выражением *Красная армия* в пудожских и заонежских текстах (славная, доблестная, могучая и др.) и незначительность таковых в усть-цилемских, где, напротив, имеется перечень (хотя и индивидуальных) сочетаний со словом *красноармейский* (ответ, наказ, жизнь, служба, дети). Эти особенности далеко не всегда отражают исключительно местные черты, они скорее связаны с проявлением индивидуального творчества, и тем самым представляют интерес для изучения механизмов функционирования и трансформации поэтической традиции в новых условиях.

Примечания

¹ Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой 1912—1945 гг. / Вступ. ст. и коммент. В.Г. Базанова. М.; Л., 1962. С. 9. См. также: *Базанов В.* Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943. С. 25—75.

² В публикациях представлены лишь отдельные образцы усть-цилемской причеты: *Песни Печоры* / Изд. подгот. Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1963. № 129, 130 (свадебные); *Печорские былины и песни* / Зап. и сост. Н.П. Леонтьев. Архангельск, 1979. № 35, 36 (похоронные); № 53, 55, 56, 58 (свадебные); *Русский народный хор села Усть-Цильма*: Грампластинка. Фирма «Мелодия», 1978. № 18 (поминальное). Основные издания усть-цилемских фольклорных текстов и их исследований см.: Библиографический указатель по истории и культуре русских староверческих групп, проживающих в Республике Коми / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева // *Староверие на северо-востоке европейской части России: Сборник статей*. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2006. С. 217—241.

³ Русская народно-бытовая лирика... С. 9.

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 13.

⁸ Там же.

⁹ Здесь и далее в примерах указывается номер текста из раздела I (Печора) в сборнике «Русская народно-бытовая лирика» (см. сноску 2) и номер строки, в которой встречается рассматриваемое слово или словосочетание (выделено

курсивом). При цитировании текстов других традиций из этого же сборника римскими цифрами обозначается также номер раздела.

¹⁰ Ср. с пудожским плачем при встрече сына: «Призывают в Красну Армию // *Защищать страну советскую*» [III, 28:18].

¹¹ В подобных позициях: «защищать/отстоять Россию-матушку», «стоять за свою родину» и т.п.

¹² Ср. с пудожским плачем: «Как на нашу власть советскую // Напал зверь да со темна леса» [III, 28: 5].

¹³ Русская народно-бытовая лирика... С. 562.

¹⁴ Ср.: «Он находится да во больших боях, // Во больших боях да во первых полках» [4: 30] и т.п.

¹⁵ Ср. с заонежским плачем по сыновьям: «Было два всего сыночка красных сокола» [II, 80: 6].

¹⁶ Сочетания *герои советские* и *доблестная красная конница* встречаются у одной исполнительницы, М.Б. Поздеевой, см. выше.

¹⁷ «Моя-то да бела лебеди // Они стараются всей могутой силой // Помогать тому да тылу общему <...>. Они кладут подарки Красной Армии, // Сечиной кладут они — деньгами и оде́жею» [3: 94].

¹⁸ Русская народно-бытовая лирика... С. 556.

¹⁹ Ср. с заонежским плачем по сыну: «Я отправил на службу на военную, // Как во эти ряды да Красной Армии» [II, 14: 10].

²⁰ Ср., например: «Брат, напишешь мне да письмо-грамотку, // Напишешь да отпечатаешь // Про свое житье да про военное» [60: 90].

²¹ В заонежских причитаниях сочетание *Красная Армия* встречается с оценочными характеристиками (славная [III, 26: 34], доблестная [III, 80: 33], любимая [III, 61: 31], могучая [III, 87: 77]), которые отражают особое отношение к ней — к армии, освободившей Заонежье от оккупантов.

²² Е.Ф. Поздеева здесь расширяет (распространяет) устойчивое выражение «добрая лошадь езжалая».

²³ У Е.Ф. Поздеевой встречается и своего рода редуцированный вариант выражения *нормы колхозные стопроцентные*: в наказе уходящего на фронт председателя колхоза ее устами звучит: «Выполняйте *норму стопроцентную*, // Крепите тыл по-большевистскому» [42: 104].

²⁴ В пудожских плачах сочетания *поля/полюшки колхозные* встречаются в качестве самостоятельных выражений [III, 64: 35, 28: 96, 28: 101].

²⁵ В одном из заонежских причитаний колхозы названы *государственными* [II, 15: 69]; внешне близкое, но отличное по своей поэтической сути определение встречается в заонежских и пудожских характеристиках войны как *службы государственной* [II, 3: 50; III, 24: 9 и др.].

²⁶ То же в другом плаче Е.Ф. Поздеевой: «Не спустила меня служба казенная, // Казенная меня сельповская» [43: 160, 161].

²⁷ Русская народно-бытовая лирика... С. 16.

²⁸ Там же: «*Во большой семье да во колхозной*, // Привыкать будет да во большу семью, // Приставать будет да к людям добрым, // К людям добрым да колхозным, // Колхозным да православным...» [19: 126—130].

²⁹ *Колхозы большевистские* встречаются и в заонежском причитании [III, 47: 21].

³⁰ В другом варианте: «...во мужских толпах да добрых молодцах, // Во пирах тебя да во компаниях, // Во собраниях во *народных*» [58: 90].

³¹ «Где я стану тебя сыскивать? // Где я стану тебя спроведывать? // Тут мати да буду сыскивать, // Тут мати дитю буду спроведывать, // Во яслях-то я да во колхозных, // Во детях-то я да во сторонних...»

М.В. АХМЕТОВА
(Москва)

*Современное функционирование легенды о возвращающемся царе-избавителе**

С конца 1990-х гг. в массовой православной литературе и устных нарративах представителей прихрамовой среды активно распространяется идея, что в России должна быть восстановлена монархия. Чаще всего об этом говорится как об идеале, пока недостижимом в силу недостойности русского народа. Однако ряд текстов прямо предрекает, что в ближайшее время власть в России возьмет в свои руки праведный православный царь, и именно он, наконец, установит на земле Российской порядок. Это событие, как правило, связано с эсхатологическим циклом — русская монархия восстанавливается непосредственно перед кончиной мира и вступает в противостояние всемирному царству антихриста; исход в данном случае может быть разным — русское царство может в конечном итоге погибнуть от рук антихриста, может существовать независимо от него, а может и одержать победу над антихристом. При этом восстановленное русское царство являет собой прообраз царства небесного на земле и реализует представление «церковных людей» об идеальном общественном устройстве. Рассмотрению этих текстов, отражающих современную утопическую легенду, будет посвящен настоящий доклад. Большая часть устных текстов была записана мной в 2002—2003 гг. в Свято-Троицком Серафимо-Дивеевском монастыре от паломников из разных городов России (Москва, Нижний Новгород, Владивосток и т.д.) и из Белоруссии; письменные тексты взяты из православной периодики и Интернета.

Предсказания о восстановлении в «последние времена» русской монархии приписываются почитаемым подвижникам — Серафиму Саровскому, Лаврентию Черниговскому, Пелагее Рязанской, недавно умершему старцу Николаю Гурьянову; частично эти предсказания с позднейшими комментариями включены в сборник «Россия перед Вторым пришествием» — популярное в прихрамовой среде издание, выдержавшее несколько републикаций. Популяризация монархичес-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 06-04-00598-а, проект «Русские глазами русских».

ких ожиданий происходит на страницах некоторых маргинальных православных националистских изданий, например, журналов «Опричина» (главный редактор — А. Шедрин (пишет под псевдонимом Н. Козлов)) и «Жизнь вечная» (главный редактор — В.П. Кузнецов). «Церковные люди», читая литературу, посещая центры паломничества (Дивеевский и Псково-Печорский монастыри, Оптину пустынь), где от других паломников узнают сведения, касающиеся духовной жизни, могут проникаться новыми идеями или отвергать их. Следует сказать, что монархистские чаяния разделяются далеко не всей прихрамовой средой («В Библии не сказано, что будет царь, в Библии сказано, что будет антихрист», — так прокомментировала мой вопрос о восстановлении монархии одна распространительница листовок об ИНН [жен., около 35 лет, зап. в Дивеево¹]). Но в целом можно сказать, что монархические ожидания в прихрамовой среде в последние несколько лет распространяются всё больше и больше, и даже появляются заявления, исходящие из церковных кругов, близких к официальным, осуждающие их как еретические и рожающие новый раскол.

Возникает вопрос: чем объяснимо распространение монархических чаяний в стране, в которой уже почти сотню лет монархический строй является историческим анахронизмом и где монархизм как собственно политическое течение не имеет серьезного веса?

Как представляется, на формирование монархической утопии в том виде, в каком она существует сейчас, повлияло два фактора. Первый — фольклорная традиция в широком смысле. Тип легенд о спасителях, который К.В. Чистов предложил делить на религиозно-мессианские и легенды о возвращающихся царях-избавителях, национально не специфичен; их можно обнаружить и в Европе (средневековые легенды о Карле Великом и Фридрихе Барбароссе), и в Азии (исламские легенды о скрытом имаме). В России XVII—XIX вв. были распространены легенды о якобы собиравшихся облегчить тяжелую участь народа, несправедливо отстраненных, но долженствующих вернуться царях, эта традиция во многом и поддерживала феномен самозванчества, и служила идейной опорой народных движений². Разумеется, современная легенда о царе-избавителе имеет совершенно иное бытование и иную прагматику, чем в России XVII—XIX вв. Это объяснимо как историческими условиями, так и спецификой функционирования данных текстов.

Второй фактор формирования монархической утопии — это переосмысление русской истории в постсоветском обществе в конце XX в., когда монархия из одиозного явления (*царизм*) становится чуть ли не идеалом, противопоставляемым пришедшему ей на смену государству большевиков.

Наконец, третий фактор — это религиозное почитание Николая II. Миф об эсхатологической роли Николая II в судьбах России и мира сформировался в правых кругах сразу после гибели царской семьи; с 1920-х гг. он тиражировался в творчестве русских эмигрантов, переиздаваемом в России с начала 1990-х гг.³ Согласно этому мифу, правление Николая II воплотило на земле идеал христианской монархии, сам

последний император являлся «удерживающим» мировое зло и приход антихриста (согласно одному из толкований новозаветного текста: 2 Фес. 2: 7), а царевубийство, совершенное врагами христианства — евреями/масонами, открыло путь к установлению в православной Руси власти антихристианских сил. Однако функцию «удерживающего» приняла на себя Богородица. Когда произойдет покаяние русского народа за грех отступничества от своего царя, считают «церковные люди», монархия будет возвращена.

Почитание царственных мучеников в прихрамовой среде начала 1990-х гг. было настолько массовым, что заставило высшую церковную иерархию принять решение об их канонизации, несмотря на изначально отрицательное отношение к этому большей части иерархов. В православной литературе о чудесах по молитвам царственных мучеников последние не только предстают как святые «универсального типа», имеющие благодать помощи в болезнях и житейских невзгодах, но и как молитвенники за Россию, влияющие на события, важные для государства. Однако для умеренной части прихрамовой среды возрождение монархии — скорее предмет надежды, чем актуального ожидания. Для них иной раз достаточно знамения прощения царем своих грешных подданных. Показателен комментарий автора заметки о мироточивой иконе царственных мучеников:

Мы плачем, и справедливо, а икона царя мироточит, благоухает. Как любящий отец, наш настоящий православный государь и христианин, царь, которого мы предали, нас простил⁴.

В определенном смысле, для «церковных людей» церковной канонизации царской семьи почти достаточно для восстановления «нормального» хода событий, прерванного в 1917 г. Независимо от революции, Николай II продолжает невидимо править Россией. Эта идея не только подспудно просматривается в текстах о чудесной помощи царственных мучеников, но и высказывается напрямую. Священник Павел из Костромы, автор листовки, призывающей к сбору средств на строительство храма Царственных страстотерпцев, пишет:

Пришел и наш черед принести искреннее покаяние в содеянном зле и поправии соборной клятвы (имеется в виду клятва в верности дому Романовых, принесенная на соборе 1613 г. — М.А.). Ведь царь не только у нас был, он у нас есть. Он и сегодня находится рядом с нами, хоть и невидимо, а мироточение и обновление его икон напоминает нам об этом. Царь ждет открытия тайников нашей души перед ним⁵.

Но для ожидающих восстановления монархии «церковных людей» сейчас продолжается период безвременья, начавшийся в 1917 г., период поправки царских указов:

В отсутствии царя некоторые людишечки, некоторые местности игრაють в самостийность, отделились, государства какие-то там. Да нету никакой там, скажем, Грузии. Вот перед Богом нет никакого государства Грузия. А есть Тифлисская губерния Российской империи. Никакой Армении

нет. Есть Эриванская губерния Российской империи. Никакой Молдовы государства нет. Есть Бессарабская губерния Российской империи. Никакого Санкт-Петербурга нет, потому что был приказ, указ царский Николая II о том, чтобы Санкт-Петербург переименовать в Петроград. А никто этот царский указ, если вы не хулите царские указы, никто этот царский указ не отменял и не отменит. Поэтому погрешаете против наших царей, называя этот город либо Ленинградом, либо Санкт-Петербургом. Это Петроград. Иначе начинаем, как говорится, потихонечку, против наших царей восстание <...> Эстонии нет, есть Эстляндская губерния Российской империи. Они, конечно, бы щас услышали, обиделись. Извините, это не мое желание, мне эта Эстония на фиг не нужна. Это воля Божия, открытая нам через решение помазанника Божия [Кузнецов Вадим Петрович, около 50 лет, зап. в Дивеево]⁶.

И этот, ожидаемый в ближайшее время, царь должен прежде всего восстановить поправную волю Николая II, т.е. в каком-то смысле он отчасти является его продолжением.

Следует также отметить, что в ряде текстов скрыта параллель между Николаем II — царем земным, и Христом — царем небесным. Утверждается, например, что Николай II, как и Христос, был убит евреями и своей смертью искупил грехи, но не всего человечества, как Спаситель, а русского народа; распространена в прихрамовой риторике недвусмысленно отсылающая к Евангелию формула *екатеринбургская Голгофа* (царская семья была расстреляна в Екатеринбурге). И логично, что раз общехристианским ожиданием является второе пришествие Христа, монархисты будут ожидать в опосредованном виде возвращения Николая II, что подтверждается текстами.

Например, роль Николая II в утверждении будущей монархии всячески подчеркивается. Грядущий царь должен быть непременно из дома Романовых. Монархия устанавливается именно по молитвам Николая II и в связи с покаянием русского народа за царубийство (или за «неверность дому Романовых»). Последовательность событий при этом не всегда четкая: в более распространенном варианте русский народ приносит покаяние, и Господь посылает покаявшимся последнего перед кончиной мира царя; в другом — царь являет себя русскому народу и затем созывает его на покаяние, предшествующее кончине мира.

Грядущая монархия часто описывается в тех же терминах, что и время правления Николая II. Автор церковной брошюры утверждает:

Вопрос о православном Царе-Помазаннике, осуществляющем в симфонии с Церковью служение «Удерживающего» мировое зло и приход антихриста в наши дни приобретает первостепенное значение⁷.

Стоит вспомнить, что «удерживающим» приход антихриста, отождествляемый с революцией 1917 г., в массовой церковной литературе считается Николай II.

Ожидания явления царя вполне актуальны и относятся к ближайшему будущему. В декабре 2002 г. информант с уверенностью утверждал, что,

скорее всего, царь должен прийти летом, к Троице [муж., около 45 лет, священник, из с. Никифоровка Владимирской обл.; зап. в Москве]; летом 2003 г. паломники при Дивеевском монастыре говорили о 2005 г. как о времени явления царя. Иногда в прихрамовой среде можно услышать, что царь уже родился и ходит по земле. Информанты рассуждают о нем, как о подлинной реальности:

Ну, сейчас он по возрасту постарше вас будет. <...> Ему уже 60. Он Романов по женской линии [муж., около 50 лет, зап. в Дивеево].

«Церковные люди» пытаются вычислить имя будущего царя. Представители круга, сложившегося вокруг редакции альманаха «Жизнь вечная», считают, что имя царя — Владимир, в соответствии с приписываемым жившему в XVIII в. прозорливому монаху Авелю пророчеством, что будущего царя будут звать так же, как двух древнерусских князей⁸. Я также записывала версию, что имя царя — Николай III. Оба имени имеют вполне определенную символическую нагрузку. В то время как имя Николай III указывает на преемственность по отношению к Николаю II, имя Владимир напоминает о равноапостольном князе, крестившем Русь. Но в обоих случаях происходит отсылка к идеальному прошлому, которое однозначно оценивается прихрамовой субкультурой как время духовного подъема и процветания государства. Иногда в прихрамовой среде можно услышать о царе / великом князе Михаиле (в последнем случае мы имеем дело с традиционным в славянском мире сюжетом, который в рассматриваемой субкультуре распространен очень мало).

Ф. Бадаланова говорит о такого рода символических именах, связанных с национальной мифологией, как о своего рода «метаязыке» народа, служащем для его объединения и отделения от «других»⁹. В русской апокрифической традиции такими знаковыми именами были *Константин* и *Михаил*: первое имя — символ идеального христианского императора, второе происходит из библейской апокалиптики¹⁰. Легенда о грядущем царе / великом князе Михаиле дожила до XX в., найдя отражение в крестьянской эсхатологии советского времени¹¹. Ее функционирование в XX в., как представляется, во многом обусловлено тем, что на известное традиции имя библейского персонажа наложился образ брата последнего царя, великого князя Михаила Романова, казненного большевиками в 1918 г. и в особенности почитаемого некоторыми истинно-православными сообществами¹². Поскольку Николай II отрекся от престола именно в пользу Михаила, это также позволяет расценивать великого князя как действительно последнего русского царя.

Мотивы современных рассказов «церковных людей» о грядущем царе в целом сопоставимы с сюжетной схемой легенд XVII—XIX вв., предложенной К.В. Чистовым (см. таблицу)¹³. Но при сравнении сюжетов современной монархической легенды с легендой традиционной выясняются существенные различия. В современной версии, как мы видим, отсутствует начало: отстранение и чудесное спасение царя.

