

Учредитель:
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ
ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА
Министерства культуры РФ

КАРГИН А. С. —
руководитель издательского проекта

КЛЯУС В. Л. —
главный редактор

Редакционная коллегия:

Артемова О. Ю.

Добровольская В. Е.

Завьялова М. В.

Иванов А. Н.

Иванова Ю. Б.

Ковпик В. А.

Котельникова Н. Е. (зам. главного редактора)

Новицкая М. Ю.

Сорокина С. П.

Старостина Т. А.

Фадеева Л. В.

Региональные представители:

Артеменко Е. Б. (*Воронеж*)

Владыкина Т. Г. (*Ижевск*)

Власкина Т. Ю. (*Ростов-на-Дону*)

Власов А. Н. (*Санкт-Петербург*)

Дранникова Н. В. (*Архангельск*)

Золотова Т. А. (*Йошкар-Ола*)

Золотова Т. Н. (*Омск*)

Канева Т. С. (*Сыктывкар*)

Коровашко А. В. (*Нижний Новгород*)

Матлин М. Г. (*Ульяновск*)

Поздеев В. А. (*Киров*)

Черных А. В. (*Пермь*)

Шейкин Ю. И. (*Якутск*)

Рукописи не возвращаются, объемом более 1 а. л.
не рассматриваются.

Редакция журнала не всегда разделяет точку зрения
авторов.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Обложка: автор идеи А. С. Каргин

© «Традиционная культура», 2013

Традиционная культура

Научный альманах

4(52)/2013

Выходит
4 раза в год

ISSN 5-86132-034-9

СОДЕРЖАНИЕ

НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ СИСТЕМ

- Подрезова С. В.* Фольклорные версии богослужебных песнопений
как предмет этномусикологического исследования 3
- Хлыбова Т. В.* Церковнославянизмы в поздней народной поэзии 15
- Сорокина С. П.* Русская поэзия в народной драме «Царь Максимилиан» 24

МИФЫ. НАРОДЫ. ГЕРОИ

- Криничная Н. А.* Природный катаклизм как импульс к преобразованию
мироздания (по данным мифологии) 32
- Крыжановская Я. С.* Представления о видимом и слышимом
в культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов 39
- Ойроткинова Н. Р.* Культурный герой Сартакпай в мифологии тюркских
и монгольских народов 46
- Иванов А. В.* Мифы и праздники ченчу 51

РУССКИЕ ПРАВИТЕЛИ В НАРОДНОЙ ПАМЯТИ

- Панюков А. В.* «Назад в будущее»: убийство князя Василия Вымского 61
- Попова Е. В.* Предания о путешествии императрицы Екатерины II
в контексте исторической прозы в селениях на Сибирском тракте 70
- Добровольская В. Е.* «Бедный Павел»: исторические анекдоты
и городские легенды об императоре Павле I 78

ОДЕЖДА В ЯЗЫКЕ ФОЛЬКЛОРА

- Фролова О. Е.* Пословицы и поговорки о шегольстве в словаре В. И. Даля 89
- Калинина М. В.* История казачьей одежды в донской традиции
(Лингвокультурологический аспект) 96
- Бобунова М. А.* Одежда в онезском эпосе 103

РАСТИТЕЛЬНЫЙ КОД СЕРБСКОЙ КУЛЬТУРЫ

- Вуйнович Т.* Функции и значения растений в свадебных песнях
в сборнике Вука Караджича 110
- Сикимич Б.* Метафора семейной генеалогии в южнославянских загадках
о виноградной лозе 119
- Попович Д.* Груша в сербской традиционной культуре и устной прозе 128
- Йокич Я.* Страх перед *святыней* — культ святых деревьев в сербской
традиционной культуре 135
- Самарджия С. Д.* Функции деревьев и других растений в сербских
народных сказках 144
- Каранович З.* «Милодуха да се милујемо» — обряд, магия, песня 157

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Старков В. А.* Традиционная игровая культура населения Украины: зарождение
и становление источниковедческой базы (1800—1861 гг.) 167

КНИЖНАЯ ПОЛКА

- Канева Т. С.* Рецензия на: Традиционная культура Ульяновского Присурья.
Этнодиалектный словарь. В 2-х т. / колл. авторов И. С. Кызласова (Слепцова),
А. П. Липатова, М. Г. Матлин, И. А. Морозов, Е. В. Сафронов, М. П. Чередникова
и др. Отв. ред. И. А. Морозов, М. П. Чередникова. Т. 1. А—Л. — М.: «Индрик»,
2012. — 656 с., ил., карты; Т. 2. М—Я. — М.: «Индрик», 2012. — 656 с., ил., карты . . . 175
- Райкова И. Н.* Не велик капитал, а душу напитал. Рецензия на: Русские народные
загадки Пермского края: сборник фольклорных текстов с комментариями
и истолкованиями / сост. И. А. Подюков, А. В. Черных. — СПб.:
Изд-во «Маматов», 2012. — 256 с. 182
- Мельников Г. П.* Рецензия на: Кулешов А. Г. Русская глиняная игрушка
как вид народного творчества. Истоки и типология. — М., 2012. 184 с., ил. . . . 184

- Содержание научного альманаха «Традиционная культура» за 2013 г. 187
- Наши авторы 190
- Content 191

НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ СИСТЕМ

УДК 398
ББК 82.3

С. В. ПОДРЕЗОВА
(Санкт-Петербург)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ВЕРСИИ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ КАК ПРЕДМЕТ ЭТНОМУЗЫКОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ¹

Аннотация. В работе подводятся итоги первоначального периода изучения фольклорных версий песнопений в русской культуре. Дальнейшие исследования православных гимнов и молитв должны включать ряд аспектов: границы и объект исследования, мелодические прототипы, вопросы музыкальной типологии и мелогеографии, рецепции словесных текстов, присоединение к песнопениям фольклорных дополнений и сложение парафраза, опираться на материалы истории народного образования и организации певческого дела в храмах российской провинции.

Ключевые слова: фольклорные версии богослужебных песнопений, мелодический источник, письменное/устное, музыкальная типология, мелогеография.

Интерес к феномену народной религиозности с новой силой охватил разные сферы гуманитарного знания на рубеже XX и XXI столетий. Свою лепту в изучение этой многогранной темы вносят и этномузыкологи. Объектом исследования все чаще становятся

жанры музыкального фольклора, об активном бытовании которых фольклористы либо не знали, либо по известным причинам старались умалчивать. В этом ряду находятся фольклорные произведения религиозной тематики (духовные стихи и псалмы), а также богослужебные песнопения, укоренившиеся в фольклорных традициях. Внимание к этим формам подкрепляется их жизнеспособностью и востребованностью в религиозной практике нашего времени.

Народные варианты песнопений церковного обихода привлекают пристальное внимание этномузыкологов последние 20—25 лет. Постепенно накапливаются этнографически достоверные источники, открываются новые формы бытования канонических распевов вне стен храма, появляются первые опыты изучения этих явлений, что весьма ценно — на материале локальных традиций.

В настоящее время насчитывается свыше четырех десятков исследований, в которых в той или иной степени раскрываются существенные стороны бытования отдельных песнопений, прежде всего гимнов, посвященных главным православным праздникам — Рождеству и Пасхе. Первое место по количеству работ закономерно занимает пасхальный тропарь². В недавней работе Е. А. Калининой рассматриваются также ирмосы пасхального канона и стихиры Пасхи «Да воскреснет Бог» [Кали-

² Подробнее см.: [Латышева 1995; Енговатова 1996, 1997, 2003; Теплова 2000, 2003, 2004; Гилярова 2004; Пашина 2003; Жимулева 2001, 2002, 2003, 2004, 2007, 2008а, 2008б; Жимулева, Леонова 2002; Горянина 2003, 2009; Калинина 2009; Бурьяк 2000; Чарнова 2008, 2009; Чернова 2009, 2011; Подрезова 2001, 2002, 2004а, 2004б, 2008а, 2008б, 2009а, 2009б, 2011а, 2011б, 2011в, 2012].

¹ Исследование выполнено при поддержке: Short-term grant of the American Council of Learned Societies (New York), 2010.

нина 2009]. Далее располагаются рождественский тропарь и кондак, а также ирмос «Христос рождается, славите»³. В поле зрения этномузыкологов попадают и другие жанры православного богослужения: Трисвятое, песнопения и молитвы заупокойной службы⁴, многолетие [Калужникова 2009], тропарь Казанской иконе Божьей Матери, известный в народной традиции как «Заступница» [Енговатова 1996, 79]. Этот неполный перечень позволяет говорить о давнем и глубоком проникновении гимнографических текстов в народную жизнь.

О том же красноречиво свидетельствует и широкая география народных вариантов литургических жанров, представленных в публикациях последних лет: северо-западный регион (Псковская, Новгородская, Ленинградская обл.), западно-русские территории (Смоленская, Брянская обл.), республика Беларусь, Центральная (Владимирская обл.) и Южная (Калужская, Липецкая обл.) Россия, Урал и Сибирь (в том числе и в практике неславянских народов [Жимулева 2004; Жимулева 2008а, 19–22]). Огромная часть материалов хранится в фольклорных архивах, постоянно пополняется и еще ждет своего исследователя.

Несмотря на то что упоминания о бытовании песнопений и молитв в народной обрядовой жизни встречаются еще в XIX в.⁵, первые аудиозаписи, выполненные, по всей видимости, случайно, относятся к 1960-м гг.⁶ Целе-

³ [Розов 1999, Розов 2003, 204–218; Молчанова 2004; Жимулева 2001; Жимулева 2008а, 10–14] и др.

⁴ [Данченкова 2003; Пашина 2003; Винарчик, Никитина, Труфанова 2003; Жимулева 2008а, 17–18, Жимулева 2008б].

⁵ В Смоленской губ., например: [Лызов 1873].

⁶ Самые ранние известные нам записи народных распевов тропаря Пасхи (4 образца), сделанные экспедициями Ленинградской консерватории под руководством Ф. А. Рубцова в 1964–1966 гг., хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова (далее — ФЭЦ СПбГК).

направленный сбор материалов по этой теме начался с середины 1980-х гг.⁷, а научное описание ведет свой отсчет с середины 1990-х. Уже первый опыт изучения народных рецептов богослужебных текстов, предложенный М. А. Енговатой в статье «Пасхальный тропарь “Христос воскрес” в народной песенной традиции западных русских территорий» [Енговатова 1996], был активно подхвачен исследователями.

Основная задача изучения богослужебных жанров «в условиях народного музыкального быта», сформулированная М. А. Енговатой в отношении тропаря Пасхи, в равной мере актуальна и для других литургических текстов. По мнению автора, она состоит в том, чтобы выяснить, «по каким каналам» песнопение включается в систему народной песенности и проследить механизмы трансформации церковного напева под влиянием иного музыкального мышления [Там же].

Вслед за работами М. А. Енговатой⁸ с помощью методов сравнительного анализа на материале разных фольклорных традиций было выявлено своеобразие ритмического и темпового прочтения песнопений (например, преодоление принципа псалмодирования, стремление к ритмической развитости), изменение логики их музыкального развертывания, ладовой организации, мелодики и фактуры, а также использование особых средств исполнительства (насыщенной тембровой окраски и динамики звучания, высокой тесситуры, штрихов), свойственных народной песенности. Звуковая трансформация песнопений, как видно из работ различных исследователей, определяется их фольклорной прагматикой и функциями.

Методы этномузыковедческого изучения позволили обнаружить тесные связи народных вариантов песнопений на уровне музыкального языка с разными жанрами локальных песенных систем — календарным фолькло-

⁷ Подробнее см.: [Енговатова 1996, 72; Подрезова 2001, 172].

⁸ Кроме указ. соч. см.: [Енговатова 1997; Енговатова 2003].

ром, песенной лирикой [Енговатова 1996, 76; Горянина 2003, 42—50; Жимулева 2008а, 17], эпическими жанрами, даже с напевами частушек (в отношении рождественского тропаря см.: [Жимулева 2008а, 13]). Исследователям открылись не только векторы сближения песнопений с фольклором, но и следы их постоянного взаимодействия друг с другом⁹.

Обращение к этому специфическому явлению, возникшему на пересечении церковно-институциональной и фольклорной традиций, обуславливает использование методов различных отраслей гуманитарного знания и требует разработки новых проблем. В рамках статьи коснемся некоторых из них и наметим перспективы дальнейшего научного поиска в этой области.

Рецепции литургических песнопений народной традицией принято рассматривать сквозь призму известных дихотомий: «письменное/устное», «православное (или церковное)/фольклорное», «каноническое/неканоническое» и т. п. Подобная тенденция хорошо видна в номинациях изучаемых явлений: «устные версии» (Г. Федотов), «фольклорные версии/варианты песнопений» (М. А. Енговатова), «фольклоризованные версии» (Е. И. Жимулева), «неканонические распевы» и т. п.

Между тем, очевидно уязвимость и условность этих противопоставлений. Например, оппозиция «каноническое/неканоническое» может быть употреблена для разграничения двух ветвей национальной музыкальной культуры с большими оговорками. «Канон», т. е. «правило», следование «образцу», его варьированное воспроизведение в равной мере свойственно и церковно-певческой традиции, и фольклорной песне. Там, где Правило, начинается Культура, — замечал К. Леви-Стросс: Канон

(Правило) — базовое свойство культуры любого типа, залог ее сохранения и жизнеспособности¹⁰.

Столь же уязвимо противопоставление православной и фольклорной традиций. Современные исследователи справедливо говорят о цельности народного мировоззрения в синхронном срезе традиции и видят в нем не механическое соединение дохристианских и христианских элементов, а единую систему верований. Народная религия, по устоявшемуся мнению, является частью фольклорной культуры и не может быть из нее выделена [Бернштам 1989; Толстой 1991]. Посещение храма, принятие Св. Даров, участие в крестных ходах и молебнах столь же значимая часть народной жизни, как и соблюдение, к примеру, весенних, свадебных или других ритуалов, лечение у «знающих» людей и т. п. Ни для кого не секрет, что народная песня и русская церковная музыка постоянно питают друг друга в процессе исторического развития.

Одно из самых неоднозначных — противопоставление песнопений, звучащих в церкви, как «письменных», «устным» фольклорным распевам. Мы не рассматриваем вопрос о месте и семантике письменных (т. е. зафиксированных на бумаге) текстов в народной ритуальной практике (например, записанных заговоров, «тетрадок» с духовными стихами и молитвами). Считаем, важнее обратиться к категории «устности» и ее роли в культурах письменного типа.

Историки церковного пения указывают на значимое место устной компоненты в богослужебной певческой практике. В рукописных певческих книгах раннего времени ряд песнопений, например суточного круга, оставался нотированным, что предполагало пение «по памяти» либо «на подобен» [Металлов 1912, 208; Успенский 1971, 66—67]. Пение «по напевке» (или «по насышке») — одна из знаковых черт старообрядческой практики церковного пения, сохранившаяся и в среде современных старообрядцев¹¹.

⁹ Так, по наблюдениям ряда исследователей, церковные песнопения, которые звучат в Китае отпевания, оказали ошутимое влияние на музыкальный стиль некоторых духовных и поминальных стихов; песнопение «Святый Боже» стало устойчивым рефреном нескольких напевов стихов и псалм [Винарчик, Никитина, Труфанова 2003, 310—319; Жимулева 2008а, 138—142].

¹⁰ Приводится по: [Лотман 2000, 396].

¹¹ [Владышевская 1978; Денисов 1998]. В архиве ФЭЦ СПбГК хранятся записи распевов, исполняемых «по напевке» в среде

Известно также, что в церковной практике русской провинции буквально до последнего времени многие песнопения могли осваиваться изустно. О. Ив. Сперанский в 1885 г. писал: «Говоря по истине, большая часть церковных песнопений — воскресных и праздничных тропарей, стихир, ирмосов и т. п. — выучены нами и усвоен их смысл не в школах и не по учебным книгам, а единственно по наслышке, особенно по личному участию в церковном пении еще с детства» [Сперанский 1885, 1004]. В XVIII—XIX и даже в начале XX в. во многих московских, петербургских храмах, а тем более в удаленных от столицы уездных церквях звучали своеобразные местные распевы, часть из них были впоследствии нотированы и опубликованы в изданиях Св. Синода [Круг церковных песнопений 1910; Гарднер 2004, 158—167].

В 2008 г. автору посчастливилось беседовать с бывшими певчими храма Успения Богородицы в с. Тетеринском Нерехтского р-на Костромской обл. В их репертуаре сохранились сложные многоголосные песнопения, в том числе авторские, например, «Отче наш» под названием «Птичка» и тропарь Пасхи «придворного напева», разученные исключительно по слуху настоятелем — бывшим певчим расформированной в 1960-е гг. Киево-Печерской Лавры.

Все сказанное свидетельствует о более существенной роли устности для церковной певческой культуры, чем это было принято считать, и ставит перед исследователями два основополагающих вопроса.

Первый — о **границах предмета исследования**. Оказывается, что не всегда просто провести четкую грань между тем, что исследователи называют «фольклорными/народными/этнографическими/устнотрадиционными/неканоническими *вариантами*» и обиходными/«каноническими» *распевами*, которые *звучат* (не записаны в певческих книгах, а именно *исполняются*) в *церкви*. Как было показано выше, такой

старообрядцев-липован и казаков-некрасовцев Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края, сделанные экспедициями Санкт-Петербургской консерватории, в том числе и автором настоящей статьи, в 2006—2008 гг.

важный фактор, как устный способ трансмиссии, не является определяющим. Более существенным признаком может служить прагматика распевов, а именно — исполнение на богослужении или использование только в народной практике (в частности, ритуальной). Но и это не в полной мере определяет «каноничность/неканоничность» мелодии песнопения. Например, деревенские распевы тропаря Пасхи («на долгий голос») по разрешению священника могли звучать во время молебна или крестного хода на Святую Пасху, т. е. включались в церковно-певческую практику, хотя и в виде маргинальных версий. Наконец, существует третий критерий — стилевое своеобразие. Часто именно отличие мелодии литургического текста от широко известного обиходного распева оказывается одним из важнейших признаков, по которому этномузыкологи включают тот или иной образец в область своего исследования.

С вопросом об объекте исследования полностью смыкается второй, еще более сложный — какие распевы стали **прообразами мелодий**, бытующих в народных традициях? О важности этого ракурса говорить не приходится, ведь именно источник определяет весь дальнейший ход исследования.

Как показывает опыт, установление прототипов народных версий представляет особую проблему для современного ученого. Причины очевидны: отсутствие ранних источников, малая доступность церковных архивов и ощущаемая роль устности в церковном пении. Именно поэтому большинство исследователей, к сожалению, не касаются данной темы и в качестве прообразов рассматривают многоголосные варианты обиходных («простых») напевов, гармонизованных в строгом стиле. Это сужает временные рамки существования изучаемых явлений до пределов ста с небольшим лет. Однако хорошо известно, что вышеуказанные песнопения достаточно поздно вошли в церковный обиход (примерно, с середины XIX в.) и, должно быть, соседствовали с более ранними — одноголосными или другими распевами.

Безусловно, сейчас невозможно достоверно установить, какие распевы

того или иного песнопения и каким образом исполнялись в каждом конкретном сельском храме в разные периоды его существования. Для того чтобы подступить к решению вопросов выявления источников народных версий, а, следовательно, и определения исторической глубины паралитургической традиции их исполнения, необходимо первоначально установить тот культурно-исторический контекст, в котором развивалось церковное пение в сельских храмах российской провинции.

Рассмотрим это на примере народных распевов тропаря Пасхи, которые и в наше время можно услышать в Смоленском Поднепровье.

Состояние церковно-певческого дела в сельских глубинках в дореволюционный период было далеко от того унифицированного облика, к которому стремились руководители Придворной певческой капеллы на протяжении XIX столетия. Так на Смоленщине, как и во многих других губерниях, складывалась благоприятная ситуация для устного бытования церковных песнопений и сохранения локальной певческой традиции вплоть до первых лет XX в.

Материал к размышлению дают статьи и документы, опубликованные в церковной периодике. Как можно судить по этим источникам, до середины 70-х гг. XIX в. смоленская деревня практически не знала многоголосного пения. Музыкальная часть богослужений осваивалась клириками многих сельских церквей по большей части изустно. Одна из причин — недостаточная нотная грамотность и попросту отсутствие церковного хора как такового. Нередко пение в сельских храмах целиком находилось в руках причетников — дьяка и псаломщика. В качестве иллюстрации приведем два характерных высказывания, встретившиеся в «Смоленских епархиальных ведомостях» в 90-е гг. XIX столетия. Они рисуют очень распространенный образ сельского клироса своего времени. Первое описание составлено по воспоминаниям священника о. Василия Троицкого: «Приезжаю осенью (1883 г. — *С. П.*). Грустная обстановка встретила меня в первый раз. Церковь маленькая, внутри бедная по утвари и ризнице, а пение весьма жал-

кое. На клиросе стоит псаломщик, обладающий слабым и хриплым голосом; к нему силятся подделаться два крестьянина, положительно не имеющие никакого слуха и чуткости» [Дроздов 1891, 583]. Вторая реплика принадлежит известному общественному деятелю, ученому, педагогу и строителю церковного пения С. А. Рачинскому: «В наших сельских церквях и чтец, и оба клира, соединены в лице одного, по большей части, безголосого дьячка» [Рачинский 1890, 123].

В последней трети XIX в., а в большинстве случаев даже значительно позже, в приходских храмах Смоленщины начали образовываться хоры певчих. На рубеже XIX—XX вв. в части церквей уже существовали крестьянские хоры, составленные из любителей церковного пения, выпускников и учащихся школ. Однако в большинстве храмов церковное пение по-прежнему держалось на причетниках, которые продолжали петь «простым» напевом. В заметках 1910-х гг. говорилось о том, что почти все смоленские села страдают отсутствием «самого сносного церковного пения» [С. П. 1911, 554]. Атмосферу сельского богослужения передает описание Рождественской службы, состоявшейся в 1912 г.: «Пение отличается не столько стройностью, сколько громкогласием, и у певцов чувствуется особый подъем, и это отражается на прихожанах: они с усердием молятся, многие умиляются. Приближается время петь “Христос раждается”. Крысаныч (псаломщик — *С. П.*) опять строго осматривает певчих, как полководец перед битвой. Сделали поползновение спеть “Христос раждается” нотное, но не вышло: спутались, замолчали, но не сконфузились и громкогласно начали петь попросту» [Васильев 1912, 1180].

Ко времени появления многоголосных хоров практически повсеместно уже существовал народный обычай петь тропарь «Христос воскрес» во внелитургической практике. Самое раннее из встретившихся в епархиальной периодике описаний относится к 1873 г.

Таким образом, сведения о характере и формах церковно-певческой практики в Смоленской губернии заставляют достаточно широко поставить во-

прос об источнике народных распевов тропаря Пасхи и обратиться не только к гармонизованным обиходным распевам, но и к более ранним — одногласным знаменным версиям и другим песнопениям. В ходе сравнительного изучения выяснилось, что доминирующее число фольклорных вариантов распеву 5-го гласа, вероятно существовавшему на Смоленщине в своих устных локальных версиях. На этот источник указывает несколько параметров: мелодическое сходство, особенности ритмической организации, ведущее значение линейных связей между звуками [Подрезова 2009а]. Интересно, например, что черты квантитативной (модальной) системы, характерные для ритмики народных распевов, обнаруживаются и в знаменном распеве тропаря, особенно в ранних его списках XVI—XVII вв. В более поздних — нотолинейных образцах, а тем более в гармонизованном обиходном распеве этот принцип преодолевается.

Народная традиция исполнения тропаря Пасхи в Смоленском Поднепровье, как можно судить по большому разнообразию локальных распевов, многослойна. Она сохраняет следы постоянного обновления и обогащения новыми версиями обиходного напева. Некоторые образцы распевов, записанные в смоленских деревнях, обнаруживают полное сходство с нотолинейными вариантами тропаря, опубликованными в синодальных изданиях (см. Пример 1)¹².

Многоголосный распев, по-видимому, ассимилировался в смоленской традиции относительно поздно и наложил на более раннюю традицию исполнения тропаря Пасхи. Так, фольклорными экспедициями Санкт-Петербургской государственной консерватории на Смоленщине не было записано ни одного четырехголосного его варианта. Влияние этого распева можно уловить лишь в движении мелодии параллельными терциями, изредка появляющихся трезвучиях и мелодическом ходе с захватом субквинтового тона.

¹² Здесь и далее рядом с деревней указан номер по основному аудиофонду ФЭЦ СПбГК.

Все сказанное побуждает исследователя обращаться к **истории песнопения в обиходной письменной традиции**. Перспективным направлением может стать и привлечение вариантов гимнов, бытующих в **устной богослужебной практике** современной церкви. Продуктивность такого рода исследования была показана Е. И. Жимулевой [Жимулева 2008а, 11—18] и на белорусском материале — Е. А. Черновой [Чернова 2008].

Еще одним кардинальным и пока мало изученным остается **вопрос рецепции словесных текстов** песнопений в устной фольклорной традиции, а именно: насколько простым мирянам понятен их смысл.

Один из интереснейших и специфически этномузыкальных ракурсов, раскрывающий многоплановые связи литургических жанров с народной традицией и отражающий своеобразие их фольклорного бытования, — **изучение «дополнений», «припевов»,** которые приобретают отдельные песнопения, а также народных молитв, рожденных на мелодико-текстовой основе гимнов¹³. Известны, например, фольклорные «продолжения», перетекстовки и парафразы тропаря Пасхи, рождественского тропаря и кондака, а также молитвы «Отче наш».

Появление этих дополнений можно объяснить по-разному. Одни тексты развивают фрагменты литургических текстов (см.: Пример 2¹⁴ и 3в), другие — опираются на фольклорные мотивы и образы (см.: Пример 3а и 3б). Если первые корреспондируют с православным богослужением, выступают в роли его реминисценции, «народного» варианта молебна, вторые — стремятся выразить дополнительную семантику церковного песнопения (например, заклинательную). Фольклорные дополнения могут различным образом соотноситься с самим богослужебным песнопением:

¹³ Один из уникальных примеров — народные пасхальные молитвы-кликания новгородской традиции — был описан в работе: [Подрезова 2011а].

¹⁴ Зап. от А. С. Жилиной, 1931 г. р. (урож. д. Синчицы Нетризовской с/а) и М. П. Сибиченко, 1926 г. р. Соб. Г. Н. Щупак, Е. Л. Попок, С. В. Булкин. 2004 г. (Расш. С. В. Подрезовой).

Пример 1

Смоленская обл., Холм-Жирковский р-н, д. Казарино, 4275-20

Хрис - тос ва-скрес изъ мер - твы, смер - ти - ю смерть пу -
Круг церковных песнопений 1910, 154–155

Хрі іґґоґк वोє кре се нз мер твыґґк смер ті ю смерть по
Учебный обиход 1887, 152

Хрі іґґоґк वोє кре се нз мер твыґґк смер ті ю смерть по

Смоленская обл., Холм-Жирковский р-н, д. Казарино, 4275-20

праў, и су - щи ва гра - бе жи - во да - ры - ваў
Круг церковных песнопений 1910, 154–155

праґґк н іґґ цымыз во гро быґґк жи котґґк да ро быґґк.
Учебный обиход 1887, 152

праґґк н іґґ цымыз во гро быґґк жи котґґк да ро быґґк.

Пример 2

Смоленская обл., Кардымовский р-н, д. Горюпино, 6645-4

Све-ти, све-ти, сон-це, Но-вый Ру-са - лим, Ра-дуй-ся, и - ко - на
ся-год-няш-ний день. Хрис - тос вос - кре - се смер - ти смер - тью
смерть по - прав - де, су-ше ва гро - бе жи - вой да-ро - вал.

служить его преамбулой, зачином, завершать его или с ним чередоваться, образуя своеобразные циклы.

Локальный распев песнопения может приобрести самостоятельность и с новыми текстами «жить» в других обрядах совершенно независимо от первоисточника. Самый яркий пример этому — напев пасхального тропаря, который звучит с текстами веснянок еще задолго до Пасхи, в ранневесенний период

(см.: Пример 3а-в), а затем, согласно церковному установлению, в пасхальное время исполняется только с текстом «Христос воскрес из мертвых»¹⁵ (см. Пример 3г). Таким способом в традиции обеспечивается смысловое и

¹⁵ Подобные примеры встречаются не только на Смоленщине, но и в других песенных традициях: в Тверской обл. [Подрезова 2002, 271–272; Теплова 2003], в Калужской обл. [Горянина 2009].

музыкальное единство весеннего цикла, символом которого выступает напев тропаря Пасхи. Словесный текст песнопения в данном случае обозначает границу между периодом ранней весны и «святым временем» — Пасхой.

Оригинальные тексты «дополнений» и народных молитв приобретают в фольклорной традиции разнообразный музыкальный облик. Одни из них развивают интонации народного варианта песнопения (см. выше: Пример 2), другие исполняются с тем же напевом, придавая песнопению фольклорное свойство — политекстовость (Пример 3а-г), звучание третьих приближается к обрядовым жанрам народного календаря¹⁶. Известны случаи, когда краткое песнопение церковного обихода становится частью фольклорного текста. Хорошо знакомый пример — «Трисвятое» — молитва, которая звучит в качестве рефрена духовных (поминальных) стихов [Винарчик, Никитина, Труфанова 2003, 314—319; Жимулева 2008б].

Результатом многостороннего изучения, проведенного на широком материале, должно стать освещение **вопросов типологии и мелогеографии фольклорных версий песнопений**.

Исследователи давно отмечали, что некоторые песнопения в народной традиции «существуют в виде локальных версий либо типов напева, тесно связанных с особенностями местных песенных стилей» [Енговатова 1996, 75]. Однако опознавательные признаки этих «типов» так и не были выделены.

Типология народных вариантов богослужебных песнопений представляет особый сектор в проблемном «поле» подобного исследования. Как определить предел вариативности фольклорных версий песнопения и на каком основании можно выделить группу напевов как «типовых»? Возможно принять за глубинную основу типа слогоритмическую формулу? Исследователи народных распевов тропаря Пасхи, например, замечали, что глубинные

¹⁶ Описанным явлениям (дополнениям тропаря Пасхи) и их связям со смоленским фольклором специально посвящена работа: [Подрезова 2011в].