Мотивы легенд о «возвращающихся царях-избавителях»	Трансформация в устных рассказах
1	2
<i>А. «Избавитель» намерен осуществить социальные преобразования (...)</i>	
<i>это намерение приписывается А1 — царевичу, который должен воцариться</i>	Он Романов по женской линии <...> Мужские ветви называются агнаты, а женские линии — когнаты <...> У нас агнатов 18 человек, фамилии Романовых, а когнаты<=-ов?> — около 280 <...> То есть выбор достаточно большой [Кузнецов В.П.].
<i>В. Отстранение «избавителя»</i>	—
<i>С. Чудесное спасение «избавителя»</i>	—
<i>Д. «Избавитель» скрывается, странствует или оказывается в заточении</i>	
<i>Д1 — скрывается в пещере (на острове, в горах, в далеком городе, на чужбине и т.п.)</i>	1. Да он, слушай-ка, царь Михаил, он храним, он был сперва и находился в Великобритании. А сейчас — неизвестно [муж., около 70 лет, записано в Дивеево]. 2. Этот будет. Который шас сокрыт, он ходит. А ты за него молишься? <...> За живого, который шас ходит, где-то за границей он шас живёт [муж., около 50 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].
<i>Д2 — странствует по Руси</i>	1. Где-то он шас в народе прячется, Господь его прячет <...> Мужает духом [жен., около 25 лет, из Белоруссии, зап. в Дивеево]. 2. Он по России ходит. Он обыкновенный человек, ничем не отличается, не из каких-нибудь так, ликом, или ещё чего, обыкновенный человек российский. Среди народа [муж., около 35 лет, из Нижнего Новгорода, зап. в Дивеево]. 3. — В Москве. Там же у вас кабинет есть царя. Вот, которые цари были. Вот там он. Там это существует. И это знают [Путин знает, что царь есть?] Да. — А пока, видно, время не пришло. — Время не пришло, он сокрыт [жен., около 45 и 70 лет, зап. в Дивеево].
<i>Е. Встречи с «избавителем» или вести от него</i>	
<i>Е1 — встречи с неузнанным «избавителем», его объявление и исчезновение</i>	Крестный ход был, совсем недавно, он был посвящен царственным мученикам. Очень тяжело он пошел. <...> Было очень много противников, не было у нас

1	2
	<p>священника. <...> Большой был, почти со всех уголков России были люди. Он был посвящен царским мученикам. И шел он без священника половину пути. До Рождественского Майдана... Там Рождественская церковь находится. И у Рождественской церкви там к нам приехал такой священник, отец Василий. <...> Но зато прилетел орёл, и вот здесь вот, над Троицким собором, там кружил, кружил и вороньё разогнал всё. Вот так. Орёл — это символ царского. <...> Дивный запах стоял, благоухание. Как в раю. А когда прошли по Канавке — ой, это что-то неповторимое. Такой дух стоял. Дух... А это вот было 17-е число тогда (17 июля, день расстрела царской семьи. — М.А.) [Собеседница: А думаете, что в этом крестном ходе царь был?]. А его показывали. <...> Ну так как же, орёл. Он по России ходит [муж., около 35 лет, из Нижнего Новгорода, зап. в Дивеево].</p>
<p><i>Ф. Правящий царь пытается помешать «избавителю» осуществить его намерения</i></p>	
<p><i>F1 — преследует «избавителя»</i></p>	<p>1. Антихрист думает, что раз они с агнатами разобрались, а там все они неправославные, кто католик, кто американец, из дома Романовых... [Кузнецов В.П.]. 2. А так, если б шас все знали, где этот царь, его растерзали бы. Разные, и враги, и друзья, в том числе, которые не понимают [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p>
<p><i>Г. Возвращение «избавителя»</i></p>	
<p><i>G1 — «избавитель» должен вернуться в предсказанный час</i></p>	<p>1. Николай Залитский, знаешь? Год назад умер <...> Короче, он сказал <...> что: «Я умру — через год война, через три года царь» [муж., 45 лет, из Владивостока, зап. в Дивеево]. 2. — Но он будет когда, седьмой [год]... — Ну, он после [Третьей мировой] войны будет. — А может, после войны, я не знаю. — В седьмом году... Вы ж говорили. — В седьмом году, сказал батюшка, должен прийти [жен., около 45 и 70 лет, зап. в Дивеево].</p>
<p><i>G2 — он явится после определенной даты</i></p>	<p>1. Когда он явится, только тогда, когда ударит колокол Иван[а] Великого. Это услышит весь мир. <...> Вот, в это время воскреснет отец Серафим батюшка [муж., около 70 лет, зап. в Дивеево]. 2. Антихрист воцарится на три с половиной года. А царь откроется только через восемь месяцев [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p>

1	2
	<p>3. Антихрист будет сначала, а через восемьдесят дней будет у нас [царь] [Кузнецов В.П.].</p> <p>4. Царь будет, это пророчество. Только будет приготовление перед этим народа, чтобы мы достойны были царя. <...> Нужно каяться, чтоб быть достойным царя. <...> Будут скорби сначала. Очищение и вразумление народа [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p> <p>5. Из тленных останков воскреснет / Саровский святой Серафим, / Народ его слову поверит, / Покаемся все как один, / Прославим царя Николая, / Спасшего русский народ, / И, церковь главою венчая, / Господь нам царя ниспошлет [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p>
<p><i>Н. Узнавание «избавителя»</i></p>	
<p><i>Н2 — «избавителя» узнают люди, которые знали его до устранения</i></p>	<p>И поэтому наш Серафим Саровский, если следовать логике языка, переводится как Серафим Царёвский. <...> Он сказал, что: «Я покажу на последнего царя». На фамилию царскую, когда он воскреснет, а он, будет царь идти [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p>
<p><i>И. Воцарение «избавителя» (в Москве, Петербурге)</i></p>	<p>Его будут вот тут в Дивеево короновать [жен., около 25 лет, из Белоруссии, зап. в Дивеево].</p>
<p><i>К. Осуществление «избавителем» социальных преобразований</i></p>	<p>1. Он приготовит к Второму пришествию наш народ, великий князь Михаил [муж., около 70 лет, зап. в Дивеево].</p> <p>3. А мы в 1613 году дали обет династии Романовых <...> И вот как раз царь нас соберет на этот обет. На этот собор <...> И мы там принесём покаяние [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p> <p>4. И наш царь во главе своего народа должен весь мир привести к подножию креста [муж., около 35 лет, из Москвы, зап. в Дивеево].</p> <p>5. Наш царь сотворит суд над всем народом. Накануне Второго пришествия. Нашему царю поклонятся все народы, до единого [Кузнецов В.П.].</p>
<p><i>Л. Пожалование ближайших сторонников</i></p>	<p>1. Для нации глава. Да встанет великий князь Михаил. Для всего народа своего, во дне пробудятся на вечную в радость (так!). Там написано, что вот это, что [в]от которые примут печать антихриста, вот они пойдут в огонь вечный, и это проклятый народ, кто примет. А которые на вечную радость, это кто не примет печать антихриста [муж., около 70 лет, зап. в Дивеево].</p>

1	2
	2. Сначала [царь будет] над Россией, а потом над всем православным миром. Так должно быть. Без царя ничего не будет. Если мы его не вымолим, то и нас не будет, ни Руси не будет, ничего не будет [жен., около 40 лет, зап. в Дивеево].
<i>М. Наказание изменников, незаконного царя, придворных, дворян и т.д.</i>	1. Государь будущий, который сейчас уже есть, позовет там тебя, тебя, меня: «Так, — скажет, — идите сюда. Там где-то по окраинам бегают антихрист. Ну, не знаю, где там, в Австралии бегают, в Латинской Америке, какая разница. Вам трое суток даю — поймать, отвинтить башку. <...> Всё, время пошло» [Кузнецов В.П.]. 2. Жидов начнем уничтожать, когда нам это прикажет Православный Царь ¹⁴ .

Слухи о спасении и скором возвращении Николая II ходили в крестьянской среде до 1930-х гг. Так, в 1918 г. было записано суждение, что государь «скрывается, переодетый простым мужиком, в деревнях Сибири, и появится на своем троне, когда народ очистит Россию от генералов и буржуев, свергнувших Его с престола»¹⁵; до 1960-х гг. в среде истинно-православных христиан ходили слухи о спасении брата царя Михаила Романова, в пользу которого Николай II отрекся от престола. В настоящее время мотив чудесного спасения одного из членов царского семейства (чаще всего царевича Алексея или царевны Анастасии) не свойствен воззрениям тех или иных религиозных субкультур, но эксплуатируется массовой культурой и литературой. При этом, как правило, он лишь подразумевает возможность восстановления монархии по праву наследования, утопическая интенция в нем не первостепенна.

Это, в общем, объяснимо: ожидаемого царя в самом строгом смысле никогда не существовало, он никогда не был отстранен и чудесно спасен. В то же время, в определенном смысле это действительно *возвращающийся* избавитель, поскольку речь идет о возвращении монархического устройства правления, воплощающего утраченную гармонию. Здесь можно учесть метонимическое употребление слова «царь» в обиходном русском языке в значении царской власти вообще: «при царе» — это не *при конкретном царе, а во время царей*. Согласно логике сюжета, царь-избавитель должен быть возвращающимся — в определенном смысле этим и объясняется тяготение его образа к образу Николая II. В остальном, кроме отсутствующего в современной версии мотива отстранения, она практически дублирует русские утопические легенды: царь-избавитель существует сейчас, он скрывается (или его преследуют), он должен скоро прийти на царство и навести порядок.

Зачастую ожидаемая жизнь при царе описывается как лишенная всех негативных явлений современности; последняя, таким образом, как бы вычеркивается из «нормального» хода истории. Приведу высказывание

певицы Ж.В. Бичевской, в последние годы активно пропагандирующей идеи Православного братства во имя Царя-Искупителя Николая II:

*Вот будет время, эпоха, когда у нас не будет ни развращения наших детей, когда закончится эпоха невыдачи зарплаты за труд, когда у нас не будет порнухи, когда у нас будет нормальное общество, когда у нас не будет насилия, когда у нас не будет издевательств над людьми. Но эта эпоха будет только с царем*¹⁶.

Иногда царь осуществляет, подобно Христу, Страшный Суд. И хотя он может описываться как своего рода политическое завоевание мира, установление мировой империи под властью русского государя, собственно политический дискурс тут отсутствует, наличествует лишь духовный:

Кто читал Апокалипсис — все? Тогда помните, там такая фраза: «Кто будет участвовать в воскресении первом, — не помните такую фразу? — тот по воскресении втором уже будет не среди судимых, а среди судящих» <...> Наш царь сотворит суд над всем народом. Накануне Второго пришествия. Нашему царю поклонятся все народы, до единого. Ну, одни народы добровольно, другие не добровольно [Кузнецов В.П.].

Непосредственно образ царя-спасителя, незадолго до конца света устанавливающего тысячелетнее царство справедливости и побеждающего всех врагов государства, встречается в византийских апокрифах, имевших хождение на Руси и подвергавшихся фольклоризации. В византийских апокрифах последний царь побеждает магометан¹⁷; враги царя традиционной русской легенды — «изменники-бояре», скрывшие царский указ дать народу волю или существенно облегчить его участь. Враги из современной легенды вообще не принадлежат к сфере политического. Это прежде всего духовные силы, которым прихрамовая мифология приписывает участие в заговоре против русского народа и православной веры — евреи и масоны, возглавляемые самим антихристом. И даже если информанты будут говорить, что царь очистит Россию от «коммуняк и демократов» [муж., около 50 лет, зап. в Дивеево], не стоит видеть за этим прямого политического подтекста: в прихрамовой картине мира как коммунисты, так и демократы — это прежде всего масоны, борцы с православием.

Таким образом, функция царя-избавителя не социально-политическая, а духовная. Ожидается, что он защитит славянские народы от антихриста, русское общество — от ценностей «развращенного Запада»; очистит от отступников собор патриархов, в настоящее время «целиком контролируемый системой зла»¹⁸, приведет людей к покаянию. Показательно, что, согласно устным рассказам, царя коронуют не в столицах — Москве или Петербурге, а в селе Дивеево, где располагается крупнейший и известнейший в России монастырь; знаки явления царя также вписаны в контекст духовной, эсхатологической истории: пришествие антихриста, покаяние русского народа, воскресение святых и т.д.

На принадлежность царя-избавителя к горнему миру указывает и то, что узнает его не ранее знакомый с ним придворный или подданный, как в традиционных русских легендах, а воскресший преподобный Серафим Саровский — один из самых почитаемых в настоящее время «церковными людьми» святых.

Любопытна также трансформация мотива «царских знаков». В традиционной легенде царь-избавитель нередко имеет на теле какие-либо отметины (особенно в виде креста), подтверждающие его царское происхождение¹⁹. Нельзя сказать, что современный фольклор теряет этот мотив: так, отметину в виде креста на груди прихрамовая традиция приписывает блаженной Матроне Московской²⁰; встречается этот мотив и в текстах новых религиозных движений (так, основательница Белого Братства утверждает, что на ее ладони изображены 12 крестов²¹). Но ни один информант-монархист не говорил, что царь будет узнан по отметинам; напротив, утверждается, что он как раз не будет отличаться внешним обликом от обычных представителей русского народа. То, что важно для традиционной легенды, в современной теряет свою значимость и даже дискредитируется: на первый план выходит духовный аспект личности избавителя.

По мнению К.В. Чистова, легенда о возвращающемся царе-избавителе — один из вариантов мессианской легенды, которая, в свою очередь, происходит от универсального сюжета «герой скрывается для того, чтобы возвратиться и избавить народ от социального (национального, религиозного) гнета»²². Как представляется, современная легенда о грядущем царе не столько является *продолжением* в XXI в. традиционной легенды о возвращающемся царе-избавителе, не столько *заимствует* ее топику, сколько *типологически воспроизводит* легенду данного типа. Во-первых, традиция была прервана, и ее продолжение возможно только крайне опосредованно (например, через литературу, входящую в круг чтения прихрамовой среды). Во-вторых, изменилась культурная ситуация: монархия из жизненной реалии превратилась в символ.

В традиционной легенде у царя-избавителя обязательно есть прототип (царевич Дмитрий, царевич Алексей Петрович, Петр III и т.д.), и отстранение прототипа инспирирует создание легенды. Прототип избавителя из новой легенды как бы неопределен; он находится в сфере инобытия, хотя налицо некая преемственность по отношению к Николаю II — настолько непрямая, что даже сами носители легенды отдают себе в этом отчет и никогда не говорят об ожидании в будущем Николая II как такового. В отличие от ситуации XVII—XIX вв., когда прототипом царя-избавителя оказывалось реальное «лицо царского рода, имеющее формальное (или иллюзорное) право на престол и не опорочившее себя в глазах народа в политическом отношении»²³, на рубеже XX и XXI вв. таким прототипом оказывается царь как метафора ушедшей эпохи, наиболее полно, в глазах носителей легенды, «раскрывшей себя» в последнем представителе династии Романовых.

Как представляется, в легенде о царе-избавителе на современном этапе бытования определяющим является не отстранение избавителя, как

в легендах XVII—XIX вв., а его сокрытие. Об этом говорят практически все информанты — «скрывается за границей», неузнанный, «ходит по России» (подразумевается, что царь как бы растворился среди русского народа) и даже «сидит в Кремле» (что подразумевает его изоляцию от народа). Именно утверждение о сокрытии царя предполагает необходимость его скорого явления. Сокрытие «избавителя» в данном случае является эсхатологическим мотивом, иллюстрирующим универсальную идею отсутствия на земле Бога/Правды в «последние времена»²⁴.

С другой стороны, на смену социальному пафосу, важному для традиционной утопической легенды, приходит духовный. Видимо, именно этим следует объяснять отсутствие в прихрамовой среде как самозванчества, так и массовых движений, направленных на возведение на русский престол того или другого кандидата. Представляется, что прихрамовая монархическая утопия в России конца XX — начала XXI в. отражает стремление ее носителей восстановить прерванное в 1917 г. мифическое идеальное мироустройство, «снять» открывшийся Октябрем отрезок исторического времени и вернуться к здоровым <...> началам национальной жизни»²⁵.

Таким образом, современная монархическая утопия прежде всего отражает не социальную программу, а мессианское ожидание, где царь подменяет Бога (как бы ни отрицали этого сами носители соответствующих представлений). Объявляя царя искупителем, его смерть — искупительной жертвой за русский народ «во уподобление Христу» и ожидая, что царь будет судьей всего мира, современные радикальные монархисты не просто провозглашают надежду на «воскресение России». Придание национальному символу эсхатологической и, безусловно, вселенской роли — одна из иллюстраций того, как Россия помещается в центр мироздания и повторяет священную историю.

Примечания

¹ Полные данные об информантах не приводятся.

² Чистов К.В. Русская народная утопия. СПб., 2003. С. 49—54.

³ См. об этом: Левкиевская Е.Е. Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их образования // Современная российская мифология. М., 2005. С. 175—206. В свою очередь, этот миф был подготовлен представлением о мессианской роли России и царе как жертве, сложившимся во второй половине XIX в. (см.: Тарабукина А.В. Фольклор и культура прицерковного круга. Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. Цит. по: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html).

⁴ Православная Русь [газета]. Джорданвилль, 2000. С. 14.

⁵ Павел, архимандрит. Дорогие братья и сестры! [по заглавию]: Листовка [распространялась в 2000 г. в Москве].

⁶ Ср. с определением своего гражданства, данным представительницей Истинно-православной церкви в переписи 1950-х гг.: «Подданная императора Николая II, истинно православной России». Цит. по: Подданные... Николая II // Ленинское знамя. 1959. 5 июля. С. 2—3.

- ⁷ Православие, государство и предантихристовая эпоха. Киев, 1993. С. 9.
- ⁸ См.: Россия перед Вторым пришествием. Тбилиси, 1995. С. 135.
- ⁹ *Badalanova F.* Names with symbolic resonance in Bulgarian national mythology: Manuscript.
- ¹⁰ *Кучерская М.* Как зовут последнего царя? Некоторые вопросы эсхатологической ономастики // Именослов: Заметки по исторической семантике имени. М., 2003. С. 231—245.
- ¹¹ См.: *Демьянов А.И.* Истинно православное христианство. Воронеж, 1977. С. 80, 87.
- ¹² См.: *Беглов А.* «Николаевцы» Поволжья и генезис идеи русской теократии. 2003. Цит. по: <http://www.religare.ru/article.php?num=1522>
- ¹³ *Чистов К.В.* Указ. соч. С. 50—57.
- ¹⁴ Гостевая книга «Опричного братства». Электронный ресурс. URL: <http://www.guestbook.ru/book.php?user=Redactor&action=show&page=3&language=russian> (2002; в настоящее время запись не существует).
- ¹⁵ *Дитерихс М.И.* Убийство Царской семьи и Членов Дома Романовых на Урале. Ч. 1. Владивосток, 1992. С. 11—15.
- ¹⁶ Последняя дважды закрытая передача: Аудиозапись выпуска авторской передачи Ж.В. Бичевской «Живой родник» (интервью с В.П. Кузнецовым). Распространялась Братством во имя Царя-Искупителя Николая II весной 1999 г. в Москве.
- ¹⁷ *Брандес В.* Византийская апокалиптическая литература как источник изучения некоторых аспектов социальной истории // Византийский временник. Т. 50. М., 1989. С. 119. См. также: *Кучерская М.* Указ. соч.
- ¹⁸ Православие, государство и предантихристовая эпоха... С. 9, 16, 40.
- ¹⁹ *Чистов К.В.* Указ. соч. С. 69.
- ²⁰ Сказание о житии блаженной старицы Матроны. Б.м., 1993. С. 31.
- ²¹ Учение Марии Дэви Христос. Наука о Свете и его трансформации. Основные формы. М., 1993. С. 72.
- ²² *Чистов К.В.* Указ. соч. С. 262—263.
- ²³ Там же. С. 269.
- ²⁴ См. об этом: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1978.
- ²⁵ *Чернышов А.В.* Современное состояние советской мифологии // Современная российская мифология. М., 2005. С. 28—29.

А.Ю. КАНДУДИНА
(Москва)

Аркаим в современной российской мифологии

Археологический заповедник Аркаим, открытый на территории Башкортостана в 1984 г., представляет собой находящиеся посреди уральской степи в окружении небольших холмов остатки древнего городища бронзового века. Сегодня он притягивает к себе не только историков и географов. Он стал центром внимания доморожденных исследователей-туристов, религиозных и политических деятелей и всевозможных неформальных групп: националистов, неоязычников, «реконструкторов» и проч.

Обыкновенному туристу и зеваке добраться сюда нелегко: Аркаим расположен в глубине южноуральских степей, вдали от крупных населенных пунктов. И если уж кто-то отваживается на такое путешествие, значит, у него есть на то конкретные причины. Одни ищут здесь физического исцеления, другие хотят достигнуть просветления и вдохнуть «космической мудрости», кто-то приезжает «подремонтировать» свою ауру, а кто-то — самоутвердиться... С недавних пор считается, что это место — родина древнеиранского пророка Заратустры, центр мира, место силы и т.д.

Люди, приезжающие сюда, создают сегодня в Аркаиме новую мифологию со своими традициями, названиями, праздниками. На территории заповедника появляются своеобразные «святые места». Центральное из них — это гора Шаманка. Ее считают источником энергии, местом исцелений, излучающим таинственную энергию. Существует даже мнение, что внутри горы погребены остатки летающей тарелки пришельцев. Одна из башкирских туристок рассказала легенду, что во времена всемирного потопа башкирский народ нашел убежище под землей. Люди жили в подземном городе и ежедневно молились Аллаху, чтобы он дал им избавление от воды. Аллах услышал их молитвы, и воды отступили. Тогда башкиры вышли из-под земли, в месте их выхода сейчас находится гора Шаманка¹.

Многие верят, что из недр Шаманки исходит таинственная энергия, имеющая целительные и другие магические свойства. Геолог Лаврушин пришел к заключению, что в земляных слоях под городищем находится Большекараганский геологический разлом — оттуда,

из глубин земли, действительно исходит некое излучение, природа которого пока не изучена. Ученый не исключает, что благодаря таинственным свойствам этого излучения в Аркаиме сохраняется уникальный микроклимат².

Кроме горы Шаманки в Аркаиме есть и другие «священные» места: гора Покаяния, гора Разума, площадь Огней — долина между холмами, где проходит большинство массовых сборищ. Относительно этой площади здесь тоже существует легенда. Говорят, в прошлом на этом месте находился храм в форме огромного белого куба — он противопоставляется священному храму Кааба в Мекке — черному кубу, святому камню мусульман. Многие считают, что белый куб Аркаима назывался храмом Любви и был связан с горой Любви, расположенной также на территории Аркаимского заповедника³.

Такое повторяющееся название типично для культовых мест, избранных адептами современного неотрадиционализма в качестве объектов особого внимания. Как правило, в таких местах мы наблюдаем соединение, а чаще смешение самых разнообразных религиозных и культурных традиций. В археологическом заповеднике Аркаим мы также наблюдаем использование таких универсальных понятий, как «любовь», «покаяние», «разум», для называния объектов. Используя подобные слова в качестве названий для географических реалий, люди подсознательно стремятся к некой универсализации.

Некоторые приравнивают Аркаим к известному мегалиту Стоунхендж⁴. Говорят, что его географическое положение очень приближено к Аркаиму (51°10'41" — географическая широта мегалитов Стоунхендж; 52°38'54" — Аркаима)⁵. Интересно, что подобное совпадение вызывает интерес не только со стороны археологов — любителей мистики, но также и неофашистов, которые утверждают, что культура, создавшая оба памятника, соединяет предков англичан и россиян, а, следовательно, те и другие принадлежат к «высшей белой расе».

Там, где в большом количестве есть «священные» места, естественно, появляются и свои обряды и традиции. В очень короткий срок в современном Аркаиме сложилась своя традиция праздников. Первым из них, естественно, стал день, в который отмечается годовщина открытия археологами этого исторического объекта — 20 июня. Однако этот день долгое время пользовался популярностью скорее среди музейных работников, ученых, студентов и прочих исследователей. Что же касается приезжих, для них более понятным и важным событием, без сомнения, является канун летнего солнцестояния — ночь с 21 на 22 июня. Традиция празднования этого дня сложилась на Аркаиме спонтанно, и, конечно же, обе соседствующие даты легко слились в один трехдневный фестиваль. Празднество разворачивается в трех основных местах, это гора Шаманка, площадь Огней и река Караганка. На Шаманке традиционно встречают рассвет и «заряжаются позитивной энергией», а река очищает собравшихся от «негатива» по аналогии с индусским Гангом или израильским Иорданом.

Иногда кто-то из гостей Аркаима со знанием дела выкладывает из камней языческие символы, «вытягивающие» негативную энергию. И потом вся приезжая публика старается держаться от этих мест подальше, считая их нечистыми и содержащими плохую энергетику.

Арийская теория Аркаима

Как считают археологи, Аркаимская археологическая культура берет свое начало от степных и лесостепных кочевых культур Южного Урала и Зауралья. Однако точка зрения современных националистов заметно отличается от этой. Причиной тому служат специфические изменения, произошедшие в ментальности россиян за последние годы, когда, заметим, научная истина стала заменяться красивой мифологией.

Так, после 1991 г. в России наступило «перемещение центра государственности в сторону Севера», утверждает Виктор Шнирельман — доктор исторических наук, сотрудник Института этнологии и антропологии РАН⁶. Особой популярностью стала пользоваться так называемая «гиперборейская идея», не имеющая научного обоснования, однако прочно укоренившаяся в виде этногенического мифа. Эта идея гласит, что прародина «белых людей» или «арийцев» находилась будто бы в полярной зоне, возможно даже на Северном полюсе. Приближение обледенения заставило «арийцев» искать себе места обитания с более мягким климатом, и во время этого перехода к югу племена попали на прекрасные земли «Страны городов», которые одни сравнивают с Семиречьем, упоминающимся в Авесте, другие — с Беловодьем — мифическим краем из русских былин, воспетым Рерихом.

Это место стало теперь считаться второй родиной тех арийцев, которые позже расселились по территории Евразии от Карпат на западе до границ Китая на востоке. Странники этой теории рассматривают Южный Урал как колыбель ведической веры и территорию чуть ли не самой древней в истории государственности. Столицей же этого уникального древнего государства считается именно Аркаим. Некоторые идут дальше, называя эту древнейшую государственность «славянской» и «российской».⁷

Существует гипотеза, что Аркаим был когда-то духовной святыней с обширным комплексом постоянных домов, своеобразных «отелей» для прибывающих сюда паломников. Благодаря популяризации предположения, что именно здесь родился Заратустра, Аркаим стал священным центром религиозного и национального характера, символом «арийского центра» России, что явилось одним из показателей заметного возрастания в народе националистических и ксенофобских настроений. Прежде всего в этом контексте вошли в употребление такие термины, как «великая арийская цивилизация», «мать арийского племени» и т.п.

Археологические находки этого памятника неонацисты используют для подтверждения теории высшей расы. Так, среди орнаментов на аркаимской керамике встречаются также изображения свастики, что

дало повод некоторым «исследователям» выискивать форму свастики в очертаниях самого городища. Известно, что свастика является одним из популярнейших соляных знаков, однако неосведомленность, как правило, становится почвой для абсурдных теорий, в том числе, как мы видим здесь, националистического характера.

Миф прародины оказался привлекателен для многих людей — для политиков, идеологов, ученых и представителей разных народов. Статьи об Аркаиме стали появляться в таких изданиях, как «Чудеса и приключения», «Свет. Природа и человек», «Наука и религия». Создатель телевизионной программы «Клуб путешественников» Юрий Сенкевич посвятил этой теме две передачи. В них рассказывалось о мифе потерянной Гипербореи — северного государства, потомки которого осели на равнинах и в степях нынешней России, в том числе на Южном Урале. Аркаим был там представлен как один из многих древних центров-обсерваторий, разбросанных по всему земному шару. Авторы датировали основание Аркаима V в. до н.э., а одним из приглашенных гостей был К. Быструшкин (он был представлен как «человек, открывший тайну Аркаима»).

Аркаим породил множество локальных мифов. Лет десять-пятнадцать назад о его существовании знали только единицы, теперь же по всей России мы вряд ли найдем место, вызывающее столь яркий интерес ученых, политиков, интеллигенции, религиозных деятелей и журналистов.

К примеру, некий оренбургский автор И. Есипов, прибегая к аркаимской теории происхождения народов, доказывает высшее положение русских относительно киргизов и других тюркских народов⁸. В качестве довода он приводит их интеллектуальную неполноценность, утверждая, что все свои умения, в том числе, например, приручение коня, тюркские народы переняли у предков русских, занимавших территории нынешнего Казахстана, по его словам, еще в эпоху раннего бронзового века.

В то же время с не меньшей убежденностью доказывают свое непосредственное отношение к культуре Аркаима и представители тюркских народов. С середины 1990-х гг. популярность Аркаима возросла, к примеру, среди жителей Башкирии. К акции распространения информации об Аркаиме присоединились ученые, писатели и СМИ республики Башкортостан. Повсеместно стала распространяться информация о «древнейшем достоянии башкирского народа» — древнем городище, где царит удивительный микроклимат, где находятся «места силы», излучающие таинственную энергию⁹. Вследствие этого в Башкирии стали появляться и развиваться собственные этнонационалистические движения, которые точно так же, как российские, стали превозносить своих арийских предков, происходящих из Страны городов. Башкирский историк С. Галламов утверждает, что Аркаим построили предки башкирского народа, а Заратустру называет выдающимся башкирским пророком¹⁰. Эта теория нашла широкий отклик среди башкиров и стала темой не только газетных статей и телепередач, но и научных трудов ученых Башкирского госуниверситета. Сегодня в Башкирии распростра-

нение националистического мифа Аркаима становится противовесом намечающемуся доминированию культуры соседнего — татарского — народа на территории этой республики (так, всё больше жителей Башкирии говорят на татарском языке, а башкиры, соответственно, всё больше нуждаются в подтверждении своего «первородства» в общине окружающих народов). Посему башкиры с энтузиазмом ухватились за право называть себя потомками аркаимских ариев, а идея Аркаима как символа национального самосознания распространилась далеко за рамки самосознания русских.

О паломниках, направляющихся в Аркаим, стоит поговорить особо. Большинство приезжающих сюда туристов смело можно отнести именно к этой категории путешественников. Различного рода духовные намерения так или иначе преследуют практически все устремляющиеся в Аркаим представители традиционалистических организаций и группировок, возникших в постперестроечной России.

Одна из местных легенд гласит, что во время Второй мировой войны немцы интересовались Аркаимом как центром арийской культуры и присылали сюда своих разведчиков перед нападением на Россию¹¹. Как говорилось выше, сегодня националисты многих других народов также часто используют Аркаим в качестве символа собственной народности. Его называют «центром казахского народа»¹², «величайшим городом башкирской земли», «родиной калмыков»¹³ и так далее.

Радикально-националистическая группировка «Казачья орда духовно-родовой державы Русь» основала в 1994 г. в г. Электросталь газету «Аркаим» (под редакцией атамана Олега Николаевича Попова)¹⁴. Поскольку название заповедника не охраняется как зарегистрированная марка, ученые и работники музея-заповедника Аркаим не могут никак противодействовать тому, что под этим именем регулярно издаются статьи националистического, а часто даже фашистского характера.

Кризис самоидентификации

Интересно, почему вдруг взрослые, интеллигентные и образованные люди выступают в защиту красочных фантазий? Следует отметить удивительное совпадение, что открытие Страны городов произошло незадолго до распада СССР, великой державы со сложившимися традициями, фольклором и исторической мифологией, которой мог гордиться каждый гражданин вне зависимости от его национальности. Перестройка же поставила под вопрос многие неоспоримые доселе факты, как, например, негласное право пребывания русских на территориях, исторически им никогда не принадлежавших — территориях бывших советских республик. Именно в этот момент в стране наступил этап, называемый кризисом самоидентификации. Все представления о нации, стране и историческом прошлом россиян были разрушены, а на их месте еще не успела сформироваться новая идентичность. На месте привычного «я» советского человека образовался культурный вакуум, который сама человеческая натура требовала поскорее заполнить. Так

началась эпоха поспешного поиска своей идентичности, о которой в советское время не приходилось задумываться, потому что идеологическая основа создавалась на государственном уровне. В культурную же среду постсоветского человека потоком хлынула информация идеологического, религиозного и философского толка, в которой каждый стал с поспешностью выбирать то, что можно было бы приспособить в качестве своих исторических корней.

Российские этнонационалисты начали искать подтверждений для своих теорий в таких исторических концепциях, как, например, «славянская историческая школа», одна из теорий которой доказывала происхождение славянских народов от индоиранских кочевых племен (скифов, саков, сарматов и т.п.)¹⁵. Однако этим не ограничилось. Опираясь на открытия современной археологии, идеологи российского национализма стали утверждать, что «предки славян» занимали территорию всей Евразии еще в бронзовом веке или даже раньше. Одновременно с этим всё чаще эти «протославянские племена» стали ассоциировать с «арийцами» и «индоариями», присовокупляя к ним те народы, которые им заблагорассудится¹⁶. История стала для россиян замечательным конструктором, из деталей которого каждый старался построить что-то по своему вкусу. Один из лидеров некоей неоязыческой группы из Петербурга заявил собственно об этом в одном из своих интервью: «Политика определена в этом году на архангельском сходе жреческом... «Спекуляция тактическими и стратегическими нуждами народа» <...> [Что же предлагается взамен этой «спекуляции»?] Создание «духовно-милитаристских центров», святилищ, капищ...»¹⁷. Примером таких мест может служить сегодня Аркаим. В СМИ неустанно рождаются новые сенсации на его тему, а идеологи неотрадиционалистических групп делают его «символом русского национализма».

Арийская теория стала популярна также среди астрологов и оккультистов разных мастей. В свое время Аркаим посетила знаменитая Тамара Глоба, провозгласив его «центром арийской астрологии», а основанная в 1993 г. ее мужем Павлом Глобой Авестийская Школа Астрологии прежде всего имела целью пропаганду зороастрийских взглядов, поскольку Аркаим был провозглашен этими астрологами центром зороастрийских знаний и родиной Заратустры. Именно поэтому Школу основали в Перми — в непосредственной близости от «родины» пророка. Филиалы этой школы существовали также в Челябинске и Екатеринбурге под общим названием «Уральская Авестийская Школа Астрологии»¹⁸. Помимо прочего, здесь провозглашались теории, что древние жрецы проявляли особенный интерес к территориям будущей России, находящейся под знаком Водолея, знаком, которому посвящена грядущая эпоха, а значит, именно здесь следует искать древнейшие корни человеческой цивилизации¹⁹.

Тамара Глоба считает себя первооткрывательницей Аркаима как центра силы, из которого грядет спасение для всей современной цивилизации и в котором «сконцентрирован *новый этнос* этого мира». По

ее мнению, название Аркаим происходит от имени некоего древнего короля Йимы, который будто бы правил ариями во времена золотого века арийской цивилизации. Утверждается, что Аркаим являлся городом-храмом, построенным этим мистическим правителем. Аркаим назван ею центром мира, а Россия — страной, которая станет спасителем всей современной цивилизации. Свастику же Глоба назвала символом арийской России. Тамара Глоба утверждает, что гибель аркаимской цивилизации была вызвана необыкновенным по своей силе стихийным бедствием. Виновниками же этих бедствий, по ее мнению, являлись таинственные «темные силы», старающиеся всеми способами осквернить святыне земли арийцев²⁰.

Открытие феномена Аркаима, по словам Т. Глобы, было предсказано еще средневековым астрологом Парацельсом, маги и жрецы древнейших цивилизаций хранили и передавали в поколениях свои знания об Аркаиме, а казаки во времена Петра I и Екатерины II отправлялись на его поиски.

Во многом именно Т. Глоба со своим, как принято сегодня выражаться, «раскрученным брендом» повлияла на популяризацию Аркаима в широких массах, особенно в кругах астрологов и оккультистов, которые назвали Аркаим «российским чудом», стали выступать с лекциями о его духовном значении и рекомендовать поездки туда, чтобы зарядиться необыкновенной энергией этого «места силы».

При въезде на территорию заповедника некоторое время красовался транспарант «Здесь родился Заратустра»²¹. Целители и экстрасенсы проводили аналогию между названиями Аркаим и Иерусалим и даже дали имена и номера всем «энергетическим столбам», обнаруженным на территории городища. А приезжающие сюда маги утверждают, что силой своей энергии они создают в Аркаиме хорошую погоду на время массовых праздников²².

Бажовское движение

Бажовское движение появилось в Челябинске как одна из ветвей популярного движения Рериха в 1990—1992 гг. Основателем и главным его идеологом является Владимир Викторович Соболев, именующий себя «пророком бажовской веры и воплощением Конфуция»²³. Название движения происходит от фамилии известного советского писателя Павла Петровича Бажова, книги которого являются для участников «святыми писаниями», на них базируются их гипотезы структуры мироздания.

Самый известный сборник писателя «Уральские сказы»²⁴ основан на народных преданиях Уральского региона. Бажовцы верят, что в них содержится тайное знание. Идеологически Бажовское движение представляет собой смесь разных доктрин: рериховского движения, зороастризма, оккультизма и даже уфологии. Также бажовцы активно пропагандируют евразийскую теорию, провозглашающую Урал связующим

звеном между Европой и Азией; Урал является «сердцем России» и должен сыграть решающую роль в миссии создания рая на земле, лишённого расовых, религиозных и этнических конфликтов.

Наравне с Заратустрой — «патриархом и покровителем Гималаев» — бажовцы поклоняются Хозяйке Медной Горы — одному из ключевых персонажей в творчестве П.П. Бажова, именно она является для них покровительницей Урала и руководительницей духовной жизни всех его жителей. Другие персонажи «Сказов» почитаются в качестве ее помощников, это Великий Полоз из «Сказа о Великом Полозе», бабка Синюшка («Синюшкин колодец») и др. Хозяйка Урала обладает необыкновенной силой, способной превращать «фекалии в золото». Одна из участниц движения пишет: «Хозяйка Урала сотрудничает с Иерархами Света. Величайшие Учителя планеты и их помощники работают в научных лабораториях, занимаясь исследованиями. Управлять всем этим может только тот, кто обладает необыкновенными знаниями»²⁵. Наравне с Хозяйкой Медной Горы бажовцы почитают известного сибирского героя Ермака. Они считают этого персонажа одним из «великих воплощений патриарха», поскольку именно он, проходя через Сибирь, объединил Европу и Азию, что подтверждает для бажовцев евразийскую идею. Именно Ермак указал народам путь к великому мифическому Беловодью (Беловодье заимствовано у движения Рериха. Это страна у предгорья Гималаев, несущая спасение российскому народу. Жители Беловодья объединяются в «Белое братство», несущее помощь Земле»²⁶).