слогоритмические модели этих напевов зачастую совпадают либо незначительно расходятся, и, в целом, ориентированы на церковный напев ([Подрезова 2002; Енговатова 2003, 256—257] и др.). Действие общей логики обнаруживается и в ладовых схемах этих песнопений. Каким же образом определить «тип» как исследовательскую категорию: конкретные границы звукорядов, тоновый состав лада, фактурные типы, отдельный мелодический оборот¹⁷ или весь комплекс ритмических, звуковысотных, мелодических и фактурных особенностей вкуче? Нельзя не учитывать и классификацию, которая существует внутри традиции, согласно которой разными «голосами» оказываются весьма близкие варианты распевов. Изучение этого аспекта осложнено и неопределенностью в вопросах о первоисточнике.

Начальный этап изучения проблемы бытования богослужебных, в частности гимнографических, жанров поставил широкий спектр научных задач. Обратившись к данной теме, исследователь-этномузыколог должен непременно ответить на целый ряд вопросов. С чем связан выход того или иного песнопения за пределы литургической практики? Какова историческая глубина народной традиции его исполнения в ритуалах? Каковы функции и семантика песнопения в народных обрядах? Какова степень усвоения и понимания литургического текста носителями традиции и чем обусловлены его модификации? Что вызывает к жизни фольклорные дополнения и перетекстовки канонических песнопений и молитв? Какие православные распевы стали источниками народных мелодий? И, наконец, какие именно факторы обуславливают изменение звукового облика песнопения в фольклорном исполнении?

¹⁷ В Холм-Жирковском р-не Смоленской обл. нам встретились типологически родственные распевы тропаря Пасхи, различающиеся лишь одним небольшим мелодическим оборотом на слове «поправе», который присутствует в одном из них — «холмовском» (от названия д. Холм) и отсутствует в другом — «по-агибаловски» (от названия д. Агибалово) [Подрезова 2004а, 196].

Пример 3¹⁸

а)

Смоленская обл., Ершицкий р-н, д. Медведовка, 5245-0

Ах, ве - сна тѣ - пла, тѣ - пла ле - ти - ка, Ле - та ны га - ру, зи - ма — пад га - ру!

б)

Смоленская обл., Ершицкий р-н, д. Медведовка, 5245-1

Ма-мы - чка род-ны-я, пы - жа - лей, ты, мя - не. Ка - да ни жа - ле - ешь — Бог ста - бо - ю!

в)

Смоленская обл., Ершицкий р-н, д. Медведовка, 5245-1

Бо - жа наш, кре - пкай наш, пы - жа - лей ты нас. Кы - да ни пы - жа - ле - ишь — Бог ста - бо - ю!

г)

Смоленская обл., Ершицкий р-н, д. Медведовка, 5245-1

Стос ва - скре - ся с мер-тва, смер - тью смерть ва - пра, су - ще а гра - бе жи - вот да-ры - вай.

¹⁸ Зап. от А. Ф. Слепогиной, 1932 г. р., А. С. Кругликовой, 1923 г. р., М. Ф. Самуйловой, 1921 г. р. Соб. А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова, А. А. Мехнецов, Л. С. Кузьмина. 1999 г. (Расш. С. В. Подрезовой).

Нет сомнений, что именно этномузиколог сможет и должен браться за подобное исследование, вооружившись методами не только собственной науки, но и других, смежных дисциплин — медиевистики, фольклористики, этнолингвистики и этнологии. В основе исследования должно быть изучение вопросов истории народного образования и организации певческого дела в сельских храмах изучаемой территории. Это позволит вскрыть многоплановые связи фольклорной культуры и церковно-певческой традиции. Совокупность различных методов обогатит этномузиковедческое исследование и будет способствовать получению объемного знания о жизни богослужбных песнопений в народной культуре.

Литература

- Бернштам 1989 — *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91—100.
- Бурьяк 2000 — *Бурьяк М. К.* Новгородское народно-певческое искусство. Новгород, 2000.
- Васильев 1912 — *Васильев С.* Рождественская ночь в деревне // Смоленские епархиальные ведомости. 1912. № 24. С. 1179—1181.
- Винарчик, Никитина, Труфанова 2003 — *Винарчик Л. М., Никитина И. А., Труфанова О. А.* Типологическая систематика напевов поминальных стихов // Смоленский музыкально-этнографический сборник / редкол. О. А. Пашина, М. А. Енговатова. М., 2003. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. С. 297—319.
- Владышевская 1978 — *Владышевская Т. Ф.* К вопросу о связи народного и профессионального древнерусского певческого искусства // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 315—336.
- Гарднер 2004 — *Гарднер И. А.* Богослужбное пение Русской православной церкви. М., 2004. Т. 2: История.
- Гилярова 2004 — *Гилярова Н. Н.* К истории и методике исследования звука в традиционной культуре // Звук в традиционной народной культуре. М., 2004. С. 3—21.
- Горянина 2004 — *Горянина Н. Ю.* Пасхальный тропарь села Подбужье: текст, композиция, фактура // Проблемы художественной композиции. Проблемы художественного языка: высказывание, восприятие, коммуникация: Материалы конф. аспирантов Российского института истории искусств, 2003. СПб., 2004. С. 42—50.
- Горянина 2009 — *Горянина Н. Ю.* «Христоскать можно...» (пасхальный тропарь в предпасхальный период) // Экспедиционные открытия последних лет: Статьи и материалы. СПб., 2009. Вып. 2: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 гг. С. 92—97.
- Данченкова 2003 — *Данченкова Н. Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику»: Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская область) // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика: Сб. статей / отв. ред. Н. Ю. Данченкова. М., 2003. С. 171—225.
- Денисов 1998 — *Денисов Н. Г.* Традиция пения у старообрядцев: пение по «напевке», вопросы интерпретации. Автореф. дис. ... канд. иск. М., 1998.
- Дроздов 1891 — *Дроздов [М].* Крестьянский хор при церкви села Борисоглебского, Сычевского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 11. С. 583—587.
- Енговатова 1996 — *Енговатова М. А.* Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996. С. 72—87.
- Енговатова 1997 — *Енговатова М. А.* Особые формы совместного пения в русской народной культуре // Живая старина. 1997. № 2 (14). С. 50—54.
- Енговатова 2003 — *Енговатова М. А.* Народные версии тропаря Пасхи // Смоленский музыкально-этнографический сборник / отв. ред. О. А. Пашина, М. А. Енговатова. М., 2003. Т. 1: Календарные обряды и песни. С. 253—259.
- Жимулева 2001 — *Жимулева Е. И.* Рождественские песнопения в сибирской фольклорной традиции (текстологическое исследование) // Народная культура Сибири: научные поиски молодых исследователей. Омск, 2001. С. 154—159.
- Жимулева 2003 — *Жимулева Е. И.* Обычай рождественского христославления в народной культуре Сибири // Славянский альманах 2002. М., 2003. С. 407—417.
- Жимулева 2002 — *Жимулева Е. И.* Рождественское христославление в связях с народной и православной традициями // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика: Материалы междунар. науч. конф. Новосибирск, 2002. С. 363—372.
- Жимулева 2004 — *Жимулева Е. И.* Православные песнопения в фольклорных традициях народов Сибири // Народная культура

Сибири: Материалы XIII науч. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2004. С. 63—67.

Жимулева 2007 — *Жимулева Е. И.* Пасхальный тропарь в сибирской фольклорной традиции // Народная культура Сибири: Материалы XVI науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2007. С. 147—152.

Жимулева 2008а — *Жимулева Е. И.* Православная и фольклорная певческие традиции: проблемы взаимодействия. Автореф. дис. ... канд. иск. Новосибирск, 2008.

Жимулева 2008б — *Жимулева Е. И.* Православные песнопения в народных похоронно-поминальных обрядах (на материале сибирской фольклорной традиции) // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2008. Вып. 4. С. 138—142.

Жимулева, Леонова 2002 — *Жимулева Е. И., Леонова Н. В.* Народное рождественское христославление (на материале сибирской традиции) // Сибирский музыкальный альманах, 2001. Новосибирск, 2002. С. 46—53.

Калинина 2009 — *Калинина Е. А.* Литургический текст и его прочтение в народной традиции // Экспедиционные открытия последних лет: Статьи и материалы. СПб., 2009. Вып. 2: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 гг. С. 98—111.

Калужникова 2009 — *Калужникова Т. И.* Музыкально-поэтические тексты с чертами партесного стиля в устном бытовании на Урале // Экспедиционные открытия последних лет: Статьи и материалы. СПб., 2009. Вып. 2: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 гг. С. 119—133.

Круг церковных песнопений 1910 — Круг церковных песнопений обычного напева Московской епархии. М., 1910. Ч. II: Ирмосы Господским и Богородичным праздникам, последование во святую и великую неделю Пасхи, тропари Господским и Богородичным праздникам, общие святым и другие наиболее употребительные.

Латышева 1995 — *Латышева С. А.* Народная терминология, связанная музыкальными и вербальными текстами пасхального периода // Голос и ритуал: материалы междунар. науч. конф. М., 1995. С. 164—169.

Лотман 2000 — *Лотман Ю. М.* Культура и информация // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 393—399.

Лызов 1873 — *Лызов А.* Историко-статистическое описание прихода села Гривы, Смоленской епархии, Сычевского у. // Смоленские епархиальные ведомости. 1873. № 14. С. 575.

Металлов 1912 — *Металлов В. М.* Богослужебное пение русской церкви. Период домонгольский. СПб., 1912.

Молчанова 2004 — *Молчанова Т. С.* Рождественский тропарь обиходного «простого напева» в среднелужской песенной традиции // Механизм передачи фольклорной традиции: материалы XXI Междунар. молодеж. конф. памяти А. Горковенко. СПб, 2004. С. 204—218.

Пашина 2003 — *Пашина О. А.* Музыкальный код погребального обряда Смоленщины (этнография исполнения плачей, поминальных стихов и церковных песнопений) // Смоленский музыкально-этнографический сборник / редкол. О. А. Пашина, М. А. Енговатова. М., 2003. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. С. 122—151.

Подrezова 2001 — *Подrezова С. В.* Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в северо-восточных районах Смоленской области: к проблеме ладоинтонационного анализа // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб, 2001. Вып. 1. С. 172—210.

Подrezова 2002 — *Подrezова С. В.* Некоторые аспекты соотношения поэтического текста и напева в народных распевках пасхального тропаря «Христос воскрес» // По следам Е. Э. Линева / ред.-сост. А. В. Кулев. Вологда, 2002. С. 266—276.

Подrezова 2004а — *Подrezова С. В.* Отражение музыкально-стилевых особенностей распевов пасхального тропаря «Христос воскрес» в народной терминологии (по материалам экспедиций в Смоленскую и Тверскую области) // Фольклор: современность и традиция. Материалы третьей междунар. конф. памяти А. В. Рудневой. М., 2004. С. 192—202.

Подrezова 2004б — *Подrezова С. В.* Пасхальный тропарь в структуре ритуалов весеннего периода (на материале традиции смоленско-тверского пограничья) // Древнерусское песнопение. Пути во времени: По материалам конференции «Бражниковские чтения — 2002». СПб., 2004. С. 271—280.

Подrezова 2008а — *Подrezова С. В.* Пасхальный тропарь «Христос воскрес»: особенности бытования богослужебного песнопения в фольклорной традиции // Musicus. СПб., 2008. № 2. С. 37—43.

Подrezова 2008б — *Подrezова С. В.* Распевы тропаря Пасхи «по-староверски» и «по-православному»: к проблеме прочтения канонического текста в устной традиции // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. СПб., 2008. № 12 (86): Общественные и гуманитарные науки. С. 136—139.

Подrezова 2009а — *Подrezова С. В.* Народные распевы пасхального тропаря «Христос воскрес» в традициях Верхнего Поднепровья. Автореф. дис. ... канд. иск. СПб., 2009.

Подrezова 2009б — *Подrezова С. В.* «Это святая песня “Христос воскрес»». Замечания о семантике пасхального тропаря в фольклорной традиции Смоленского Поднепровья // *Временник Зубовского института* / ред.-сост. В. В. Виноградов. СПб, 2009. Вып. 3: Пасха: Многообразие культурных традиций. С. 46—63.

Подrezова 2011а — *Подrezова С. В.* Пасхальные молитвы в новгородском селе: традиции и инновации // *Традиционная культура*. 2011. № 4. С. 9—20.

Подrezова 2011б — *Подrezова С. В.* Вот «Христос воскрес» спустился и в лапоточках пробежал». Аспекты взаимодействия церковной и народной традиций восточной Новгородчины // *Новгородика—2010. Вечерей Новгород: материалы Междунар. науч.-практ. конф.* 20—22 сентября 2010 г.: В 3 ч. / сост. Д. Б. Терешкина. Великий Новгород, 2011. Ч. 3. С. 59—77.

Подrezова 2011в — *Подrezова С. В.* Тропарь Пасхи и весенний фольклор: пути пересечения в смоленской народной традиции // *Музыкальная культура Беларуси на скрещаванні эпох / склад. Т. С. Якіменка.* Мінск, 2011. Вып. 26. Серія 1: Беларуская музычная культура. С. 70—89.

Подrezова 2012 — *Подrezова С. В.* Церковное пение в смоленской деревне (по материалам дореволюционной периодики и фольклорных экспедиций второй половины XX века). Новоспасский сборник. Смоленск, 2012. Вып. 8. С. 44—62.

Рачинский 1890 — *Рачинский С. А.* Из записок сельского учителя // *Русский вестник*. 1890. Кн. 5. С. 113—125.

Розов 1999 — *Розов А. Н.* Русское рождественское христославление (Материалы и исследование) // *Русский фольклор. Материалы и следования* / отв. ред. А. Н. Розов. СПб., 1999. Т. XXX. С. 20—53.

Розов 2003 — *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

С. П. 1911 — *С. П.* О псаломщицком пении и чтении в селах // *Смоленские епархиальные ведомости*. 1911. № 15. С. 554—556.

Сперанский 1885 — *Сперанский И.* Несколько слов о церковном пении и чтении // *Смоленские епархиальные ведомости*. 1885. № 20. С. 993—1004; № 21. С. 1027—1035.

Теплова 2000 — *Теплова И. Б.* Распев пасхального тропаря «Христос воскрес» в крестьянской традиции северо-западных областей России // *Православие и культура этноса: Тез. докл.* М., 2000. С. 63—64.

Теплова 2003 — *Теплова И. Б.* Народный распев пасхального тропаря «Христос Воскресе!» в традиции северо-западных обла-

стей России // *Традиции и современность*. 2003. № 2 (2). С. 103—106.

Теплова 2004 — *Теплова И. Б.* Обряд переноса свечи в Смоленской традиции // *Древнерусское песнопение. Пути во времени: По материалам конференции «Бражниковские чтения—2002»*. СПб., 2004. С. 281—291.

Толстой 1991 — *Толстой Н. И.* Несколько слов о новой серии и книге Г. П. Федотова «Стихи духовные» // *Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)* / вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; подг. текста и коммент. А. Л. Топоркова. М., 1991. С. 5—9.

Успенский 1971 — *Успенский Н. Д.* Древнерусское певческое искусство. М., 1971.

Учебный обиход 1887 — *Учебный обиход нотного пения: Древние распевы.* М., 1887.

Чернова 2008 — *Чернова К. А.* Гімнаграфія праваслаўнага богаслужэння ў беларускай музычнай культуры ХХ—пачатку ХХІ стагоддзя: Аўтарэферат дыс. ... канд.мастацтвазнаўства. Мінск, 2008.

Чернова 2009 — *Чернова К. А.* Пасхальны трапар «Христос воскрес» ў беларускай этнапесеннай традыцыі // *Музыказнание к началу XXI века: состояние и перспективы* / сост. и науч. ред. Е. Н. Дулова. Минск, 2009. С. 28—40.

Чернова 2009 — *Чернова Е. А.* Исполнительские версии песнопений Пасхи в белорусской этнопесенной традиции // *Временник Зубовского института* / ред.-сост. В. В. Виноградов. СПб., 2009. Вып. 3: Пасха: Многообразие культурных традиций. С. 37—45.

Чернова 2011 — *Чернова Е. А.* Песнопения православного богослужения в исполнительских версиях («переводах») носителей белорусской народной песенной традиции // *Отечественная этномузыкалогия: история науки, методы исследования, перспективы развития: материалы междунар. науч. конф.*, 30 сентября — 3 октября 2010 г. СПб., 2011. Т. 2. С. 147—155.

Summary: *This paper summarizes the initial period of the study of folklore versions of chants in Russian culture. The further studies of Orthodox hymns and prayers should include the border and the object of study, melodic prototypes, issues of musical typology and melo-geography, the reception of verbal texts, the adherence to the chants of folklore texts and the addition paraphrase, and be based on the study of the history of education and the organization of the singing in the churches of the Russian provinces.*

Key words: *folk versions of liturgical hymns, prototype, written/oral, musical typology, melo-geography.*

Т. В. ХЛЫБОВА
(Москва)

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНИЗМЫ В ПОЗДНЕЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

*Он грабил, терзал, убивал,
Но всеж-таки помнил о Боге*
[Смолицкий, Михайлова 1994, № 76].

*Я в нее влюбился,
Ею я прельстился*
[Селиванов, Кулагина 1999, № 268].

Аннотация: Статья посвящена лексико-фразеологическим особенностям поздней народной лирики. Рассматриваются пути проникновения церковнославянизмов в народные романсы и исследуются механизмы семантических сдвигов в текстах, порожденных эпохой сентиментализма и романтизма, связанной с явлением секуляризации культуры.

Ключевые слова: народная баллада, жестокий романс, церковнославянизмы, лирика, язык фольклора.

Вопрос о влиянии церковнославянской языковой стихии на формирование русского литературного языка занимал отечественных исследователей со времени появления филологии в России. Эта проблема была поставлена в трудах М. В. Ломоносова, А. Х. Востокова, Ф. И. Буслаева и на протяжении XIX—XX вв. решалась в том или ином аспекте в зависимости от научных задач и предпочтений исследователей. Что касается отражения церковной культуры и языка православной церкви в русском фольклоре, то изучение этой стороны вопроса гораздо меньше занимало и языковедов, и фольклористов.

Такие жанры фольклора, как былина, баллада, историческая песня, складывались в эпоху тотальной религиозности. Поэтому не случайно в них широко представлены христианские мотивы, герои, соответствующая лексика. Безусловно, наследие языческой старины в первую очередь определяло общий

облик, скажем, былины, однако никто из исследователей не станет отрицать влияния христианского пласта культуры на идейно-композиционные, стилистические и языковые особенности этого ведущего эпического жанра русского фольклора. Достаточно вспомнить устойчивый мотив разорения русских земель в сюжетах, связанных с нашептыванием врагов (разрушенные церкви и затоптанные в грязь образа; враг хочет «*Божьи церкви все на дым спустить*» [Гильфердинг 1950, № 75]); или мотивацию подвигов и поездок героев (призыв постоять «*за веру Хрисьянскую*» [Киреевский 1860, № 4], «*за веру, за отечество*», «*за матушки божьи церкви*» или «*за церкви за соборные*» [Гильфердинг 1950, № 75]), желание поехать «*в славной, стольной Киев-град / Помолиться чудотворцам Киевским*» [Киреевский 1860, № 4] или «*во те же монастыри душу спасти*» [Григорьев 1939, № 19 (231)]. Отметим в этом ряду и героев, тесно связанных с миром христианской образности (калики переходящие, крестовые братья, Илья Муромец — «*крестничек Самсона Самойловича*»), и соответствующие детали — например, нательный крест, который спасает героя от калены стрелы [Гильфердинг 1950, № 75]. О влиянии христианства свидетельствует и словарь языка былины, включающий церковнославянскую лексику и некоторые словообразовательные элементы, заимствованные из старославянского языка (*благословенье, чудотворный, вера христианская, часоуенка, заутреня христовская, обеденка, церкви соборные, возговорит, воскричит, единый, изберець, исполнить, млад* и т. д.)¹. Продолжая эпическую деятельность, историческая песня и баллада заимствуют многие особенности былины, в том числе и риторические приемы, отражающие мировоззрение создателей и носителей этих текстов.

Практически все жанры эпического песенного фольклора (и былина, и историческая песня, и баллада) находились во взаимодействии с духовными стихами. Появление отдельных церковных мотивов и лексико-фразеологиче-

¹ О церковнославянизмах в былине см., например, раздел «Религия» в кн.: [Бобунова, Хроленко 2006, 141—156].

ских единиц в «светских» жанрах могло быть опосредованным: они могли проникать в тексты благодаря народной религиозной поэзии, в тесном соприкосновении с которой находились. Близость таких жанров, как баллада и духовный стих, отмечали многие исследователи: П. А. Бессонов², В. И. Чернышев и Н. П. Андреев³, Д. М. Балашов⁴, С. Н. Азбелев⁵, Ф. М. Селиванов⁶.

Народная баллада с течением времени теряет свой эпический статус и под влиянием фольклорных лирических жанров, а также набирающей силу профессиональной литературной силлабо-тоники превращается в балладно-романсный жанр, что определило особенности соответствующих текстов, носящих название *жесточкий романс*, *мещанский романс* и т. д. Процесс этот начался в конце XVIII в., достигнув в XIX в. своего пика, а соответствующие тексты благополучно просуществовали всё XX столетие.

К песенным жанрам, бытование которых началось в XVIII — первой половине XIX в., следует отнести городские авторские песни, использовавшие фольклорные сюжеты, образы и мотивы. Во второй половине XIX в., помимо расширения репертуара, происходит

² П. А. Бессонов включает в сборник духовных стихов «Калики переходные» текст «Василий и Софья», который традиционно относят к балладам.

³ Ряд текстов духовных стихов должны были войти в сборник «Русская баллада» В. И. Чернышева и Н. П. Андреева. Этому помешало, по-видимому, время воинствующего безбожия: он издан в 1936 г.

⁴ Д. М. Балашов включает стихи «Егорий», «Аника-воин», «Два Лазаря» в свой сборник: [Балашов 1963]. О «балладном» характере других сюжетов автор размышляет в монографии: [Балашов 1966, 53, 56].

⁵ С. Н. Азбелев относит к балладам сюжеты о Борисе и Глебе, о Егории, о царе Давыде и Олене, «Вознесение», «Два Лазаря» и некоторые другие [Азбелев 1991]. Характерна аргументация исследователя: «Хотя по заимствованному церковному сюжету ее (песню о Егории. — Т. Х.) можно было бы отнести к духовным стихам, реальное жизненное и злободневное наполнение этого сюжета дает основание считать песню о змееборце Егории — балладой» [Там же, 27].

⁶ См. об этом: [Селиванов 1995, 57—58].

активный процесс их популяризации и фольклоризации благодаря лубочным сборникам, различным сценическим площадкам (ресторанным, ярмарочным), впоследствии — граммофону.

О текстах балладно-романсной природы и городских песнях и пойдет речь в статье. Частично унаследовав фольклорные традиции как эпических, так и лирических жанров, эти тексты рождались и становились популярными в эпоху секуляризации русской культуры, сыгравшей значительную роль в процессе общей гуманизации и изменения ценностных ориентиров народа. Мы остановимся на достаточно частом вопросе — о церковнославянизмах в этих текстах, который тем не менее отражает разнообразные процессы, происходившие в народной поэзии и народном мировосприятии. Славянизмы в эпоху формирования современного литературного языка (во второй половине XVIII — начале XIX вв.) «занимают центральное место в кругу лексики, связанной с развитием русского просвещения, новых политических движений, а также с духовной, творческой жизнью русского общества, обострившимся вниманием к внутреннему миру человека» [История лексики 1981, 262].

Само понятие *церковнославянизм* довольно сложное, собственно как любой термин, пытающийся охватить многовековые процессы в языке. Помимо классификации церковнославянизмов в соответствии с разными уровнями языка (так, выделяются фонетические, морфологические, словообразовательные, лексические и синтаксические церковнославянизмы), исследователи говорят, например, о славянизмах, усвоенных русским языком до христианской эпохи, а потому к категории *церковной* лексики не относящихся (например, *овоци*, *град*), о гебраизмах и других варваризмах — прямых заимствованиях, пришедших с христианской церковной культурой, не имеющих ничего общего со славянским языком (*аллилуйя*, *алтарь*, *поп*, *херувим* и т. д.). Под церковнославянизмами, в отличие от старославянизмов, понимаются также единицы русского извода церковнославянского языка, принятого в современной богослужебной практике Русской Церкви.

«К настоящему времени грамматика, фонетика, отчасти синтаксис литературного русского и церковнославянского языков представляют собой самостоятельные и далеко расходящиеся языковые системы, — пишет автор словаря церковнославяно-русских паронимов О. А. Седакова. — Но с лексикой дело обстоит не так: существует значительная по объему область «общих слов», принадлежащих обеим системам одновременно — и при этом слов, чрезвычайно существенных для каждого из двух языков. Не физическая реальность, не «плоть» отдельного слова во многих случаях относит его к церковнославянскому или русскому языку, а исключительно семантика» [Седакова 2005, 12].

В данной работе рассмотрены лексические и фразеологические церковнославянизмы. В качестве материала использованы сборники «Городские песни, баллады и романсы» (сост. Ф. М. Селиванов, А. В. Кулагина), «Современная баллада и жестокий романс» (сост. С. Б. Адоньева, Н. М. Герасимова), «Жестокий романс» (сост. В. Г. Смолицкий, Н. В. Михайлова).

Наиболее яркое свидетельство расщепления культурного средневекового единства — существенные расхождения в церковном и мирском языках. Это расхождение началось задолго до Петровской эпохи (эпохи секуляризации) — еще в XIV—XV вв., когда активные процессы в живом языке привели к тому, что церковнославянский язык перестал быть понятным не только рядовому мирянину, но и церковнослужителям и требовались существенные усилия для его школьного усвоения. В отмеченный период, однако, ценностными ориентирами оставались церковные, христианские категории. Что касается эпохи секуляризации, то здесь появляются новые идеалы, новые герои. Достаточно вспомнить популярную «Повесть о Фроле Скобееве» — авантюрный роман, написанный в начале XVIII в., герой которого преступает основные христианские заповеди, не теряя при этом обаяния и добиваясь жизненного успеха. Такой герой был принципиально невозможен в древнерусской литературе.

Церковнославянский язык в это время превращается исключительно в язык культа, а русский развивается по своим законам. Разрыв постепенно становится довольно существенным: многие слова значительно меняют свою семантику. Так, в уже ставшем хрестоматийным примере из службы Богородице: «Приидите вси празднующи, честнии Покровъ Божия Матере ублажимъ...», церковнославянизм «празднолюбец» означает человека, почитающего церковные праздники. Академический словарь русского языка под ред. А. П. Евгеньевой определяет слово «празднолюбивый» — любящий быть праздным, ленивый: «Празднолюбивые гуляки были немедленно посажены на пашню» (Пушкин «История села Горюхина») [СРЯ, 357]. То же значение у В. И. Даля: «празднолюбивый человек, празднолюб — лентяй, тунеядец, шатун, враг трудов, работы» [Даль 1990, 381]. Хотя он выделяет и иное значение: «празднолюбезный — чтущий церковные праздники» [Там же].

В эпоху сентиментализма и романтизма, когда началось воспевание «сладкия любви» [Тредиаковский 1834, 14], — эпоху становления современного русского литературного языка — происходит отбор языковых средств для выражения новых для литературной традиции тем и эмоций. В. В. Виноградов, исследуя язык пушкинской эпохи, писал: «... церковнославянская лексика и фразеология, отобранная и приносившая к стилистическим и жанровым варьяциям языка светского дворянского общества, теряла свою культовую и книжно-официальную экспрессию, отрывалась от контекста церковной идеологии и в этом “очищенном” виде вступала в разнообразные сочетания с формами литературной и разговорно-бытовой фразеологии, смешиваясь с салонным просторечием и французским языком» [Виноградов 1935, 51]. Эти новые средства пополняют и язык фольклора, и языки народные.

Поздняя народная лирика отразила различные языковые процессы, в том числе изменение семантики слов. Так, из языка профессиональной поэзии в народную песенную речь проника-

ет слово «прелестный»: «Я восемь лет искал повсюду / Тебя, *прелестная моя*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 106], «Я выну беленький платочек, / *Прелестны очи оботру*» [Там же, № 200]; «Но что это? Выстрел — нет чайки *прелестной*» [Там же, № 307]; «*Прелестная дева / ласкала меня*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 37]; «*Канареечка прелестная утешает сердце мне*» [Там же, № 54, 55]; «*Но, увь, прелестна Хлоя, / Знать, судил ему так рок*» [Там же, № 120].

В церковнославянском языке это слово имеет только негативную семантику. «Прелесть» — заблуждение, прельщение, обман; «прелестный» — льстивый, коварный, оболъстительный [Дьяченко 1993, 486]. Одно из именованных дьявола — прелестник: «Прельстися прелестник, прельстивыйся избавляется премудростию твоею, боже мой» — обманулся обманщик (дьявол), а обманутого, (т. е. человека), спасает Премудрость твоя, Боже мой» [Седакова 2005, 271]. В древнерусский язык *прелесть, прелестный* пришли из церковнославянского [Фасмер 1987, 358] и имели только отрицательные оттенки смысла (см.: [Срезневский 1989, 1661—1662]). Словарь XI—XVII вв., иллюстрируя множество мотивированных словом «прелесть» лексем, не приводит у них ни одного случая положительной семантики⁷. В конце XVIII в. ситуация меняется: первое значение слова *прелестник, прелестница* — «тот, кто прельщает, сблажняет, вовлекает в заблуждение вредными своими правилами, примерами, обещаниями», а второе (переносное) — «красавец, красавица; тот, который прельщает кого своею красотой и страсть любовную возраждает». Так же и у слова «*прелесть* — 1) Коварство, обман, соблазн. *Преле-*

⁷ Например: «*Прелестный* (прѣ-, льсть-), прил. 1. Вводящий в грех, соблазн, искушение... 2. Прельщающий мнимыми (переходящими) ценностями в противоположность ценностям истинным (вечным)... 3. Лживый, склонный к чему-либо вредному под видом полезного... 4. Ложный, искажающий истину, ошибочный, неправильный... 5. Легко поддающийся соблазнам, искушению, греху... 6. Сеющий смуту; подстрекающий к мятежу, измене, неповиновению и т. п.» [СРЯ XI—XVII, 258—259].