Аркаим как колыбель древней цивилизации Урала, по их теории, населял когда-то таинственный народ под названием чудь, связанный узами родства с жителями Беловодья, обладавший великой магической силой и космическими знаниями. Бажовцы называют Аркаим «центром Земли, равным по значению мифической Шамбале эзотериков»²⁷. А в грядущей эпохе, когда должны наступить страшные стихийные бедствия и Страшный суд, Аркаим станет главным средоточием духовности для России и всего мира.

Мировоззрение бажовцев основано на вере в борьбу высших сил: Люцифера и таинственных Великих Магистров, прибывших на Землю с Венеры. Одним из таких магистров являлся, по их убеждению, Владимир Ильич Ленин. Можно предполагать, что эта фигура появилась в мировоззрении бажовцев благодаря тому, что Бажов написал несколько рассказов о Ленине, что для советского писателя в те времена было делом обычным.

В 1928 г. произошло «новое пришествие Христа», но не в материальном, а в духовном виде. Его задачей было создание человека новой эпохи, эры Водолея — человека совершенного, сочетающего в себе три главные духовные основы: разум, сердце и волю. Лучшей основой для сотворения такого человека стал российский народ, объединивший три основных национальности: русских, татар и евреев, являющих собой соответственно сердце, волю и разум. В 1940 г. российский народ, по мнению бажовцев, достиг этого совершенства.

Движение бажовцев получает поддержку со стороны администрации города Челябинска, культурных учреждений; говорят, что оно даже получает скидки при оплате счетов за электричество и отопление благодаря своим дружеским отношениям с ОАО «Челябэнерго»²⁸.

Под опекой городских властей бажовцы ведут активную общественную и культурную деятельность, организуя фестивали и фольклорные конкурсы, ремесленные ярмарки и т.п. Бажовцы имеют даже собственную образовательную ячейку под названием «Бажовская академия тайного знания», действующую с 1993 г. под покровительством основателя движения. Регулярно публикуются статьи по бажовской тематике в местной прессе, выходит литература, пропагандирующая движение под эгидой «Уральского Евразийского клуба», целью которого, в свою очередь, является развитие Урала как сердца России и всего мира. Каждый год проводится большой бажовский фестиваль на берегу озера Чебаркуль. Кроме фольклорной программы здесь исполняются специфические бажовские ритуалы: молитвы Хозяйке Урала, представленной в виде огромной куклы, пение бажовского гимна и центральная часть празднеств, паломничество в Аркаим — будущую столицу мира. По словам организаторов, программа фестиваля способствует формированию евразийского сознания и постепенному прекращению национальных, религиозных и расовых конфликтов²⁹.

* * *

На этом, пожалуй, стоит остановиться. И хотя перечислены здесь далеко не все любопытные мифологические творения, созданные вокруг Аркаима, думаю, общая картина ясна. Приятно сознавать, что человеческая фантазия порождает всё новые радостные теории мироздания, в которых декларируется стремление к всеобщей любви, миру и спокойствию. Но что касается Аркаима, мы должны понимать, что была конкретная история. В этих сооружениях обитали реальные люди, происходили реальные события. Легенды современности могут пробуждать добро и зло, могут использоваться для мотивации любых действий, на практике, увы, чаще злых. Но правда Аркаима такова, что он был на самом деле и где-то в вечности, в безвременье его истинная культура существует по сей день.

Примечания

¹ Бриль Ю. Феномен Аркаима // Уральский рабочий. 2005. № 7.

² Лаврушин Ю.А., Спиридонова Е.А. Основные геолого-палеоэкологические события конца позднего плейстоцена и голоцена на восточном склоне Южного Урала // Природные системы Южного Урала: Труды музея-заповедника Аркаим. Челябинск, 1999. С. 66—103.

³ Аркаим — город, храм, обсерватория, газета // Аркаим. Электросталь, 2001. Ноябрь.

⁴ Atkinson R.J.C. Stonehenge. L., 1956; Paul A., Bender B., Burrage W. et al. Stonehenge: Making Space. Oxford, 1998.

⁵ Географические координаты взяты с сайта: <http://www.veloplus.ru>

- ⁶ Шнирельман В.А. Страсти по Аркаиму: арийская идея и национализм // Язык и этнический конфликт. М., 2001. С. 58—63.
- ⁷ Быструшкин К.К. Аркаим — суперобсерватория древних ариев? // Урал. 1996. № 2—3.
- ⁸ Есинов И.А. Русские и казахи // Русский мир. 2005. 23 марта.
- ⁹ Напр.: Микишев Г. Аркаим: его искали Петр Великий и Адольф Гитлер // Известия Башкортостана. 1994. 10 сент.
- ¹⁰ Шнирельман В. Аркаим, археология, национализм... Анатомия одной сенсации (Сайт «Клуба скептиков» (<http://www.skeptik.net/history/arkaim.htm>)).
- ¹¹ Микишев Г. Указ. соч.
- ¹² Малеев С. Наследие великой степной ойкумены (<http://www.dialog.kz/print.php?lan=russian&id=77&pub=992>).
- ¹³ Шипков А.В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроенной России: Курс лекций. СПб., 1998.
- ¹⁴ Газета «Аркаим»; «Кадет-Ратич» — архив (Духовно-Родовая Держава Русь (<http://derjava-rus.ru/gazety.htm>)).
- ¹⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
- ¹⁶ Шнирельман В.А. Страсти по Аркаиму...
- ¹⁷ Сухачёв В.Ю. «Волки»: по ту сторону человека, между Богом и бестией. СПб., 2004.
- ¹⁸ Данные с официального сайта Пермской Авестийской Школы Астрологии (<http://perm-asha.chat.ru/index.htm>).
- ¹⁹ Каневская И. Астролог Павел Глоба: «Будущее за Россией» // Совет. молодежь. 1990. 18 авг.
- ²⁰ Глоба Т.М. Аркаим // Атака. 1994. № 9.
- ²¹ Шипков А.В. Указ. соч.
- ²² Кисленко А.М. Что такое Аркаим? // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. Б.м., 2005.
- ²³ Бажовцы // Деструктивные религиозные организации и некоторые религиозные группы матрицы «Экология духа, оккультизм и язычество»: Справочник по культурам (<http://www.geocities.com/Athens/Cyprus/6460/handbook/h233.html>).
- ²⁴ Бажов П.П. Уральские сказы. М., 1993.
- ²⁵ Бажовцы...
- ²⁶ Рерих Н.К. Держава света. Нью-Йорк, 1931.
- ²⁷ Шамбала — центр мудрости, таинственная страна счастья, находящаяся в Гималаях. См.: Гумилев Л.Н. Страна Шамбала в легенде и в истории // Азия и Африка сегодня. 1968. № 5.
- ²⁸ Бажовская Академия сокровенных знаний: еще один «государственный проект» (Сайт «Открытое сознание». 02.05.2005 (<http://www.sektam.net/modules.php?name=News&file=article&sid=162>)).
- ²⁹ Бажовцы...

Д.А. РАДЧЕНКО
(Москва)

Идеология, контркультура, фольклор: рок-опера «Мересьев» как текст и миф

Исследование взаимодействия нефольклорного текста с фольклорной средой вскрывает механизмы восприятия и адаптации массовым сознанием культурных феноменов и отмечает границы возможностей воздействия на него в любой форме, в том числе идеологической. Такое взаимодействие всегда подразумевает определенное переосмысление авторского текста, иногда довольно значительное. Один из характерных примеров подобной трансформации представляет собой повесть Б.Н. Полевого «Повесть о настоящем человеке». Вскоре после издания повесть, ставшая одним из ключевых элементов в истории складывания мифологем «подвига советского человека», стала литературной основой сценария одноименного фильма А.Б. Столпера и либретто оперы С.С. Прокофьева. Этот комплекс разнородных текстов неожиданно оказался весьма востребован фольклорным сознанием, использовавшим как их внешние признаки, так и смысловое наполнение при создании специфической формы постфольклора: пародийной рок-оперы.

Пародийные рок-оперы представляют собой более или менее целостные тексты, создаваемые на основе наиболее популярных арий известных рок-опер и, реже, мелодий знаменитых рок-групп. В смысловом отношении пародийные рок-оперы никак не связаны с первоисточником и пародируют не столько его, сколько распространенные тексты ярко выраженного идеологического характера. Самодеятельная пародийная опера как жанр имеет давнюю историю и достаточно хорошо описана. Как отмечает М.В. Юнисов, в студенческой субкультуре с середины XIX в. встречаются ««песенные скиты», называемые еще студенческими «операми», где строго фиксированные злободневные номера исполнялись на мотивы распространенных оперных арий и хоров»¹. Как правило, такие оперы основаны на известной музыке, но их текст совершенно не связан с оригиналом и, как правило, посвящен событиям студенческой жизни университета или факультета. Современники отмечают включенность русской студенческой оперы

в общеевропейский контекст: «В 1932 г. физиками боровского круга была написана юмористическая опера “Фауст” с Нильсом Бором в роли Бога и В. Паули — Мефистофелем... В те же 30-е гг. в Ленинградском физико-техническом институте академика А.Ф. Иоффе физическая молодежь во главе с И. Кикоиным увлекалась юмористическими “капустниками”»².

Начиная с 1955—1957 гг. жанр студенческой оперы расцветает на физических и математических факультетах центральных вузов страны, трансформируясь в так называемое «физическое искусство». В период с середины 1950-х по конец 1970-х гг. на базе вузов и научно-исследовательских институтов появляются такие оперы-капустники, как «Дубинушка», «Архимед»³, «Повышенная стипендия»⁴, мини-мюзиклы «Принцесса на горошине», «Красный меридиан»⁵ и др. «Физическая опера» приобрела значительную популярность как в профессиональном кругу, так и вне его. Так, опера «Архимед» «в течение 40 лет ставилась на сцене разных физических вузов и научных институтов более 300 раз»⁶. Как отмечают современники, арии, дуэты, трио, хоры из обеих опер были на слуху у всех студентов, и их часто распевали просто на вечеринках. «На наши представления собиралась вся театральная Москва, и достать билеты на спектакли было совсем не просто...»; «для всех, кто знал, что к чему, попасть на оперу было необходимо»⁷.

Помимо авторского текста, любая самостоятельная опера или капустник включает в себя ряд переделок известных песен или оперных арий. Переделка — явление, весьма характерное как для детского и молодежного фольклора, так и для городского фольклора в целом («В городском песенном фольклоре устанавливаются иные формы преемственности: использование в новом произведении какого-либо устойчивого, широко известного музыкально-ритмического (иногда и стилистического) рисунка. При этом переиначиваемый или пародируемый текст может быть и навязанным сверху, и идеологически нейтральным, и принадлежащим самой “уличной” традиции»)⁸.

Представляется важным выделить две основные группы таких переделок. Первая группа полностью сохраняет музыкальный ряд, производя при этом лишь поверхностную трансформацию текста. Характерный пример — многочисленные переделки песен, распространенных в советском школьном обиходе (например, переделка песни «Катюша», начинающаяся со слов «Расцветали веники в подвале», переделка пионерского гимна «Взвейтесь кострами» и т.п.). Вторая демонстрирует столь же бережное отношение к музыке при полном отказе от оригинального текста или наложении текста на изначально инструментальное произведение, представляя собой, фактически, подтекстовку⁹. Так, тема из кинофильма «Крестный отец», использованная также в мультипликационном фильме «Контакт» (1978), послужила музыкальной основой мини-песен с такими текстами, как «Зачем Герасим утопил свою Муму, она плохого не хотела никому» и «Давай покрасим холодильник в черный цвет». Как отмечает М.Л. Лурье, «некоторые переделки к 70—80-м годам прочно вошли в фольклор, абсолютно утратив при

этом в сознании школьников связь со своим источником. Так, мало кто из современных подростков знает, что... цикл куплетов вроде этого «Тихо в лесу, только не спит барсук» имеет своим источником вальс «На сопках Манчжурии»¹⁰.

Интересно, что вторая группа переделок оказалась вполне востребованной советской культурой или, по крайней мере, легитимизированной ею. Как известно, текст гимна СССР С.В. Михалкова и Г.А. Эль-Регистана был написан на широко известную мелодию А.В. Александрова «Гимн партии большевиков». Позднее вялотекущая борьба государства с западной музыкой привела к созданию отечественными музыкантами песен на хиты западной поп- или рок-музыки с русскими текстами (так, песня «Yellow river» превратилась в «Толстый Карлсон», а «One-way ticket» — в «Синий-синий иней»¹¹).

В 1971—1972 гг. в обороте советского «магнитиздата», аналогичной «самиздату» системы копирования и распространения музыкальных произведений на магнитных носителях, появляется рок-опера Э.Л. Уэббера «Иисус Христос — суперзвезда», которая вскоре стала основой целого культурного пласта. Следует отметить, что современники отмечали высочайшую скорость распространения магнитиздата: «Мой друг Борис Рахлин в Ленинграде задумал и осуществил прелестную шутку — голосом Леонида Утёсова под собственный аккомпанемент на пианино он исполнил и записал цикл блатных песен... Не более чем через месяц заведующий кафедрой, где я подрабатывал вечерами, пригласил меня к себе домой с сюрпризом - послушать полученную откуда-то с Украины (!) пленку “Утёсова”»¹². Благодаря этой активности энтузиастов магнитиздата, рок-опера весьма быстро стала массово известна: «...текст Тима Райса был моментально переведен энтузиастами на русский, а с нескольких экземпляров пластинки, доставленных через границу, было понаделано несметное количество магнитофонных копий»¹³. Своей популярностью рок-опера в немалой степени обязана этим методам распространения и общей атмосфере полужагоуности, сложившейся вокруг нее.

Как и в ряде других случаев, «официальная» культура предприняла попытки легитимизировать музыку, вложив в нее другое текстовое содержание. Так появляется телемюзикл «Волшебный фонарь», сюжетно никак не пересекающийся с оригинальной рок-оперой, но использующий ряд заимствованных из нее мелодий. На противоположном же полюсе культуры активно идет освоение жанра рок-оперы, которая становится одной из самых излюбленных форм музыкального андеграунда. Закономерно, что в такие произведения практически всегда вкладывается смеховое или провокационное содержание. Так, «Александр Градский со “Скоморохами” записывает первую советскую рок-оперу “Муха-Цокотуха”, придав известной детской поэме ярко выраженную сексуально-патологическую окраску....»¹⁴.

С другой стороны, студенческая самодеятельность, по отдельным свидетельствам, откликается оперой «Иисус Христос — додекафонист», созданной и поставленной в Московской консерватории¹⁵. Более

того, «редкий капуста тех лет обходился без мелодий Уэббера»¹⁶. Аналогичные процессы иронической аккультурации происходят в субкультуре, возникшей на базе клубов самодеятельной песни (КСП), в рок-субкультуре и т.п. Здесь мы непосредственно сталкиваемся с уникальным в своем роде явлением — на основе рок-оперы «Иисус Христос — суперзвезда» появляется целая группа пародийных «рок-опер». Нами зафиксировано достаточно устойчивое бытование на протяжении периода от десяти до тридцати лет целого ряда текстов, известных под условными названиями «Мересьев», «Мать», «Штирлиц», «Великий Октябрь» («Ленин Суперстар»), «Павлик Морозов Суперстар», «Чапаев». Разумеется, жанр пародийной рок-оперы этим далеко не исчерпывается: почти в каждой субкультурной среде, связанной с рок-музыкой, время от времени появляются такие тексты (так, например, гораздо более поздним явлением стала так называемая «Орк-опера» субкультуры толкиенистов второй половины 1990-х гг.).

Основу источниковой базы данного исследования составили тексты и фрагменты неспровоцированной сетевой коммуникации, а также ряд интервью. Рок-опера «Мересьев» (один из наиболее воспринятых массовым сознанием текстов такого рода), по-видимому, не сохранилась в аудиозаписи; по крайней мере, на настоящий момент записи ее исполнения обнаружить не удалось. Тем не менее массовость распространения ее текстов в повседневной коммуникации позволяет говорить о значимости данного феномена для фольклора и мифологии советского и постсоветского периода. Географическая распространенность «рок-оперы» на территории СССР и ее устойчивое бытование в культуре привели к высочайшей вариативности ее текстов; современные воспроизведения этих текстов, по всей видимости, подвержены значительным искажениям. В силу этого на данном этапе не приходится говорить о каком бы то ни было «первоначальном», аутентичном тексте «рок-оперы». Говоря о «рок-опере “Мересьев”», мы будем подразумевать некоторую плавающую сумму текстов, «размазанную» в пространстве культуры и не имеющую к настоящему времени сколько-нибудь четких границ. Более того, как живой фольклорный текст, «рок-опера» изменяется и дотраивается в процессе коммуникации. Тот смысловой пласт, который мы здесь и далее для краткости обозначаем как «рок-опера», не сводится к вербальному, музыкальному и визуальному текстам; он содержит также ряд мифологем, как связанных с ним изначально, так и возникших в процессе его жизнедеятельности. За годы своего бытования в фольклоре миф о рок-опере «Мересьев» стал значимым феноменом советской и постсоветской культуры.

В этой фрагментированной форме тексты «рок-оперы» достаточно часто используются в коммуникации на протяжении трех десятилетий (с конца 1970-х гг. до настоящего времени). Как отмечал по поводу закономерностей бытования подобных текстов С.Ю. Неклюдов, «наблюдается установление своего рода “иерархии смыслов” сообщения, в соответствии с которой степень точности передачи оказывается существенно различной для разных его элементов»¹⁷. Структурно зна-

чимым в пародийной рок-опере оказывается весьма ограниченный набор элементов:

*(Мересьев): Ура, ура, нашел я шишку!
Сейчас ее сгрызу и дальше поползу.
(Хор): Гангрена, гангрена, ему отрежут ногу.*

*Отрежем, отрежем Мересьеву ногу.
Не надо, не надо, я буду летать.
Мне ваша гангрена внушает тревогу,
Готовьте же скальпель, пора начинать.*

Продолжают этот текст следующие фрагменты:

*Ах! Как же мне больно,
Проклятый профессор не сделал наркоз!
(Хор медсестёр):
Наркоз,
наркоз,
не сделал наркоз,
Наш славный профессор
Не сделал,
Не сделал,
не сделал
наркоз...¹⁸*

*— Нет! Нет! Только не это!
— Терпите, терпите! Уж скоро конец!...
— Нет! Нет! Только не это!...
— Ну вот и готово, а вы — молодец!..¹⁹*

*Эй, вы, алчные звери!
Отрезали ногу и унесли.
Эй, вы — кто там за дверью —
Ну дайте, ну дайте мои костыли!*

*Отрежем мы ногу, отрежем другую!
Не надо, не надо, я должен летать!²⁰*

Структура текста подчеркивает его оперность, условность. Помимо прямой отсылки к интонационному рисунку оригинальной рок-оперы в нем отражается стереотипное представление массового зрителя об опере как жанре. На этапе утраты в сознании слушателей связи между «Мересьевым» и «Иисус Христос — суперзвезда» эти представления становятся ключевыми для понимания текста. В «Мересьеве» имеются четко выделенные «арии», «партии хора», «дуэты». Хор в пародийной рок-опере играет особенно важную роль, с одной стороны, акцентируя ощущение «оперности», с другой — подчеркивая абсурдность текста.

Помимо основных текстов, зафиксированы отдельные фрагменты, нацеленные на усиление драматизма. Эти элементы практически не повторяются, и, вероятно, вводятся заново едва ли не при каждом новом исполнении «Мересьева», являясь вкладом исполнителя в фольклорный текст. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, в постфольклоре в целом «бесконечно увеличивается роль индивидуального авторства в генезисе отдельных произведений, а также “удельный вес” фольклорной импровизации и новотворчества»²¹. Рок-опера «Мересьев» демонстрирует полное соответствие этой закономерности.

...Ну, хватит! Завязывай все разговоры!

*

...Ты будешь летать? А как бы не так...

*

*...Товарищ Мересьев, не надо ругаться,
Лгаться, кусаться и на х*й всех слать,
А то вместо ног мы отрежем вам яйца...*

*

... Отрежьте! Пусть буду безногим!

Эти эмоционально насыщенные элементы обладают наибольшим потенциалом снижения идеологического пафоса: в них создается остро-пародийный образ врачей, которые намеренно издеваются над пациентом, переключаясь со значимой для советской эпохи мифологемой «карательной медицины». Кроме того, они создают остро-пародийный образ героя и включают его в подробно разработанную фольклорным сознанием матрицу анекдотических персонажей, вышедших из идеологической сферы.

Встречаются также фрагменты, которые добавляют «рок-опере» объемности, расширяют ее пространство и включают в себя новых персонажей: медведя, лесника:

Я не буду есть Мересьева, он советский человек²².

*

Какой ты, к собачьим чертям, истребитель?!

Ты слопал всех ежей в этом лесу,

Ты просто вредитель, природы губитель,

Но всё же, но всё же

Тебя я спасу.

Тебя, тебя, тебя я спасу²³.

По некоторым сведениям, на протяжении нескольких лет тексты рок-оперы «Мересьев» встречались в сценариях студенческих капустников и вечеров КСП. В рассказах респондентов о подобном бытовании фрагментов «рок-оперы» подчеркивается значимость невербальных составляющих текста, сопровождаемого пантомимой и танцем:

Посредине действия стоят носилки, накрытые простыней. Внутри носилок кто-то (Мересьев?) мелко дрожит. Стартует контрабас. Медсестры начинают вихлять и повизгивать. К носилкам выходят двое — хирург

с анестезиологом (в дальнейшем *Х* и *А*), оба со стерильно поднятыми вверх руками и шевелящимися в разминке пальцами.

Испытующе пинают носилки. Нет ответа. Вступает ударник. Дав ему немного разгуляться, уши режет гитарный аккорд.

Х и *А* (хором): «Давайте отрежем Мересьеву ноги».

М (испуганно откидывая простыню): «Не надо, ребята, я буду летать!».

А (кидается с маской на рот пациента): «Ну, хватит! Завязывай все разговоры!».

Х (манит рукой старшую сестру): «Тащите мне скальпель, пора начинать!».

Оркестр рвякает крещендо. Сестры мечутся с окровавленными бинтами. Анестезиолог сидит верхом на голове *М* и, подпрыгивая в такт музыке, делает тому искусственное дыхание. Хирург занырнул под простыню и энергично там шурует в области ног пациента...²⁴

Когда я был пионером, мы тоже все знали эту песенку. В качестве балетного номера к ней прилагался «танец молодых хирургов» :)²⁵

Аналогичным образом, в качестве ряда разрозненных песенных фрагментов, исполняются и другие пародийные рок-оперы, в частности, «Великий Октябрь»:

В детстве слышал в домашнем исполнении — у одноклассника муж старшей сестры играл в *ВИА* и как-то я был у них в гостях. При мне спел и сыграл на пиано на мотив суперстар «наш колхоз, наш колхоз выполнил план по надюю коз» и утверждал что слышал полностью где-то под Читой в середине 70-х²⁶.

Интересно, что «рок-оперы» нередко «сливались» воедино, и их фрагменты становились частью единого концертного номера:

Это была музыкальная шутка на неком таком капустнике... Где ситуации с разными литературными персонажами обыгрывались на музыку «Иисус Христос — супер стар». Там только и была всего лишь одна фраза вроде: Отрежем, отрежем Мересьеву ногу, отрежем, отрежем не будет летать. Отрежем, отрежем Мересьеву ногу, отрежем, отрежем — етит его мать²⁷.

Параллельно устной передаче рок-оперы также транслировались с помощью «магнитиздата»:

Вместе с одноклассниками *Гудзей* и *Шилей* (*Гудзенко* и *Шевеленко*) мы записали на магнитофон рок-оперу «Мересьев», песни наших отцов, веселые стихи²⁸.

Вроятно, благодаря «магнитиздату» «Мересьев» быстро распространяется, попадает в устную коммуникацию и в результате приобретает собственно фольклорный статус. Уже лишенная визуального сопровождения, в процессе передачи опера теряет и музыкальную составляющую. На этой стадии развития она трансформируется в байку о советской опере. Ядро байки составляет фрагмент текста рок-оперы, исполняемый

речитативом, «условно-оперным» распевом или просто прочитываемый. Следует обратить внимание на то, что в процессе сетевой коммуникации участники нередко стремятся сохранить или восстановить интонационный рисунок данной фольклорной формы:

Мила:

Ему отрежут ногу!

непрально поете.

надо «отрежут ноооогууууу» ! :)

Р.Н.Т.:

Вы все неправильно поёте, :)

(Доктор):

— Отрежем, отрежем Мересьеву ногу

(Мересьев):

— Не надо, не надо: я буду лета-а-а-ть

(Доктор):

— Но Ваша гангрена вызывает тревогу

(Мересьев):

— Хрен с вами режьте, так вашу ...ать.²⁹

Разрозненность и высокая вариативность фрагментов «Мересьева» наталкивает на мысль о том, что, возможно, данная «рок-опера» никогда не существовала как единый текст. Вероятно, ее сценическое исполнение сводилось к ряду «номеров», связанных общей темой. Избыточные значения и темы «отшелушиваются», и в результате массовое сознание сохраняет и развивает лишь несколько знаков, отсылающих к первоначальной идеологеме. Вопрос о происхождении и действительном содержании первоначального текста «рок-оперы», таким образом, отходит на задний план: значимыми для осмысления места данного явления в советской и постсоветской культуре становятся способы бытования «Мересьева» и особенно — восприятие «рок-оперы» носителями культуры. Вокруг «Мересьева» складывается целая группа мифологем.

Возникнув на стыке двух таких разноплановых явлений культуры, как опера «Повесть о настоящем человеке» и рок-опера «Jesus Christ Superstar», пародийная рок-опера «Мересьев» постепенно вытеснила из массового сознания представление о собственной несамостоятельности. Тексты «Мересьева» полностью заменили собой тексты оперы. В современной постфольклорной среде воспроизведение текстов «Мересьева» практически всегда спровоцировано ситуацией обсуждения советских «идеологических шедевров», причем пародийный текст рок-оперы обычно выдается коммуникатором за оригинальный текст либретто оперы «Повесть о настоящем человеке». Более того, именно пародийный, смеховой характер текстов «Мересьева» играет роль доказательства разделяемой участниками коммуникации концепции «советская идеологизированная опера есть явление внутренне абсурдное, несостоятельное в музыкальном и литературном плане». Если предыдущее поколение

носителей фольклорной формы использовало ее в качестве средства для сознательного протеста против идеологического давления и спекуляции на теме страданий, то в современной ситуации сама протестная форма становится «квази-авторской»: авторство рок-оперы «Мересьев» приписывается С.С. Прокофьеву (а иногда даже Т.Н. Хренникову).

Такая ситуация вызывает к жизни малоисследованный, но весьма интересный феномен, который обычно наблюдается в связи с так называемыми «историческими анекдотами». Здесь мы обозначим его как «дискурс сомнения»: коммуникант, получив информацию о некотором абсурдном, с его точки зрения, историческом событии или феномене, подвергает сомнению его аутентичность и пытается восстановить «историческую достоверность». Истоки этого феномена лежат прежде всего в смешении ряда текстов, посвященных событию (в рассматриваемом случае подвигу Маресьева): романа Б.Н. Полевого, оперы, фильма и фольклорных текстов: рок-оперы и анекдотов.

Для обсуждений текста рок-оперы крайне характерно сомнение в самом существовании «Мересьева» как отдельного текста, проистекающее из рассмотренной выше уверенности в совпадении цитируемого текста с оригинальным оперным либретто. Однако смешанные смыслы и смеховая составляющая текста рок-оперы вызывают у участников коммуникации сомнение в существовании текста и попытку восстановить первоначальные тексты «Мересьева» и оперы С.С. Прокофьева. Распространен недоверчивый вопрос о том, существовало ли когда-либо такое музыкальное произведение или это «народное творчество». Интересно отметить, что именно существование оперы «Повесть о настоящем человеке» вызывает наибольший интерес и сомнение у коммуникантов. Основной вопрос, который они задают себе и друг другу, — это вопрос возможности существования официально демонстрируемой оперы с подобным текстом на советской сцене. В качестве аргумента в пользу утверждения о существовании текста в рамках оперы коммуниканты приводят свидетельства родителей и знакомых о посещении постановки:

Воочию оперу не видел, услышал слова «Отрежем, отрежем, Маресьеву ногу! Не надо, не надо — я должен летать!» из третьих уст. Но не от мальчишек. Со слов сотрудника моей мамы: в 70—80-е гг. будто бы ходил на оперу, увидев сцену с врачами,— не сдержался и так ржал, что вынужден был покинуть зал³⁰.

Кстати, я тоже долго отказывался верить, что это на самом деле настоящая опера, я думал, это прикол такой³¹.

— Сама эту оперу не слушала, но, по рассказам очевидцев, во время операции хор врачей поет: «Отрежем, отрежем, Мересьеву ногу...»³²

Говорят, это происходило так: ставили оперу один-два раза, и всех обязывали на премьеру прийти, а потом спектакль снимали, потому что народ на него ходить отказывался. Мой дядюшка был вынужден высидеть это безобразие, он же и рассказал о фразе про шишку³³.

— Но запомнились почему-то только эти строчки. Может быть, это был просто анекдот???

— ... не, не анекдот... Много было таких опер. «Поднятая целина», «Василий Тёркин», «Блокада»... Политический заказ.

— Я тоже слышал об этой опере. Но запомнились почему-то только эти строчки. Может быть, это был просто анекдот??? Что скажет Сфинкс??? Было или не было? Пели или только анекдоты рассказывали??? Ноты-то были. Вебера. А вот текст мог бы запросто Михалков Сергей доработать. С Эль Регистаном :)))³⁴

Я был уверен, что это анекдот. И только недавно узнал, что действительно была такая опера, и написал ее даже Прокофьев³⁵.

Выход из этой ситуации для коммуникантов лежит в двух плоскостях: прежде всего, это свидетельства очевидцев, присутствовавших на постановке «настоящей» оперы и готовых подтвердить отсутствие в ней цитируемого текста (обычно это лица, которые ознакомились с «Мересьевым» раньше, чем с оперой, и были способны сознательно вычленить соответствующие тексты из оперного нарратива; как правило, «поиск аутентичности» является для этой группы одним из важных мотивов посещения оперы). В другой плоскости лежит музыкальный ряд рок-оперы. В нем коммуникант без труда опознает широко известные арии из «Jesus Christ Superstar» и тем самым фиксирует пародийный характер «Мересьева». Однако «Волшебный фонарь», использовавший мелодии Уэббера, породил еще один пласт смешения. Респондент может помнить о том, что некая советская рок-опера на музыку Уэббера существовала и даже транслировалась по телевидению, но смешивает «Волшебный фонарь» и «Мересьева» на основании единства музыкального текста.

Для дальнейшего упорядочивания ситуации коммуникант создает мифологему, описывающую создание текста. Встречаются версии о том, что «Мересьев» — оперетта, продукт деятельности КСП, детское творчество, мультфильм и даже блатная песня. Участники коммуникации пытаются тем самым встроить тексты рок-оперы в собственные устоявшиеся представления, уйти от того противоречия, в которое приводит их дискурс сомнения.

В ряде случаев противоречие решается за счет воспоминания одного или нескольких участников коммуникации о случаях исполнения собственно рок-оперы «Мересьев». Как правило, такие высказывания также содержат отсылки к опосредованному опыту взаимодействия с «рок-оперой». Прежде всего, здесь также возникает мотив трансляции сообщения очевидца (опыт которого значительно удален от коммуниканта во времени и пространстве). Затем, существует ряд свидетельств о прослушивании магнитофонных записей «оперы».

... у знакомого записано на кассете), там где доктора окружили его и пели: Давайте отрежем ему ноги! а Мересьев басом в ответ: режьте, режьте, я коммунист.⁶⁶

Другой блок мифологем, связанных с «рок-оперой», основан на интерпретации ее взаимодействия с официальной культурой. Интересно, что массовое сознание, создавая «Мересьева», проделывает с рок-оперой «Иисус Христос — суперзвезда» фактически ту же самую работу по аккультурации текста, которую официальная культура воплотила в «Волшебном фонаре». Однако если официальная культура стремится в первую очередь уйти от «диссидентского» содержания, то фольклорная среда подменяет одно официально неприемлемое содержание другим — еще более неприемлемым в рамках текущих идеологических установок, прямо отрицающим их догмы или сводящим их на смеховой уровень. «В восприятии современных подростков эти переделки также обретают статус *parodia sacra*: канонизированное культурной традицией, официальным признанием или школьной программой произведение подвергается комической дискредитации за счет искажения текста, его подмены своего рода антитекстом»³⁷.

Отношение власти к этим текстам, судя по свидетельствам современников, неоднозначно. Вокруг «рок-опера» активно формируется мифологема романтического протеста. Респонденты утверждают, что «Мересьев» был в известной степени нелегален:

Когда я был маленький, мы страшно любили рок-оперу «Повесть о настоящем человеке» по мотивам одноимённой книги Б. Полевого (музыка А.-Л. Уэббера из «Jesus Christ Superstar», слова Х.-З. Чьи). На мотив «This Jesus Must Die»:

- *Эт-та гангрена внушает тревогу.*
- *Давайте отрежем Мересьеву ногу!*
- *Не надо, не надо, я буду летать!*
- *Тащите ножёвку, пора начинать...*

За публичное исполнение на Центр. пляже в Киеве нас даже когда-то загребли в ментовку»³⁸.

В «советский» период своего существования рок-опера «Мересьев» выполняет две функции: протестную и смеховую. Протестная составляющая складывается из использования полузапретной музыки «Jesus Christ Superstar», которая противоречит установкам официальной советской культуры уже в силу своих жанровых особенностей и религиозных коннотаций, и иронии над идеологизированными текстами «мересьевского цикла», усиленной неизбежностью их потребления (организованное прослушивание оперы, чтение в рамках школьной программы, и т.п.). В текстах, связанных с оперой «Повесть о настоящем человеке», постоянно присутствует мотив навязанности прослушивания (что ведет к определенным абберациям воспоминаний): «...водили нас в школе. В добровольно-принудительном порядке...»³⁹; «в школе ходили в оперу всем классом на *повесть о настоящем человеке* с тех пор это для меня табу...»⁴⁰.

Шок, испытываемый слушателем в результате открытия, что опера действительно существовала, приводит к возникновению или упрочению представления о том, что для советской официальной культуры

абсурд и литературно несостоятельный текст являются нормой. Более того, она представляется идиотичной, поскольку предлагает в качестве официально одобряемого текст, абсурдность которого понимает любой «нормальный человек» и даже ребенок. Разумеется, излишне упоминать, что речь идет не о подлинных цитатах из оперы «Повесть о настоящем человеке», а о текстах «Мересьева», выдаваемых за официальную оперу:

В старших классах школы меня до глубины души «поразили» две оперы из обязательной программы патриотического воспитания: «Молодая гвардия» и «Повесть о настоящем человеке». Ничего более ужасного я в жизни не видела. Песнопения со словами «Отрежьте, отрежьте Мересьеву ноги...» — «Не надо, не надо! Я буду летать» забыть невозможно.⁴¹

Впоследствии тексты «рок-оперы» используются в качестве иллюстрации тезиса о плохом качестве советской оперы вообще. В течение ряда лет тексты «Мересьева» используются аудиторией в качестве группового маркера — знание текстов сигнализирует о принадлежности цитирующего к определенной субкультуре и демонстрирует его «протестный» образ мыслей. Однако эту функцию «рок-опера» вскоре утрачивает по мере того, как распространяется в более массовых кругах. Смеховая же функция «рок-оперы» приобретает особую значимость в процессе утраты основного символического пласта — тексты «Мересьева» становятся анекдотами, нередко уже не пропеваемыми, а проговариваемыми в режиме разговорной речи, а связь с «Jesus Christ Superstar» практически исчезает.

В течение своего жизненного цикла «рок-опера» последовательно становится достоянием фольклорного фонда различных возрастных групп. Первоначальное, непосредственное восприятие происходит в рамках одного поколения — это исполнители «рок-оперы» и лица, которые непосредственно слышали ее в записи или живом исполнении. В этот период «Мересьев», в основном, является феноменом молодежной культуры андеграунда и студенческой субкультуры. Затем текст спускается в детско-подростковую субкультуру, в основном через старших. Интересно, что «рок-опера» для определенных социокультурных групп может являться элементом семейного фольклора:

Про Мересьева мне ещё папа на ночь пел, так что факт общеизвестный⁴².

Мама как-то напевала это нарезая салат.⁴³

У нас дома крылатой стала фраза «шишку, что ли, съесть». Муж ее поет, когда голоден⁴⁴.

Бытование «Мересьева» в школьной субкультуре отмечено рядом исследователей, в частности О.Ю. Трыковой⁴⁵. Наиболее активно текст воспроизводится в 1982—1986 гг.