сти сатанинская. 2) Красота, пригожество; пленительный вид, взор <...>. Слово же «прелестный» дается только с одним значением — «пленительный, весьма хороший, привлекательный. *Прелестной взор, вид. Прелестныя места*» [САР, 1181]. Как многозначное с различными коннотациями представлено слово «прелесть» и его производные в словаре В. И. Даля [Даль 1990, 393]. Полярность значений этого слова еще хорошо осознавалась в начале XIX в. Так, Пушкин, используя термин «*звезда прелестная*», «каламбурно играет двойственностью его возможных осмыслений» [Виноградов 1935, 183], но у Лермонтова сочетание «*святая прелесть*» молитвы уже далеко не словесная игра. Переносное значение слова отрывается от книжно-церковных контекстов, и слово в его новом значении становится полноправной единицей литературного языка исключительно с положительной семантикой⁸.

Однокоренные «прелести» слова («прелестный», «прелестливый», «прелестье») проникают и в народные языки. В вологодских говорах конца XIX в. «прелестливый — 1) Прелестный, обаятельный. 2) Соблазнительный, имеющий притягательную силу» [СРНГ 1997, 84]. В Сибири зафиксировано «прелестье» (экспрес.) — «прелесть, что-либо очень приятное» [СРГС 2002 III, 449]. В Карелии «прелестный — 1) Вкусный. *Раза два суп давали со свиной — жирный, прелестный такой суп*. 2) Восприимчивый. *Ребенок прелестный ко всему*, — а «прельстить» значило «приласкать. *Я его прельстила за его добро*» [СРГК 2002, 142].

Таким образом, слово «прелестный», если рассматривать его в системе одного языка, являет собой яркий пример поляризации значений — энантиосемии. А по сути дела перед нами пример формирования двуязычной омонимии: когда слова церковнославянского и русского языков совпадают в произношении, но абсолютно расходятся в значении. То же происходит с его синонимами «обаятельный», «очарова-

⁸ О переосмыслении значения слова «прелесть» см.: [История лексики 1981, 273—275].

тельный». Чары, чарование в Библии — род колдовства («И рече царь призвати обаятелей, и волхвов, и чародеев — и приказал царь привести заклинателей, и магов, и колдунов» [Седакова 2005, 209]⁹). В светской поэзии и зависимых от нее городских народных романсах — символ всего прекрасного: «*Очаровательные глазки, очаровали вы меня*» (популярный романс И. Кондратьева); «*Минувших дней очарованье, / Зачем опять воскресло ты?*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 297]. Связанные с представлениями о колдовстве, чарах, обмане — языческих категориях, — эти слова в церковных и дидактических текстах имели отрицательную семантику. Закономерно их использование для обозначения внешней красоты, привлекательности¹⁰: в соответствии со средневековыми религиозными взглядами внешней красотой со времени сотворения мира завладел враг рода человеческого и с ее помощью затягивает в свои сети невинные души¹¹. Инерция упо-

⁹ Старое значение слова способно передавать колорит эпохи: так, «в исторических романах Лажечникова, где именование *очарователь* встречается особенно часто, оно рядоположено именам *враг божий* и *колдун*, т. е. вряд ли несет коннотацию позитивного» [Демьянков 2008, 256].

¹⁰ Заметим, что и семантика слов «привлекательный», «притягательный» связана с неким насилием над личностью — ср.: влещи/волочити, притягивать. (В светском жаргоне начала XIX в. *волочиться* — добиваться расположения дамы, ухаживать без серьезных намерений.) В этом же ряду — «пленительный» (Эпитет *пленительный* был введен «в российский лексикон куртуазных образов» на рубеже XVIII—XIX вв. Об этом см.: [Демьянков 2004, 172].) «Очаровательный», как и «притягательный», «привлекательный», относится к категории атрактивной лексики. Об этом см.: [Демьянков 2004, Демьянков 2008]. К этой категории слов относится и слово с русским корнем *-ворог-* / *-ворож-* «обворожительный» — слово, связанное с представлениями о вороже, колдовстве как источниках любовного чувства: «*Стелет лен, а неотвязная / Дума на сердце лежит: / Как другая девка красная / Молодца приворожит*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 135].

¹¹ Такая позиция была особенно близка старообрядцам, которые склонны усматривать за внешней красотой безобразие души. Об

требления этих слов для обозначения объектов чувства любви, нового для литературной традиции XVIII — начала XIX в., объяснима: в церковнославянской языковой стихии авторы искали средства для выражения столь сложных эмоций. В новые времена отношение к внешней, плотской красоте и даже к украшательству меняется. Поэт, в отличие от религиозного обличителя прелестниц, признается: «*Ах, обмануть меня не трудно!.. / Я сам обманываться рад*». Однако представление о чарах любви как наваждении, связанном с нечистой силой, фиксируется в русском языке как в рассмотренных выше лексемах, так и в других: «*Ваших дьявольских глаз / Я боюсь как огня*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 67].

Глаза в поздней народной любовной лирике часто становятся *очами*, а *губки* — *устами*: «*Ты целовал уста и очи*» [Там же, № 284, 334]; «*И уста мои больше не скажут, что прощай, дорогая моя*» [Там же, № 260]; «*Она дрожащими устами / Произнесла судьбы конец*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 46]; «*И уста их слились с устами*» [Там же, № 3]; «*А где тут милого уста, / Которы целовала?*» [Там же, № 144]; «*Любимых уст улыбка неземная*» [Там же, № 244]; «*...всюду милый мой / Не сводил с меня очей*» [Там же, № 13]; «*И льюцы слезы из очей*» [Там же, № 46]; «*Его очисти ясные / Прямо на небо глядят*» [Там же, № 52]; «*Откроешь ты, тоскуя, очи*» [Там же, № 73]; «*Когда да закроют очи ясны*» [Там же, № 150] и др.

Посредством авторской любовной лирики XVIII в. городской романс пополняется западноевропейской галантной лексикой и фразеологией. Именно в эту эпоху в новом значении употребляется слово *ангел* (в обращении к возлюбленной или возлюбленному). Оно отходит от церковного контекста и приобретает в подражание французскому *ange* или *mon ange* новое, «светское» значение идеала, воплощения всего положительного или становится формой обращения. Из языка светских салонов и профессиональной поэзии слово проникает в народную лирику: «*Будь* этом см., например: [Бычков 1992, 474], [Никитина 2004, 643].

же ты, милая, добрым хранителем, / Ангелом кротким явись» [Селиванов, Кулагина 1999, № 311]; «Паша, ангел непорочный, / Не ропщи на жребий свой» [Там же, № 356]; «А если б не ты, милый ангел, со мной, / Жизнь для меня бы постыла» [Там же, № 114]; «А он шепчет: *“Ангел мой! / Не мужчина я, а добрый домовый”*» [Там же, № 84].

Ангел как бесплотный дух, посланец Бога тоже присутствует в текстах: «Во сне в день ангела приснился, / На сердце искры заронил» [Там же, № 134]; «Во снах мне ангел привился / И в сердце искру заронил» [Селиванов, Кулагина 1999, № 332]. Правда, единственная просьба героев, которые обращаются к христианским заступникам, — помочь в любви или помочь забыть любовь: «Услышь Отец, услышь вселенной, / Ты сделай милость для меня. / Ты выкинь на берег известный, / Туда, где милый мой, туда» [Там же, № 134]; «Чем же я прогневала *Вышнего Творца?*» [Там же, № 266]; «А мать ты Дева чистая, / Спаси, спаси меня. / Спаси меня, несчастную, / Не то погибну я» [Там же, № 322].

Злые сущности — дьявол, черт, демон — упоминаются либо в переносном значении: «А старый демон на диване, / Он просит трубку табаку» [Адоньева, Герасимова 1996, № 134], либо в составе фразеологизмов: «Ты лети, лети, как говорится, / На кулички к черту на обед» [Там же, № 210].

Все молитвенные обращения героев любовной лирики — о милых дружках: «В каком бы храме ни молился, / Всегда бы думал обо мне» [Селиванов, Кулагина 1999, № 188]; «Помолись иконам святым, / Может, милый к тебе и вернется» [Селиванов, Кулагина 1999, № 282]. В песнях иной тематики — о сохранении жизни: «Арестант <...> потихоньку молитву читал: “Ой, Всевышний Господь, дай мне силу / подышать еще несколько дней”» [Адоньева, Герасимова 1996, № 231]; «А в городе дальнем молилась невеста / И горько рыдала: “Спаси, Божья Мать!”» [Там же, № 200].

Обильные слезы героинь в песнях, как и в религиозной поэзии, могут сопровождаться молитвой: «Пойду с горя в монастырь / Богу помолюся, / Пред иконою святой / Слезьми изольюся» [Там

же, № 166]. Однако чаще картина другая: «По милом плакать не велят, / Молиться заставляют. / А я молиться не молюсь, / И сердцу больно, больно» [Селиванов, Кулагина 1999, № 139]; «Ах, грешница, мало молилась, / Божий храм для меня опостыл» [Там же, № 281].

Отдельную группу составляют слова, значение которых не понято исполнителем либо они искажены. «Слетят с голов ваших златые челы¹²» [Там же, № 105]; «Я на папертку взошел» [Там же, № 217]; «Он на паперту зашел» [Адоньева, Герасимова 1996, № 139]; «Так будь же, анафем, ты проклят, / Злодей, за измену свою» [Селиванов, Кулагина 1999, № 276]; «Вокруг налою повели» [Селиванов, Кулагина 1999, № 212]; «Водят вкруг налою» [Адоньева, Герасимова 1996, № 139].

Употребление именованной церковной атрибутики и персоналий в поздней лирике чаще всего мотивировано тем фактом, что повествование касается обрядов. Церковь, храм, паперть, аналой, священник, дьякон, свечи, крест, кадило, венец, венчание, певчие, колокола и др. упоминаются постольку, поскольку в песнях речь идет об обрядах венчания или погребения: «Все входят в церковь для обряда» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 33]; «На паперти народ толпится, / И церковь вся освещена, / Но не пришел народ молиться, / Хотя и церковь вся полна. / Священник, дьякон в белых ризах, / Пред алтарем налою стоит; / И любопытство на всех лицах, / И вся толпа наверх глядит. / В толпе народ заволновался. / И входит с образом кадет / За ним невеста показалась / За ним идет толпа гостей» [Селиванов, Кулагина 1999, № 229]; «У нас к венчанью все готово / И нас священник в церкви ждет» [Адоньева, Герасимова 1996, № 102]; «Нашу несчастную Таню / В церковь венчать повели» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 34]; «Не быть, не быть во Божьем храме / И не стоять

¹² Словарь Срезневского фиксирует у слова «чело» значение ‘женский головной убор’ [Срезневский 1989, 1489]. Самое раннее употребление слова в этом значении отмечено в тексте начала XVI в. В цитируемом романсе слово «челы», скорее всего, ошибочно используется вместо «венцы».

нам под венцом» [Селиванов, Кулагина 1999, № 135]; «*У церкви стояла карета, / Там пышная свадьба была*» [Там же, № 211]; «*Горели венчальные свечи, / Священнику клятвенной речи / Сказать не хотела она*» [Там же, № 211]; «*Во первую церковь я вбежала / Стоял злодей мой под венцом*» [Там же, № 213]; «*Иди, девочка, в первую церковь, Его застанешь под венцом*» [Там же, № 214]; «*В нашем Шувевском соборе / В большой колокол звонят, / Нашу милую Парашу / Венчать с барином хотят*» [Там же, № 65]; или «*Схороните младеньку / Против церкви святой, / На могилу поставьте / Вы мне крест золотой*» [Там же, № 166]; «*Поп-священник со кадилом, а мой милый со свечой... / Эх да все певчие запели, / А мой милый зарыдал*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 247]; «*Большой гроб и высокий, / Священник впереди...*» [Там же, № 514]; «*Заходит мать в часовню: / Сосновый гроб стоит*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 111]. Икона может упоминаться как атрибут ритуала благословения: «*Мать его встречает со иконою святой*» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 6]; «*Встречает мамаша с иконою святой*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 81]. Благословляя, герои осеняют друг друга крестом: «*Мать*» *крестила дрожащей рукою, / А слезы лились, как вода*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 34].

Так же и реминисценции церковных песнопений связаны с обрядами. Например, в сюжете, посвященном неравному браку, упоминается один из тропарей: «*И вот "Исаию" пропели, / Вокруг налож повели*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 40]. «Исаия, ликуй» — текст, который поется во время чина бракосочетания в православной церкви при первом обходе жениха с невестой вокруг аналоя. Название этого тропаря было хорошо известно. Упоминают о нем и пословицы: «*Исаия, ликуй, а ты, девушка, не финтуй*» [Даль 1991, 535]. Во время обряда, согласно тексту романса, читается «Апостол»: «*Вот начался обряд венчанья, "Апостол" дьякон стал читать*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 229]. В строфе «*Вчера им пели Многа лета, / Сегодня "память" им поют*» [Там же, № 212] встречается две

известные церковные формулы. Первая — формула церковного поздравления («Многая лета»); вторая («Вечная память») — формула прощания, молитвенное воззвание, которое произносится во время чина отпевания и после поминальной трапезы. В текстах песен они встречаются довольно часто: «*Вчера им пели: "Многа лета!"*» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 33]; «*<...> зажгут свечи восковые, / "Вечну память" запоют*» [Там же, № 35]; «*Поведут вас вокруг налож, / А мне "Вечно" запоют*» (Там же, № 36); «*Наш могучий император — / Память вечная ему*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 7]; «*И долго над братской могилкой молилась: "О вечная память, о вечный покой"*» [Адоньева, Герасимова 1996, № 200]. Упоминается в текстах и строчка из кондака заупокойной молитвы «Со святыми упокой»: «*Громко певцы ей запели "Со святыми упокой"*» [Там же, № 110]; «*Это наша русская "Катюша" / Немчуре поет за упокой*» [Там же, № 210].

В одном из вариантов романса о посещении красавицей могилы возлюбленного вместо «*А я заплакала, завывала*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 256] слова стихирь Иоанна Дамаскина из чина отпевания усопших: «*Плачу и рыдаю, егда помышляю о смерти: "Всегда я плачу и рыдаю"*» [Там же, № 255].

Мотивы, связанные с монастырской жизнью, вводят в песенный вокабуляр такие слова, как *монах, монастырь, келья* и др.: «*Я пойду, я пойду помолюсь / К молодому монаху во келью*» [Там же, № 82], «*На том на самом месте / Построю монастырь, / Сошью я платье черно, / Монашенкой пойду*» [Там же, № 30]; «*При том при острове Буяне / Стоял огромный монастырь. / Сидел в нем юноша прекрасный, / Читал божественный псалтырь*» [Адоньева, Герасимова 1999, № 85].

В позднюю поэзию входят и имена библейских персонажей, ставшие нарицательными: «*И стоит, точно Каин-преступник, / Старший брат перед ним умирал, / Точно Ирод, свободы отступник, / Он над трупом ребенка рыдал*» [Селиванов, Кулагина 1999, № 379]. К библейским «цитатам», возможно, восходит «вертеп разврата»:

«Она ушла в **вертеп разврата**» [Там же, № 273]; в Евангелии — «дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его **вертепом разбойников**» (Мф. 21: 13). Евангельской аллюзией, возможно, является строчка из солдатской песни «**Брат пойдет ли против брата?**» [Там же, № 38]. Сравним: «Предаст же брат брата на смерть» (Мф. 10:21). Евангельские детали порой неоправданно попадают в тексты. Так, красотка в гробу, голова которой «убрана цветами», вдруг оказывается в терновом венце: «**Венок терновый положили / Закрыли крышкой гробовой**» [Адоньева, Герасимова 1996, № 110].

Используются в текстах и библейские топонимы «рай» и «ад», которые в русском языке приобрели оценочный характер: «**А идет он — словно в рай**» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 19]; «**Найду блаженства рая, / И в нем я буду жить**» [Селиванов, Кулагина 1999, № 335]; «**Узнаете вы муки ада**» [Там же, № 92].

Верить «**святости обета**» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 59], изменить «**священну клятву**» [Там же, № 35], глядеть «**на свет божий**» [Там же, № 63], не знать «**блаженной мечты**» [Селиванов, Кулагина 1999, № 290], «**испытать чашу великого горя**» [Селиванов, Кулагина 1999, № 22], роптать «**на жребий свой**» [Там же, № 356], поднять «**небу глаза**» [Там же, № 31]; «**поруана святыня**» [Там же, № 212] — эти и другие словосочетания, восходящие к Библии и связанные с церковной риторикой, отражают влияние книжной культуры.

О **кресте, молитве, храме, святых** герои вспоминают и в том случае, когда совершают антихристианские поступки: готовятся к самоубийству, убийству, незаконной связи. Девушка решила покончить с собой — «**на церковь перекрестилась / И скрылась под водой**» [Там же, № 150, 151, 152]. Герои осознают греховность своих мыслей и поступков («**И раннюю могилу безбожно я звала**» [Смолицкий, Михайлова 1994, № 7]), однако продолжают грешить и при этом молить Бога: «**А завтра я лягу в могилу, / И буду лежать там одна / И буду лежать я, молиться, / И буду святых умолять**» [Селиванов, Кулагина

1999, № 157]; «**на Божий храм перекрестилась, / С слезой взглянув на дом родной**» [Там же, № 277]; «**Наган со стенки я сымала, / перекрестилась и пошла**» [Там же, № 279].

Как и в литературном языке, рассматриваемые нами лексические единицы часто выполняют функцию междометий, входят в состав фразеологизмов и употребляются вне религиозного контекста: «**Эх, Боже мой, что дальше будет...**» [Селиванов, Кулагина 1999, № 33]; «**Дай же, дай же Бог тебе / Счастья и покою**» [Там же, № 217]; «**Ой, тише, тише, ради Бога**» [Адоньева, Герасимова 1996, № 180]; «**Бог знает, увижусь ли с ней**» [Там же, № 237]; «**Не любишь, так Бог же с тобой**» [Селиванов, Кулагина 1999, № 211; Адоньева, Герасимова 1996 № 43]; «**А не пройдет, то Бог с тобою**» [Селиванов, Кулагина 1999, № 333]; «**Ты уезжаешь, Бог с тобой.**» [Там же, № 509]; «**Бог на помощь, девка красная...**» [Там же, № 97]; «**На камень голову склонила / И Богу душу отдала**» [Там же, № 221]; «**Я упаду на дно морское, / Оно мне Богом суждено**» [Адоньева, Герасимова 1996, № 11].

Как отмечает О. А. Седакова, «церковнославянский, при всех изменениях, которые он претерпел с кирилло-мефодиевского времени до наших дней, в замысле был закрытой системой, дистанцированной от бытовой речи...» [Седакова 2005, 10]. Однако церковь активно включалась в жизнь и быт простого человека, и соответствующая церковная лексика постепенно становилась неотъемлемой частью народных языков. Иное развитие проходят церковнославянизмы, которые, попадая в язык, не обслуживающий интересы церкви, либо меняли свою семантику, либо использовались в переносном значении, иногда искажались.

Включение лексики и фразеологии, связанной с христианством и церковью, в позднюю народную поэзию довольно частотно. Источники этих лексико-фразеологических единиц — в авторских и профессиональных текстах, переделки которых активно пополняли песенный народный репертуар; непосредственные впечатления от соприкосновения слагателя поздних роман-

сов и песен с действительностью, чаще всего обрядовой, также способствовали привлечению церковнославянизмов в словарь рассмотренной группы текстов.

Литература

Адоньева, Герасимова 1996 — Современная баллада и жестокий романс / сост. С. Б. Адоньева, Н. М. Герасимова. СПб., 1996.

Азбелев 1991 — Исторические песни и баллады / вступ. ст., подг. текстов и прим. С. Н. Азбелева. М., 1991.

Балашов 1963 — Народные баллады / вступ. ст., подг. текста и прим. Д. М. Балашова. Общ. ред. А. М. Астаховой. М.; Л., 1963.

Балашов 1966 — *Балашов Д. М.* История развития жанра русской баллады. Петрозаводск, 1966.

Бобунова, Хроленко 2006 — *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Словарь языка русского фольклора. Лексика былины. Ч. 2: Мир и человек. Курск, 2006.

Виноградов 1935 — *Виноградов В. В.* Язык Пушкина. Пушкин и история русского литературного языка. М.; Л., 1935.

Гильфердинг 1950 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1950. Т. II.

Григорьев 1939 — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Прага, 1939. Т. II.

Даль 1990 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1989—1991. Т. 3.

Даль 1991 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1989—1991. Т. 4.

Демьянков 2004 — *Демьянков В. З.* Пленительная красота // Логический анализ языка. Языки эстетики. Концептуальные поля прекрасного и безобразного / сост. и отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 2004. С. 169—208.

Демьянков 2008 — *Демьянков В. З.* Очаровательная красота // Динамические модели: Слово. Предложение. Текст: Сб. ст. в честь Е. А. Падучевой. М., 2008. С. 249—279.

История лексики 1981 — История лексики русского литературного языка конца XVII — начала XIX века / отв. ред. Ф. П. Филин. М., 1981.

Киреевский 1860 — Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860. Вып. I.

Никитина 2004 — *Никитина С. Е.* О статусе красоты в современной народной куль-

туре: прекрасное и красивое // Логический анализ языка. Языки эстетики: Концептуальные поля прекрасного и безобразного / отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 2004.

САР — Словарь Академии Российской 1789—1794: в 6 т. М., 2002. Т. 3. (3 — Л).

Седакова 2005 — *Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М., 2005.

Селиванов 1995 — *Селиванов Ф. М.* Русские народные духовные стихи. Учебное пособие для филологических факультетов. Йошкар-Ола, 1995.

Селиванов, Кулагина 1999 — Городские песни, баллады и романсы. Сост., подг. текста, коммент. А. В. Кулагиной и Ф. М. Селиванова. М., 1999.

Смолицкий, Михайлова 1994 — Русский жестокий романс. Сборник / сост. В. Г. Смолицкий, Н. В. Михайлова. М., 1994.

Срезневский 1989 — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. (Репринтное издание.) М., 1989.

СРГК 2002 — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. / отв. ред. Л. В. Зубова, И. С. Лутовинова, О. А. Черепанова; гл. ред. А. С. Герд. СПб., 2002. Вып. 5 (Подузорье — Свильнуть).

СРГС 2002 — Словарь русских говоров Сибири / сост. Н. Т. Бухарева, А. И. Федоров. Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск, 2002. Т. 3.

СРНГ 1997 — Словарь русских народных говоров. СПб., 1997. Вып. 31. (Почестно — Присуть).

СРЯ — Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1981—1988.

СРЯ XI—XVII — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1992. Вып. 18.

Третьяковский — *Третьяковский В. К.* Езда в остров любви. М., 1834.

Фасмер 1987 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1987. Т. 3 (Муза — Сят).

Summary. *The article is devoted to the lexical and phraseological features of the latest folk ballads and songs. It discusses the penetration of the church slavonic lexical units in folk ballads and songs. It also studies the mechanisms of semantic shifts that have occurred in this layer of vocabulary in texts generated by the epoch of sentimentalism and romanticism associated with the phenomenon of secularization of culture.*

Key words: *folk ballad, romance, the church slavonic lexical units, lyrics, the language of folklore.*

С. П. СОРОКИНА
(Москва)

РУССКАЯ ПОЭЗИЯ В НАРОДНОЙ ДРАМЕ «ЦАРЬ МАКСИМИЛИАН»

Аннотация. Статья посвящена проблеме переработки авторской поэзии в фольклоре. Рассматриваются пути адаптации стихотворений русских поэтов в народной драме «Царь Максимилиан». Особое внимание обращается на характер и способы преобразования «лирического материала» в драматический.

Ключевые слова: фольклор, литература, фольклорный театр, драма, «Царь Максимилиан».

Народная драма «Царь Максимилиан» в значительной мере является произведением «пограничным»: она пестра по составу, поскольку в ней фольклорные источники переплетены с переработанными произведениями древнерусской литературы, фрагментами ранней русской драматургии, песнями литературного происхождения, жестокими романсами; по своей «идеологии» она также стоит между собственно фольклорным традиционным мироощущением и мировосприятием Нового времени. В настоящей статье мы коснемся лишь одного аспекта «пограничности» «Царя Максимилиана», а именно проблемы усвоения этой драмой ряда произведений русской классической поэзии, преобразования лирического «материала» в драматический.

В исследованиях о «Царе Максимилиане» не раз обращалось внимание на то, что источником сцен с Гусаром являются ставшие популярными в народе посредством песенников и лубочных картинок три произведения русской классической поэзии — «Разлука» К. Н. Батюшкова, «Гусар» А. С. Пушкина и стихотворение малоизвестного поэта Александра Христофоровича Дуропа¹ «Романс» («Кончен, кончен даль-

ний путь») [Песни и романсы 1965]. Впервые обратил на это внимание П. Г. Богатырев [Богатырев 1923]; он же подробно проанализировал пути переработки словесно-ритмической ткани пушкинского стихотворения в народной драме, а также высказал предположение о том, что первоначально в пьесу проникла широко известная в народе по массовым песенникам «Разлука» Батюшкова, которая затем «была драматизирована и повлекла за собой новое действующее лицо — гусара» [Богатырев 1923, 194]. Рассмотрим, как осуществлялась эта «драматизация» и какую роль в ней играли вышеназванные произведения русских поэтов.

Разработка «гусарской» темы идет по вариантам драмы в двух принципиально разных направлениях: в текстах первой группы ядром сцены оказывается рассказ Гусара о своей встрече с хозяйкой-ведьмой (сюжет «Гусар и хозяйка-ведьма»), восходящий к стихотворению А. С. Пушкина; в вариантах второй группы — ядром эпизода становится бой Гусара с другим действующим лицом из-за женского персонажа (сюжет «Гусар и его возлюбленная»).

В обоих случаях появление в пьесе сюжетов, связанных с Гусаром, не обусловливается причинно-следственными мотивировками, вместе с тем сцены присоединяются не механически, а вводятся при помощи просьбы-приказания Максимилиана Скороходу после диалога царя с Адольфом или по завершении комической сцены. Например:

«Царь. Поди, позови сюда гусара»
[Травин 1896, 52];

«Царь. Приведи мне гусарика молодца»
[Костин 1898, 106];

«Царь Максимилиан. Желая развеселиться —

Поди и приведи сюда гусара»
[Виноградов 1914, 183];

изданиях первой трети XIX в. опубликован ряд его стихотворений, басен и переводов. «Романс» появился в журнале в 1818 г. [Соревнователь просвещения 1818, 243]; с 1830-х гг. публиковался в песенниках.

¹ Сведения о А. Х. Дуропе (1796 — после 1847) чрезвычайно скудны. В периодических

«Царь-М. Я слышал, что Гусарин приехал.

Скороход. Так точно приехал.

Царь Максимилиан. Призвать его ко мне!»

[Абрамов 1904, 285].

Ощутимо однородны также первые реплики диалога Максимилиана с Гусаром:

«Царь Максимилиан. Гусар, где ты по сеё время пропадал?

Гусар. За Уралом стоял, ваше царство защищал.

Царь Максимилиан. А ну-ка докажи свое геройство.

Гусар. По царскому дозволению саблю наголо обнажу, всю гусарскую храбрость окажу»

[Костин 1898, 106—107].

Далее тексты первой и второй групп расходятся и содержательно, и конструктивно. В сценах, основанных на пушкинском стихотворении, отсутствует мотив боя из-за женского персонажа, а в сценах, ядром которых является бой, не используется пушкинское стихотворение. Таким образом, в разных группах текстов оказываются возможными элементы, обрамляющие ядро: самохарактеристика Гусара [Архив РАН; Травин 1896; Виноградов 1914; Ончуков 1911; Абрамов 1904]; исполнение песен (или использование цитат из них) «Кончен, кончен дальний путь» [Архив РАН; Травин 1896; Костин 1898; Виноградов 1914; Ончуков 1911] и «Гусар на саблю опираясь» [Архив РАН; Ончуков 1911; Виноградов 1914].

Драматургическое построение сцены оказывается в значительной мере зависимым от ее ядра. В случае использования пушкинского стихотворения создатели-исполнители пьесы стоят перед сложной задачей преобразования лирической формы в драматическую. Стихотворение Пушкина, безусловно, дает определенные возможности такого преобразования: оно обладает ярко выраженным сюжетным началом, не лишено драматизма, в нем по сути выделены «роли» гусара, расспрашивающего его собеседника, хозяйки-ведьмы. Как показывает анализ текстов, в определенной мере преобразование лириче-

ского текста в драматический связано со стремлением «превратить» монологическую форму в диалогическую в сознании создателей-исполнителей. Так, в варианте В. Костина [Костин 1898], наиболее близко воспроизводящем пушкинский текст, царю Максимилиану передается реплика, принадлежащая у Пушкина собеседнику гусара и иницилирующая собственно рассказ о полете героя на шабаш:

«Гусар. <...> Ей, ей, не жаль отдать души

За взгляд красотки чернобривой;

Одним, одним нехороши...»

Царь. «А чем же, расскажи служивой?»

[Костин 1898, 107].

В этом же варианте диалогически оформлен конец сцены:

«Царь (кричит: “Смирно!” и говорит Гусару). Гусар, а видно роду-то не простого.

Гусар. Так точно.

Царь. Какого же?

Гусар. Дворянского рода, собачьего завода, благородного каменщика, пастухов сын.

Царь. Хорошего ты роду»

[Костин 1898, 108].

То же стремление наблюдается и в другом варианте, исполнявшемся в Московской губернии: на просьбу Максимилиана: «Расскажи мне, гусар, сваю гусарскую службу» [Архив РАН], — последний отвечает монологом-самохарактеристикой, а на просьбу рассказать, где он был и что видел, произносит монолог, восходящий к пушкинскому стихотворению.