Но в школе все дети от 10 лет и до 16 (с начально-классниками мы не пересекались совсем, потому про них не знаю) начали распевать отде-

льные фразы из этой оперы. Поначалу даже без особого повода. Просто, чисто поржать. Вроде анекдота: «А ты уже слышал? Ну, тогда послушай...».⁴⁶

На последнем этапе «рок-опера» снова воспроизводится взрослыми, но в этот период это те лица, которые восприняли текст опосредованно, в основном через детскую субкультуру:

*У меня с младших классов средней школы вертится в голове ария пилота: «Машина... ребята... путаница! путаница!» и т.д.*⁴⁷

В этом смысле судьба «рок-оперы» достаточно типична для целой группы советского контр-идеологического фольклора. Старшие братья и сестры оказываются проводниками «запретных» текстов младшим, которые затем распространяют их внутри своей возрастной группы. В этой последней группе «рок-опера» оказывается формой протеста не столько против доминирования идеологии в культуре, сколько против более близкой школьникам проблемы — принудительного чтения идеологизированных текстов в рамках школьной программы по литературе. В исследованиях детского фольклора отмечается, что неразличение стилистически близких источника и пародии достаточно характерно именно для школьной субкультуры: «Интересно, что пародии на Маяковского имеют в сознании носителей школьного фольклора двойкий статус: они могут восприниматься и как стихи под Маяковского, и с равным успехом приписываться перу самого поэта»⁴⁸.

Уникальность «Мересьева» состоит в том, что в постсоветский период «рок-опера» продолжает функционировать, несмотря на утрату идеологического контекста. В отличие от других пародийных рок-опер, которые актуализируются только в связи с ностальгией по советскому прошлому (и особенно детству), «Мересьев» сохраняет собственное значение для целой группы людей. Внутреннее содержание, вкладываемое аудиторией в текст, тем не менее радикально изменилось — теперь «Мересьев» в большей степени попадает в контекст «врачебных» анекдотов и на его основе создаются принципиально новые тексты.

*Дежурный врач (глядя в бинокль с наблюдательной вышки):
Смотрите, смотрите! К нам в руки ползет
Погибший в бою с мессершмидтом пилот!*

*Мересьев:
Но я не погиб! Я, как видите, жив...
Профессор Шумакер, встревоженно:
Труп бредит! Скорее точите ножи.⁴⁹...*

На базе «анекдотизированной» рок-оперы возникает также группа анекдотов и анекдотов-загадок, продолжающих функционировать в современном постфольклоре. Более того, мифологема о подвиге советского летчика, накладываясь на мифологему о пародирующей его рок-опере, провоцирует новые всплески фольклоротворчества уже в сетевой культуре:

*Сидели мы вчера и что-то пошел глум, а попался нам «под руку» герой
Сов. Союза Мересьев. Вот что вспомнил — написал. Немного постебли:*

— Мересьев! Я сказал — бегом!

Ансамбль чечеточников «Мересьев».

*На состязаниях по прыжкам с шестом выступает спортсмен из России.
Мересьеву удастся взять стандартную высоту...*

Одна нога здесь, другая там...

*Мересьев не любил свой день рождения. Ему постоянно дарили
шнурки⁵⁰.*

Диета от Мересьева: шишка в день и немного по-пластунски⁵¹.

— Почему, когда Мересьев полз по лесу, то ел шишки?

— Потому что ежиков догнать не мог.⁵²

*Поползет, поползет — кору пожует, поползет, поползет — шишку
пососет... Что это такое? Отгадка: НАСТОЯЩИЙ ЧЕЛОВЕК Алексей
Мересьев!⁵³*

*Я ботинки не ношу. Я люблю полесье. Шишки жру, листву, кору. Кто
же я? — Мересьев.⁵⁴*

Трансформация и варьирование рок-оперы, таким образом, продолжается в сетевой форме. Строго говоря, функционирование фольклорной формы в сетевой коммуникации является маркером ее жизнеспособности вообще. Так, тексты традиционного фольклора обычно только передаются по сети, не трансформируясь и не входя в корпус сетевого фольклора. Постфольклорные же формы могут как остаться «архивом», так и начать самостоятельное функционирование, становясь элементом собственно сетевого фольклора. Если анекдот о похоронах тещи, попав в сеть, оброс принципиально новыми культурными смыслами и стал одним из центральных феноменов сетевого фольклора — понятием «баяна» и породил целый комплекс текстов и практик, то «Мересьев» демонстрирует гораздо меньший потенциал развития. В процессе трансляции в рамках сетевой коммуникации «Мересьев» постепенно восстанавливает утраченные смыслы: дискуссии между участниками в ряде случаев приводят к установлению различия между оригинальной оперой и пародией, реконструируется музыкальный ряд «Мересьева». Причина этого явления лежит в характерной для сетевого сообщества потребности в восстановлении утраченного прошлого и создании традиции. Эта потребность, разумеется, существует и вне сети — однако только там она приобретает такой размах и поддерживается таким количеством ресурсов. Таким образом, в сети «Мересьев» восстанавливается как целостная фольклорная форма, попутно легитимизируя существование импровизаций и вариаций, зафиксированных слушателями в тот или иной период истории рок-оперы. Новые сетевые вариации, хотя и немногочисленные, также демонстрируют заинтересованность определенной возрастной группы

в данной фольклорной форме. В условиях, когда мифологема о героине-летчике Маресьеве оказывается слабо востребованной массовой аудиторией, тексты, созданные в связи с ней, продолжают свое бытование в новых каналах коммуникации.

Примечания

¹ Юнисов М.В. Мифопоэтика студенческого смеха (СТЭМ и КВН). М., 1999. С. 174.

² Ковалева С. Ты помнишь физфак? М., 2003.

³ Там же.

⁴ URL: <http://www.herzen.spb.ru/abiturients/fakultets/mathematics/1229257737> (здесь и далее цитаты из Интернета приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригинала — *Прим. ред.*).

⁵ URL: http://www.mosoblpress.ru/kupavna/show.shtml?d_id=166

⁶ Гапонов Ю.В. Традиции «физического искусства» в российском физическом сообществе 50—90-х годов // Вопросы истории естествознания и техники. 2003. № 4. С. 173.

⁷ Сойфер В. Мемуары //Континент. 2001. № 104.

⁸ Неклюдов С.Ю. Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 2. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1997. P. 79.

⁹ См., напр.: Башарин А.С. Песенный фольклор археологов второй половины 20 века (Электронный ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/basharin1.htm>).

¹⁰ Лурье М. Очерки современного детского фольклора. // Информационный бюллетень Комитета по культуре администрации Архангельской области. Архангельск, 2006. С. 66—75.

¹¹ Интересно, что эта песня позднее подверглась вторичной трансформации по типу 1: «Пьяный, пьяный ёжик // Влез на провода // Током долбануло // Пьяного ежа, //А-а-а, // Не электрик — не фи́га и лезть!» (см., напр.: <http://kulichki.com/ejik/pyanstvo.htm>).

¹² Ковнер В. Золотой век магнитиздата (Электронный ресурс. URL: <http://www.vestnik.com/issues/2004/0414/koi/kovner.htm>).

¹³ Поспелов П. Опера на излете Иисус-революции // Коммерсантъ-Daily. 16.09.1994.

¹⁴ Редут А. Прощание с рок-эпохой (Электронный ресурс. URL: <http://www.debilz.com/index.phtml?id=271>).

¹⁵ Гапонов Ю.В. Указ. соч.

¹⁶ Поспелов П. Указ. соч.

¹⁷ Неклюдов С.Ю. Вариант и импровизация в фольклоре // Петр Григорьевич Богатырев / Под ред. Л.П. Солнцева. М., 2001.

¹⁸ URL: <http://www.mastercity.ru/vforum/archive/index.php/t-47258.html>

¹⁹ URL: http://www.bigler.ru/forum/read.php?f=2&i=980784&t=980784&order_s=asc&page=4

²⁰ URL: <http://zhornak.livejournal.com/144408.html>

²¹ Неклюдов С.Ю. Устные традиции...

²² URL: <http://afranius.livejournal.com/26028.html?thread=2568876#t2568876>

²³ URL: <http://afranius.livejournal.com/26028.html?thread=2566060#t2566060>

²⁴ URL: http://www.fandom.ru/fido/su_books/text/1826.htm

²⁵ URL: <http://murmele.livejournal.com/589759.html?thread=6354111#t6354111>

- ²⁶ URL: <http://portal.lanpolis.ru/board/index.php?showtopic=15087>
- ²⁷ Интернет-интервью 09.04.2008 (муж., 47 лет).
- ²⁸ URL: http://www.kpnemo.ru/music/2005/10/23/mitki__mitkovskaya_tishina1995/print_comments.html
- ²⁹ URL: <http://www.mastercity.ru/vforum/archive/index.php/t-47258.html>,
- ³⁰ URL: <http://zhornak.livejournal.com/144408.html>
- ³¹ URL: <http://murmele.livejournal.com/589759.html?thread=6354111#t6354111>
- ³² URL: <http://izh.2126.ru/forum/index.php?topic=29563.0>
- ³³ URL: <http://obertone.livejournal.com/115015.html?thread=2592071>
- ³⁴ URL: <http://kafanews.com/forum/printthread.php?s=89a7ba008b1dc1f2a0c50c5df71a8d44&t=734&page=18&pp=10>
- ³⁵ Интернет-интервью 13.04.2008 (муж., 40 лет).
- ³⁶ URL: <http://www.nashato4ka.net/forum/archive/index.php?t-110.html>,
- ³⁷ *Лурье М.* Указ. соч.
- ³⁸ URL: <http://www.moto.org.ua/forum/?fname=general&trid=general/1138797522694&vp=3>
- ³⁹ URL: <http://kafanews.com/forum/printthread.php?s=89a7ba008b1dc1f2a0c50c5df71a8d44&t=734&page=18&pp=10>
- ⁴⁰ <http://www.nashato4ka.net/forum/archive/index.php?t-110.html>
- ⁴¹ <http://koteljnik.livejournal.com/131561.html?thread=4412137#t4412137>
- ⁴² URL: <http://murmele.livejournal.com/589759.html?thread=6354623#t6354623>
- ⁴³ URL: <http://www.diary.ru/~doli-lo/?comments&postid=37570083>,
- ⁴⁴ URL: <http://obertone.livejournal.com/115015.html?thread=2592071>
- ⁴⁵ *Трыкова О.Ю.* О классификации способов взаимодействия русской литературы XX в. с фольклором // Педагогический вестник ЯрГПУ. 1997. № 1.
- ⁴⁶ Интернет-интервью 04.04.2008 (Ж, 39)
- ⁴⁷ URL: <http://grace.msu.ru/forum/lofiversion/index.php/t1113-50.html>
- ⁴⁸ *Лурье М.* Указ. соч.
- ⁴⁹ URL: <http://vif2ne.ru/nvk/forum/1/archive/461/461673.htm>
- ⁵⁰ URL: <http://flori.ucoz.com/forum/24-366-1>
- ⁵¹ URL: <http://sega1999.livejournal.com/196097.html>
- ⁵² URL: <http://anekdot.razvlekalovka.com/.../view/23889/35/>
- ⁵³ URL: <http://www.anekdot.ru/id/-41100017>
- ⁵⁴ URL: <http://www.anekdot.ru/id/-72303010>

А.А. ВЛАСОВА
(Тверь)

«Недолго мучилась старушка...»: образ старушки в садистском стихе

Старушка — персонаж «садистских стихов» (далее СС), относимый к миру взрослых, таких как мама, папа, бабушка, дедушка, сантехник, электрик, вожатая и пр. Лексическое значение слова *старушка*, в отличие от значений слов *бабушка* и *бабка*, не содержит семы *родства* (*бабка* — ‘то же, что бабушка’. *Бабушка* — ‘1. Мать отца или матери. 2. Вообще о старой женщине’ (разг.)¹), а только указывает на преклонный возраст женщины. В данной работе мы ограничимся текстами с лексемой *старушка* — уменьшительно-ласкательная форма от *старуха* (*старуха* — ‘женщина, достигшая старости’ <...> уменьш.-ласк. *Старушка*²).

Наш выбор связан с тем, что «старушка», с одной стороны (в силу того, что это слово употреблено в уменьшительно-ласкательной форме), является героем «мира детства», с другой — данный персонаж демонстрирует мифологическую природу детского фольклора.

На глубинную связь детского фольклора с мифологией уже многократно указывалось исследователями³: в мифологии старуха, как правило, связана с миром потусторонним, ведь «сама по себе старость есть состояние “хтоническое”. <...> Старость — основная характеристика хтонических существ»⁴. Достаточно вспомнить «вечных старух» Эриний, Бабу-Ягу в славянской мифологии, выводимую из «древнего образа хозяйки зверей и мира мертвых»⁵. В облике старухи предстают злые колдуньи, ведьмы, людоедки. В мифе старуха может выступать в качестве проводника на «тот» свет, быть персонификацией смерти⁶, «старуха — напоминание о смерти»⁷.

В детском прозаическом фольклоре значение мифологемы «старуха» сохраняется и реализуется не только в лексеме *старушка* (*старуха*), но и лексемами *бабка*, *бабуся*, *бабушка*, при этом семантическая дифференциация лексем *старушка* и *бабка* отсутствует. Здесь *старушка* (*бабка*, *бабуся* и т.д.) может, в частности, выступать в роли «похитителя»: «доверчивая девочка попадает к старухе или “тетеньке”, которая

оказывается людоедкой, напоминающей Бабу-Ягу»⁸, или своего рода «проводником» в мир мертвых, «взрослым из “чужого мира”»⁹:

Одна бабуся остановила машину, а водитель спрашивает: «Куда повезти, бабуся?» — «Подвези меня, миленький, на кладбище». Приехали они на кладбище, бабуся вышла и сказала: «Подожди минуточку». — «Подожду, а что ж не подождать?» Подождал ее, а она пришла и села в машину вся в крови. И так длилось три дня. На третий день шофер спрашивает: «Почему ты вся в крови, ты что, ешь мертвецов?» — Да—а—а!!!¹⁰.

В представленной в СС системе «взрослые vs дети» старушка занимает особое место, отличаясь от бабушек и бабок. Можно говорить о том, что она даже «выпадает» из этой системы. Так, бабушка может выступать в роли сурового «наставника»:

*Маленький мальчик картинку чертил
Дрожащей рукой чертилку водил
Сорвался с металла острый конец
Без пальца в момент остался юнец
Бабушка внука пыталась учить:
«Лезвием нужно было чертить»¹¹.*

Может становиться «беспричинной» убийцей¹²:

*Бабушка внучку со школы ждала:
Цианистый калий в ступке толкла.
Дедушка внучку <бабку?> опередил:
Внучку гвоздями к забору прибил¹³.*

Кроме того, бабушка может быть жертвой ребенка:

*Неграмотный мальчик гранату нашел,
В печку засунул и в школу пошел.
Бабушка вечером печку топилла...
Много народу ее хоронило¹⁴.*

Таким образом, бабушка реализует характерное для данного жанра противопоставление мира детей и мира взрослых, демонстрируя типичное поведение взрослых: как нормативное, так и враждебное по отношению к детям.

Иначе обстоит дело со старушкой. Лексема *старушка* встречается только в одном СС, а именно «Недолго мучилась старушка...», представленном многочисленными вариантами. Этот текст относится к «инометрическим» текстам, каждый из которых, по мнению А.Ф. Беллусова, «высвечивает какую-нибудь важную особенность жанрового содержания»¹⁵; инометрический статус стишка о старушке позволяет демонстрировать «всю условность и фантастику их (СС. — А.В.) гротескного мира»¹⁶. В массовом сознании данный стишок, как и некоторые другие инометрические тексты, например стишок «Я спросил электрика Петрова...», порою ассоциируется с именем Олега Григорьева. «Как писал не доживший до таких мощных перемен и спившийся поэт Олег Григорьев: “Недолго мучалась старушка в высоковольтных

проводах / Ее обугленная тушка на птичек наводила страх...»¹⁷. «У литературных анекдотов, приписываемых Хармсу, нашлись реальные авторы, и у “садистских стишков” тоже — Олег Григорьев. “Мальчик в овраге нашел пулемет...”, “Недолго мучилась старушка...”¹⁸. Помимо всего этого инометрические тексты «являются текстами особого метажанрового плана, ... похожи на песенные припевы»¹⁹. Интересна в этой связи история возникновения стишка. Возник он, как пишет А.Ф. Белоусов, «на основе отрывка из студенческой песни конца 50-х годов “Пионер” (“На берегу родной реки...”), который был известен и в виде вполне самостоятельного “крылатого выражения”: “Недолго мучилась старушка”»²⁰, т.е. в результате жанрового перехода: «песня — “крылатое выражение” — “садистский стишок”»:

*На берегу родной реки
Сидел угрюмый пионер
И топором по головам
Совал туды и растуды.
[Напев первых двух строк — минорный].
А кровь лилася по реке
И растекалась по волнам,
А пионер сидел и пил
Водичку с кровью пополам.*

*Недолго корчилась старушка
В злодейских, опытных руках!
Злодей же, находясь под мушкой,
Нуждался очень в деньгах.*

*«Отдай, отдай деньгу, мамаша!»
Злодей-зануда прокричал;
Он ни папашу, ни мамашу,
Он никого не уважал.
[Напев следующих четырех строк — мажорный].*

*Старик седой и благородный
В колени бухнулся ему,
Не пожалел он старичину
И отрубил ему башку.*

*Луна торжественно светелась
И озаряла красоту,
А вся история [вариант: вселенная] кателась
К определенному концу.*

*На берегу родной реки
Сидел угрюмый пионер
И топором по головам
Совал туды и растуды.
[Напев первых двух строк — минорный].*

*А кровь лилася по реке
И растекалась по волнам,
А пионер сидел и пил
Водичку с кровью пополам.*

Текст песни предоставлен А.Ф. Белоусовым, ему он известен от Ю.А. Новикова, который в конце 1950-х гг. был студентом филфака МГУ; по словам Новикова, песня, скорее всего, была завезена из Ленинграда в 1958—1960 гг. (орфография источника и пометы, относящиеся к характеру исполнения, сохранены).

В этой песне видим апокалиптическую картину («вся вселенная кателась к определенному концу»), причиной «апокалипсиса» является «пионер-алкоголик», что само по себе уже нонсенс, он совершает действия, очевидно, противоречащие традиционному, каноническому представлению о том, какие поступки должен совершать советский пионер (ср.: «Пионер — надежный товарищ, уважает старших, заботится о младших, всегда поступает по совести»²¹). Здесь лексема *старушка*, употребленная в контексте убийства топором, отсылает скорее к известному роману Ф.М. Достоевского, чем непосредственно к мифу. «Мотив преступления» — очевидный и вполне определенный, при этом смена напева с минорного на мажорный демонстрирует «равнодушие», которое Бергсон называл «естественной средой смеха»²². Наличие «смехового» потенциала, вероятно, и позволило возникнуть СС, в которых обнаруживается фрагмент этой песни.

Следующий вариант представляется наиболее ранним в силу наличия в нем следов песни (измененная строчка из песни: «надежных опытных руках») и тимуровцев как советской реалии:

*Недолго мучалась старушка
В надежных опытных руках.
Ее обугленную тушку
Нашли тимуровцы в кустах*²³.

Здесь кроме загадочного «злодея» (кто он — непонятно) фигурируют совсем другие пионеры — тимуровцы, которые по роду своей деятельности должны помогать старушкам, причем живым (Тимуровец — «в советское время: участник детского общественного движения по оказанию помощи семьям воинов, инвалидам, больным»²⁴). В данном случае тимуровцы пришли на помощь слишком поздно. Такое изображение характерно для фольклора, в этой связи вспоминаются многочисленные анекдоты о тимуровцах, которые гонятся за одинокими пенсионерками (=старушками), чтобы оказать разную, порой довольно сомнительную, помощь.