В то же время сущностной переработки монологической формы в диалогическую в сцене так и не происходит. В качестве орнаментальных вставок реплики включаются в остающийся монологический текст. Не выделяются из монологической речи Гусара слова Ведьмы, которая не превращается в самостоятельный персонаж. В варианте, записанном Д. А. Травиным в Петербургской губернии [Травин 1896], монологическая форма как бы втягивает в себя и самохарактеристику Гусара, которая не связана с пушкинским текстом:

«Гусар. Хорошо царь говорит, похвалиться мне велит. И вот я саблю обнажу (вытаскивает из ножен саблю) и всю гусарскую правду расскажу. Я гусар присяжный, не один раз имел с французами бой отважный. Мимо меня пули и ядра летали и как пчелы жужжали. За то меня царь жаловал медалями и крестами и частыми мелкими звездами; две нашивки на плече и острый меч в правой руке, острый меч в правой руке и золотой перстень на руке. (В это время показывает на грудь, на плечи, на перстень.) А вот послушайте, господа, вторая история моя. Как гусара не любить, у гусара два уса, дров ни полена, за то в крови по колено. А вот послушайте, господа, третья история моя» [Травин 1896, 53]. (Далее следует переработка «Гусара».)

Обратим внимание на колебание между монологической и диалогической формами, представленное в двух вариантах, являющихся самозаписями, сделанными в 1904 г. по просьбе собирателя И. С. Абрамова исполнителями Сергеем Власовичем Шульгой и Николаем Аврамовичем Шульгой в с. Блистова в Украине [РГАЛИ, 60—66; 67—78]. Интересующая нас сцена зафиксирована в этих вариантах в очень сокращенном виде, Гусар назван Козаком, корреспондент не придерживается правил, принятых для передачи драматургических текстов, тем любопытнее выраженные здесь «монологический» и «диалогический» способы подачи материала.

В первом варианте [РГАЛИ, 60—66] монолог Гусара включает и мотивы самохарактеристики, и мотивы пушкинского стихотворения, причем, если начинается монолог от третьего лица, то далее разворачивается от первого: «Вот козаченько идет, под ним улица гудет. Вздраствуйте, ваше императорское величество! На что требуете козака Скобока? Я козак молодой вкруг шабельки одной покручусь, повернусь, свою храбрость покажу. Вот жалел меня батюшка: по утрам — по щекам, кулаком под бока. Дал мне батюшка коня доброго, распредоброго: хвост дугою, голова — трубою, падает — лежит, подымлю — бежит. Я сев на него, заехав туда, не

знать куда, — там в горе дыра, там везжить, кричить, там муха с комаром венчаецца; там моя Маруся распоряжаецца. За етим до свидания, господа, явиться сам скороход сюда».

В этом варианте используется широко распространенный в народной драме прием соединения в самохарактеристике персонажей третьего и первого глагольных лиц.

Гораздо более своеобразное и сложное сочетание разных глагольных форм представлено в сцене с Гусаром во втором варианте [РГАЛИ, 67—78]: «Вот казаченько идет под ним улица гудет здравствуйте ваше императорское величество на что требуете казака с кабака / ты казаче молодой вокруг сабельки своей покрутнись повернись свою храбрость покажи нам Расскажи Расскажи. / Вот жалел меня батюшка по утрам по щекам кулаком под бока дал мне батшка коня доброго предоброго хвост трубою голова дугой упадет лежит поднимлю бежит сел я на него и заехал туда не знать куда там пищит визжит комар с мухой венчаецца там моя Маруся распоряжаецца. После этого все хором поют “За речкою за Невой Машенька гуляла”, на этом представление кончаецца».

В данном варианте сначала используется третье лицо («казаченько идет»), затем обращение от первого лица («ваше императорское величество на что требуете казака с кабака»), далее повелительное наклонение, направленное на казака («ты казаче молодой <...> покрутись повернись <...> покажи <...> Расскажи») и, наконец, первое лицо глагола в фрагменте, основанном на мотивах пушкинского «Гусара».

У нас нет сведений, позволяющих с точностью судить о том, как (одним или несколькими исполнителями) разыгрывался этот фрагмент, однако сам по себе сдвиг глагольных форм, на наш взгляд, весьма показателен как стремление, хотя, возможно, и не вполне осуществленное, «превратить» монологическую речь в диалогическую.

Преобразование сюжета пушкинского стихотворения весьма своеобразно осуществляется в эпизодах первой группы. «Гусар» А. С. Пушкина имеет

двучастную композицию. Первая часть представляет собой пролог, выполненный как своего рода жанровая сценка: главный герой стихотворения — гусар — чистит коня и при этом рассуждает — ворчит — по поводу недостатков своего настоящего существования, противопоставляя ему жизнь в Киеве. Поэт передает живую, непосредственную речь героя, увлеченного воспоминаниями:

«То ль дело Киев! Что за край!
Валяются сами в рот галушки,
Вином — хоть пару подавай,
А молодицы-молодушки!
Ей-ей, не жаль отдать души
За взгляд красотки *чернобровой*,
Одним, одним не хороши <...>»
[Пушкин 1948, 300].

Это неожиданное «не хороши» на фоне восторженных отзывов вызывает естественную реакцию собеседника героя: «А чем же? Расскажи, служивый» [Пушкин 1948, 300].

Так осуществляется переход от пролога к основной части, которая также построена в форме монолога героя, повествующего о своей встрече с ведьмой: в экспозиции обрисовывается ситуация, в которой гусар познакомился и стал жить с прекрасной малороссиянкой; возникшая ревность гусара к молодой вдове становится завязкой истории — он решает подсмотреть, зачем его хозяйка встает «до петухов»; далее следует развитие действия — рисуются магические манипуляции, которые производит ведьма, чтобы лететь на шабаш, вслед за ней пользуется содержимым колдовской «склянки» гусар и, заставив вылететь в трубу всё, попавшее ему под руки, выпивает жидкость сам, после чего «взвивается» «пухом», «стремглав» пронесится по ночному небу и прибывает на шабаш; наступает кульминация действия — среди кипящих котлов, пения, свиста и «мерзостной игры» нечистых сил гусар встречает свою Марусю, приходящую в ужас от того, что ее возлюбленного вот-вот съедят; между героями происходит горячее объяснение, в результате которого наш молодец, не уронив чести «гусара присяжного», отбывает с шабаша на коне, а не на предложенной ведьмой кочерге;

происходит развязка действия — герой целый и невредимый вновь оказывается у печки. Сюжетное построение рассказа отличается логичностью, завершенностью, динамизмом, не лишено драматического напряжения (впрочем соединенного с иронической авторской позицией). В народной драме эти качества пушкинского сюжета осваиваются специфическим образом.

В ряде вариантов [РГАЛИ, 60—66; 67—78] пушкинский сюжет сокращен до отдельных мотивов: поездка героя «туда, не зная куда»; прибытие на гору; визг, крик, венчание Мухи с комаром (вместо жида с лягушкой у Пушкина); встреча с Марусей; упоминается также о поездке на коне, но здесь ею начинается путешествие героя, и получает он его от «батюшки», а не от ведьмы. Мотивы почти не связаны между собой, а их набор не обладает никакой сюжетной завершенностью.

Создатели одного из вариантов [Костин 1898] в сюжетно-композиционном плане практически не отступают от пушкинского текста, некоторой переработке подвергается только лексическая и ритмическая ткань произведения (подробный анализ этой переработки осуществил П. Г. Богатырев [Богатырев 1923, 165—172]).

Заметные изменения претерпевает пушкинский сюжет в варианте, записанном Д. А. Травиним [Травин 1896]. Пушкинский пролог, логически «подводящий» к основной истории стихотворения, заменен в пьесе самохарактеристикой Гусара, которая никак не связана с разворачивающимися далее событиями. Механической связкой между ней и сюжетом о встрече героя с ведьмой служит фраза: «А вот послушайте, господа, третья история моя» [Травин 1896, 53]. Далее следует по сути переказ стихотворного текста, в котором практически устранены не только рифма и ритм [Богатырев 1923, 186—190], но и средства художественной выразительности. Экспозиция, представляющая собой у Пушкина яркую бытовую зарисовку из жизни Гусара у молодой вдовы и занимающая в стихотворении четыре строфы, в пьесе сжата до одной фразы: «Как на море, на океане,

на острове Буяне, на зимних квартирах мы стояли; попала мне хозяйка хороша и добра и лицом, шельма, красива, да не ведьма ли она?» [Травин 1896, 53]. В этой краткой формуле устранены почти все бытовые подробности, имеется лишь общее указание на ситуацию, в которой будет происходить действие, причем это указание совмещает условный план, отсылающий к заговорной формуле («как на море, на океане, на острове буяне <...>») с реально-бытовым («на зимних квартирах мы стояли <...>»). Сюда же включена и завязка действия: «<...> да не ведьма ли она?», которая, в отличие от мотивированного ревностью героя пушкинского текста, в нашем случае ничем не обусловлена. В том же духе перерабатывается и последующее развитие действия: ход событий сохранен, но предельно сокращены изобразительные моменты; описание событий превращено в сообщение о них: «Однажды я лежу на печи, глаза прищуря, на дворе такая сильная буря. Вдруг моя хозяйка слезла с печи, зажгла три сальные свечи, из угла в уголок прошла и склянницу нашла, хлебнула, да в трубу и махнула. <...>» [Травин 1896, 53].

Такое ведение рассказа практически не предусматривает нагнетания напряжения, и кульминационный момент в сцене оказывается гораздо менее психологизирован и драматически подчеркнут, чем в стихотворении. Если у Пушкина эмоционально насыщенный диалог героев передает волнение и испуг ведьмы, которые противопоставлены лихому бесстрашию гусара, то в пьесе он в эмоциональном плане практически нейтрален: «Увидела меня хозяйка, закричала: “Ты, пострел, зачем сюда поспел?” — “На пирушку”. — “На какую на пирушку, убирайся покамест цел!” — “Я бы рад уйти, да ворона коня не найти”. И вот моя хозяйка ведет коня вороного: грива и хвост золотые в кольца завитые» [Травин 1896, 53]. Нечеткая по сравнению с пушкинским сюжетом и развязка: пушкинское описание возвращения героя в пьесе заменяется парафразой песенной строки: «И вот я кончил дальний путь, позвольте гусару отдохнуть» [Травин 1896,

53]. В целом рассказ о встрече Гусара с ведьмой в драме переработан в русле традиции сказочной прозы, отсылая зрителя к быличке.

Значительно преобразован пушкинский сюжет в варианте, бытовавшем в Московской губернии [Архив РАН]. Сильно изменен в пьесе сам набор сюжетных событий: Гусар бывал в разных местах; в одном месте он познакомился с двумя Марусеньками — Варварой и Софьей; *остался жить с Варварой*; она едва не уморила Гусара, но не сделала этого, так как жила в отдалении от него; однажды в письме к Гусару она попросила у него подарок; Гусар послал подарок; в благодарность Варвара приехала к нему в гости; *однажды, когда оба лежали*, она упала; затем *пошла в угол; нашла «полбутылки»; выпила и в «трубу махнула»; Гусар тоже выпил; после чего приказал всем окружающим ему предметам лететь в трубу, что и произошло; затем, нанюхавшись «этава духу», улетел и сам; пролетел по ночному небу; прилетел на гору, где происходило нечто нечистое*; Гусар хотел уйти, но *встретил Марусю и потребовал у нее коня; она дала ему коня, на котором Гусар и возвратился*, подводя итог своему путешествию словами из песни: «Кончил, кончил дальний путь, / Дай гусару вздахнуть». Далее эта песня поется Гусаром с хором². Гусар у Пушкина подглядывает тайком за своей сожительницей, притворяясь спящим, и не ожидает, что его хозяйка — ведьма. В пьесе момент таинственности и неожиданности полностью отсутствует, а сама ситуация выглядит довольно невразумительно:

«И вот аднажды лежим,
Ана как упала, сарвалась,
А я кричу: “А черт же тебе ни вилел!
Что ж ты ни держалась!”
Кое-как ана фстала, в уголу пашла,
Палбутылачки нашла.
Выпила, пыхнула
И ф трубу махнула»
[Архив РАН].

² Курсивом мы выделили те события, которые формально совпадают с имеющимися в стихотворении, однако по существу они сильно искажены.

У Пушкина встреча Гусара с ведьмой на шабаше является наиболее напряженным моментом действия. В пьесе же само изображение шабаша дано очень невнятно: нет и намека на то, что это место опасно для Гусара, а испуг Маруси мотивируется отнюдь не ее страхом за жизнь возлюбленного, а его грозным требованием достать коня:

«Глижу — гара,
В гара нара.
Я туда, слушаю и сматрю — пают и
вിലичають,
Крук кадушки каво-та на ком-та
винчають.

Я хател плонуть и ухадить,
Глижу — а там мая Марусенька-дрянь.
Ана гаварит: “О, наш пастрел
Визде паспел!”
А я гаварю: “Малчать, баба-дура,
Давай мне ворона каня!”
Баба испугала, ат страха задражала,
На канюшню пабижала
И привила мне каня бальшова»
[Архив РАН].

В данном варианте событийные моменты не представляют главного интереса для создателей-исполнителей этой сцены; они не стремятся даже к их ясному изложению. Напротив, разрабатываются разного рода комические характеристики, затрудняющие саму возможность развития действия. По справедливому замечанию П. Г. Богатырева, «<...> у Пушкина в рассказе одно событие логически вытекает из другого, между тем как в нашем варианте главное внимание рассказчика направлено на то, чтобы нанизать возможно больше шуток и острот по поводу встретившихся фразы или слова» [Богатырев 1923, 185]. Наиболее развернутой оказывается экспозиция, предшествующая полету на шабаш и повествующая о встрече и жизни Гусара с хозяйкой-ведьмой, которая оформляется в духе прибауток балаганных дедов [Там же, 180]. П. Г. Богатырев отметил приемы комического стиля, роднящие рассматриваемую переработку пушкинского стихотворения с ярмарочным фольклором, для нас же важно подчеркнуть, что эта комическая словесная игра замещает собой развертывание сюжета.

Таким образом, адаптация пушкинского сюжета в народной драме осуществляется в двух направлениях: либо актуализируется, но в сугубо повествовательном ключе непосредственно сюжетная линия, либо событийное развитие «размывается» в пользу комического словесного обыгрывания. При этом и в первом, и во втором случаях драматическое начало, понимаемое как установка на нагнетание эмоционального напряжения с последующим спадом, в действии выявлена очень слабо, что отражает специфические театральные-драматургические представления исполнителей-создателей пьесы. Отметим, что сходные принципы характерны для фольклорных комических пьес.

Рассмотрим варианты второй группы, центральным элементом сюжета в которых оказывается бой из-за женского персонажа. Если относительно текстов первой группы мы говорили о *тенденции* понимания драматургического текста как диалогического, то здесь эта тенденция полностью реализована. Действие в сцене разворачивается с помощью цепи сжатых реплик персонажей. Характерно, что в одном варианте [Ончуков 1911] даже самохарактеристика Гусара приобретает некую диалогическую форму; обычно включившийся в монолог героя мотив награды здесь преобразован в вопросно-ответную форму:

«Гусар. Я гусар присяжный,
Имел с французом бой отважный,
Пули, ядра вокруг меня летали,
Но в меня храброго гусара, не попадали.
Был убит подо мной конь вороной.
Храню я честь солдата:
Мне не надо ни серебра, ни злата.
А ты мною, царь, доволен?
Царь Мак. Доволен.
Гусар. Я награжден?
Царь Мак. Награжден»
[Ончуков 1911, 32].

Показательно также увеличение числа задействованных «на сцене» персонажей. Если в предыдущей группе вариантов, помимо исполнителя роли Гусара, играл только «актер», представлявший царя Максимилиана, то в рассматриваемых текстах перед публикой представляли еще женский персонаж и мужской (противник Гусара).

В текстах второй группы сюжетное развитие отличается гораздо большим динамизмом и связанностью: после самохарактеристики Гусара, сообщающей о его героическом прошлом, вполне логично следует переход к теме отдыха и любви; герой встречает женский персонаж (Дахмару, Богиню); между ними следует объяснение, приводящее к взаимному согласию; но тут неожиданно вмешивается мужской персонаж (Крымский посол, Казак), обличающий героиню в неверности; между ним и Гусаром происходит перебранка, заканчивающаяся поединком, в котором Гусар погибает. Вполне очевидно ощущаются в организации действия приемы нагнетания драматического напряжения: резкая смена настроений (от любовной идиллии к враждебной перебранке), острый и неожиданно вспыхивающий конфликт, стремительная кульминация, разрешающаяся гибелью героя, причем именно того, который перед этим изображался в момент счастья [Эйхенбаум 1924, 79]. Особенно показателен в этом отношении вариант, записанный Н. Е. Ончуковым в Архангельской губернии [Ончуков 1911], где сцена с Гусаром начинается со «слезного» монолога не функционировавшего до этого в действии персонажа — Дахмары:

«Отец, отец, душа милая,
Отец, ты пощади меня,
Аль ты не видишь мои слезы,
Они не первы у меня.
Отец, отец, оставь угрозы.
Дочь Дахмару не брани.
Супруг мой взят сырой землею;
Другому сердце не отдам»
[Ончуков 1911, 31].

Эмоция печали резко сменяется приподнято боевым настроением (самохарактеристика Гусара), затем радостью любовного согласия:

«Гусар. Здравствуйте, прелестная моя Дахмара, позвольте мне вашу правую ручку взять и к моему сердцу прижать.

Дахмара. Мечтание или очарование?

Не вы ли, любезный мой гусар, стоите предо мною?

Если же вы, то позвольте мне вашу

Правую ручку взять

И к моему сердцу прижать».

Однако радостно-приподнятое настроение быстро уничтожается духом вражды и печальным исходом:

«Крымский посол. Опять два друга сошлись.

Одному изменила,

Другому сердце отдала.

Гусар. Молчи, лжец!

Крымский посол. Если я лжец, то ты глуп.

Гусар. Если я глуп, то пойдем в чистое поле

Ума разума наберемся.

Крымский посол. Давно готов.

Гусар. Сражаюсь.

Крымский посол. Защищаюсь.

(Сражаются, Гусар падает)»

[Ончуков 1911, 32—33].

Создатели-исполнители данного сюжета не опирались на стихотворение А. С. Пушкина. Что же касается двух других поэтических произведений, песенные вставки или цитаты из которых встречаются в сцене («Разлука» Батюшкова и «Романс» А. Х. Дуропа), то в данном случае о прямом сюжетном заимствовании также говорить не приходится. Ни в том, ни в другом произведении нет ситуации сражения соперников из-за возлюбленной. По сути, лишь абстрактная коллизия (любовь — разлука (из-за воинской службы) — измена) является общей для драматической сцены и стихотворений Батюшкова и Дуропа. Однако ни у того, ни у другого поэта эта коллизия не имеет «воинского» развития. В стихотворении Батюшкова гусар «на чужбине» изменяет «красавице», но и оставленная им «пастушка» с легкостью отдает сердце другому. В стихотворении Дуропа «изменщицей» оказывается возлюбленная, которая не дождалась казака из дальнего похода. Он впадает в уныние, тоскует, однако не пытается отомстить счастливому сопернику, а просто покидает «родимую сторону». Итак, разработка в пьесе любовного сюжета показывает, что театрально-драматургические представления ее создателей-исполнителей весьма широки: в качестве сценических допускаются как формы со слабо выраженными функциями событийности и конфликта, так и, напротив, подчиненные задаче драматического нагнетания.

На наш взгляд, толчком для разработки любовного сюжета в драме послужила песня «Кончен, кончен дальний путь». Эта песня или цитаты из нее встречаются в большинстве вариантов, где присутствуют эпизоды с данным персонажем (5 вариантов) (в некоторых вариантах в сцене действует собственно казак, как и в стихотворении Дуропа). В песне соединены мотивы возвращения воина из дальних странствий и встречи с любимой («Время будет отдохнуть мне с подружкой милой»), которые и составляют сюжетные рамки сцены. Дальнейшая разработка любовной темы шла либо путем привлечения пушкинского сюжета, либо путем соединения любовного эпизода с чрезвычайно популярной в драме темой воинского поединка.

Литература

Абрамов 1904 — Царь Максимилиан (святочная комедия) / публ. и вступ. ст. И. Абрамова // Известия ОРЯС. 1904. Т. 19. Кн. 3. С. 270—298.

Богатырев 1923 — *Богатырев П. Г.* Стихотворение Пушкина «Гусар», его источники и его влияние на народную словесность // Очерки по поэтике Пушкина. Берлин, 1923. С. 147—196.

Виноградов 1914 — Народная драма «Царь Максимилиан». Тексты, собранные и приготовленные к печати Н. Н. Виноградовым // Сборник ОРЯС. СПб., 1914. Т. 90.

Костин 1898 — К истории русского народного театра. Царь Максимилиан / запись В. Костина // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 37. № 2. С. 104—116.

Ончуков 1911 — Царь Максимьян // Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. Спб., 1911. С. 1—47.

Песни и романсы 1965 — Песни и романсы русских поэтов / вступ. ст., подг. текстов и примеч. В. Е. Гусева. М.; Л., 1965.

Пушкин 1948 — *Пушкин А. С.* Гусар // Полное собр. соч.: в 14 т. М., 1948. Т. 3. Кн. 1.

Соревнователь просвещения 1818 — Соревнователь просвещения и благотворения. 1818. Ч. 3.

Травин 1896 — Царь Максимилиан / публикация Д. Травина // Народный театр. М., 1896. С. 48—61.

Эйхенбаум 1924 — *Эйхенбаум Б. М.* О трагедии // Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу. Л., 1924. С. 78—83.

Сокращения

Архив РАН — архив Российской академии наук. Фонд 1651. Единица хранения 140.

РГАЛИ — Российский архив литературы и искусства. Фонд 1235. Единица хранения 12.

Summary. The article is devoted to the transformation of the Russian poetry in folklore. Author observes the ways of adoption of three poems in the folk play *Czar Maksimilian*. Author pay attention to the character of transformation of lyric texts to the dramatic.

Key words: folklore, literature, folk theater, play, *Czar Maksimilian*.

В ГОСУДАРСТВЕННОМ РЕСПУБЛИКАНСКОМ ЦЕНТРЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

готовится к изданию

Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей / сост. Н. Е. Котельникова. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. — 288 с.
ISBN 978-5-86132-114-3

В сборник вошли статьи ведущих отечественных и зарубежных ученых, подготовленные к III Всероссийскому конгрессу фольклористов, отражающие актуальные проблемы различных направлений фольклористики.

Издание предназначено фольклористам, этнографам, культурологам, искусствоведом, филологам и широкому кругу лиц, интересующихся традиционной народной культурой.

Приобрести книги можно по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6.

E-mail: crf@inbox.ru

(499) 245-22-05, (499) 245-20-79

МИФЫ. НАРОДЫ. ГЕРОИ

УДК 398
ББК 82.3

Н. А. КРИНИЧНАЯ
(Петрозаводск)

ПРИРОДНЫЙ КАТАКЛИЗМ КАК ИМПУЛЬС К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ МИРОЗДАНИЯ (по данным мифологии)

Аннотация. В статье рассматривается цикл этиологических рассказов, основанных на архетипе сотворения/перевоссоздания мира, соотношенного с ландшафтом местности. Состязание и противоборство мифических существ — первопричина катаклизмов. Эти катаклизмы (в данном случае — водные) вызывают хаос, за которым следует переустройство мироздания. Изменение ландшафта — результат деятельности мифических сил.

Ключевые слова: этиологический рассказ, мифическое существо, противостояние, водный катаклизм, переустройство мироздания.

В этиологических рассказах природные катаклизмы осмысляются как результат противоборства между собой неких мифических сил либо противоборства между этими силами и людьми.

Если в архаических нарративах соперничающими между собой являются сами реки, то в последующих бивальщинах противостоящими друг другу изображаются их духи-«хозяева», в разной степени выделившиеся из своего озерного или речного фона. Развитие сюжета в подобных случаях определяется регулирующей функцией противоположностей, сущность которой

определена, в частности, К. Г. Юнгом: «<...> все основывается на внутренней противоположности, ибо все есть энергетический феномен. Энергия же необходимым образом основывается на некоторой предшествующей противоположности, без которой не может быть никакой энергии». Причем, по мнению психоаналитика, всегда должны быть налицо те или иные противоположности, «чтобы мог состояться процесс выравнивания, который и представляет собой энергия» [Юнг 1998].

Подобный принцип расстановки мифологических персонажей актуализируется, например, в нарративах, связанных с переустройством/переделом и восстановлением уже сотворенного мира. В нем участвуют как духи-«хозяева» водоемов, так и люди.

К данному циклу относится прежде всего этиологический рассказ о водяных-картежниках (он неоднократно публиковался в XIX в.) [Беседников 1875]. Причем водяные-картежники функционально тождественны лесным-картежникам. В различных локальных традициях соперниками могут быть изображены «хозяева» местных близлежащих водоемов или лесов. Символом противоборства мифологических персонажей служит азартная игра в карты, кости и вообще во всякие игры, приравненные по своему назначению к бросанию жребия, что связано с гаданием/предопределением.

В народных воззрениях победа одного из соперников и поражение другого обычно служит знаком сверхъестественного волеизъявления. «К жребию можно обращаться только с большим благоговением, потому что расположение жребия исходит непосредственно от бога <...>. Жребий, как утверждают,

есть дело особенного и непосредственного усмотрения божия; это — священный оракул, божественное суждение или приговор», — так определяет сущность средневековых суеверий священник Томас Гетэкер в своем трактате «О свойствах и употреблении жребиев»¹. И потому молитва, предваряющая то или иное состязание, по древним верованиям, должна была стимулировать участие божественной воли в его исходе.

Однако в нашем случае результат соперничества зависит не от стороннего волеизъявления, а от жизненной силы, физической и магической, непосредственных участников азартной игры. Так, например, согласно одному из мифологических рассказов, возможности противостоящих друг другу Онежского и Куштозерского водяных царей изначально не равны. Если первый из них владеет обширным водоемом, имеет больше «достатков» и лучше знает правила игры, то второй — хозяин небольшого озера (оно находится в 44 км от Вытегры, его площадь составляет немногим более трех квадратных километров; это самое большое из периодически исчезающих озер Вологодчины). Куштозерский водяной не знаком со всеми хитростями — и потому он едва ли не всякий раз обречен на проигрыш Онежскому царю [Беседников 1875, 768].

Несколько иная расстановка сил у леших-картежников, например, Семеновского и Заречного (по другому варианту — Семеновского и Звонковского). У обоих «хозяев» равные возможности. Победа каждого из них происходит попеременно, что соответствует древним представлениям о динамическом равновесии полярных друг другу составляющих мироздания, которые в данном мифологическом рассказе персонифицируются. В столь причудливых формах первобытным мышлением осваивалось абстрактное понятие, которое впоследствии найдет свое выражение в «теории вероятности».

¹ Трактат «О свойствах и употреблении жребиев» (1619 г.) цит. по: [Тэйлор 1939, 47—48].

После каждого выигрыша/проигрыша происходит процесс выравнивания противоположностей, определяемых оппозициями: *могущественный — слабый, богатый — бедный, свободный — подневольный* и т. д. В силу синергетической обусловленности каждый из членов бинарных оппозиций стремится выйти за пределы собственного полюса. Куштозерский водяной царь, который проигрывает одно за другим деньги, воду, рыбу и, наконец, самого себя, чтобы откупиться, вынужден уйти на заработки к своему могущественному соседу-победителю. Однако в этом закабалении есть потенциал вызволения. Отработав долг, он возвращается в свое владение. И в очередной раз равновесие в мироздании восстанавливается.

Характерно, что в рассматриваемом сюжете каждый из духов-«хозяев» водной или лесной стихии еще до конца не выделяется из своего природного «контекста». Поэтому с победой/поражением одного из игроков происходят соответствующие изменения и в связанной с ним стихии. С уходом проигравшего водяного царя вместе с ним из Куштозера исчезает и вода, и рыба. Возвращаясь же в свое владение, «хозяин» приводит с собой обратно и то, и другое. Вместе с тем проигранная вода и рыба, как и сам проигравший, на определенный период становится собственностью победителя.

Аналогичная коллизия связана и с лешими-картежниками: «<...> как за рекой появится <дичь> — значит, выиграл в карты Заречный дичь, а если в Семеново дичь появится — значит, Семеновский, вот» [Криничная 2011, 209—210]. Водяной/леший в данном случае продолжает оставаться персонифицированным воплощением вод/лесов, равно как и средоточием обилия рыбы/дичи, образ которого сформировался в рамках тотемистических воззрений.

Мифологический рассказ о водяных-картежниках имеет этиологический характер. В нем содержится наивное объяснение непонятных природных явлений — время от времени случающегося пересыхания водоема

с последующим возвращением его к прежнему полноводью. И в самом деле Куштозеро иной раз пересыхало настолько, что местные крестьяне могли в течение двух лет спокойно засеивать яровыми дно безводного озера и получать урожай, который отличался от «хлеба», посеянного «на земле горной». Здесь подспудно сохраняются представления о верхнем (в данном контексте это мир, где живут люди) и нижнем мире (обиталище мифических существ). Со временем при обследовании Куштозера выяснилось, что его вода в силу определенных причин через отверстие в карстовых воронках на какой-то период уходила в Онего. Когда же построили плотину, озеро перестало высыхать [Беседников 1875]. Следуя фольклорно-мифологической логике, нетрудно догадаться, что с тех пор его «хозяин» больше не проигрывал в карты свое владение.

Что касается леших-картежников, то связанная с ними коллизия обусловлена иными естественными причинами: дичь появляется в том лесу, где много березовых шишек. Если же таковых здесь нет, ей приходится довольствоваться «вересковыми ягодами», передвигаясь в другой лес. Архаическое сознание персонифицировало смену природных явлений в рамках бинарных оппозиций, выработанных бытующей традицией.

Вместе с тем в рассматриваемых бывальщинах обозначена и иная версия данной коллизии, сущность которой определяется мотивом борьбы духов-«хозяев» воды за свое жизненное пространство. Основу этого мотива составляет оппозиция *свой* — *чужой*: чужой, более могущественный, водяной захватывает озеро, принадлежащее своему, более слабому, водяному. Об этом свидетельствуют достаточно типичные сетования пострадавшего из Олонецкой губ.: «<...> тутошние совсем было выжили меня из своего жилища — они выселились из соседнего озера» [Барсов 1874, 90]. Или в Новгородской губ.: «Я здешний омутник <...>, забрался в мой омут чужой омутник: житья мне нет от него» [Перетц 1894, 9]. При этом «хо-

зяева» водоемов уже заметно выделены из своей природной стихии. Они, как правило, персонифицированы и в той или иной мере антропоморфизированы. И всё же элементы их прежнего синкретизма со средой обитания продолжают удерживаться в традиции. Так, например, в облике вала, надвигающегося на берег, появляется омутник, который, однако, для вступления в контакт с людьми может предстать и в образе старичка.

Со стороны потерпевшего предпринимаются действенные меры, чтобы восстановить нарушенное в мироздании равновесие, преодолеть вторгшийся в него хаос. Лихому водяному противостоит не столько пострадавший от него собрат, сколько люди, пришедшие на помощь «хозяину» своего озера. Способы, посредством которых изгоняется лихой водяной, зависят от статуса избавителя (-ей). Так, например, священник использует для этой цели крест. Этот атрибут христианства отождествляется с очистительным огнем, испепеляющим всякого рода нечисть. Достигнув самой середины озера, где, по народным верованиям, в определенный момент осуществляется связь между мирами, он выпускает из рук крест. Такая мера оказывается действенной: «<...> вдруг поднялся рык, шум и визг: загорелось все водяное царство и сгорело дотла. Разбежались все тамошние жители» [Барсов 1874, 90]. Подобный эпизод мог бы трактоваться как борьба христианства с язычеством, если б она не велась в пользу такого же «языческого» существа, как и его антагонист. К тому же взятый священником под защиту водяной уже негативно переосмыслен: это «лембой», т. е. черт.

Согласно другому (новгородскому) варианту, действенной в аналогичном случае оказывается и длинная толстая палка (дубинка), приравненная к магическому жезлу. С помощью этого «стяжья» мужикам удается преодолеть кризисную ситуацию: изгнать из озера чужого омутника, восстановить в правах своего. Все возвращается на свои места. Правильное течение бытия восстановлено, и вместо сгоревшего во-

дяного царства будет построено новое. Спасители вознаграждены, им даруется безопасность на воде, что оценивается выше золота-серебра. Водяной (лембой, омутник) навек становится чудесным помощником своих избавителей (священника, мужиков).

В другом мифологическом рассказе необходимость изгнания лихого водяного обосновывается его негативным воздействием на течение крестьянского бытия. Такой водяной под влиянием христианских воззрений трансформировался в пришлую нечистую силу, а озеро, где эта нечисть поселилась, стало именоваться Чертовым [Георгиевский 1904; Георгиевский 1901]. Подобное мифическое существо осмысливается в качестве первопричины негативных проявлений водоема. Признаки вторгшегося в мироздание хаоса, с точки зрения носителей традиции, налицо. С озером творится нечто неладное: на нем стали появляться «сполохи» (т. е. сияние, мерцание), в тихую погоду ни с того ни с сего поднимаются волны, на спокойных водах озера вдруг начинают качаться два островка, вода кружится и все озеро волнуется. Рыба, которая в ясные солнечные дни резво плещется на всем озере у поверхности вод, больше не ловится. Она куда-то теряется, а то и вовсе исчезает. Отныне в озере тонет все живое: домашний скот и куры, даже кошки и собаки. Если водяному вздумается оседлать быка, корову или лошадь, то они либо завязнут на берегу, либо утонут в озере. Тонут и люди, которые осмелятся здесь искупаться. Какая-то сила втягивает их в воду, или мифический «хозяин» увлекает человека в глубь омута, на самое дно, схватив его за ногу. Опасаясь, народ перестал не только брать из того озера воду, но и подходить к нему даже днем. По проискам этого мифического существа в представлениях крестьян разрушаются плотины и мельницы. Ему же предписываются и всякие другие «пакости и шалости» [Георгиевский 1904; Максимов 1903, 87—90]. Все происходит так, как будто мироздание собирается вновь вернуться к состоянию первобытного хаоса, а тем самым к пред-бытию и

до-существованию, предшествующему (и уже в который раз!) новому сотворению мира. При этом сливаются воедино прошлое, настоящее и будущее.

Чтобы предотвратить катастрофу, предпринимаются действенные меры: поднимают иконы, молятся Николаю Угоднику, заказывают водосвятный молебен, окропляют озеро святой водой либо опускают туда крест. Это приносит ожидаемый результат. И всё же бегство водяного из озера сопровождается переустройством мироздания: вслед за ним потоками устремляется вода как проявление сущности самого мифического «хозяина». Несмотря на стихийную природу этого персонажа, направление движения, выбранного им для отступления, изображается отчасти как осознанное действие. Водяной не кидается ни в реку Шокшу (на восток), ни в Оренженское озеро (на север), ни в Гончинское озеро (по соседству), ни на реку Оять (к югу), потому что в любом случае путь ему преградили бы горы и возвышенности. В конце концов, сориентировавшись по сторонам света, он пускается в реку Шокшу, куда с тех пор «сделался исток» из озера. Однако на этом преобразование окружающего ландшафта не закончилось. С шумом мчатся вдаль по реке Шокше, изгнанный водяной зацепился ногой за остров, протащил его за собой верст пять и смог сбросить с ноги лишь посередине своего пути вдоль по реке. Согласно этиологическому мифу, это был Шокшостров. А затем изгнанник ушел в Ладожское озеро.

Осмысливаемое в рамках ойкумены мироздание восстанавливается с устранением первопричины хаоса. С тех пор, несмотря на большую глубину, в этом озере никто не тонет, оно вновь изобилует рыбой, только лещи куда-то подевались, их нет до сих пор. Можно предположить, что лещ некогда служил зооморфной ипостасью самого духа-«хозяина» водоема. И потому изгнанием водяного обусловлено исчезновение здесь лещей, с ним традиционно соотнесенных. Знаком-символом восстановления мироздания служит и мельница, построенная на ручье, кото-

рый прорыл водяной, спасающийся от креста. Ведь мельница — это метафорическая замена колеса, которое, подобно кругу, символизирует жизнь и судьбу (ср. с фразеологизмом *колесо Фортуны*). Мироздание не просто восстанавливается — оно христианизируется. Озеро, из которого посредством креста был изгнан лихой водяной, согласно народной этимологии, стало называться Крестным/Крестозером или Крестнозером/Креснозером, а ручей, прорытый водяной силой, — Крестным. Подобные номинации диаметрально противопоставлены таким названиям, как Чертово озеро либо Чертова канавка, где ранее обитал или куда впоследствии устремился лихой водяной — развенчанный дух-«хозяин» озера. Новое название водоема служит знаком-символом обновленного, христианизированного мироздания.

Если в предыдущей версии человек вступает в противоборство с персонифицированной водной стихией, то в очередном рассказе дело обстоит наоборот. Персонифицированные водные стихии, объединив свои усилия, восстают против деятельности человека в пределах водного пространства.

Предпосылкой данной кризисной ситуации служит вторжение человека в природную среду, не санкционированное ни ритуалом, ни этикетом. На Черном ручье, который впадает в Ильмень-озеро, люди построили мельницу, которая, как уже говорилось, символизировала их бытие. При этом они не испросили у персонифицированного ручья разрешения на постройку, не исполнили соответствующего ритуала, и прежде всего обряда жертвоприношения. Тем самым воздвигнутое сооружение не вписалось в систему мироздания. В результате в данном микрокосме нарушилось необходимое для его устойчивости равновесие. Не случайно обитающая в Черном ручье рыба взмолилась к нему с просьбой о своей защите: «Было де нам и просторно и привольно, а теперь лихой человек отнимает у нас воду» [Куприянов 1853]. Черный ручей, как и Ильмень-озеро, с одной стороны, выступает в облике водной стихии, а с другой, они оба антропоморфизируют-

ся. Однако даже в человеческой ипостаси Черный ручей сохраняет признаки черной воды: он одет во всё черное. В то же время Ильмень-озеро удерживает за собой колористику синей воды; оно узнаваемо в высоком плотном мужике, одетом во всё синее: синий кафтан, синие шаровары, синяя шапка. Между Ильмень-озером и Черным ручьем существуют родственные отношения, что служит символическим выражением впадения ручья в озеро. Во всяком случае Ильмень-озеро в этом этиологическом мифе именуется «дядюшкой». К нему-то, в свою очередь, и обращается с жалобой на строителей мельницы Черный ручей. От воли Ильмень-озера как более могущественной по сравнению с ручьем водной стихии зависит судьба этого сооружения, а значит, и человеческого бытия: «“Как ты, мол, прикажешь, так и будет!” <...> “Не бывало этого прежде, да и не будет!”» [Куприянов 1853, 26] — таков вердикт всемогущего Ильмень-озера, изображаемого в роли блюстителя исконных устоев мироздания. Согласно фольклорно-мифологической логике, постройка возводилась без ритуального согласования с мифическими силами, и потому она обречена на разрушение: «И вот разыгрался ночью Черный ручей, разгулялось Ильмень-озеро, поднялась буря — и яростные волны снесли мельницу» [Куприянов 1853, 26]. Надо полагать, мир находится на грани возвращения к темному бесформенному хаосу, который породил великие воды. В нашем случае знаками-символами беспорядочного хаоса служат буря, волны и, конечно, поток воды, сносящий данную постройку как воплощение человеческого бытия. Порожденный мраком (ночью), подобный хаос, тем не менее, содержит способность к восстановлению упорядоченного мироздания: «В мифах сотворение земли часто начинается с грозы, наводнения или потопа» [Шахнович 1971, 163—164].

Однако нарушение гармонии между мирами, проявлением которого служат катаклизмы, может и не быть спровоцировано человеком. Согласно древним представлениям, катаклизмы случаются в условиях перехода самих мифических существ из одного состояния в другое,

при перемещении их из одного водоема в другой. Нередко данная коллизия обусловлена достижением очередного этапа в их жизненном цикле, приравненном к человеческому. Переживая период лиминальности, мифические существа оказываются в промежутке между мирами: они ни здесь, ни там, но одновременно они и здесь, и там. Состояние равновесия, столь необходимое для стабильности мироздания, на какой-то период утрачивается, что влечет за собой проявления некоторых признаков хаоса: вода смешивается с землей (песком и глиной), превращаясь в серую массу, которая находится в бурном движении, сопровождаемом звуком-шумом. Всё это признаки творения, в данном случае — переустройства мироздания.

В качестве примера приведем сюжет о женитьбе сына машезерского водяника на дочери лососинского водяника. Этот сюжет основан на параллелизме между природными стихиями и мифическими существами. Причем данный параллелизм еще не стал поэтически тропом, оставаясь в пределах мифологических образов. Тем не менее, он уже достаточно обозначен. Как реки вытекают из озер Машезера и Лососинского, так и мифические поезжане жениха и невесты продвигаются по этим рекам в одном направлении. Подобно рекам, которые на половине своего пути-течения сливаются в одну реку — Лососинку, мифические жених и невеста (сын и дочь соседней-водяников) соединяются здесь в общем свадебном поезде. И если Лососинка, соединившая в себе обе реки, впадает в Онежское озеро, то и молодые, персонифицируемые водные стихии, избирают это озеро для совместного житья-бытья. Унося с собой приданое невесты, которое дал своей дочери отец — лососинский водяник, они увлекают с потоком и прибрежные заводские постройки, и частные домишки вместе с казенным имуществом и людскими пожитками [Чудинов 1864]. Такова в свете мифологического мировосприятия перво-причина наводнения, случившегося в Петрозаводске в 1800 г.

Переустройство мироздания, «стимулированное» свадьбой дочери водяного, изображается и в другом этиологическом мифе. В нем отсутствие сообщения между Кенозером и Водлозером, которое якобы прежде имело место, объясняется разрывом отношений между двумя духами-«хозяевами» соседних озер. Причиной разлада послужило то обстоятельство, что один из них, кенозерский, посватавшись к дочери водлозерского «хозяина», получил отказ. Тогда кенозерский водяной засыпал большими камнями дорогу (надо полагать, водную дорогу к обидчику — залив или ручей), чтобы никогда с ним больше не встречаться [Харузин 1894, 321—322]. Фольклорно-мифологическая логика такова: сообщение между природными объектами длится до тех пор, пока между представляющими их мифическими существами поддерживается связь, родственная либо дружеская. Тем самым формирование ландшафта осмысливается как проявление этих отношений. Причем в мифических существах, причастных к формированию ландшафта, обнаруживаются рудиментарные признаки демиургов.

Другое преобразование связанного с Водлозером ландшафта также имеет бытовую мотивировку. Отдавая свою дочь замуж за пречистенского водяного, старый ильинский водяной (наименования этих мифических существ в данном случае соответствуют названиям здешних храмов) выделил ей в приданое целый остров. Ранее этот остров находился близ реки Илексы, впадающей в Водлозеро. Ведомый петухом, он приплыл к месту нового проживания дочери и остановился неподалеку от Куганаволока, где и теперь стоит. По народным верованиям, в память о петухе, доставившем остров, он был назван Петуньим [Харузин 1894, 322].

В другом варианте Петуний остров оторвался от другого острова, также расположенного неподалеку от реки Илексы. Предполагалось, что оторванная часть острова присоединится к Куганаволоку, чтобы напоминать молодухе, вышедшей туда замуж, о «родимой сторонущке». Однако в силу определен-

ных обстоятельств, связанных с нарушением запрета, этому замыслу не суждено было осуществиться. Не доплыв полверсты до места назначения, остров, как и в ранее рассмотренном варианте, остановился [Б-в 1867; НА КарНЦ РАН. 40. № 4]. Тем самым здесь в основе творения или переустройства мира лежит не только воля демиурга, в роли которого выступают и водяной, и петух, но и действия противостоящих им сил. Причем сочетание сознательного и стихийного в акте создания/перевоссоздания мира/земли может давать разные конфигурации.

Плавающий остров — символ незавершенности сотворения/переустройства мира, и прежде всего земли. Его стабилизация — знак относительной законченности этого процесса, хотя он может завершиться и вопреки ожидаемым результатам.

Таким образом, любые катаклизмы и изменения водного ландшафта местности в этиологических рассказах осмысляются как результат состязания либо противоборства мифических сил между собой или с людьми. Перевоссоздание/переустройство мира, ограниченного рамками ойкумены, интерпретируется и как перемена состояния/статуса мифических существ. Причем персонафикация самих водоемов сосуществует с выделением их духов-«хозяев» из озерного или речного фона.

Литература

- Барсов 1874 — *Барсов Е. В.* Северные сказания о лембоях и удельниках // Изв. Имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1874. Т. 13. Вып. 1. Труды этнографического отдела. Кн. 3. Вып. 1. С. 87—90.
- Б-в 1867 — *Б-в Н.* Кладовой и Петуний острова на озере Водлозере (Народное предание) // Олонецкие губернские ведомости. 1867. № 38. Часть неофициальная. С. 695.
- Беседников 1875 — *Беседников П.* Куштозерский приход и озеро Куштозеро // Олонецкие губернские ведомости. 1875. № 68. Часть неофициальная. С. 766—768.
- Георгиевский 1904 — *Георгиевский А.* Креснозеро (Легенда) // Олонецкие губернские ведомости. 1904. № 43. Часть неофициальная. С. 3.

Георгиевский 1901 — *Георгиевский М. Д.* Кое-что об олонцких рыбаках // Олонецкие губернские ведомости. 1901. № 42. Часть неофициальная. С. 2.

Криничная 2011 — *Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 2011.

Куприянов 1853 — *Куприянов И. К.* Предание о Черном ручье // Вестник Имп. Русского географического об-ва. СПб., 1853. Ч. 7. Кн. 1. Отд. 8. С. 25—26.

Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

Перетц 1894 — *Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 3—18.

Тэйлор 1939 — *Тэйлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ. М., 1939.

Харузин 1894 — *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1894. Вып. III. С. 302—346.

Чудинов 1864 — *Чудинов И.* Наводнение в Петрозаводске в 1800 году (Из воспоминаний коренного старожила) // Олонецкие губернские ведомости. 1864. № 21. Часть неофициальная. С. 85.

Шахнович 1971 — *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия: Предыстория философии. Л., 1971.

Юнг 1998 — *Юнг К. Г.* Психология бессознательного / пер. с нем. М., 1998. С. 78, 82.

Сокращения

НА КарНЦ РАН — Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. Последующие цифры обозначают номер коллекции и номер текста в ней.

Summary. *The paper considers a set of etiological stories based on the archetype of world creation/re-creation aligned with the local landscape. According to folk beliefs, competition and confrontation of mythical creatures both among themselves and with people was the original cause of natural disasters. Those disasters (water-related in our case) cause chaos with the following rearrangement of the universe. Transformation of the landscape is the result, both spontaneous and intentional, of the activities of mythical powers.*

Key words: *etiological story, mythical creature, confrontation, water disasters, rearrangement of the universe.*

Я. С. КРЫЖАНОВСКАЯ
(Хабаровск)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВИДИМОМ И СЛЫШИМОМ В КУЛЬТУРЕ ТУНГУСО- МАНЬЧЖУРОВ И НИВХОВ

Аннотация. В статье рассматривается соотношение визуального и акустического способов коммуникации в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России.

Ключевые слова: акустическое, визуальное, нивхи, тунгусо-маньчжуры.

Зрение и слух — две важнейшие стороны человеческих чувств. При этом общий объем видимого и слышимого в жизни отдельного человека далеко неодинаков. Ученые определили, что удельный вес информации, получаемый через зрительный канал, составляет более 80 %, а на остальные органы чувств, включая слух, приходится менее 20 % общего объема восприятия информации. В жизни современного «цивилизованного» человека *видимое* в безусловном приоритете. Но всегда ли так было?

Выдающийся канадский социолог и философ М. Маклюэн, будучи сторонником технологического детерминизма, движущей силой общественного развития называл эволюцию технологий, определяемую изменением способа коммуникации. При этом смещение центра восприятия к зрению автор не считал изначальным, а связывал с эпохой письменности, строящейся на основе вербальной коммуникации и пришедшей на смену эпохе «племенного человека». Архаические (дописьменные) культуры, по мнению М. Маклюэна, — по преимуществу слуховые: «Слышимое слово было главным средством общения, расширения вовне бормочущего коллективного сознания, племенного уха. <...> Лишь переход к оседлому образу жизни и изобретение письма, которые обусловлены начинающимся обосо-

блением зрения от прочих чувств <...> инициируют разрушение племенного строя» [Маклюэн 2003, 99].

Близкую точку зрения на способы коммуникации в «колыбельных обществах» высказывал и крупнейший отечественный философ М. С. Каган. При этом приоритет слуха связывался Каганом не только с вербальной коммуникацией, но шире — с коммуникацией акустической, т. е. с «формирующимся рече-певческим единством и разнообразными инструментальными звучаниями» [Каган 1985, 4].

Однако в научной литературе существует и прямо противоположная точка зрения на соотношение в архаических культурах пространственно-оптического и акустического каналов получения информации, базирующаяся на данных физиологов и психологов. Исследования последних лет говорят о том, что левое полушарие человеческого мозга, управляющее акустическими образами (в том числе и звуковой речью), по своему происхождению оказывается более молодым, чем правое, связанное с передачей информации посредством зрительных и пространственных образов [Иванов 1978; Николаенко 2003]. Таким образом, можно предположить, что человек начал общаться при помощи оптических средств коммуникации (жестикуляции, мимики, пантомимики, танца, рисунка) значительно раньше, чем начал говорить. В дальнейшем, на ранних стадиях своего развития и в культурах традиционного типа, генетически связанных с древними истоками, оптические образы продолжали играть значительно большую роль, чем акустические¹. Применительно к традиционным культурам коренных народов Севера гипотеза о преобладании пространственно-образного мышления подтверждается исследованиями В. В. Аршавского и В. С. Ротенберга, которые совместно с целым рядом других ученых провели комплекс психофизиологических и электрофизиологических исследований межполушарной асимметрии голов-

¹ С точки зрения Мартина Хайдеггера, сама речь формируется как некая вторичная визуализация: «Сказать — значит показать, объявить, дать видеть, слышать» [Хайдеггер 1993, 265].

ного мозга у представителей коренного населения крайнего северо-востока [Аршавский 1988; Ротенберг 1984].

Пронизанная архаическим мировоззрением традиционная культура малочисленных коренных этносов юга Дальнего Востока, сохранявшаяся в регионе практически до начала XX в., разумеется, первобытной названа быть не может. Существующая на протяжении длительного времени, она прошла свой путь развития. Однако несомненно, что современные тунгусо-маньчжурские и нивхские Дальнего Востока являются непосредственными преемниками первобытной и во многом уникальной амуро-сахалинской культуры и лежащего в ее основе мифоритуального комплекса. При этом особенности историко-культурного становления способствовали сохранению древнейших представлений и у нанайцев, негидальцев, орочей, эвенков, уйльта (ороков), удэгейцев, ульчей, относящихся к тунгусо-маньчжурской языковой группе, и у нивхов. В настоящее время все эти народы, жившие исторически в поликультурном единстве, переживают период сложных трансформаций и в полной мере испытывают на себе неоднозначное влияние процессов глобализации. Вследствие этого признаки архаики, исконные формы народных традиций существуют сегодня в духовном наследии нанайцев, удэгейцев, нивхов и др. малочисленных этносов юга Дальнего Востока наряду с более поздними представлениями.

Мифы народов амуро-сахалинского региона сохранили следы разной семантической окрашенности «видимого» (тело — жест — действие) и «слышимого» (голос — звук — интонация) как двух основных способов сосуществования человека и окружающего мира. Мифологическая картина мира (включая ее акустическую и оптическую составляющую) в традиционной культуре была в значительной степени обусловлена доминирующим представлением, согласно которому мир повсеместно населен невидимыми существами, духами. Именно эти многочисленные «силы» ежеминутно присутствовали в жизни человека, видели и слышали его. А человек, живущий в этом «мире-паноптикуме», в зависимости от своих

жизненных целей и ситуации то активно проявлял себя, желая быть увиденным и услышанным, то всячески укрывался от зрителя-слушателя.

В культуре аборигенов звук в самом широком смысле (за исключением обыденной речи) выполнял выраженную сакральную функцию, выступал как средство коммуникации людей с иным миром, как его знак и голос. Именно посредством разнообразных интонационно-акустических эффектов проявляли себя силы из «мира чужого», вторгаясь в мир людей. Подтверждением данной мысли служит легенда, записанная в начале XX в. Л. Я. Штернбергом у нивхов. «Между Хэзэ и Чильми — утес Уj-раге в виде изолированного каменного столба. Раньше тут слышно было, как хозяин утеса бил в бубен. Ему три раза <в году> жертву приносили и обращались с просьбой: “Своим фартом сделай нам хорошо”» [Штернберг 1933, 319].

Обычные люди ощущали присутствие духов по издаваемым ими звукам. Так, шаманские духи-помощники, будучи невидимыми для всех, кроме шамана, воплощались исключительно с помощью звуковых манифестаций — специальных песен, имитации голосов животных и птиц, игры на бубне и т. п. Особыми звуками заявляли о себе и сказочные существа. Одно из них — фантастический заяц Гормохон с тремя ушами, тремя ногами и одним глазом, который, согласно нанайским мифам, живет в амурских лесах. На его ушах и лапах имелись особые колокольчики, начинающие звенеть всякий раз, когда вдалеке появлялся охотник или летела птица [Скоринов 2007, 144].

Корреляция понятий «звучащее» и «сакральное» неизбежно накладывала отпечаток на обрядово-праздничное и повседневное поведение человека. В ходе ритуала различного рода акустические эффекты использовались для достижения необходимого контакта между мирами: человек при помощи необычных, т. е. неупотребляемых в быту, звуков привлекал внимание духов, говорил на «их языке». Широко использовалось интонирование, отличное от бытовой речи, — инструментальное (звон металлических подвесок, колокольчиков, бубенчиков, навешен-

ваемых на пояс во время исполнения шаманского танца, удары погремушек, нередко сопровождающие женские танцы, звуки бубна, ритмичные удары по музыкальному бревну, удары в ладоши и т. п.) и вокальное (всевозможные голосовые имитации «природных» звуков, распевная речь и др.).

При этом различного рода акустические инструменты, используемые в обрядах, могли быть многофункциональными — например, у нивхов посохи применялись во время медвежьего праздника и шаманского камлания, доска в качестве музыкального инструмента звучала во время медвежьей церемонии и действий, связанных с культом морских животных. Однако данные инструменты категорически запрещалось использовать вне обрядовых целей.

При вокальном интонировании способности произнесения словесных формул интонационно маркировались: окончания слов (особенно обращение к духам) специально растягивались, сами слова «кричали», «выли» или, наоборот, шептали. Встречались и другие необычные (т. е. небытовые) формы интонирования (речитатив, пение), призванные отделить формулу от обыденного речевого фона. Внутри ритуала такие интонационные образования выполняли функции акустической маски для сокрытия своего и репрезентирования чужого лица.

В обыденной жизни человек как источник звука мог спровоцировать случайный, несанкционированный контакт с иными силами. Соответственно, любой шаг человека не должен был расстроить обыденной интонационной речевой среды, нарушить ее будничности ни криком, ни плачем, ни музыкальной интонацией, чтобы не привлечь лишнего раз к себе внимания духов. Отсюда — многочисленные запреты, связанные с неречевым интонированием в быту.

Согласно нивхским представлениям, в лесу не разрешалось громко перекликаться, т. к. *Пволагг гинс (пволагг милк)* — лесной дух — отзывался на ауканье людей, и они начинали плутать [Отаина 1984, 5]. Смех как способ интонирования также являлся маркирующим признаком, выдающим человека. В предании иманских удэгейцев «Про болотную кочку Дзяндалафу» злой дух

«Дзяндалафу-болотная кочка-голова качается» пришел в дом отца с двумя дочерьми. Хозяева дома спрятались, и дух не мог их обнаружить до тех пор, пока одна сестра не рассмеялась. Тогда «Дзяндалафу-болотная кочка» схватил и унес ее [Березницкий 2003, 135—136].

В культуре нанайцев запреты сопровождали и негативные проявления эмоций: вне обряда человеку запрещалось плакать и кричать даже в ситуации большого горя. Считалось, что эти звуки привлекут внимание духов, которые могут еще более усугубить непростую ситуацию.

С особым, сакральным отношением к интонированию, отличным от бытового, были связаны многочисленные ограничения, касающиеся пения и игры на музыкальных инструментах. Б. А. Васильев, исследовавший культуру орочей, писал, что «в быту песню можно было слышать редко в виде исключения» [Васильев 1933, 50]. Категорически запрещалось петь и музицировать в период подготовки к промыслу. Столь же жесткий запрет накладывался на женское пение (кроме плачей и колыбельных), тем более в присутствии мужчин. Считалось, что петь было «соромбори» — «грех», как переводят это слово сами нанайцы. Согласно данным Т. Д. Булгаковой, еще в 1970—80-е гг. пожилые люди помнили бытовавшее ранее отрицательное отношение к самому факту пения и множество запретов на его использование. Объясняя, почему приезшему фольклористу так трудно найти людей, умеющих петь, респонденты говорили: «Нам нельзя было раньше петь, считалось, что если кто-то будет петь, у него умрут отец и мать. Поэтому мы ни петь, ничего не умеем» [Булгакова 2001, 214].

Эти данные, свидетельствующие о табуированности интонирования, позволяют говорить о слабой акустической выраженности в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов (помимо собственно обряда), связанной со стремлением обезопасить себя от контакта с негативными силами, которые особенно чутко реагируют именно на звук/звучание. С этим наблюдением соотносится и молчаливость, немногословность как

черта этнического характера аборигенов Амура, словно призванная не нарушать звуковую гармонию окружающей природной среды.

В противоположность этому, оптическая, визуальная составляющая в традиционной культуре амуро-сахалинских этносов была представлена чрезвычайно ярко. «Задолго до того, как Шекспир (или — по другой версии — его более ранний голландский предшественник) напишет «весь мир — театр», в традиционной культуре, базирующейся на идее сакральности универсума, будет на подсознательном уровне укоренено представление о мире как о едином зрелищном пространстве, которое доступно для божественного восприятия» [Сальникова 2009, 162].

В мифах и ритуалах многих народов можно проследить древние представления о волшебной силе взгляда. У этносов амуро-сахалинского региона таким «всевидящим оком» в первую очередь обладали верховные духи-хозяева природы — неба, тайги, моря. Практически всем народам юга Дальнего Востока было знакомо древнее общетунгусское представление о *Буа* (*Боа*) — хозяине тайги, Боге Вселенной, который наблюдает за делами людей, но сам ни во что не вмешивается. Его изображений обычно не делали, обращались к нему только в исключительных случаях, когда уже более не рассчитывали на помощь шамана и его духов. В нивхской мифологии абсолютным зрением наделялись обитатели Верхнего мира — Неба (*Тлы*). *Тлы ыз* — тлы-нивхи были хозяевами неба, звезд, небесные духи-люди. Они постоянно наблюдали за земными делами, определяли судьбу и срок жизни человека [Штернберг 1933, 344]. Согласно представлениям ульчей, на Небе живет небесный хозяин *Бох'со*, главная функция которого — смотреть на все происходящее внизу. По свидетельству М. С. Дувана, «он только сверху на нас смотрит и нам не помогает. Но когда-то небо (*неддже-ба*) дало нам жизнь» [Переверзева 1996, 99]. У удэгейцев верховным божеством-зрителем являлся *Эндури*, которого представляли в облике человека неопределенного возраста и внешности. Находясь на небе, *Эндури* наблюдает за деятельно-

стью людей, но сам никогда не показывается [Старцев 2007, 106]. Хозяин неба почитался также нанайцами и орочами, которые представляли его в облике огромного старика с длинной бородой. При этом считалось, что, сам оставаясь невидимым, *Эндури* видит все, что происходит на небе, на земле и под землей, и следит, чтобы орочи не нарушали родовых законов и обычаев [Березницкий 1998, 104].

Были и другие мифологические персонажи, выступающие зрителями всего происходящего на земле. Например, на ночном небе нанайцы всегда различали *Илан Хосикта*, *Илан хосиакта* — созвездие Орла, буквально — «три звезды». По одной из версий мифа *Илан Хосикта* — это небесное «всевидящее око» тигра, хозяина дальневосточной тайги. Считается, что ночью тигр — *Пурэн амбани* — поднимается на небо, открывает свои три глаза (звезды) и пристально наблюдает за охотниками, за тем, как они соблюдают лесные табу. Нарушителей же вековых таежных заповедей тигр безжалостно карает [Скоринов 2007, 146].