В других вариантах причина гибели как будто проясняется:

*Недолго мучалась старушка
В высоковольтных проводах.
Ее обугленная тушка
На птичек нагоняет страх*²⁵.

Последняя строка варьируется: «Жевали ёжики в кустах», «Жевали кролики в кустах», «Вселяет в птичек жуткий страх», «На птичек навидила страх».

Очевидно, что смерть старушки наступила в результате неосторожного обращения с электричеством (попала она туда по собственной воле либо в результате чьих-то действий — неясно), ведь, как всем (т.е. взрослым и разумным людям) известно, действующие ЛЭП представляют большую опасность. Возможно, старушка стала жертвой собственной неосторожности или любопытства. «Детскость» старушек характеризует их, в том числе, и как персонажей, которые готовятся к переходу и «иной» мир, знаком этого становится их возвращение («впадение») в детство.

Ср. (о любопытстве старушек, приводящем к гибели) у Хармса: «Одна старуха от чрезмерного любопытства вывалилась из окна и разбилась».

Из другого окна высунулась другая старуха и стала смотреть вниз на разбившуюся, но от чрезмерного любопытства тоже вывалилась из окна, упала и разбилась»²⁶.

Помимо известного любопытства старушек, любопытство как способ познания мира (порождающий массу запретов со стороны взрослых) характерно для детей, а не для взрослых. «В подростковом возрасте ребенок уже осознает, что без нарушения тех или иных родительских запретов невозможно познание мира. Однако выработанные под воздействием традиционной культуры правила поведения помогают ему соблюдать необходимую осторожность, чтобы в экстремальной ситуации избежать опасности. Инерция родительских запретов вызывает у ребенка иронию или раздражение. <...> Родительские “страшилки”, иллюстрирующие систему воспитательных запретов, возвращаются бумерангом в эпатаже “садистских стишков”»²⁷. В.Н. Топоров называет «детство зоной повышенной и открытой опасности, <...> зоной, находящейся под неусыпным вниманием смерти, когда всякая опасность несет угрозу жизни, неотменяемую возможность смерти»²⁸.

Ср.:

*Мальчик засунул два пальца в розетку.
Все, что осталось, собрали в газетку»²⁹.*

Таким образом, на наш взгляд, можно говорить о том, что в СС «старушка» реализует детскую модель поведения, выпадая, таким образом, из парадигмы «взрослые vs дети», работающей во всем корпусе текстов СС. Следовательно, она представляет собой персонаж пограничный, но находящийся не только на границе «тот» — «этот» мир (что соответствует мифологической и фольклорной модели), а на границе мира детей и мира взрослых. Кроме того, на наш взгляд, она идеально воплощает формулу СС = «мир детей» vs «мир взрослых», являясь хтоническим персонажем, демонстрирующим «детское» поведение. А уменьшительно-ласкательная форма слова поддерживает своеобразную «детскость» рассмотренного персонажа, в чем также реализуется гротесковое сочетание «ужасного» и мира детства.

Примечания

¹ *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1998. С. 33.

² Там же. С. 763.

³ См., в частности: *Чередникова М.П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002; *Тихомиров С.В.* «Девочка в поле нашла ананас...» (бредни и откровения детского фольклора) // Тихомиров С.В. Творчество как исповедь бессознательного: Чехов и другие (мир художника — мир человека: психология, идеология, метафизика). М., 2002; *Лойтер С.М.* Русская литература XX века и детский фольклор: проблемы взаимодействия: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Петрозаводск, 2002.

⁴ *Евзлин М.* Мифологическая структура преступления и безумия в повести А.С. Пушкина «Пиковая дама» // Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С. 39.

⁵ Мифология. Большой энциклопедический словарь. М., 1998. С. 83.

⁶ *Толстая С.М.* Смерть // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 360.

⁷ *Ерофеев В.В.* Морфология русского народного секса (Заветные сказки) // Ерофеев В.В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1996. С. 259.

⁸ *Чередникова М.П.* Современная детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии // Чередникова М.П. «Голос детства из дальней дали...»... С. 177.

⁹ *Лойтер С.М.* Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998. С. 131.

¹⁰ *Лойтер С.М.* Детские страшные истории («страшилки») // Там же. С. 113.

¹¹ <http://milliways.chance.ru/~op/malmaal/2005-02-08> (здесь и далее цитаты из Интернета приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригинала — *Прим. ред.*).

¹² В этом просматривается балладная традиция и традиция жестоких романсов. «Дети донимают отца — куда он девал их милую матушку. А он матушку убил, тело закопал — убил без всяких причин и мотивировок (“Князь Роман жену терял”). Достаточно было сестре оговориться (она говорит братцу “Подвинься сюда!” вместо “Господи, прости!”) — и мать дает ей ядовитое зелье, которым она делится с братом. Оба отравлены, и выросшие на их могилах кусты сплетаются ветвями (“Василий и Софья”»)» (*Костюхин Е.А.* Жестокий романс // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 494).

¹³ Русский школьный фольклор... С. 570.

¹⁴ <http://milliways.chance.ru/~op/malmaal/2005-02-08>

¹⁵ *Белоусов А.Ф.* «Садистские стишки» // Русский школьный фольклор... С. 549.

¹⁶ Там же.

¹⁷ www.artinfo.ru/RU/news/main/ОКА-11-mongroe.htm

¹⁸ *Метелица К.* Подслушанное, подсмотренное, зафиксированное. Overheadmsk и другие радости жизни. Интернет-подборки подслушанных обрывков разговоров (URL: www.ng.ru/style/2006-6-1/2-overheadmsk.html).

¹⁹ *Белоусов А.Ф.* Указ. соч. С. 550.

²⁰ Там же.

²¹ Законы пионеров Советского Союза (URL: http://sovietthings.narod.ru/Polozheniye_o_VPO_imeni_V_I_Lenina.htm).

- ²² Бергсон А. Смех // Психология эмоций. Тексты. М., 1984.
- ²³ <http://www.rikt.ru/~kremen/anekdote/strash/Strash6.htm>
- ²⁴ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Указ. соч. С. 798.
- ²⁵ <http://www.rikt.ru/~kremen/anekdote/strash/Strash6.htm>
- ²⁶ Хармс Д. Цирк Шардам. СПб., 2001. С. 775.
- ²⁷ Чередникова М.П. Современная детская мифология... С. 202.
- ²⁸ Топоров В.Н. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 444—445.
- ²⁹ Русский школьный фольклор... С. 561.

Д.Б. ПИСАРЕВСКАЯ
(Москва)

Образ игры в субкультуре ролевиков: развитие авторского начала в фольклоре

Современное общество имеет мультикультурный характер. В рамках субкультурной парадигмы оно рассматривается как совокупность субкультурных сообществ¹, обладающих определенной структурой и характеризующихся определенным фольклором. Среди них выделяются сообщества *участников ролевых игр*, в состав которых преимущественно входят жители городов — старшие школьники, студенты и молодые специалисты (средний возраст — от 15 до 30 лет), объединенные ролевыми играми. Ролевые игры как вид интеллектуального развлечения для группы лиц появились в конце 1980-х гг., и количество «играющих взрослых» — любителей ролевых игр — по всему миру очень велико. К примеру, в Норвегии их число составляет примерно 1000 человек²; в Дании и Финляндии колеблется от 2000 до 5000 человек, а в Швеции насчитывает до 10 000 человек.

«Ядром» субкультуры, консолидирующим ее носителей и позволяющим им поддерживать свою идентичность, является ролевая игра³. Она выступает, с одной стороны, как центральная практика субкультуры любителей ролевых игр, представляющая собой главное коммуникативное пространство (носители субкультуры встречаются на играх или околоигровых мероприятиях); с другой — как главный символ субкультуры, определяющий самоназвания общности («ролевики», «ролевое сообщество», «ролевое движение»). Соответственно, образ игры нашел свое отражение в фольклорном творчестве субкультуры ролевых игр. Однако различные трактовки образа игры, появившиеся в ходе развития субкультуры, позволяют проследить рост авторского начала в ролевом фольклоре. Этот рост соответствует тенденциям социализации субкультуры ролевых игр, имеющим место в настоящее время.

Ролевая игра как таковая заключается в воспроизводстве гипотетических жизненных ситуаций, представленных в форме конкретных сюжетов и с участием ведущего-«мастера», исполняющего функции сценариста и арбитра. В нашем случае термин обозначает так называемую ролевую игру живого действия — *live role playing game (live RPG)*, или

live-action role playing (LARP). Данное понятие более узкое и означает сознательную попытку человека (игрока) прожить какое-то время в роли другого человека или существа (персонажа), производя от его лица какие-то действия, обусловленные обстоятельствами или необходимостью достичь поставленной цели. Единственной целью игры является сама игра. Наиболее показательны в этом плане полевые, полигонные игры. Они проводятся на природе, на достаточно большом пространстве, и предполагают полное погружение в среду — смоделированный мир.

Установить численность участников ролевых игр в России не представляется возможным (пока индивид не занимается собственно игрой, его трудно выделить из общей массы). В инсайдерских дискуссиях количество играющих оценивается в пределах 20—50 тыс. В качестве самоназвания участников ролевых игр выступает слово «ролевики», но наиболее употребимые термины — «ролевое движение» (хотя он отвергается некоторыми участниками из-за возможных социально-политических коннотаций) и «ролевое сообщество». Раньше в качестве самоназвания выступал термин «толкиенисты», однако с 1994 г. игры начинают проводиться не только по произведениям Толкиена, и в настоящее время этот термин обозначает автономное сообщество в рамках сообщества ролевикиков.

Первая ролевая игра была проведена в августе 1990 г. под Красноярском по мотивам произведений Дж.Р.Р. Толкиена. Сообщество участников ролевых игр обладает собственной субкультурой, и в ее развитии можно условно выделить два этапа: 1990—1998 гг. и с 1998 г. по настоящее время⁴. Если на первом этапе символы и знаки субкультуры, служащие ее консолидации, получали репрезентацию как в повседневном, так и в игровом пространстве, то в настоящий момент они демонстрируются исключительно в игровом пространстве. В настоящее время наблюдается тенденция к социализации субкультуры, т.е. к сотрудничеству с обществом в разных формах, к трансляции ролевых знаний, к диалогу субкультуры и массовой культуры. Таким образом, субкультура ролевых игр превращается в сообщество людей, объединенное единым хобби — практикой ролевой игры — и единым жизненным стилем, проявляющимся исключительно в рамках игровой и околоигровой коммуникации. Символ ролевой игры выполняет консолидирующую, цементирующую социум функцию, а ее практика является главным каналом коммуникации, коммуникативным пространством для носителей субкультуры. Поэтому значительное количество фольклорных произведений ролевикиков посвящено ролевой игре.

Субкультура ролевых игр предлагает обширные возможности для творческой самореализации. До 1995 г. для субкультуры ролевых игр был характерен так называемый «романтический толкиенизм», характеризующийся массовым литературно-художественным творчеством. Песни, написанные в начале 1990-х, поют в ролевой среде до сих пор (часто без упоминания их автора). «Авторские» произведения создаются и сейчас (особенно «урожайным» был 2005 г.), но уже много лет не

появляется «хитов», которые пела бы вся страна⁵: в основном используются старые песни.

Вначале проанализируем литературное творчество субкультуры ролевиков. Увлечение миром Толкиена в первой половине 90-х гг. XX в. способствовало обширным творческим поискам участников ролевых игр. Издавались ролевые «самиздатовские» журналы (так называемые «фэнзины») с поэтическими и прозаическими произведениями, основанными на книгах Толкиена. Появлялись (и до сих пор появляются) собственные переводы произведений Толкиена, «апокрифы», в которых события излагаются отлично от толкиеновских сюжетов, и произведения «фан-фикшн» на тему книг этого автора. Кроме произведений, посвященных миру, который лег в основу ролевых игр, существовали произведения, в которых рассматривался личный опыт ролевых игр. Они отличались анонимностью и могут быть причислены к фольклорным произведениям. В 1996—1999 гг. ролевая литература была полна самоиронии и широкого цитирования, распространялись переделки предыдущих произведений, что приводило к их фольклоризации. Однако затем, начиная с 1999 г. (т.е. на втором этапе развития субкультуры ролевых игр), «ролевая литература» пережила укрупнение формы. Появляются романы, пьесы, повести и «эпические» циклы (в том числе тексты мюзиклов)⁶, имеющие четко обозначенных авторов и основанные не только на толкиенистских и ролевых реалиях. Как правило, современные произведения распространяются в «самиздатовских» авторских брошюрах, в сборниках и альманахах.

Еще в 1993 г., по мнению редактора литературного альманаха «Конец Эпохи»⁷ Э. Байгильдеевой, «ролевое сообщество с окрестностями, начав с сотворения стандартных вариаций на тему полюбившихся нездешних реалий, наконец дозрело до генерирования самоценных и самодостаточных литературных произведений. Наиболее ярким примером возрастания качества “нашей” литературы стало творчество И. Шальной (Логрэм Оборотень, Элмер Ричард Гранк)⁸, — автора текстов, знание которых выдавало принадлежность к сообществу. Постепенно стала проявляться ориентация ролевых изданий не только на ролевиков. Таков, например, литературный альманах «Конец Эпохи» — издаваемый регулярно с 1995 г. сборник сочинений авторов из «ролевой» (но не только) среды: в нем читатель может встретить сочинения и Линор Горалик, и известного среди ролевиков автора сказок Сергея Козинцева, и стихотворения молодых поэтов, популярных в блогах и не принадлежащих к ролевому сообществу. Авторы произведений альманаха участвуют в независимых, не относящихся к субкультуре литературных конкурсах (к примеру, популярный среди пользователей блогов www.livejournal.com поэт Вера Полозкова⁹). Тематика альманаха также различна: на настоящей момент большинство произведений никак не связано с ролевыми играми, хотя возможна эскапистская, фантастическая и фэнтези-тематика. Следовательно, в особенностях ролевой литературы прослеживается диалог субкультуры ролевых игр и базовой культуры, и в связи с социализацией субкультуры на втором

этапе ее развития ее фольклорная составляющая применительно к литературному творчеству становится менее заметной. Образ игры перестает рассматриваться. Литературное творчество ролевиков балансирует между фольклорным и авторским началом.

Следующая характерная черта творческого пласта субкультуры ролевых игр на настоящем этапе выражается в развитии профессионального «ролевого кино» (ролевого видео).

На первом этапе развития субкультуры ролевых игр ролевое видео традиционно снимало FangornVideo — основанная «ролевиком» М. Семкиным, или Фангорном, компания (и фактически им же и представленная), занимающаяся видеосъемками ролевых игр в России начиная с игры «Хоббитские игрища» 1994 г. (традиционная игра, которая проходит ежегодно начиная с 1990 г.). Качество съемки изначально было любительским. Создавать ролевое видео как один из видов субкультурного творчества стало проще и дешевле с развитием техники. Также количество снятых роликов стало расти с момента появления ресурсов, позволяющих легко размещать ролики в Интернете, — в частности, наиболее распространенных среди «ролевиков» видеосерверов <http://www.youtube.com> (2005 г.) и <http://www.rutube.ru>.

Ролевое видео посвящено именно практике ролевой игры. Видео-ролики с игр делятся на два типа: документальные (репортажные) и постановочные. Как правило, постановочный ролик-презентация снимается мастерской группой задолго до игры и служит ее рекламой. Видеопрезентация игр как новый жанр появилась на ежегодной конференции-«конвенте» ролевиков «Зиланткон-2004» в г. Казани (игры «Ведьмак. Нечто большее», «Черный Отряд»). Сейчас на конвентах мастера-организаторы игр регулярно проводят презентации игр, нацеленные на то, чтобы привлечь на них ролевиков, и в большинстве случаев презентации сопровождаются подобными роликами.

Однако с развитием ролевого кино видеоклипы и песни стали распространяться с указанием авторства, что уменьшило возможности их бытования в качестве фольклорных произведений. Конкурсы ролевого кино проводятся на различных конвентах, и финальные просмотры роликов традиционно популярны среди участников ролевых игр. К примеру, на конвенте «Зиланткон-2008» в г. Казани в рамках площадки «Зилант-фильм» в очередной раз прошел конкурс лучших роликов с игр. Кинофестиваль проходил в три этапа: конкурсный просмотр и последующее обсуждение в формате «круглый стол» всех представленных на конкурс материалов; работа жюри с формированием списка лауреатов; демонстрация работ лауреатов на финальном просмотре с награждением призами и грамотами «Зиланткона».

Еще одной областью творчества участников ролевых игр является фотография. Регулярно проводятся мастер-классы и семинары по фотографии в ролевых играх (в частности, на конвенте «Сибкон»). Если рассматривать фотографию в контексте ролевых игр, можно выделить три взаимопересекающихся направления: репортаж, жанровое фото и портрет. Выбор жанра, помимо личных предпочтений, зависит от того,

кто фотографирует на полигоне игры — игрок с фотоаппаратом или специальный фотограф без собственной роли. Как правило, мастера четко прописывают, что полевые фотографии не должны вмешиваться в игровой процесс и по возможности также ходить в игровой одежде, чтобы не мешать игровой реальности (в крайнем случае — надеть плащ, скрывающий «цивильную» одежду). А фотоаппарат при этом рекомендуют носить в антуражной упаковке, например в кожаной сумочке, чтобы в зачехленном состоянии он был элементом костюма. Кроме того, фотографы следят, чтобы в кадр не попали другие фотографии и мастера, одетые не по игре. Таким образом, игровая реальность на фотографиях остается непрерывной.

Уже сложились традиции, какие сцены надо фотографировать на ролевой игре: например, ни один альбом не обходится без фотографий «парада» независимо от того, альбом это полевого фотографа или просто игрока, взявшего с собой фотоаппарат. «Парад» — мероприятие, с которого обычно начинается ролевая игра: все игроки в игровых костюмах, а также мастера собираются в установленном месте. Мастера представляются, получают представление о «своих» игроках, рассказывают о бытовых условиях на «полигоне» — месте проведения игры, а затем каждая игровая команда проводит свою мини-презентацию.

На игре для фотографа представляет определенную сложность сделать постановочную фотографию понравившегося «объекта», так как эти «объекты» чем-то обязательно заняты или даже непредсказуемы и не любят, когда их отрывают от игры¹⁰, поэтому рекомендуется узнать, когда у игрока будет достаточно много свободного времени, чтобы принять участие в импровизированной фотосессии. Ролевые фотографии подчеркивают, что красочно-антуражные ролевые игры позволяют сделать интересные кадры, и при этом не следует забывать, что фотография помимо ценности для фотографа или игрока должна и сама по себе обладать художественной ценностью¹¹.