Возможно именно потому, что в мифологии амурских этносов абсолютное зрение интерпретировалось как имманентное свойство верховных духов-хозяев, в регионе существовал особый обычай, связанный с принесением в жертву глаз животных: перед разделкой нерпы нивхи вырезали у нее глаза, относили их в берестяной посуде к морю и угощали ими хозяина моря [Березницкий 2001, 74].

Для аборигенов, мир которых повсеместно населен невидимыми сущностями, зрителями могли выступать как Боги, Духи, Предки (облик которых не только существовал в сознании исполнителей, но и мог закрепляться в форме ритуальной скульптуры), так и вполне реальные животные и птицы.

Особые действия, призванные обезопасить охотников от магического взгляда зверя, проводились в ходе медвежьего праздника. Чтобы медведь не видел, кто убил его, и не мог навредить, орочи при разделке туши вынимали глаза, заворачивали в стружки *илау* и клали в специальную зарубку на дереве. При этом охотники подражали

голосам птиц, давая понять медведю, что именно птицы выклевали ему глаза [Березницкий 1999, 81]. Аналогично поступали эвенки — причем не только с глазами медведя, но и с глазами нерпы и дикого оленя (сокжоя) [Туголуков 1969, 145].

Интересный обряд, связанный с глазами, был описан в 1930-е гг. у удэгейцев. В ситуации, когда охотнику не удавалось поймать рыбу (рыба видела ухищрения человека и уворачивалась), проводился особый ритуал. У воды ставился своего рода алтарь, где на углях сжигали глаза ленка и проводили моление. После этого рыба (уже «лишенная видения») не убегала от охотника [Шнейдер 1933, 25].

В других случаях человек мог использовать этот направленный на него взгляд животных в своих целях. Так, у нанайцев описан обряд *хаолиори*, в ходе которого охотник крутил голову соболя или вырезанное из дерева ее изображение, сопровождая это действие ритмичными, словно бы помогающими кружению, словами. Под влиянием этого вращения у всех обитающих поблизости соболей начинали кружиться головы, они теряли осторожность и попадали в охотничий капкан [Липский 1923, 40].

Даром «видения» в традиционной культуре наделяются и некоторые предметы. Например, ритуальная посуда, на которую, помимо орнамента, нередко наносили изображение глаз. Е. А. Крейновичем подробно описаны нивхские священные корыта *уиг' лан' никр* для кормления душ утонувших людей. Они имели форму морского животного: с одной стороны были вырезаны ласты, с другой — орнамент с изображением глаз, полость корыта представляла собой туловище. После того, как в такое корыто перекладывался жертвенный студень, эти «глаза» дополнительно отмечались капельками жижи, т. е. как бы оживлялись, открывались. Дальнейшее «обращение нивхов с корытами свидетельствовало, что они относятся к ним как к живым существам» [Крейнович 2001, 429—430].

Другим предметом, занимавшим особое место в системе представлений о мире и наделенным даром видения,

была лодка. Согласно анимистическим воззрениям всех амурских этносов, лодка — живое существо. При этом нивхи, например, даже разделяли: лодка-долбленка как более быстрая на ходу, воспринималась нивхами села Чайво как мужчина, а дощатая лодка (более медленная) — как женщина [Крейнович 2001, 106]. Не удивительно, что при таком отношении практически у всех народов региона существовал обычай рисовать на носах своих лодок глаза, как у человека, необходимые, чтобы лодка точно держала курс и не сбивалась с пути.

Традиционное жилище также мыслилось одушевленным, следовательно, обладающим зрением существом². В на-найских домах всегда имелись два круглых отверстия *чонко*, которые служили «естественными вентиляторами», нанайцы называли *чонко* «глазами дома». Являясь глазами дома, *чонко* приближали жилище к классу живого и выступали важным атрибутом обрядовой практики, через который происходило общение с духами, как добрыми, так и злыми.

Можно сказать, что вся жизнь человека в традиционной культуре проходила на пересечении многочисленных взглядов³. В качестве заинтересованных зрителей выступали не только верховные хозяева (неба, тайги, моря, воды), но и животные, сакральные предметы, которые тоже суть живые существа, а также всевозможные мелкие вредоносные духи — например, *досо* и *коро* у орочей, *вехры* и *милки* у нивхов. Последние подстерегают человека, подслушивают

² В мировой фольклорной традиции только мертвое наделяется такими атрибутивными признаками, как слепота и темнота, а смерть представлялась как закрывание глаз (см. об этом: [Пропп 1946, 164]).

³ Подобная особенность восприятия мира сохраняется и у современного человека, но уже как своего рода атавизм. Психологи отмечают, что и сегодня, находясь в определенном душевном состоянии, все окружающие нас предметы мы склонны очеловечивать и наделять «взглядом». К. Лоренц обратил внимание на то, что в виде лиц нам нередко представляются фасады зданий. Иногда они кажутся нам дружелюбными, а иногда — высокомерными; при этом карнизы напоминают брови и т. д. С человеческой меркой мы подходим и к животным.

и подглядывают за ним, узнают о намерениях, если человек высказывает их вслух, и могут нанести ему вред.

По-видимому, для человека «колыбельной культуры» важно было ощущать на себе этот Взгляд: окружающее не только видимо, зримо, но и само зряче. Такая интерпретация видения исключала перемену функций: превращение человека в зрителя, а магических сил — в объект восприятия в традиционном обществе была невозможна и сурово каралась. Поэтому духи, по представлениям дальневосточных народов, в обычной жизни невидимы и не могут служить объектом наблюдения.

А. В. Смоляк в исследовании, посвященном амурскому шаманизму, приводит пример, когда шаман М. Онинка решил нарисовать для себя на бумаге фигуры небесных богов. Это вызвало смех у старых нанайцев: «Никто никогда не посмотрел, какие из себя боги *Сангия Мана* и др.» [Смоляк 1991, 68—69].

В амурских сказках иногда встречаются ситуации, когда людям удавалось подсмотреть за духами — но для людей, как правило, это заканчивалось не очень хорошо. Например, в мифах упоминается птица *суксуй*, которая наделялась особой зоркостью, и одновременно ей приписывались демонические черты. Нанайцы думали, что сын женщины, проглотившей оба глаза этой птицы, приобретет способность видеть глубоко под водой и сумеет увидеть даже лик самого водного божества *Муэ Эндурни*, однако взамен может лишиться жизни [Скоринов 2007, 132].

Так в древних культурах амуро-сахалинского региона, основанных на мифологических представлениях, складывалась особая «культура зрелища». Основным правилом этой «культуры зрелища» выступали безусловный приоритет Смотрящего и ежеминутная, постоянная всеобщность противостояния под взглядом магического Зрителя. Пространственно эта «культура зрелищ» соотносилась с внешними, открытыми территориями, которые являлись средоточием максимального количества потенциальных зрителей. Человек же как объект архаического зрелища выступал, по определению В. Н. Топорова, как «не более чем осо-

бая ипостась или инобытие места, характеризующееся, условно говоря, «активностью» [Топоров 2000, 84]. Эта активность и проявлялась в зрелище, которое, таким образом, выступало как способ расширения и укрупнения человеческого тела через различные виды деятельности.

Готовность быть увиденным проявлялась не только в ситуации ритуала, но и в повседневной жизни. Подтверждением этому является отношение к одежде, выступающей как способ маркирования тела для Зрителя. Исследователи неоднократно подчеркивали, что нивхи, орочи, нанайцы, ульчи имеют большой вкус и привязанность к красивой одежде и украшениям. С. Н. Браиловский, описывая одежду удэгейцев, отмечал, что она содержит много вышивок и аппликаций, а представленный на халатах криволинейный орнамент является гордостью амурского искусства [Браиловский 1901, 140]. И. П. Лопатин так же подчеркивал, что нанайский костюм «во всех своих частях украшается так изобильно и с таким старанием и художественным вкусом, что невольно поражает всякого, даже человека совершенно равнодушного к украшениям и художественному вкусу вообще» [Лопатин 1922, 66].

Традиционная одежда амурчан и сахалинцев, созданная при помощи полихромных тканей и других материалов, богато орнаментированная, дополненная бусинами, раковинами и др., делала человека не просто зримым, но зрелищным, препятствовала его незаметности, тем самым утверждала его существование, являлась своего рода знаком жизни. Подобные костюмы аборигены юга Дальнего Востока надевали не только во время праздников (что естественно с позиции современного человека), но и при сборе ягод, отправляясь на охоту, т. е. во всех жизненно важных ситуациях, когда необходимо было заручиться поддержкой высших сил. Поэтому надевание соответствующего халата означало вхождение в особую систему отношений с теми или иными духами. Безусловно, такая зрительная насыщенность, яркость фигуры амурского аборигена составляет разительный контраст с его

молчаливостью, немногословностью, а также многочисленными акустическими запретами в быту.

Подводя итоги, еще раз отметим, что визуальный и акустический каналы в культуре коренных этносов амуро-сахалинского региона играли разную роль. При слабой акустической выраженности (за исключением обряда) традиционная культура этих народов развивалась под знаком приоритета оптического, зрелищного начала. Принимая во внимание мифологическую основу традиционной культуры и особые условия самой ситуация «смотрения», можно сказать, что человек гораздо чаще хотел быть увиденным магическим Зрителем, чем услышанным. Поэтому в народной традиции смерть и загробное существование тесно связаны с представлением о переходе из мира солнечного света и максимальной видимости в мир мрака и тьмы, в мир невидимый (но слышимый). Потусторонние силы, наоборот, зримо практически не проявляли себя: считалось, что видеть духов могут только избранные люди, например, шаманы. Но всегда в общении с духами как единственно возможный присутствовал звуковой канал.

Визуальность, т. е. обращенность к зрению, выступала важнейшим проявлением культурной практики у этносов амуро-сахалинского региона. В данном случае приходится говорить не о зрелищной культуре как части традиционной культуры, но о всей культуре как о зрелище, зрелищном аспекте как важнейшем элементе повседневности. В этом смысле характеристика всей дописьменной культуры, к которой относится традиционная культура тунгусо-манчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России⁴, только с позиций устной коммуникации представляется недостаточной. Применительно к амуро-сахалинскому региону ее можно определить как «устно-зрительную» культуру, основанную на непосредственном живом контакте.

⁴ Несмотря на то что формально культуру этносов данного региона относят к бесписьменным, некоторые ученые на основе анализа языковых данных предполагают существование письменности у этих народов в прошлом [Гонтмахер 1996, 166—167].

Литература

Аршавский 1988 — *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности (К проблеме адаптации человека в приполярных районах Северо-Востока СССР). Владивосток, 1988.

Березницкий 1998 — *Березницкий С. В.* Отношения человека с миром духов по представлениям орочей // Традиционная культура народов Дальнего Востока. Этнос — информ. Хабаровск, 1998. № 3—4. С. 103—111.

Березницкий 1999 — *Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999.

Березницкий 2002 — *Березницкий С. В.* Культ нерпы у аборигенов Нижнего Амура и Сахалина // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток — Запад. Материалы науч. конф. 25—26 апреля 2001 г. Владивосток, 2002. Вып. 8. С. 72—78.

Березницкий 2003 — *Березницкий С. В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток, 2003.

Браиловский 1901 — *Браиловский С. Н.* Тазы, или удиһэ: Опыт этнографического исследования (Отдельный оттиск из журн. «Живая старина»). СПб., 1901.

Булгакова 2001 — *Булгакова Т. Д.* Музыка в традиционной нанайской культуре (Север России, 2000 г.) // Комплексное изучение человека. Психология. Педагогика. Вестник РГНФ. 2001. № 3. С. 214—218.

Васильев 1933 — *Васильев Б. А.* Орочи // Архив МАЭ. Ф. К—V. Оп. 1. Д. 13. Л. 50.

Гонтмахер 1996 — *Гонтмахер П. Я.* Нанайцы. Этюды о духовной культуре. Хабаровск, 1996.

Иванов 1978 — *Иванов В. В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

Каган 1985 — *Каган М. С.* О месте музыки в современной культуре // Советская музыка. 1985. № 11. С. 2—9.

Каплан 1962 — *Каплан М. А.* Этнографические заметки, записанные во время экспедиций к нанай в Хабаровский край // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 104.

Крейнович 2001 — *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001.

Липский 1923 — *Липский А. Н.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (Предварительный очерк). Чита, 1923.

Лопатин 1922 — *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // Записки ОИАК Владивостокского отделения ПО РГО. Владивосток, 1922. Т. 17.

Маклюэн 2003 — *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2003.

Николаенко 2007 — *Николаенко Н. Н.* Психология творчества. СПб., 2007.

Отаина 1984 — Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке. 1984 г. // Архив ГАПК. Ф. 1625. Оп. 1. Д. 12.

Переверзева 1996 — Переверзева О. В. Откровения Михаила Дувана // Орнаментальное искусство народов Дальнего Востока: сб. докл. и сообщ. Комсомольска-на-Амуре, 1996.

Ротенберг 1984 — Ротенберг В. С. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Вопросы философии. 1984. № 4. С. 78—86.

Сальникова 2009 — Сальникова Е. В. Человек и зрелищная культура. Линии взаимного притяжения // Человек. 2009. № 5. С. 160—170.

Скоринов 2007 — Скоринов С. Н. Краткий мифологический словарь. Нанайцы // История и культура Приамурья. 2007. № 1—2. С. 120—139.

Смоляк 1991 — Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

Старцев 2007 — Старцев А. Ф. «Наследник» Золотой империи. Владивосток, 2007.

Топоров 2000 — Топоров В. Н. О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: звук и слово. Тезисы и материалы. М., 2000.

Туголуков 1969 — Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

Шнейдер 1933 — Шнейдер Е. Р. Тетрадь для записи по этнографии удэ. Ч. 1. 1933 г. // Архив МАЭ. Ф. К II. Оп. 1. Д. 21.

Штернберг 1933 — Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

Сокращения

Архив ГАПК — государственный архив Приморского края.

Архив МАЭ — архив Музея антропологии и этнографии РАН.

Архив РЭМ — архив Российского этнографического музея.

Записки ОИАК Владивостокского отделения ПО РГО — записки общества изучения Амурского края (Приморское краевое отделение Русского Географического Общества).

Summary. In the article correlation is examined spatially-optical, visual and acoustic methods of communication in traditional culture of Tungus-manchzhur and Nivkhs souths of Far East of Russia.

Key words: acoustic, visual, Nivkh, Tungus-manchzhur.

УДК 398.224(=512)

ББК 82.3

Н. Р. ОЙНОТКИНОВА
(Новосибирск)

КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ САРТАКПАЙ В МИФОЛОГИИ ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. Статья посвящена преданиям тюркских и монгольских народов о мифическом культурном герое Сартакпае. Сравнительный анализ их сюжетов показал наличие сходств образа героя с персонажем древнекитайской мифологии, усмирителем потопа Да Юй. Отношение имени Сартакпай к наименованию животного позволяет предположить, что миф сформировался на основе архаичного мифа о демииурге — тотемном животном.

Ключевые слова: мифы, предания алтайцев и тувинцев, мифический культурный герой.

Сартакпай — один из интереснейших мифических персонажей в фольклоре тюркских народов Южной Сибири (алтайцев, тувинцев, хакасов), а также монголов. Он олицетворяет собой культурного героя, важнейшей миссией которого является творческое преобразование окружающего мира, благоустройство жизни людей.

Предания с этим персонажем были опубликованы в трудах собирателей фольклора В. В. Радлова [Образцы народной литературы 1866] и Г. Н. Потанина [Потанин 1883] в XIX в. Тексты, записанные Г. Н. Потаниным у теленгитов Алтая и дюрбетов Монголии, показывают географическую широту бытования преданий об этом герое. В XX в. цикл мифов о Сардакбане у тувинцев Монголии зафиксировала и опубликовала немецкая фольклористка Эрика Таубе [Таубе 1994]. Систематизация алтайских преданий о Сартакпае, впервые представленная в 30-м томе «Несказочная проза алтайцев» академической серии «Памятники фольклора народов

Сибири и Дальнего Востока» [НПА 2011, 234—237, 471—474], показала наличие в них общих сюжетов, мотивов, образов. В этой статье мы проводим сравнительный анализ сюжетов преданий тюркских народов Южной Сибири (алтайцев, тувинцев) и монголов, в которых присутствует данный персонаж.

Образ Сартакпая имеет весьма древнее происхождение и определенный синкретизм божественного и человеческого начал. В преданиях он строит мосты и меняет русла рек. В именах Сартакпай (алт.), Сардакбан (тув.), Сартактай (монг.) общий корень — Сартак, обозначающий «годовалый марал». Отношение имени героя к наименованию животного позволяет нам предположить, что миф о культурном герое Сартакпае восходит к мифу о тотемном животном, видимо, когда-то существовавшему у тюрко-монгольских народов. Наше предположение подтверждает утверждение Е. М. Мелетинского о том, что в фольклоре некоторых народов на формирование образов культурных героев-демиургов оказали влияние архаические образы тотемных предков. Культурные предки часто носят имена животных и принимают зооморфный вид [Мелетинский 2004, 26—27]. Необходимо также отметить, что образ тюрко-монгольского Сартакпая схож с образом культурного героя древнекитайской мифологии — усмирителем потопа Да Юй.

В китайском фольклоре в кратком описании деяний Да Юй отмечается, что ему было приказано завершить дело отца, который, борясь с потопом, потерпел неудачу и был казнен за это. Когда, усмиряя воды, Юй дошел до реки Хуанхэ, из нее вышел дух реки Хэ-бо, чтобы помочь Юй. Последнему приписывается и разделение одной из гор, мешающей течению Хуанхэ, на три части. Усмиряя потоп, Юй трижды доходил до горы Тунбо (на юго-западе современной провинции Хэнань), но не мог справиться с бушевавшей там стихией, тогда он призвал в помощь богов Поднебесной, считая, что во всем виноваты чудовища и злые духи [Рифтин 1988, 678].

В преданиях тувинцев и монголов большинство упоминаемых местностей, рек и озер находятся в районе сомонов Цэнгэл и Сагсай, исключением является озеро Хара-ус-нур (по-тувински — Хаар суг), в которое впадает река Ховд (Хомду, Кобдо). Так, в предании, записанном Г. Н. Потаниным от дюрбюта из Улангома, Сартактай роет канаву, чтобы провести воду из реки Кобдо в Пекин по просьбе своей сестры, выданной замуж в Пекин, достает воды вечных снегов с вершины реки Кобдо, так как в столице вода была плохая. Причина его неудачи — хвастовство и оскорбление духа-хозяина реки:

«<...> Сартактай, жалеючи сестру, начал копать канаву (буху). При этом он похвастался, что это дело у него совершится так же легко, как легко надеть оброт (нокто) на верблюда. Хозяин воды (эдзень) обиделся этим и сказал: “Если вода пойдет вперед, будет Ики-Арал, если назад, то будет Большинь-Тохой (или Булунь-Тохой)”. Поэтому вода бросилась в рывину, которую Сартактай рыл с сыном, но назад обратилась. Назавтра Сартактай велел сыну в ночь не спать со своею женой: “Хорошенько будем работать”, — сказал он. Но сын не выдержал и на другой день совсем потерял силу» [Потанин 1983, 287].

В тувинском варианте он работает вместе с другим богом Мемли. Э. Таубе предполагает, что имя Мемли означает или «млекопитающее», или «сосунок» (*māmā* — ‘грудь’, ‘сосок’) [Таубе 1994, 353]. Если рассматривать семантику имени *Мемли* как «грудной ребенок», можно предположить, что речь здесь идет о сыне этого персонажа. В алтайских преданиях Сартакпай занимается строительством вместе с сыном Адучи. В китайских мифах также можно усмотреть двух демиургов в образе Да Юй и его отца, усмирявших потоп.

Образ культурных героев братьев-близнецов в фольклоре многих народов переносится и на образ демиургов — творцов мира. Признаком того, что эти персонажи выполняют функцию «культурных героев», является их

парность. Например, в мифах алтайцев о сотворении мира демиургами выступают две птицы — два гуся, которые впоследствии обретают черты божеств — Ульгена и Эрлика. В отличие от архаичных орнитоморфных образов, Сартакпай в алтайском или тувинском фольклоре не становится божеством. Возможно, это объясняется поздним заимствованием сюжетов о нем из монгольского фольклора. Именно в монгольских преданиях говорится, что Сартакбан/Сартактай — герой-демиург, сотворивший мир: «Сардакбан сотворил мир. Он нес землю в подоле и разбрасывал ее — и так возник мир» [Там же, 283]. Или говорится, что «Сартактай был хубилган (перевоплощением — Н. О.) бога Очирвани» [Там же, 283].

В другом предании отмечается, что Сартакбан был богом: «Было два бога, которые хотели вывести Хомду с гор, — Сардакбан и Мемли. Придя на равнину Цэнгэла, в местность, где сегодня находится озеро Сарыг Хёл, Мемли сказал, что здесь они и останутся. Сардакбан же хотел целиком отвести реку от гор и повести ее к Пекину, но не по тому пути, которым она течет сегодня <...>» [Там же, 283]. В текстах, наряду с именами Сардакбан и Мемли, упоминается Эжен-хаан (Еджень-хан, Эжен-хаан) — китайский император.

Во всех преданиях герой терпит неудачу. В текстах, записанных Э. Таубе, указаны две причины неудачи героя: 1) оскорбление духа-хозяина реки сравнением реки либо с кобылицей и жеребенком, либо с верблудицей и верблюжонком; 2) сын нарушает запрет отца: перед важным делом не спать с женой. Например: «Эжен Хаан, правитель всей империи, повелел Сардак-бану отвести Хомду в Пекин, Сардакбан взялся за это. И когда он отвел Хомду к Пекину настолько, что оставалось до него лишь полдня пути, он воскликнул: “Заставив тебя ржать, как кобылица с жеребенком, / Заставив тебя реветь, как верблудица с верблюжонком, / Привел я, парень, тебя сюда”. Эти слова оскорбили поток Хомду, и он повернул и потек обратно.

Тогда Сардакбан проклял его: “Вкривь потекшее / Озеро Булджунг — / Будь это теперь твоим именем!”» [Там же, 282—283].

Афористичная насмешка Сартакбана в текстах варьируется. В предании поток реки сравнивается не только с верблюдом, на которого накидывают оброт, но и с женщиной с ребенком: «Заставив тебя реветь, как верблудица с верблюжонком. / Заставив тебя рыдать, как женщина с ребенком, / Привел я, парень, тебя сюда» [Там же, 282].

Согласно преданиям монгольских тувинцев, когда Сардакбан вел русло реки Ховд (Кобдо, Хомду) в Пекин, в выкопанной им яме образовалось озеро Сарыг Хел, а из отброшенной земли выросла небольшая горка у берега озера — Сарыг Хелдюнг Межелиг (Холм у Желтого озера).

«Когда Сардакбан трудился над тем, чтобы вывести Хомду на равнину, однажды в полдень он решил отдохнуть. А чтобы река не утекла от него, он стал копать землю своей лопатой, набросал земли и перегородил ею путь реке. Так образовалась яма. Когда перед запрудой накопилось слишком много воды, он отчерпнул немного ладонями и вылил в эту яму. Так возникло Сарыг Хел — Желтое озеро. Он продолжал отдыхать, и поэтому накопилось столько воды, что она прорвала земляную перемычку и стала вытекать, извиваясь, — так возникло ущелье Теве Мойуну — Верблюжья Шея [Таубе 1994, 282].

О деяниях культурного героя свидетельствуют отпечатки следов его коня, его собственные следы, оставленные на земле и камнях. Следы копыт его коня размером с целую юрту или с хонаш, т. е. с площадку, занимаемую одной юртой: « <...> Наверху, в Ак Салаа, Белой балке, и в Сарыг Догай, Желтой луке, — сохранились следы его коня. В Сарыг Догай этот след тянется на много километров вверх, до самых снежных вершин. Каждый отпечаток конского копыта — величиной с хонаш, с площадку, занимаемую одной юртой» [Там же, 284].

В тувинском предании утверждает- ся, что Сартакпан был племянником некоего Кезер-Чингиса. Этот человек, прочерчивая борозду своей пяткой, спустил реку Хемчик из Мешкен-Холя и Чулуг-Холя. Препятствием для течения реки оказались горы Бай-Тайга, Тээли, Ак-Довурак, Кызыл-Мажалык, Уттуг-Хая-горы [Мифы, легенды, предания 2010, 99].

Вариант сюжета о том, как Сартакпан прочерчивал борозду своей пяткой, перекликается с сюжетом мифа о китайском культурном герое Да Юй, которому при строительстве каналов помогал дракон Инлун (желтый дракон, который полз впереди и волочил свой хвост, чертя направление для будущих потоков воды) [Рифтин 1988, 678]. Юй приказал Инлуну ползти, чтобы хвост его волочился по земле. По направлению, указанному хвостом Инлуна, прорывались реки и каналы [Юань Кэ 1987].

В тувинских преданиях Сардакбан приводит воду с помощью различных инструментов — мотыги, палки, лопаты:

1) *«Сардакбан создал мир, когда он захотел отвести с Церека реку Ак Суг — Белую воду, он поволок за собой свою мотыгу и так прорыл канаву...»* [Таубе 1994, 282];

2) *«Сардакбан выпустил воду из озера Хураан Хёла — Озера ягнят. Когда Сардакбан отвел из озера Хураан Хёл реку Хомду, он высыпал у Теке Мойуну полную лопату земли, но Хомду прорвал запруды и потек дальше <...> И стал он копать там землю. И провел палкой ровенькую черту, не так ли? <...>»* [Там же, 282].

3) *«Говорят, что рядом с озером Хар-ус-нуур находится высохшее русло реки — это след повернувшего обратно потока Хомду. А в аймаке Ховд даже рассказывают, что во рву была найдена большая лопата»* [Там же, 282].

В преданиях алтайцев фигурируют топонимы, находящиеся на территории Горного Алтая. Герой роет канаву в Китай и строит мост через реку Катунь: *«Сартакпай жил в Монголии. Реку Кобдо он хотел провести в Китай. Оттуда он*

*сел на богатырского коня и поехал в берега Кобдо. Из Монголии Сартакпай поехал на Катунь и остановился ниже Эдигана. Тут он строил мост через реку Катунь. Набрал камни в полу. Его ударил ээзи. От удара он присел и в злобе раскидал камни вверх по Катуню»*¹.

В преданиях алтайцев отмечается, что Сартакпай был пришлым. Так, в тексте, записанном А. В. Анохиным, утверждается, что Сартакпай был родом из Монголии. Там говорится, что два богатыря, один из них Сартакпай, пришли с юга. Они решили провести из озер речки. Сартакпай — от горы Белуха, а другой — от озера Дьулу-Кель. В другом варианте Сартакпай строил через Катунь мост из речных камней [Образцы народной литературы 1866, 170].

Интересным совпадением в алтайском тексте является эпизод, когда Сартакпай, заметив лису, пробежавшую мимо него, бросает в нее камень: *«Камень, называемый “Камень Сартакпая”, лежит там, не доезжая до <села> Кёкёрю. <Там> один очень большой камень лежит. Человек по имени Сартакпай, он же человек-батыр, там мост строил, через <реку> Кадын <...> <Соб.: Где? Где там, на каком месте у Катунь строил мост?> Когда камень не закрепился, тот человек <Сартакпай> пришёл <...> Потом, когда он там сидел курил, лиса пробежала, он эту лису камнем ударил, говорят. <Камнем, на котором> он сидел курил... “Отык таш” (“Огниво” — Н. О.) называется. Камень для огнива берут в том месте, говорят. Это и есть брошенный Сартакпаем камень. Это камень, брошенный в лису, говорят»* [НПА 2011, 237].

В тувинской версии Сардакбан бросил камень в волка: *«Есть в степи место, где лежит большой белый обломок скалы — это когда-то Сардакбан бросил им в волка и убил его»* [Таубе 1994, 282].

В китайских мифах имеется схожий сюжет. Когда к тридцати годам Юй

¹ Зап. от Н. Е. Козловой (из рода Сагал), с. Чемал. 1920 г. [Архив МАЭ. папка № 79].

остался неженатым, однажды проходил мимо горы Тушань (на северо-западе современного уезда Шаосин провинции Чжэцзян) и подумал: «*Лет мне уже немало, что-то ждет меня в будущем?*». Как раз в это время мимо него пробежала белая девятихвостая лисица, взмахнув своими хвостами, пушистыми, как метелочки. Девятихвостая лисица происходила из страны Цинцю, что недалеко от восточной страны Цзюньцзыго — Страны благодородных. Такая лисица, как и дракон, феникс и цилинь, приносила счастье» [Юань Кэ 1987, 174].

В алтайской версии лиса была с одним хвостом, и ей не придается такого символического значения, какое придавали китайцы лисе с девятью хвостами. В мифологическом сознании китайцев «девятихвостые лисицы, дерево бессмертия, трехногая священная птица, нефритовый заяц, толкущий снадобье бессмертия, и другие персонажи <...> были благожелательными символами» [Там же, 324]. В мифологическом сознании народов Сибири подобные персонажи, наоборот, выступают символами, причастными к Нижнему миру и, соответственно, имеют отрицательный смысл.

Таким образом, сопоставительный анализ мифологических преданий о культурном герое Сартакпае (Сартакбане, Сартактае) в фольклоре южносибирских тюрков и монголов показал сходство их сюжетов. Образ этого героя имеет древнее происхождение и представляет собой синкретизм божественного и человеческого начал. Отношение имени культурного героя к наименованию животного позволяет нам предположить, что его антропоморфный образ возник на основе архаичного животного тотема-марала. Божественный характер этого персонажа проявляется в участии в преобразовании мира: он строит мосты, каналы, меняет русла рек. Почти во всех преданиях герой терпит неудачу в строительстве. Сходство образов культурных героев в тюрко-монгольской мифологии Сартакпая и в древнекитайской мифологии усми-

рителя потопа Да Юй позволяет нам говорить о взаимовлиянии фольклора разных народов.

Литература

Мелетинский 2004 — Мелетинский Е. М. Первобытные истоки эпоса // Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 2004.

Мифы, легенды, предания 2010 — Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск, 2010. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28.)

НПА 2011 — Несказочная проза алтайцев / сост. Н. Р. Ойроткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск, 2011. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30.)

Образцы народной литературы 1866 — Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и дзунгарской степи / собраны В. В. Радловым. СПб., 1866. Ч. I. Поднаречия Алтая, алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев.

Потанин 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб, 1883. Вып. 4.

Рифтин 1988 — Рифтин Б. Л. Юй // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. Т. 2.

Таубе 1994 — Сказки и предания алтайских тувинцев. Собраны Эрикой Таубе. Авторизованный перевод с немецкого Б. Е. Чистовой. М., 1994.

Юань Кэ 1987 — Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит., послесловие Б. Л. Рифтина. М., 1987.

Сокращения

Архив МАЭ — архив Музея антропологии и этнографии РАН.

Summary. *The paper is devoted to legends of the Turkic and Mongolian peoples the mythical culture hero Sartakpay. A comparative analysis of their subjects showed the commonalities of the image of the hero with the character of the Chinese mythology ancient, the flood suppressor Dar Yuy. Relation of the name Sartakpay to the name of the animal suggests that the myth of this hero formed on the basis of the archaic myth of the demiurge — totem animal.*

Key words: *myths and legends of Altai and Tuva, a mythical culture hero.*

УДК 394.4
ББК 63.5

А. В. ИВАНОВ
(Москва)

МИФЫ И ПРАЗДНИКИ ЧЕНЧУ¹

Аннотация. В основу статьи легло исследование, проведенное во время комплексной полевой работы автора в племени ченчу. Представленный в статье материал собран и записан непосредственно от носителей этой культуры.

Ключевые слова: ченчу, культ предков, мифы, комплекс верований, Индуизм.

Основным источником информации для написания данной статьи послужила полевая работа, проведенная ее автором в 2009 г. среди ченчу, небольшой этнической общности из индийского штата Андхра Прадеш. В статье приведены данные о религии ченчу, их праздниках, мифах, преданиях и верованиях, исчезающих с каждым новым поколением. Собранный материал представлен в двух частях — собственные верования и праздники ченчу, и также верования и праздники, воспринятые от соседей.

Ченчу — одна из этнических групп на юге Индии, до недавнего времени источником существования которой являлось рыболовство, охота и собирательство. В настоящее время, в соответствии с Конституцией Индии, ченчу считаются «зарегистрированным и примитивным племенем»². Они проживают

¹ Статья написана при поддержке Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) в рамках реализации программы стратегического развития на 2012—2013 гг. (проект 2.1.3). Автор также выражает благодарность Центральному университету г. Хайдарабад (HCU) и программе ICCR (Indian Council for Cultural Relations).

² Понятие «племя» носит здесь скорее административно-регламентирующий характер — в Индии племенные группы согласно Конституции называются «племя» (tribe) и разделяются, в дополнениях к Конституции, не по форме политической организации, а

в основном в штате Андхра Прадеш: в районах Пракашам (10 413 чел.), Гунтур (9 791 чел.) и в районе Махабубнагар (8 272 чел.) [Scheduled Tribes of India 2009], где в двух деревнях, Ченчугуддем и Тирнампали, проводилась наша полевая работа.

Важным элементом любой религии является вера в бессмертную душу и в духов предков. Каждый усопший становится доброжелательным духом, защищающим свой род, ему противостоят злые и опасные духи природы — ветра, реки, дерева и т. п., персонифицированные, например, в буддизме.

В историях ченчу мир людей и богов прост и доступен. Духи (силы природы) в целом враждебны человеку, но подконтрольны магии и простым предосторожностям. И отношения между самими ченчу в целом не имеют сложного комплекса правил, типичного для людей в современных обществах.

Ченчу называют бога *деваду* или *бхагавантуду*. Он живет на небе со своей супругой и видит всё и каждого. Бог представляется добрым и наделен великой силой, с помощью которой контролирует и природу, и людей. Ченчу верят, что человек, который молится, будет услышан и защищен. Причем специальных гимнов и молитв у ченчу нет, они просто обращаются к богу, говоря: «*Девуда! Мамулану кануду* <...> *андару манчига ундетатлу чуди!*», что означает: «Боже, защити нас <...> и увидишь, что все в порядке!»

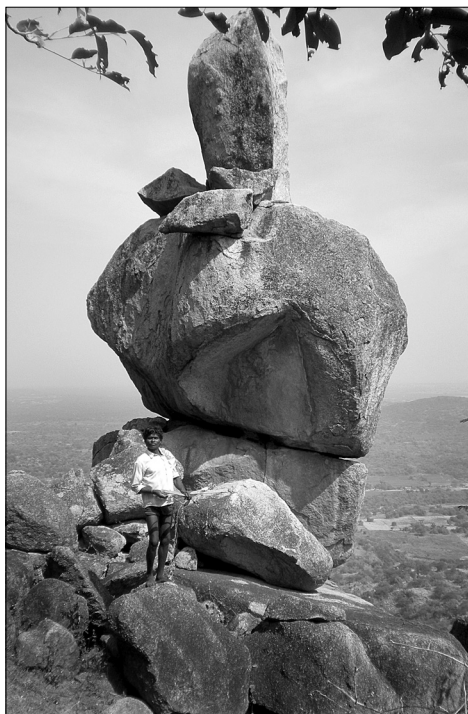
Ченчу поклоняются большому количеству как благожелательных, так и злых, опасных духов и божеств, а также следуют традиции индуизма — устраивают празднества в честь богов индуистского пантеона. Поскольку церемонии почитания божества исключительно коллективные, мы рассмотрим легенды и мифы о тех богах, в честь которых устраиваются деревенские праздники.

В отличие от многих других племен ченчу не создали своей мифологической концепции о сотворении мира, а заимствовали ее из индуизма. В настоящее время ни автором статьи, ни по хозяйственному типу. Так, ченчу, в прошлом охотники и собиратели, считаются «примитивным племенем».

другими исследователями не было записано от ченчу ни одной истории о появлении жизни в общем и людей в частности. Их мифология начинается с момента создания племени.

Существует поверье, что название ченчу произошло от названия дерева (*четту*), и тот, кто живет под деревом, и есть ченчу. Легенда об этом связана с представлением о боге Малликарджуне.

Малликарджун. Однажды в лесу жила семья, муж и жена, а детей у них не было. Они молились всем богам, умоляя послать им ребенка, но всё тщетно. Вот однажды пошли они в лес охотиться и, возвращаясь, встретили самого Малликарджуна. Взмолились они даровать им дитя, и бог согласился, но с тем условием, что они посвятят своего ребенка ему. Родилась девочка, и когда ей исполнилось три года, родители отвели ее в лес и оставили под деревом. Поскольку дерево на языке телугу — *четту*, то и она стала зваться *Ченчита*. Ела она дикие фрукты и листья, а когда подросла, то встретила в лесу бога Малликарджуна, который



Гигантские валуны в окрестностях деревни. Фото автора. 2009 г.

взял ее в жены. Все их дети назывались ченчу, что значит «ребенок того, кто живет под деревом».

Другая история, рассказанная информантом в Тирнамнали, более красочна. В ней девушка не просто встретила в лесу своего будущего супруга, но поймала его, когда он доил ее черную корову. В настоящее время ченчу почитают *Ченчиту* как *Брамарамба дэви*. И ченчу не просто имеют доступ в брахманский храм в Шрисайламе, но и помогают там жрецу.

Эта легенда о возникновении названия племени популярна среди ченчу в районах Курнул и Гунтур, но есть и другая версия, которая связывает это название с именем местной крысы — объектом охоты ченчу. Первая больше похожа на миф, поскольку содержит логическое построение, характерное для всех мифов происхождения, — люди появились как следствие брака между мужчиной и женщиной. Второе объяснение — более правдоподобное: изучив систему питания ченчу, мы видели, что ченчу способны есть буквально всё — от ящерицы до обезьяны, но крыса не входит в их рацион и ни разу не упоминалась как возможная еда ни одним из информантов³.

Нарошима. Он изображается в виде получеловека — полульва и считается одним из воплощений Вишну. Согласно преданию, Нарошима прогуливался в лесу Наламала, где встретил девушку из ченчу, которая ему понравилась. Они объявили ее отцу, вожаку племени ченчу, что решили пожениться. Поскольку Нарошима не был членом племени, ему были назначены испытания: он должен был показать свое умение залезать на самые высокие деревья и собирать там мед, раскапывать термитники и находить там маток (ченчу называют их *нутта* или *унну* и с удовольствием

³ В отличие, например, от янади, этнической общности, возможно, родственной ченчу [Ковалев 1982, 72]. По утверждению советского журналиста, имевшего богатый опыт общения с индийскими племенами, полевые крысы *бандикут* являются для янади основной пищей [Ковалев 1982, 80]. Как бы то ни было, но слово «бандикут» совсем не схоже со словом «ченчу».

едят), а также показать свое мастерство в охоте. После того как испытания были успешно пройдены, отец девушки дал свое разрешение на брак. Девушка, вышедшая замуж за Нарошиму, стала Ченчу Лакшми⁴. Теперь ченчу считают Нарошиму своим зятем и имеют право посещать его храм, закрытый для всех остальных племен.

В честь Нарошимы ченчу устраивают праздник Санкранти, который начинается с шуточного похищения изображения бога-льва. Ченчу верят, что такое «воровство» является компенсацией за похищение девушки, совершенное в мифические времена. Ченчу называют этот праздник *киду пандуга*, что значит «праздник нанесенного вреда». Продолжается он несколько дней, и в течение *удуку пандуга*⁵ посещаются доступные храмы, в том числе храм Нарошимы в Сингапатнаме.

Анкаламма. Ченчу считают Анкаламму дочерью Шивы и поклоняются ей. Центр поклонения Анкаламме находится в Шершелле, откуда рыбак Нарошиму Уртанури из Гунла-пенты (поселение рыбаков на р. Кришна) принес икону, на которой богиня изображена стоящей под деревом в окружении животных. На богине не было никакой одежды, только длинные волосы, и сейчас наиболее радикальные адепты ее культа никогда не стригут волос. Для рыбаков из Гунла-пенты Анкаламма является главным объектом поклонения.

Байяна (это скорее Герой, чем бог). Когда бог Малликарджун взбивал молоко своей священной коровы, из молока на свет появился Байяна. Он поселился в лесу со своим братом Онтивируду и пятью сестрами. Там с ними происходили различные истории, рассказанные информантом из Тирнампаала. Например, однажды, когда Байяна с братом

⁴ И. М. Ковалев приводит ту же легенду, но с дополнением о дальнейшей судьбе Ченчу Лакшми. По его информации, она пала жертвой коварства и ревности первой жены Нарошимы (или Нарасингхи), некой Ади Лакшми, и сама молила богов, чтобы те лишили женщин ченчу их красоты, от которой одни неприятности [Ковалев 1982, 83].

⁵ Первый день праздника ченчу называют *удуку пандуга* (или *пандага*), а последующий день — *садду пандуга*.



Женщина ченчу. Фото автора. 2009 г.

охотился в лесу, пришли вору с стороны Калваколу (деревни, расположенной западнее Ченчугуддема), утащили у сестер украшения и отрезали им носы и уши. Братья, узнав о таком страшном оскорблении, погнались за злодеями, а когда нагнали их, то отобрали все украденное. Но, возвратившись домой, они обнаружили новую проблему. Дамба, построенная на озере, была в опасности — огромный камень готов был скатиться с горы и разрушить ее, тогда все их поселение было бы затоплено. Онтивируду подставил плечо и остановил падающий камень. Пока братья были заняты камнем и дамбой, приползла Большая змея и, проглотив их собаку, скрылась в своей норе. Сестры Байяны видели всё это и указали братьям нору. Чтобы справиться со змеей, Байяна придумал технику, названую им *гайкотуду*, когда животное «выкуривают» из норы с помощью дыма. Змея вылезла из своей норы, Байяна схватил ее и разрубил на мелкие кусочки. До сих пор в окрестностях леса Басрам (в 15 км от д. Ченчугуддем) можно видеть окаменевшие куски этой змеи, и ченчу верят, что если присесть на такой камень, то можно обжечься. Байяна же со своей большой семьей счастливо жил у под-

ножия холма, названного в его честь *Байянна гату*, на берегу озера *Байяна черуву*.

Если рассмотреть эту наивную историю как синтагматическую цепочку, то видно, что все поступки, совершенные Байяной, по отдельности очень важны для ченчу. Во-первых, Байяна был охотником и жил в лесу. Он был настоящим ченчу. Во-вторых, украденные украшения сестер и отрезанные носы — знак самого сильного оскорбления, требующего неперемогимого отмщения. Ченчу противостояли группам преступников, грабившим пилигримов в лесу Наламала на пути в Шрисайлам.

В-третьих, камни, угрожающие жилищам, — это серьезная опасность, что можно понять, побывав в тех краях. Вследствие древней геологической активности огромные каменные глыбы выступают из земли и, разрушаясь под действием воды и воздуха, часто будто

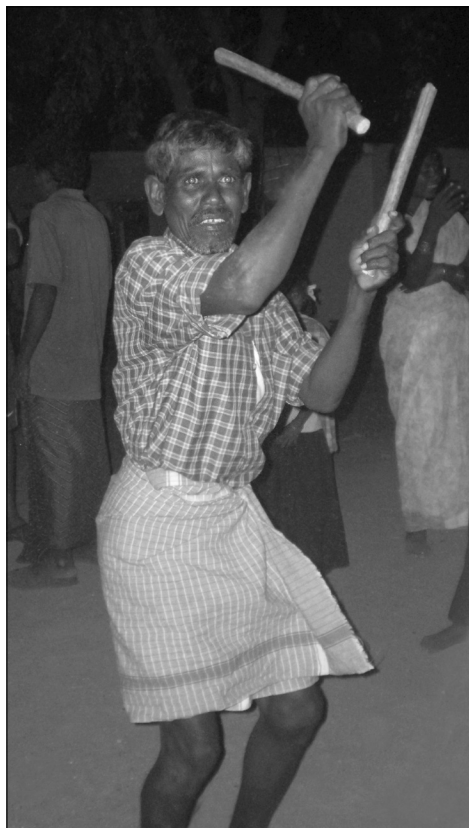
бы висят в воздухе, нагроможденные друг на друга. Кажется, что малейшего толчка достаточно, чтобы гигантские валуны осыпались вниз. Возможно, так регулярно и случается, что представляет для людей серьезную опасность, которую нужно остановить «дружественным плечом».

Следующий мотив связан со змеей и собакой. Змея — это опасность, реальность которой может осознать лишь тот, кто с ней в жизни встречался. Наступить на змею просто — ее обычно не видно. Большая змея движется со звуком катящегося велосипеда и почти с той же скоростью, а ночью кобру можно заметить лишь по красным глазам, которые горят в свете фонарика, как драгоценные камни. Единственный помощник здесь — это собака, и ченчу любят собак, никогда их не бьют и не обливают кипятком (как в индийских городах, где собаки совершенно перепуганные). Собака чувствует змею, прогоняет ее; змеи не ползают туда, где есть собаки.

И, наконец, техника *гайкотуду*. Технику выкуривания всех норных тварей используют для ловли варанов (*удуму*). Это важное изобретение для охотников в условиях полусаванн и редколесья, особенно для тех, кто употребляет в пищу больших ящериц, как это с удовольствием делают ченчу.

Все вышеперечисленное говорит о том, что историю о Байяне можно считать мифом, и основным маркером является то, что эти истории не просто повествуют, но и создают прецедент, т. е. объясняют слушателю, как нужно поступать в определенных, весьма характерных для конкретной местности, случаях. Байяна понимается и как дух предков, и как герой, установивший важные правила поведения.

Майсамма. Для сельских ченчу из Ченчугуддема и Тирнамнали Майсамма является главным женским божеством. Любой небольшой алтарь в лесу или в поле, состоящий обычно лишь из пары установленных друг на друга камней, также называется *майсамма*, или *машима*, как люди произносят это слово. У каждой (или почти у каждой) семьи есть такой персональный алтарь.



Народный танец на празднике ченчу. Фото автора. 2009 г.

К нему приходят для молитвы перед любым важным предприятием — охотой или сбором меда, рыбалкой или походом на рынок. Майсамма дарует удачу и предохраняет от опасностей. У Майсаммы существует множество имен: Катарубандала Майсамма, Катта Майсамма, Эррадиба Майсамма, Карубандала Майсамма, Минумутти Майсамма, Салвандула Майсамма, Педаваггу Майсамма. Но ченчу объясняют, что всё это дети, рожденные от одних родителей, т. е. сестры, и в различных деревнях популярны различные Майсаммы.

Имя Майсаммы также используется и при колдовстве, о чем будет сказано ниже. Она может вмешаться в естественный ход событий и нанести серьезный вред, вплоть до смерти. Можно предположить, что Майсамма олицетворяет многочисленные и разнообразные силы природы, известные под разными именами, хотя и являющиеся воплощением общего порядка. Эти силы могут быть добры к человеку, могут быть и безжалостны; но бесспорно их действия регулируются молитвами и верным поведением.

Религиозная концепция, называемая индуизмом, появилась в Индии с приходом ариев и распространилась на весь полуостров, постепенно изменяясь и пополняясь новым богами. С течением времени в пантеон индуизма были включены и боги местных племен, например Джаганнатх, в то же время и основные божества индуизма были вполне восприняты практически всеми автохтонными племенами. М. Н. Шринивас назвал этот процесс «санскритизацией». Прежде чем рассматривать верования ченчу, нужно определить те элементы, которые были восприняты ими из «Большой традиции» индуизма.

Шива. Ченчу называют его Лингамая (потому что лингам — это знак Шивы). Основной праздник в его честь — *Шива Ратри* (ночь Шивы). Люди отправляются либо в храм в Шрисайламе⁶, либо в пещерный храм

⁶ Храм в 250 км к югу от Хайдарабада, где находится один из 12 йотилингамов, посвященных Шиве. Храм упоминается в Пуранах и Махабхарате и является объектом массового паломничества.

Сайлешварам в глубине леса Наламала, либо остаются в деревне. Праздник длится три дня; его началом является строгий пост, в течение которого можно пить лишь молоко.

Если Ночь Шивы празднуется в храме, то адепту (вне зависимости от его кастовой принадлежности) предлагается *бхан* — галлюциногенный напиток на основе молока; если в деревне, то люди обходятся и без наркотических средств, лишь поют хвалы Шиве, устраивают *пуджу* и получают *прасад* (освященные духом сладости), мякоть кокосового ореха или молотый орех со сладкой пастой.

Другой праздник в честь Шивы — *Чалесварам ятра* — происходит в пещерном храме Салейшварам в лесу Наламала в 90 км от Шрисайлама и празднуется на протяжении трех дней. Это место почитается и местными индуистскими кастами; люди устраивают настоящие паломничества к этому живописному храму. Как сообщил один из таких паломников Тиругуду Санная до деревни Эррапента обычно добираются на тракторе, а оттуда идут пешком; путь через лес занимает около шести часов. Прибыв на место, мужчины ченчу сбрасывают волосы на голове и все, мужчины и женщины, совершают ритуальное омовение в озере неподалеку.

Вишну. Как уже говорилось выше, ченчу поклоняются ему под именем Нарошимы или Нарошимасвами, чело-века-льва, вступившего в брак с красавицей ченчу. В деревне Ахобилам находится известный храм, посвященный Нарошиму, там есть чудесное рельефное изображение девушки в юбке из листьев, натянувшей свой лук.

Екадаши. Этот праздник также празднуется в честь Шивы, но не является общеиндийским, его празднуют только в штате Андхра Прадеш. На протяжении всего дня ченчу воздерживаются от еды, только готовят *прасад* из орехов *равва* и сахара. Вечером все приходят к старому баньяну в центре деревни, где устроен небольшой алтарь, устраивают там *пуджу* и делят *прасад*.

Хануман известен среди ченчу под именем Анжанейя. Ему не устраивают праздника, но многие ченчу носят на

шее медальон с изображением Ханумана. Интересным аспектом является не столько изображение божества (вместо изображения Ханумана на медальоне может быть Шива или кто угодно), сколько сама нить, на которой держится медальон. Она называется *мала* и на нее нанизывают 108 бусинок, наподобие четок. Традиция ношения нити *мала* называется *дикша* и предполагает исполнение строгих правил, таких как воздержание от мяса, алкоголя, курения, секса и оскорбительного для других поведения. *Дикша* длится от 21 до 41 дня, и в это время те, кто взял на себя обязательство носить медальон с изображением божеств, должен также готовить еду и есть ее в одиночку один раз в день, не стричь волос и носить одежду того цвета, которая, по традиционным представлениям, лучше подходит к божеству, чье изображение находится на *мале*. Так, если на нити

висит медальон с изображением Айппана, то человек должен одеваться в черное; если Шива — то в светло-желтое; а если Хануман — в одежду шафранового цвета.

Ганеша. В его честь устраивают праздник *Винайяка Чавити*, во время которого делают изображение Ганеши, которого называют Ганеш Нимарджаном, наряжают и приносят ему *прасад*. Этот праздник происходит у ченчу в конце октября, как и везде в штате Андхра Прадеш.

Богини. Ченчу поклоняются и многим богиням, воспринятым из индуизма, которых ченчу считают дочерьми Шивы (Лингамайя), т. е. сестрами. Их местные названия — Почамма, Элламма, Едамма и Гангамма. Почамма считается богиней-лисицей (*аммавару*), ей молятся во время свадебной церемонии — считается, что она дарует крепкое здоровье. Элламма считается боги-

ней-змеей, и у нее есть возможность уберечь от укуса змеи. Едамме поклоняются во время ежегодного праздника в феврале-марте, которое отмечается во всем округе. Гангамма является богиней воды, и рыбаки ченчу устраивают в честь нее праздник, когда спускают на воду новую лодку.

Важнейшее место в религиозной практике почитания божеств у ченчу играют празднества, которые сопровождаются множеством ритуалов. Любые празднества, проводятся они в храме или в деревне, называются *ятра*. Обряд поклонения у ченчу состоит из двух частей: непосредственно молитвы и принесения сакральной пищи божеству, которые происходят в первый день



Семья ченчу. Фото автора. 2009 г.

празднества и называются *удуку пандуга*; если же они продолжается и на следующий день, то называются *садди пандуга*. Украшение изображений божества происходит до начала *удуку пандуга* и называется *кайяшеккери*.

На любом празднике происходят богочитания и жертвоприношение домашнего животного. Мясо готовят в общем котле и распределяют между всеми участниками мероприятия, а первый кусочек мяса бросают либо в реку, либо в джунгли, начинающиеся сразу за деревней.

Время проведения некоторых ежегодных праздников зависит от лунного календаря.

Байяна (июнь-июль) — праздник посвящен духам предков, которых просят послать дождь. Байяна способен ускорить приход муссона, важного не только для земледельцев. Некоторые наши респонденты говорили, что обычно празднество устраивается в день первого дождя. На него не приглашают жреца, согласно традиции, все организуют старшие мужчины в деревне: они украшают храм Байяне рисовой мукой и куркумой (*гандам*), а антропоморфное изображение духа предков, вырезанное на камне, — посеребренным орнаментом. Происходит жертвоприношение домашнего животного.

В обычные дни храм Байяне посещают по вторникам. Тогда обходятся без серебряного оклада, предназначенного лишь для ежегодного празднества, но *пуджа* происходит как обычно: разжигают благовония, украшают изображение, разбивают кокосовый орех и мякоть раздают более-менее равными кусочками всем присутствующим на церемонии. По желанию любым участником может быть принесена жертва — курица или овца, из которой делается карри и съедается всеми участниками церемонии.

Педдала Амавайшья — этот праздник посвящен богине Боддема (одно из имен Майсаммы). Ченчу молятся духам предков, подносят им сладости, устраивают *пуджу* и жертвоприношение. Вечером все едят *прасад* и танцуют.

Дассара — это празднество происходит на протяжении двух дней. Во время

удуку пандуга (первого дня) ченчу, одевшись в новые наряды, посещают храмы Байяны и Лингамайя. С поздравлениями они дарят друг другу священные листья *джамби*. В храмах совершается обычная *пуджа*. На второй день (*садди пандуга*) совершается жертвоприношение, все едят, пьют и веселятся.

Праздник **Едамма ятра** происходит в районном центре Коллапур через месяц после праздника *Санскрити* (февраль-март). В дни празднования готовят рис в новом горшке (*бонам*) и едят его с *карри* из мяса принесенного в жертву животного. На протяжении четырех недель каждый вторник происходит почитание богинь-сестер Педдамма, Майсамма, Едамма и Марамма. В том же порядке каждая неделя имеет свое название: *модативарам*, *суддавварам*, *суддиварам* и *нелापуджа*. Ченчу посещают Коллапур в этот праздник обычно лишь в третью неделю *суддиварам*, посвященную Едамме.

Синготам ятра отмечается в д. Синготам (Сингопатнам), недалеко от Коллапура, хорошо известной своим храмом на вершине холма в честь бога-льва Нарошимы и его супруги Ченчу Лакшми. Перед открытием праздника ченчу устраивают ритуальное похищение изображения Нарошимы. В первый день происходит *пуджа*, и *прасад* распределяется между участниками, а на второй день желающие совершают жертвоприношения домашнего животного или птицы.

Празднование **Гампа ятра** происходит в августе-сентябре в честь бога Полирама, почитаемого многими племенами округа. На праздник красной, желтой и белой известью раскрашивают корзины (*гампа*), в которых приносят приготовленное съестное на берег ближайшей речки или озера. В честь Полирамы на берегу воздвигают камень, украшают его рисовой мукой, куркумой и специями и совершают жертвоприношение. Во время праздника считается доброй традицией выкидывать старые или ненужные вещи. Все ченчу участвуют в этом празднике и во время проведения рассаживаются по берегу реки компаниями по родственному или любому иному признаку.



Ченчу-охотники. Фото автора. 2009 г.

Праздник **Найнопали Майсамма ятра** проходит в д. Найнопали, которая находится в 20 км от Ченчугуддема. Поездка на него, как правило, совмещается с торговыми делами. Приехавшие ченчу приносят жертву и возвращаются домой к вечеру.

Анкаламмакота — еженедельный праздник рыбаков. Утром в четверг совершается **мекупади** — жертвоприношение овцы. Если овцы нет, то церемония переносится на более подходящий день до момента появления овцы (возможно, регулярность события сильно преувеличена информантом). К вечеру карри из овцы съедают все участники церемонии.

Ченчу отмечают также праздники, которые проводятся в масштабах всей страны или штата и не относятся к конкретному божеству, а ассоциирующиеся со всем миром божеств — Холи, Угади, Дивали и Мохарам.

Холи (март) — отмечают песнями и танцами. С утра люди ходят по домам и собирают рис, а после «играют» с красками, кидая друг в друга цветные порошки. К вечеру жители деревни готовят рис около большого баньяна в центре деревни и вместе съедают его. После на площадке перед деревом

устраивают интересные хороводы. Держась за руки, женщины водят такой хоровод (**дин**), ритмично двигаясь по кругу. Они пропевают какую-то фразу, набирают в легкие воздуха и склоняются к земле. Выпрямившись, они передвигаются на несколько шагов и, пропев ту же фразу, вновь склоняются к земле. Такой хоровод может продолжаться довольно долго; какая-нибудь из женщин непременно впадает в состояние транса от чередования наклонов, глубокого дыхания и движения по кругу. Тогда она оказывается в центре хоровода, с разрисованным краской лицом и остекленевшими глазами. Уже не танцуя, а извиваясь всем телом, женщина напоминает настоящего духа, явившегося на праздник. Уставшая, она садится в центре круга, а хоровод ни на минуту не останавливается.

Угади (март-апрель) — Новый год у телугу. Празднуется несколько дней, т. е. состоит из **удуку пандуга** и **садди пандуга**. В первый день приготовленные сладости и **угади паччади** (соление) предлагается богам и богиням, в знак чего разбивают кокосовый орех и молоко проливается на землю — богам. На следующий день происходит жертвоприношение животного в честь Май-

саммы, важной для ченчу богини. Из мяса готовят карри и распределяют его между жителями деревни.

Дивали (октябрь) — это бесспорно общий праздник для всех индийцев вне зависимости от кастовой принадлежности и вероисповедания. Он посвящен осеннему урожаю и называется праздником огней. Вечером перед каждым домом зажигают костры, свечи, бенгальские огни и всевозможные хлопушки.

Мохарам (ноябрь-декабрь) — этот мусульманский праздник ченчу называют *пилра пандага*. Он проходит девять дней (в то время как по всей стране и во всем исламском мире — десять). Во время празднования люди посещают мечети, а в деревне поют свои песни. В д. Ченчугудде жило четыре человека, поклонявшихся Аллаху и всем мусульманским святым. Муллу там называют *мулали*. Ченчу переняли несколько ритуалов у мусульман, например, все жертвоприношения в деревне (как, впрочем, и не только в Ченчугудде) совершаются мусульманами и называются *халаал*, что означает «законный» или «легальный». Принятие арабского слова по отношению к такому сакральному действию, как принесение жертвы божеству (индийскому или местному), свидетельствует о глубоко взаимопроникновении культуры, межэтническом и межконфессиональном общении.

Отметим еще один праздник — **Ракхи поврами** (сентябрь), который, по сути своей, представляет общеиндийскую традицию посещения вышедшими замуж дочерьми своих родителей и братьев. Женщины остаются в доме своего отца на неделю, в честь чего в доме устраивается праздник. Поскольку время посещения дома родителей является фиксированным, то праздники происходят одновременно во многих домах, и их условно можно назвать общим празднеством для всех жителей деревни. Прибытие девушек в родную деревню всегда отмечается жертвоприношениями в честь духов предков и духов деревни. Женщины повязывают цветную нитку (*ракхи*) на запястье своих братьев, а те, в свою очередь, дарят сестрам новое сари или украшения.

Как уже многократно упоминалось, ченчу персонифицируют силы природы и верят в духов. Они суеверно полагают, что духи находятся с ними в постоянном общении, сообщая о своих намерениях или грозящих людям опасностях определенными знаками, что духов можно контролировать нехитрыми магическими действиями, обычно с помощью гомеопатической магии.