Таким образом, для ролевой фотографии так же, как и для ролевого кино, главный интерес представляет сама ролевая игра. Кроме того, фиксируются околоигровые мероприятия, например балы исторических танцев, популярных среди ролевиков. Существуют рубрики на «главных» ролевых сайтах (www.rpg.ru¹² и др.), где размещаются фотографии с игр. Кроме того, практически после каждого ролевого мероприятия его участники, делавшие любительские фотографии, помещают на них ссылки на форуме мероприятия, в своих интернет-блогах и в социальных сетях¹³. Наиболее удачные из таких любительских фотографий могут распространяться в качестве фольклорных произведений (имя или «никнейм» автора не всегда бывают указаны, а «ролевики» после игры часто копируют и пересылают по почте знакомым чужие фотографии). Однако в целом фотоальбомы как рефлексия противоположны текстовому отчету — они показывают «антураж» — смоделированное игровое пространство, а не впечатления игрока, и ролевые фотографии не позволяют проследить развитие ролевого фольклора.

Итак, мы пришли к выводу, что в «ролевых» литературном творчестве, кино и фотографии могут иметь место отдельные элементы фольклора, однако на настоящем этапе развития субкультуры данные жанры являются преимущественно авторскими. При этом для литературного творчества символика и практика ролевой игры отходит на второй план, а для ролевого кино и фотографии ролевая игра первостепенна.

Субкультура «ролеви́ков» порождает гигантский информационный поток: сотни сайтов в Интернете, десятки периодических изданий (к примеру, журнал «Мое королевство»), огромное количество художественных, в том числе и фольклорных, текстов, размещенных на тематических сайтах¹⁴ и написанных самими участниками ролевых игр. В рамках собственно фольклора субкультуры ролевых игр выделяются следующие жанры: ролевая песня, байки с игр, ролевые анекдоты.

Ролевая песня — фольклорный жанр субкультуры ролевых игр, существующий в настоящее время. Ее коммуникативные характеристики формируют целостную систему субкультуры. Произведения исполнителей ролевой песни посвящены игровому пространству, поэтому носители субкультуры называют этих певцов менестрелями: первоначально большинство игр проводилось по средневековой и фэнтези-тематике. Ролевая песня зарождается одновременно с самой субкультурой ролеви́ков. Песни менестрелей возникли «изнутри» ролевой среды, они посвящены каким-либо знаковым событиям в жизни субкультуры, в том числе известным моментам с игр и т.п. Среди инсайдеров под ролевой понимается песня, которая была либо написана на ролевой игре/по мотивам ее событий, либо исполнитель которой посещал ролевые игры¹⁵. Как правило, знакомство индивида с песнями менестрелей следует сразу за его присоединением к «ролевой» субкультуре.

В субкультуре ролеви́ков менестрели известны под своими «никнеймами», взятыми из литературы в стиле фэнтези или придуманными самостоятельно. Выяснить реальные имена не составляет труда, однако приветствуется обращение по «никнейму». Кроме того, некоторые исполнители, известные лишь благодаря одному-двум сочинениям либо неизвестные вовсе, являются узнаваемыми только по «никнеймам», иногда совпадающим, что в некотором роде придает их записям такой фольклорный атрибут, как анонимность.

Ролевые песни могут исполняться несколькими исполнителями, при этом возможны некоторые вариации в текстах. Фольклоризируются песни, даже имевшие конкретных авторов. В качестве примера анонимности текстов песен и их вариативности можно привести пример песни-«перedelки». Так, песня «Сэр Джон Бэксворд» группы «Сильфы», популярной среди ролеви́ков фолк-группы, начинается следующим образом:

*Сэр Джон Бэксворд собирал в поход
Тысячу уэльских стрелков.
Сэр Джон Бэксворд был толстым, как кот,
А конь его был без подков.*

*Сэр Джон Бэксворд пил шотландский эль
И к вечеру сильно устал.
Он упал под ель, как будто в постель,
И там до Пасхи проспал...¹⁶*

Приведем начало песни-«переделки», посвященной сборам на ролевую игру:

*Сэр Джон Бэксворд собирал на игру
Пятнадцать уэльских стрелков.
Сэр Джон их всех обзвонил поутру,
И был ни один не готов.
Сэр Джон хлебал ивантеевский эль
И к вечеру сильно устал.
Он послал всех на, свалился в постель
И утром похмельный встал.*

Авторство подобных переделок самим «ролевикам» зачастую установить не удается. Существуют специальные ролевые форумы, на которых сами инсайдеры обмениваются песенным фольклором — размещают тексты ролевых песен¹⁷. Здесь же ведутся дискуссии об авторстве песен, и в данном случае его установить удалось: авторы песни-«переделки» известны под «никнеймами» Alisanda и Ингигерд.

Встречаются в ролевой песне и переделки песен-«ветеранов» современного городского фольклора, актуализированные в пользу более близких имен и реалий. Если следовать предложенной Я.И. Гудошниковым классификации видов переделок¹⁸, то они относятся к песням, в которых появляются абсолютно новые образы персонажей (персонажи с ролевых игр), никак не связанные с героями песни-оригинала или же явно противоположные им по характеру.

Ролевые песни обычно появляются в мире микроколлектива как локальные песни — к примеру, их придумывают по каким-либо событиям ролевой игры и исполняют непосредственно на игре для своей команды. По нашему мнению, подобные песни являются промежуточным этапом творчества, не принадлежа ни к фольклору, ни к литературной песенной поэзии. В них упоминаются среда или местность, в которых происходит действие. К примеру, ролевая игра «Время королей» (июль 2008 г., Тверская область) породила обширный пласт песен как по миру игры, так и по фэнтезийному миру книг Дж. Мартина, по мотивам которых была сделана игра.

Выделяют четыре типа ролевых песен, посвященных символике и практике ролевой игры¹⁹.

1. **Песни — рассказы о ролевой игре:** они повествуют о ходе всей игры либо о каком-либо ее сюжете в частности и могут обладать комической интонацией.

2. **Песни о личном опыте в ролевой игре,** сугубо личные переживания, которые также могут быть поданы в ироническом ключе.

3. **Песни о каком-либо историческом событии** (как правило, датируемом средневековьем) либо о **событии из фэнтези-произведения**, на котором основана игра.

4. **Песни, посвященные феномену любителя ролевых игр** и особенностям его личности. Данные песни также могут быть поданы в ироническом ключе; так, в песне Филигона «Ролевики» присутствуют следующие строки:

*Угадайте, кто мы, где берут таких —
Мы не из дурдома, мы ролевики!*

*Вместо чащи леса острые пеньки...
Мы же строим крепость, мы ролевики!²⁰*

Таким образом, в содержательном плане в «ролевых» песнях преобладает тематика ролевой игры, выступающей центральной практикой и символом, цементирующим субкультуру ролевиков. Фольклоризуются, как правило, песни первых двух типов. Они выполняют коммуникативную функцию поддержания целостности и воспроизведения субкультуры, в частности дают представление о типах межличностной, межгрупповой и массовой коммуникации в субкультуре ролевого движения, обрисовывают структуру сообществ и формы общения. Во-вторых, они фиксируют средства коммуникации, т.е. знаки и символы (культурный код, в том числе арго), «вербальный фольклор», пространственно-временные характеристики. Фиксируются слова ролевого сленга в типовых ситуациях их употребления, что выполняет обучающую, посятительную роль в процессе адаптации неофитов.

Например, в упомянутой выше ролевой песне-«переделке» «Сэр Джон Бэксворд» упоминаются игровые реалии и игровой сленг: в одном из куплетов в ироническом ключе упоминаются дорога на игру и поиски полигона:

*Сэр Джон Бэксворд искал полигон,
А с ним — и его отряд.
Не знал сэр Джон, что перенесен
Полигон пару дней назад.
А в голове — полный бардак,
На карте хрен с два поймешь:
Болото, лес, ручей и овраг,
Короче, к утру дойдешь...²¹*

Как мы видим, ролевые песни выполняют несколько функций.

Во-первых, это **социализирующая функция**: при знакомстве с подобными песнями обеспечивается запоминание главных терминов игр и облегчается коммуникация с другими носителями субкультуры.

Во-вторых, имеет место **разделительная функция**: «свои», в отличие от «чужих», понимают культурный код и смеховые моменты. Инсайдерский юмор («Вместо чащи леса острые пеньки... Мы же строим крепость,

мы ролевики») позволяет ощутить чувство общности, принадлежности к сообществу²².

В-третьих, песни обеспечивают целостность и самовоспроизводство субкультуры ролевого движения (**интегрирующая функция**). Одним из самых известных музыкальных произведений среди ролевики и толкиенистов в России и СНГ является «Мория-Мория». Ее поют все, это своеобразный сборник ролевых частушек и анекдотов, обладающий высокой степенью вариативности; по оценкам самих инсайдеров, он преисполнен «вечного стеба ролевого народа друг над другом, над собой, над своим любимым увлечением, над книгами Толкиена, над цивилирами и над всем на свете. Что ни говори, стება ролевики умеют и любят»²³. Количество куплетов не ограничено (в них могут войти события с любой ролевой игры) и зависит от фантазии исполнителя.

В-четвертых, ролевые песни способствуют **идентификации и самоидентификации участников субкультуры**.

И, наконец, ролевые песни несут **посвятительную функцию**: сообщаются возможные модели взаимодействия с окружающим миром на игре и в околоигровом пространстве.

Теперь обратимся к другим жанрам ролевого фольклора — быличкам, байкам и анекдотам. Носители субкультуры обладают высоким уровнем теоретической рефлексии, поэтому на тематических сайтах существуют сборники «ролевого» фольклора, разделенные по жанрам²⁴: былички о каких-либо «сверхъестественных» событиях на игре (например, влияние «игрового» обряда на реальную постигровую жизнь); байки (о каких-либо заметных игровых событиях); анекдоты (например, о встрече «ролевики» с «цивирами»).

Уникальным жанром являются постигровые отчеты, в которых описываются произошедшие на игре события либо с точки зрения игрока, (и тогда, как правило, начинаются с описания подготовки к роли и дороги на игру), либо с точки зрения исполняемой им роли на игре (и тогда начинаются с изложения доигровой биографии персонажа). Подобные отчеты размещаются в личных интернет-дневниках (блогах), а также на тематических форумах и в «инсайдерской» прессе²⁵; возможно и их размещение на сайте игры после ее завершения. Данные отчеты позволяют проследить вариативность различных фольклорных жанров, в частности, анекдотов, «баек» и быличек.

Вариативность обусловлена тем, что, как правило, на ролевой игре существует несколько поселений-«локаций», в каждой из которых проходят свои ключевые моменты игры. Игроки других «локаций» интересуются ими, однако увидеть «своими глазами» не получается (либо игроки не могут уйти, чтобы не прервать ход игры в своей «локации», либо выясняется, что интересующее их событие уже произошло). Поэтому они не всегда получают полную и достоверную информацию от других игроков, которые могли всего лишь зайти на несколько минут в другую «локацию» и не разобраться в ситуации. Так рождаются разные версии событий, которые находят отражение в постигровых отчетах, и, соответственно, версии наиболее значимых событий игры (к примеру,

как прошел штурм какой-либо крепости, какое объявление висело на придорожном столбе либо какой герб нарисовали на стене какого-либо дома), когда переходят в байки, порождают вариативность постигрового фольклора в частности и ролевого фольклора в целом.

Распространению постигрового фольклора способствуют газеты, которые регулярно выпускаются на крупных ролевых играх, к примеру, на игре «Красное и белое» (июль 2006 г., Московская область). Также свои «самиздатовские» газеты выпускают и конвенты, к примеру, на «Зилантконе» в 2007 и 2008 гг. ежедневно выходили выпуски своей газеты. В них излагаются отчеты о событиях прошедшего дня, а участникам конвента напоминают о наиболее интересных мероприятиях дня текущего; кроме того, в 2008 г. в газете был раздел «баек» с ролевых игр.

В постигровых отчетах встречаются анекдоты, посвященные как «физической», но околоигровой, реальности, так и «виртуальной» реальности игрового мира. Кроме того, при подготовке к будущей игре ролевика, изучая «источники и литературу», могут специально выдумывать или находить анекдоты для игровой реальности, чтобы она была более правдоподобной и насыщенной. На форумах игры создаются темы для сбора подобных анекдотов. Таким образом, ролевика при моделировании игрового пространства, игрового мира также самостоятельно моделируют игровой и постигровый фольклор, чтобы игровая реальность была более насыщенной.

Также в фольклорных жанрах — быличках, байках и анекдотах — постулируются определенные мифологемы, консолидирующие субкультуру ролевиков. Например, дорога в ней имеет посвященный смысл, и существуют многочисленные анекдоты о том, как ролевика едут на игру или возвращаются с игры и встречают «цивилов» — людей, не принадлежащих к субкультуре ролевых игр. В этих анекдотах ролевика и «цивилы» изображены с помощью характерных стереотипов, представляющих условные образы-клише: например, ролевик обязательно будет в доспехах или с игровым оружием, а «цивил» будет грибником, случайно зашедшим в лес, где проводится ролевая игра. Ролевые байки рассказывают о подобных встречах более подробно и развернуто, упоминаются индивидуальные подробности и имена «лидеров мнений» ролевого сообщества, с которыми якобы произошел данный случай; однако суть баек также мифологизируется.

Существуют сборники анекдотов (например, «Эпическое становление молодого ролевика», «Поваренная книга ролевика»; сборники, объясняющие правила проезда на железнодорожном транспорте для ролевиков, собравшихся на игру или на конвент, или рассказывающие о правилах проживания на конвенте «Зиланткон»). Они выполняют социализирующую функцию, позволяя неопытному юмористической форме овладеть основными символами и мифологемами ролевой субкультуры.

Таким образом, былички, байки и анекдоты в субкультуре ролевиков посвящены особенностям конкретных ролевых игр либо ролевой игры в целом; также их темой могут быть различные околоигровые мероприятия, например конвенты.

Анализ образа ролевой игры в различных жанрах фольклорных произведений субкультуры ролевых игр позволяет проследить, как растет значимость авторского начала. Сейчас литературное творчество в субкультуре как по авторскому замыслу, так и по ориентации на определенный круг читателей имеет тенденцию к выходу за рамки ролевого сообщества; литературные произведения не фольклоризируются и в большинстве случаев уже не посвящены тематике ролевой игры. В связи с развитием новых видео- и фототехнологий развиваются новые для ролевиков возможности для творчества — в ролевом «кино» и фотографии. Они ориентированы на практику ролевой игры, однако преимущественно не фольклоризируются и демонстрируют диалог между субкультурой и массовой культурой. Фольклор ролевого сообщества проявляется в ролевой песне, быличках, байках и анекдотах и с игр. В них ролевая игра по-прежнему выступает центральным символом и основной практикой субкультуры, и они позволяют проследить социализирующую, посвятельную, разделительную, интегрирующую и идентифицирующую функции фольклора в субкультуре ролевиков.

Примечания

¹ Неклюдов С.Ю. Фольклор современного города // Современный городской фольклор: Сб. науч. ст. М., 2003. С. 12.

² Brenne G.T. Making and Maintaining Frames: A Study of Metacommunication in Laiv[?] Play. Oslo, 2005. P. 19.

³ По всей вероятности, здесь автор статьи имеет в виду некую «сверхидею» Ролевой Игры. — *Прим. ред.*

⁴ См.: Писаревская Д.Б. Ролевые игры: пример «социализации» субкультуры // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 8—18.

⁵ Эволюция ролевых игр // Очерки неформальной социотехники / Сост. М. Кожаринов, М. Кордонский. М., 2008. С. 77—79.

⁶ Бочарова Л. Возвращение Дон Кихота: История игр // Мое королевство. 2007. № 30. С. 135—137.

⁷ Конец эпохи (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.lin.rinet.ru>, свободный).

⁸ Байгильдеева Э. Наставления от доброжелателя (к 10-летию альманаха) (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.ri-print.ru/index.php?name=Pages&op=page&pid=28>, свободный).

⁹ Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://vero4ka.livejournal.com>, свободный.

¹⁰ Истомин А.В. Фотография и РИ: Пособие для начинающих // Мое королевство. 2006. № 27. С. 143.

¹¹ Там же. С. 144.

¹² Ролевые игры живого действия (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.rpg.ru/rpg>, свободный).

¹³ К примеру, ВКонтакте (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.vkontakte.ru>, свободный).

¹⁴ Ролевые игры живого действия...; Сайт свободных игровых коммуникаций (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.alexander6.ru/alexander6>, свободный); Творческий клуб «Золотые леса»: Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.goldenforests.ru>, свободный.

¹⁵ См. дискуссию на форуме «Ролевые песни» (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://forum.manog.ru/viewtopic.php?f=1&t=8790>, свободный).

¹⁶ Сильфы: Наши песни (Электрон. ресурс. Режим доступа: http://www.silfi.ru/silphs/our_songs/backword/, свободный). Орфография и пунктуация оригиналов сохранены.

¹⁷ К примеру, одно из наиболее полных собраний ролевого песенного фольклора находится по адресу: Ролевые песни (Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://forum.manog.ru/viewtopic.php?f=1&t=8790>, свободный).

¹⁸ *Гудошников Я.И.* Виды и типы переделок литературных песен в советском фольклоре // Русский фольклор. Т. 9. М.; Л., 1964.

¹⁹ *Писаревская Д.Б.* Фольклор ролевой молодежной субкультуры как коммуникативная система // Фольклор малых социальных групп: Традиции и современность: Сб. науч. ст. М., 2008. С. 168—169.

²⁰ Текст песни взят из личного архива автора.

²¹ Ролевые песни...

²² *Leppälähti M.* About the community of role-players // *Beyond Role and Play: Tools, Toys and Theory for Harnessing the Imagination* / Eds. M. Montola, J. Stenros. Helsinki, 2004. P. 293.

²³ Ролевые песни...

²⁴ Ролевой фольклор (Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.rpg.ru/rpg/16008>, свободный).

²⁵ Напр. в ролевом журнале «Крылатый вестник» в каждом номере существует отдельная рубрика отчетов «Вспоминая игру», а в журнале «Мое королевство» — рубрика «Воспоминания с игр».

ОБРАЗНЫЙ МИР
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Сборник статей

Составители

**Михаил Дмитриевич Алексеевский,
Варвара Евгеньевна Добровольская,
Александра Борисовна Ипполитова**

Редактор *И.Е. Чибисов*

Корректор *И.В. Захарова*

Дизайн и верстка *И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева*

Зав. отделом подготовки и распространения
научных и периодических изданий *К.Н. Давыдов*

Подписано в печать 09.08.10. Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура NewtonС.
Объем 19,5 уч.-изд.л.; 19,0 а.л.; 22,0 печ.л. Тираж 300 экз. Заказ № црф-01

ФГУК «Государственный республиканский центр русского фольклора».
119034, Москва, Турчанинов пер., 6.

Адрес в Интернете: www.centrfolk.ru

E-mail: crf@inbox.ru

Отпечатано в типографии ООО «РА-Принт»
125009, г. Москва, ул. Тверская, д. 10, стр. 1.