Веря в магию и волшебство, некоторые ченчу даже практикуют черную магию. Нами записаны сведения о существовании двух видов колдовства: первый может нанести вред человеку или даже убить; второй предохраняет от такого вреда. Причиной первого колдовства обычно является зависть — соперник может быть более удачлив в делах. Для того чтобы нанести ему вред, необходимо собрать землю с отпечатка его ноги или глину с того места, куда плюнул нежелательный соперник, или окурок его *биди* (местная сигарета), завернуть эту землю (или *биди*) в новую белую одежду и, добавив сверху куркумы и семян местного растения *джидигинджалу*, отнести к своей *машиме* (камням, посвященным Майсамме и уложенным в виде алтаря). Там помолиться и попросить у богини наказания для удачливого соперника. После этого одежду с завернутой в нее землей положить под камень в алтаре. Для верности лучше принести в жертву курицу. Тому, на кого направлено колдовство, полагается с этой поры худеть и чахнуть, должны начаться болезни и различные неприятности.

Если человек подозревает, что на него было направлено действие черной магии, он предпринимает меры, чтобы обезопасить себя. Обычно это ограничивается ритуалами и жертвоприношениями божествам, более сильным, чем Майсамма. Если они принимают принесенные жертвы, то Майсамма, выступающая здесь как злой дух, должна будет подчиниться.

Другой способ колдовства используется с целью лишить хорошего охотника удачи. Также берется земля с отпечатка ноги или любой иной объект, бывший в контакте с жертвой намеченного колдовства, смешивается с мясом

животного, убитого на охоте, заворачивается в новую одежду и кладется под камень, на котором разводят огонь для того, чтобы готовить пищу. Удача на охоте отвернется от владельца очага до той поры, пока он не обнаружит злой умысел и не уберет этот «колдовской набор».

У ченчу сохранилась вера в добрые/недобрые знаки и предзнаменования. Недобрым знаком, например, является, когда собака с утра виляет хвостом и крутится под ногами; если кто-то расчихается в начале работы; если кот, буйвол или овдовевшая женщина перейдет дорогу. Если кто-либо имеет неосторожность принести в дом с охоты шкуру дикобраза, то в доме не избежать ссоры. Поэтому пойманного дикобраза разделяют прямо в лесу, а колючую шкуру сжигают. Но особенно опасным предзнаменованием является крик совы (*гудла губа едупу*) или лай лисицы в ночи. В таком случае нельзя предпринять никаких контрмер, нужно лишь ждать, что будет.

Добрым знаком являются виляющая хвостом собака или корова,двигающиеся спокойно и с достоинством прямо навстречу. Вероятно, такая встреча должна внушать человеку уверенность в правильности собственного пути. Для охраны дома от духов используют листья местного растения *удугу аку*, а листья растения *налла саранджи*, если их держать дома вместе со стеблем, обеспечат хорошую и выгодную торговлю.

Из суеверий и примет видно, что ченчу понимают не только важность контакта с объектом (отпечаток ноги), но и магию некоторого подобия (иглы дикобраза, как бы вызывающие такие же «колючие» споры). Прочие приметы либо более универсальны (кот, переходящий дорогу, или чихание), либо создают негативное настроение (собака, требующая внимания уже с утра) или же, наоборот, позитивное, как спокойная и безмятежная корова, встреченная на дороге.

Столкновение мира племен с миром «Большой Традиции» происходит уже минимум две тысячи лет. За это время многое было воспринято из индуизма, сложной, но терпимой к инакомыслию

и миролюбивой религии. В отличие от локальных культов и религий индуизм объяснял возникновение мира и людей, порядок отношений и нравственные ценности. Вместе с божествами, символизирующими силы природы и человеческие качества, племена восприняли новый порядок, устанавливающий их место в мире вокруг и помогающий понять сложные противоречия этого мира.

Но сохранились и древние обычаи. По-прежнему приносятся жертвы духам предков, а усопших хоронят в земле. Вера в магию и колдовство жива и по сей день, хотя и не повсеместно. На фундаменте традиционных ценностей и порядка воздвигнут новый храм, более сложной конструкции — к прежним женским божествам, олицетворяющим силы природы, добавились божества «Большой Традиции» и божества, почитаемые соседними племенами. Этот храм стал больше похож на индусский, но ядро религии ченчу сохранилось — ребенок все также получает имя предка и со смертью он возвращается в землю, к своим предкам.

Литература

- Ковалев 1982 — *Ковалев И. М.* Судьбы индийских племен. М., 1982.
- Шринивас 1988 — *Шринивас М. Н.* Запознанный деревня. М., 1988.
- Battini, Ivanov 2011 — *Battini N., Ivanov A.* Religion of Chenchus // *Studies of Tribes and Tribals.* Delhi. 2011. 9(2). P. 87—101.
- C. von Furer-Haimendorf 1943 — *C. von Furer-Haimendorf.* The Chenchus. Jungle book of Deccan. Toronto, 1943.
- Ivanov 2011 — *Ivanov A.* Food and Sanitation Patterns and Social Structure in Relation with Food Customs of the Chenchus of Andhra Pradesh // *Studies of Tribes and Tribals.* Delhi. 2011. 9(1). P. 11—28.
- Scheduled Tribes of India 2009 — *Scheduled Tribes of India: Statistical Report.* 2009.

Summary. *This article is based on the complex field research that has been made among the Chenchus. Although the data have been collected with interviews it is authoritative enough and all what is set forth below have been gathered from the culture-bearers.*

Key words: *the Chenchus, ancestors' cult, myths, set of beliefs, Hinduism.*

РУССКИЕ ПРАВИТЕЛИ В НАРОДНОЙ ПАМЯТИ

УДК 398 (=945.32)
ББК 82 (2 Рос.Ком)

А. В. ПАНЮКОВ
(Сыктывкар)

«НАЗАД В БУДУЩЕЕ»: УБИЙСТВО КНЯЗЯ ВАСИЛИЯ ВЫМСКОГО

Аннотация. Статья посвящена частному аспекту темы «история как текст — текст как история». Анализируя сюжет об убийстве князя Василия Вымского (1480 г.), автор показывает, как в результате сложного, нелинейного взаимодействия устных и письменных нарративов возникает квази-историческая реальность.

Ключевые слова: коми-зыряне, традиционная культура, фольклор, исторические предания, топонимия, народная этимология.

Возможно, в метатексте многовековой истории Российского государства пятидесятилетнее наместничество вымских князей (1451—1502 гг.)¹ могло бы

¹ В 1451 г. после подавления «Шемякиной замятни» великий московский князь Василий Темный, укрепляя свою власть, назначает московских наместников в города, отобранные у противника. «Правити пермской землей Вычегоцкою» в качестве московского наместника был отправлен князь Ермолай; о его дальнейшей судьбе нам ничего неизвестно. Его старший сын Михаил возглавляет династию Пермских князей, а младший Василий (около 1435—1480 гг.) после смерти отца становится вторым вымским князем. О князе Василии Ермолаевиче мы знаем, что он в 1465 г. возглавлял отряды вымичей и вычегжан в походе устюжского войска под предводительством воеводы Василия Скрыбы в земли Югры, а в 1480 г. погиб от рук вымичан (сюжету о его гибели и посвящена наша статья). Князю Василию

вообще затеряться, если бы не ключевая роль именно этого хронотопа в определении будущей, евразийской судьбы России. Отсюда, с Перми Вычегодской, в эти годы было совершено шесть крупных походов великокняжеских войск, связанных с покорением зауральской Югры и окончательным присоединением пермских земель — а вслед за ними и Новгорода — к Москве. Князья Вымские управляли краем, ходили вместе с московской ратью «воевать Югорскую землю», участвовали в походе на Казань. И, видимо, не случайно на всем пространстве России остался единственный населенный пункт с символическим названием Княжпогост, а на гербе Княжпогостского района изображена шапка Мономаха — символ древнего центра страны, которого удостоены только бывшие столицы великих княжеств.

Тем не менее, на уровне местной истории именно Княжпогост не оставил ни одного исторического свидетельства: неведомо, кто его основал, неведомо, жил ли там кто-либо из вымских князей. Этот парадокс абсолютно прозрачной этимологии и абсолютно темной истории на протяжении пяти веков выполнял и продолжает выполнять аттрактивную роль в формировании локальной истории. Однако из всего спектра имеющихся на сегодняшний день фольклорных, литературных и околонучных ретроспекций на тему вымского княжества только один сюжет обладает всеми признаками историчности. Он наследовал сыновья Федор и Петр. Петр Вымский погибает в 1499 г. при штурме Пельма во время очередного зауральского военного похода. В 1502 г. князь Федор Васильевич был сведен с Выми и отправлен наместником в Пустозерский острог, где через несколько лет умирает, и род вымских князей пресекается.

рической достоверности — это сюжет об убийстве князя Василия Вымского. Помимо того, что в фольклорной традиции бытуют предания об этом событии с четкой фиксацией места убийства (место могут показать и сейчас), факт убийства князя в 1480 г. зафиксирован в письменном источнике XVI века — Вычегодско-вымской летописи [ВВЛ]. Таким образом, у нас есть уникальная возможность сопоставить фольклорную и историческую версии этого события местной истории и попытаться понять, как оно пережило пять столетий. Начнем с последнего источника.

ВВЛ начал вести в конце XVI столетия (т. е. спустя сто лет с момента рассматриваемого нами события) основатель Усть-Вымской Архангельской пустыни Мисаил; после его смерти летописные записи были продолжены устьвымским благовещенским попом Евтихием. Изложение событий доведено летописцами до 1619 г. — в этом году вологодский архиепископ Макарий запретил вести летописи «малым попам», то есть священнослужителям низких рангов. Какое-то время летопись хранилась в Усть-Выми, а потом в Окваде. В 1813 г. ее по распоряжению вологодского епископа Евгения отослали в Вологду, где рукопись бесследно исчезла. Однако перед этим вологодский семинарист А. Шергин снял с летописи копию, которая в течение многих лет находилась сначала во Введенской церкви в Окваде, затем в частных руках, а с 1915 г. — в Усть-Вымской Благовещенской церкви. В 1927 г. эту копию обнаружил в Усть-Выми начинающий писатель и краевед П. Г. Доронин и сделал с нее список. Впоследствии шергинская копия также где-то затерялась, а Доронин спустя 30 лет подготовил текст летописи по своему списку к печати, и в 1958 г. она была опубликована. Летопись написана на русском языке, охватывает период с 1178 по 1619 гг., и, по всей видимости, была известна достаточно узкому кругу лиц.

Согласно ВВЛ князь Василий Ермолаевич Вымский решил построить на Выми возле Турьи новый укрепленный городок, но был убит взбунтовав-

шимися местными жителями. В погодной записи за 1480 г. сообщается: «*Лета 6988 почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити, а вымичем не любо тое городок строити: пошто нам этот городок и на кого, и посекли вымичи Василья князя на смерть*» [ВВЛ, 262].

При целом ряде спорных моментов, выявленных исследователями в тексте ВВЛ², описанное событие подтверждается несколькими косвенными свидетельствами. Достоверно известно, что в 1481 г. князя Василия уже не было в живых, хотя нигде больше не упоминается об убийстве. Так, в первое описание Перми Вычегодской 1481 г. Ивана Гаврилова попали сысольские угодья, отданные пыелдинскому монастырю сыновьями князя Василия на поимовление родителя; о них говорится в «Жалованной грамоте» великого князя Ивана Васильевича жителям Перми Вычегодской 1484/85г. [Документы по истории края 1958, 246]. Достоверность этой записи придает и точное описание произошедшего убийства. По мнению Б. Н. Флори — первого исследователя ВВЛ — летописец пользовался источниками XV в., в частности, не дошедшей до нас Пермской владычной летописью, которая велась в Усть-Выми при епископе Филофее (1471—1501 гг.) [Флоря 1967, 231]. Таким образом, погодная запись за 1480 г. могла быть зафиксирована во владычной летописи в хроникальном порядке, а уже оттуда переписана в ВВЛ.

Эти аргументы придают историческую правдивость и дошедшим до нас фольклорным произведениям. В отличие от краткого сообщения ВВЛ, устные предания о князе Василии достаточно детально описывают это событие, и в целом летописное описание гибели князя входит в сюжет народных преданий о нем.

Согласно основному сюжету предания, весьма точно подтверждающему запись летописи, князь Василий был убит в местечке, которое и теперь на-

² Анализ ряда уникальных сведений летописи, начиная с титула «от роду Верейских», см.: [Флоря 1967, Вершинин 1997, Мухин 1999, Вершинин 2000, Корчагин 2011].

зывается «местом убийства Василия»: «Тая Турьяас вёлма коркё историяыс, вот. Мыйке, тае вёлма московской пограничной отряд тая, пограничный округ. И тани вёлма турецьяс ли мый ли, вот сием Турьяасо нимсо пуктыломась. А сиа бёрти татчö кольомась, Видзод, тан вёлм олöны, Княжпогостас — погостö шуöны, сэни князьыс вёлм олö, а татчö вёлм кутишöмкö Вась — царь ли, тоже князь ли, татчö стрöитчыны Васьыс кöсьöма, вот. Сэни Кар яг вийим, шуöны «Кар Яг». И Кар ягас сиа заводит-лöма стрöитчыны, вот. А йöзыс, сылön, важсön öд вёлм, видзöдлы, прöмысляйтöны, сыыс и нажевитчöны вёлм, а тати прöмыса вёлма. И мед сиа купеческöй, сиа князьыд овмöдчис, прöмыссö некодлы йöзыслы кыйнысö неkyдзик вöли. Ная эськö гöля куччисны олны, сиа весьтö куччис экплатируйтны, и вот сиа Васьсö вийöмась сэтчö шор дорас кычикö, и вот сие «Васьöс вийöм» и шуöны, а ягсö «Кар ягön» вексö шуасны. Кытчö кöсьыл-лöма стрöитчыны. А зэв мича ягыс сэни: тшак петö, гоб весиг петö. Ми сэтчö частö волывлам, вуджавывлам, Кар ягö вуджавывлам гобла. А сие шор дорыс мыйкеыс да устье Пожегьыскöд против Васьöс вийöмны» (Эта история в Турье была когда-то. Турья была московским пограничным постом, пограничным округом. И были здесь турецы, что ли, поэтому и название Турья дали. И потом они здесь и остались, здесь жили. А в Княжпогосте — погост так называют, там жил князь, а сюда пришел какой-то Василий — то ли царь, то ли князь, здесь он хотел построить город. Там есть местечко Кар яг (букв. ‘бор, в котором стоял город’). И в Кар яге он начал строится. А прежде ведь, сам посуды, промышляли охотой, на этом и жили. А места здесь богатые для промысла были. И вот если бы этот купеческий, этот князь поселился, то народу и промышлять было бы невозможно. Стали бы они бедно жить, он бы стал их эксплуатировать. И вот этого Василия убили где-то у этого ручья. И ручей стал называться Васьöс вийöм ‘убийство Василия’, а бор Кар ягом всегда называют. Это место, где он хотел город — кар построить. Бор там красивый, там грибы всегда растут, даже белый гриб.

Мы туда часто ездим, на другой берег, за грибами. А это место у ручья напротив устья Пожега, где Василия убили) (Зап. от М. А. Жилиной, 1931 г. р., с. Турья, Княжпогостский р-н, Республика Коми. Соб. Ю. Г. Рочев. 1981 г.) [ИЯЛИ. А0696—8]³.

При всей схожести описываемого события сюжет предания имеет четко выраженный «оттопонимический» характер: есть точное место строительства городка — Кар яг, есть точное место убийства — ручей Васьöс вийöм недалеко от городищенского бора. Кроме того, народные предания передают множество деталей и подробностей об этом событии, которых нет в ВВЛ: «Олöмась татöни Турьяас Василий Вымский. Олöма тысячи шöссот сорок втором году. Вёлм татöн, Лав местан керкаыс, Василий Вымскейылöн, Турьяан, Лав местаын. А этия Кошлön керкаысыс весьыс вёлм яг. Весьыс тати яг вёлма, Туьяыс, весьыс яг. И Кош Вань керка местаад вёлма кузнеча сэтэни, Василий Вымскейылöн. И Василей Вымскейыс мунас налог öктöны, сборьяс, этия, кудз шуасны, крестьяналысь. И Веслянаö каас, Василей Вымскейыд. Веслянаысь непосильной налог öктö сиа. И бёрти крестьянаыс сэн бунтуйчасны, Василей Вымскейыдлы. Крестьяная бунтуйчасны и вöтöдасны сылы, Василей Вымскейтö. Вöтöдасны, и татче Жигановкаад чуть оз во, Васьöс вийöм. Пожеге вогад, Жигановка оз во сэтче, но, Пожег вом дорö, сэтöн нель кымын километра оз во, Васьöс вийöмц сиес вöтöдасны, весьянскей крестьяна, и сэтэн сиелы вияснi, кераласнi из вылын, киласэ кераласнi. Из вылын. И сиа век, немсэ, и öни век Васьöс вийöм и Васьöс вийöм. Сиа местаис и сиа весь участкаыс Васьöс вийöм» (Жил тут в Турье Василий Вымский. Жил он в 1642 году. Был у него здесь дом, на месте избы Лава. А место, где дом у Коша, всё это было лесом. Кругом был бор. И на месте дома Кош Ваня была кузница у Василия Вымского. И пойдет Василий Вымский налог собирать, сборы, как сказать правильно,

³ Отредактированный текст на коми языке опубликован: [Коми легенды и предания 1984, 35—36, № 23].

у крестьян. И в Весляны поднимется Василий Вымский. В Веслянах он непосильный налог брал. И крестьяне, в конце концов, взбунтуются и догонят его. Догонят, и здесь, до Жигановки не доходя, там километра четыре не дойдет, есть местечко *Васьёс вийём*, перед Пожегом. У устья Пожега. Там его догонят веслянские крестьяне и там его и убьют, на камне порубят, отрубят ему «мужское» — «киласэ кераласні из вылын». И это место от веку и сейчас еще называют *Васьёс вийём* — «убийство Василия». И это место, и участок вокруг называют «*Васьёс вийём*») (Зап. в с. Турья, Княжпогостский р-н, Республика Коми. Соб. Ю. Г. Рочев. 1981 г.) [ИЯЛИ. А0697—10].

Даже при беглом сравнении летописного текста и устных преданий их органическая взаимосвязь кажется очевидной. Устные предания развивают и детализируют тот же сюжет, в основе которого лежит реальное историческое событие прошлого. В этой исторической действительности сама взаимосвязь устной и письменной традиций предстает как абсолютно очевидная историческая реальность (назовем ее *Реальность I*), соотносимая с хронологией: в 1480 г. происходит убийство князя, спустя сто лет это событие фиксируется в ВВЛ; параллельно устная традиция не только сохраняет память об этом событии, но и фиксирует его топологию в местной топонимике (точное место убийства, место строительства городка), благодаря чему в мельчайших деталях сохраняет и транслирует на протяжении пяти веков предания о князе Василии. После публикации текста ВВЛ в 1958 г. эти две версии — фольклорная и летописная — взаимоподтверждаются и далее уже сосуществуют как единый исторический нарратив.

Однако есть одно объективное противоречие, не позволяющее принять *Реальность I* за достоверную и единственно возможную. Дело в том, что четко зафиксированный на местности «город» устных преданий никак не может быть «городом на Турею» из летописи, поскольку он не имеет никакого отношения к вымским кня-

зьям. Этот археологический памятник, получивший название «Пожегское городище», сегодня имеет довольно точную датировку [Савельева, Кленов 1992]. Городище расположено в местечке Карьяг, напротив устья р. Пожег, правого притока Выми, на 4 км. выше с. Турья (и на два километра ниже ручья *Васьёс вийём шор*). Археологические исследования позволяют уверенно говорить о том, что это был укрепленный древнерусский (новгородский) стан дружинников XII—XIV вв., переросший в торгово-ремесленный и военно-административный центр края. Городище перестает функционировать в конце XIV в., вероятнее всего, погибает в одной из вооруженных стычек с московскими войсками, и его уже не существовало к моменту прихода на Вымь Стефана Пермского, т. е. к 1380 г. (за сто лет до смерти Василия Вымского).

Мотив «строительства города» по исторической логике должен быть связан с Княжим погостом, который находится ниже с. Турья на 50 км и расположен примерно на середине пути между селами Усть-Вымь и Турья. «Княжеский погост» впервые упоминается в жалованной грамоте великого князя Московского Ивана III епископу пермскому Филофею (1490 г.), т. е. этот населенный пункт возникает при жизни князя Василия. Но ни ВВЛ, ни какой-либо другой исторический документ не сообщает о князе-основателе погоста, да и едва ли летописец мог назвать Княжий погост «городом на Турею».

Существует явное противоречие между летописным фактом и устными сюжетами, и сам собой возникает вопрос: а где же тогда был город, который хотел построить Василий Вымский в 1480 г., да и был ли он в исторической действительности?

Чтобы прояснить общую картину, возвращаемся «назад в будущее», к фольклорной традиции двадцатого века, и обнаруживаем один удивительный факт.

В 1946 г. в той же Турье, где бывали приведенные выше предания, был записан вариант сюжета,

в котором вместо князя фигурирует местный герой-богатырь Василий — *Ён Вась* (букв. Сильный Василий). Согласно этому сюжету, именно богатырь Василий решает построить город в местечке *Кар яг*, но погибает от рук коварных веслянцев: «*Он жил в Кони, этот богатырь Василий. Жил он один, очень сильный человек. У него был серый конь, большой, громадный. И был он богатым. От Турья выше по реке есть маленькая речка под названием Пожега. На другой стороне устья Пожега, выше по течению, место называется Кар Яг. Там, оказывается, он, богатырь Василий, хотел один построить город. А место на бору, очень красивое и ровное. Вот однажды он дал в долг денег веслянским мужикам. Веслянцы обещали за это город построить. Но веслянцы не пришли на работу. Трижды он просил вернуть долги, но веслянцы не вернули. Пошел он в страдную пору к должникам. Взрослых в это время никого не было, все были на сенокосе. Он пришел в Весляну. И за то, что долги ему не вернули, он все их дома разрушил. Пришли веслянцы со страды, а дома разрушены, все развалены. Собрались веслянцы, посоветались и решили убить Василия. Излучиной убийства — “Виём кётшас” — называют место, где они это сделали — там от излучины была дорога, ведущая в гору. Туда к дороге пришли веслянцы, все с копыями. Богатырь Василий стал подниматься по этой горе, по этой дороге. А место было лесистое, мелкий ельник. Набросились веслянцы со своими копыями и закололи его, свалив с коня. Человек двенадцать напали. Сбросили с коня и убили там Василия. Большой камень там еще есть у дороги, на нем и разрубили его всего на куски. Потом соседи спохватились: “Ох, ты, наш Василий уехал и не приехал. Жив он или нет?” Только это сказали, конь его и прискакал сам. Вымь переплыл. Соседи и пошли, человека четыре. А дорогу знают, где он ездит. Пошли, забрались на гору и нашли — разрублен весь. Вот они потом труп его зарыли, похоронили. А его хозяйство всё осталось» (Зап. от В. А. Кучменева, 1878 г. р.,*

с. Турья, Княжпогостский р-н, Республика Коми. Соб. Г. А. Федоров. 1946 г.) [ИЯЛИ]⁴.

Очевидно, что перед нами два варианта одного и того же предания с многими совпадающими деталями и с общей топонимической привязкой. Но куда пропал образ князя?

Прежде всего, вспомним, что приведенные выше устные предания об убийстве князя Василия зафиксированы в 1981 г., т. е. уже после публикации текста ВВЛ (1958 г.). Совсем не случайно в последнем тексте предания о князе просвечивает «летописная стилистика» (перед нами не просто предание, а своего рода «погодная запись за 1642 г.» — дата, возможно, каким-то образом связана с историей таможни в с. Турья). Кроме того, в эти самые годы именно на этом участке Выми велись активные археологические работы, и, если не сам сюжет из ВВЛ, то образ князя Василия Вымского мог быть занесен в устную традицию археологами.

Чтобы быть беспристрастным, сделаем еще один шаг назад, переместимся к началу двадцатого века, и еще раз утвердительно скажем, что *ни в середине прошлого века, ни в его начале устная традиция не знала о вымском князе Василии*.

Этот факт подтверждается и разысканиями известного исследователя (этнографа, археолога, фольклориста и лингвиста) Алексея Семеновича Сидорова, которому принадлежит честь открытия Пожегского городища в 1920-е гг. В своих археологических разысканиях А. С. Сидоров всегда опирался и на полученные от местных жителей сведения. Исследователь несколько лет до этого (1913—1915 гг.) работал сельским учителем в д. Кони и не мог не знать местного фольклора. Итоги его археологических разведок на Выми были опубликованы в статье «Памятники древности в пределах Коми края» [Сидоров 1924]. Вот что он пишет о Пожегском городище (называя его Турьинским из-за близости к этому селу) в 1924 г.: «С одним из ручьев, впадающих в р. Вымь в трех

⁴ На коми языке опубликован: [Коми легенды и предания 1984, 51—52, № 36].

километрах выше данного городища, *Vases vийѳм шор'ом*, связано предание о богатыре Василии: Василий хотел здесь устроить город (в современном смысле), и он исполнил бы, конечно, свое намерение, если бы его не убили Веслянцы (он был захвачен ими хитростью)» [Там же, 59, прим. 20].

Очевидно, А. С. Сидоров пересказывает сюжет, близкий к варианту, записанному в 1946 г.; во всяком случае, никаких других версий, как-то связывающих это предание с вымскими князьями, он не приводит, хотя там же упоминает о существовании преданий о князьях, живших когда-то в Турье. Более того, отталкиваясь от известной ему годной записи Архангелогородской летописи за 1465 г. о походе Василия Скрябы в Югорскую землю, в котором участвовал князь *Василей Вымский Ермолаевич*, ученый первым выдвигает версию о возможной связи названия *Vases vийѳм шор* и, соответственно, предания о богатыре, с именем князя Василия Вымского [Там же, 59]. В последующей, неопубликованной работе 1937 г. «Археологические памятники Вымского района Коми АССР» [Сидоров 1937] автор ссылается на те же источники и повторяет это же предание, добавляя к нему мысль о русском происхождении вымских князей: убийство чужеродного, богатого русского князя более соответствует сюжету. Также основываясь на полученных им археологических данных, А. С. Сидоров связывает само Пожегское городище со временем деятельности вымских князей. Он предполагает, что остатки хорошо оборудованного жилища (наличие остатков болгарского замка) в центре городища могут быть связаны с княжеской резиденцией — т. е. в точности предсказывает появление записи ВВЛ за 1480 г.: «Почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити...». (Отметим еще раз, что в 1927 г. П. Г. Доронин уже сделал копию ВВЛ и наверняка был знаком и с самим А. С. Сидоровым, и с его работами, но по каким-то причинам еще тридцать лет молчал об этой рукописи.)

Перед нами возникает следующая хронологическая последовательность: в 1480 г. происходит убийство князя Василия, которое зафиксировала ВВЛ; устная традиция по каким-то причинам создает и транслирует предание о местном богатыре *Ен Вас'е*, но к 1981 г. возвращается к исходному образу князя Василия. Такой «двойной бриколаж» устной традиции уникален, но вполне возможен, учитывая активное внедрение в повествовательную традицию исторических сведений. Однако он не дает ответа на самый первый вопрос: где этот «город на Выме на Турею»? Ведь совершенно очевидно, что ВВЛ не должна говорить о Пожегском городище, к которому четко привязаны народные предания. А если это не тот город, то и место убийства *Васьѳс вийѳм*, явно привязанное к Пожегскому городищу, также не имеет отношения к убийству князя Василия. Чтобы как-то увязать фольклорную и летописную версии события, нам необходимо внести коррективы в возникающую на основе этих фактов последовательность (*Реальность 1*).

Итак, что мы имеем. В *Реальности 1* (место события нам неизвестно) происходит убийство князя Василия, которое спустя сто лет фиксируется ВВЛ. Устная традиция сохраняет память об этом убийстве, но в соответствии с повествовательными канонами заменяет образ князя на более привычный образ местного героя-богатыря Василия; далее это предание приобретает топонимическую привязку (место строительства города в *Кар яге* и место убийства у ручья *Васьѳс вийѳм шор*), создав новую *Реальность 2*, имитирующую *Реальность 1*. Спустя пятьсот лет, в 1980-х гг., в устную традицию из ВВЛ возвращается исходный образ князя Василия, а в историческом дискурсе место *Реальности 1* прочно занимает его имитация.

Как только мы принимаем такую последовательность развития устной традиции, мы вынуждены задаться вопросом: если реальное место убийства неизвестно, то какой хронотоп воссоздадут топонимические предания? Ответ напрашивается сам собой: уст-

ная традиция буквально воспроизводит запись ВВЛ: «город на Турею» четко соотносится с реально существовавшим местом городища в *Кар яг*; далее спонтанно появляется и место убийства. Возникает временная петля, не поддающаяся рациональному объяснению: устные предания не могли образоваться без записи ВВЛ, а запись летописи подтверждается только устной традицией.

Этот парадокс можно снять, только если выдвинуть в качестве «истинной» *Реальности 3* обратную последовательность: в местечке *Васьёс вийём шор* происходит убийство местного жителя *Ён Вас'я*, в устной традиции возникает топонимическое предание об этом событии; случайно оказавшееся рядом место городища втягивается в сюжетную канву, etc. Какой-то вариант устного предания попадает в двуязычную прицерковную среду, образ *Ён Вас'я* идентифицируется с образом Василия Вымского; далее уже сюжет об убийстве князя Василия обретает новую датировку и попадает в ВВЛ. Спустя четыреста лет «квази-история» летописи воспринимается устной традицией и возникает та самая *Реальность 1* с ретроспекцией на событие 1480 г. Именно *Реальность 3* воссоздается на основе народных преданий, она транслируется современной фольклорной традицией, но в ней уже нет даже отголосков о богатыре *Ён Вас'е*.

В такой версии развития сюжета об убийстве остается одна «случайность» — это совпадение имен двух героев. Несомненно, имя Василий на Руси занимало второе место по популярности после имени Иван (даже в нашем тексте четыре *Василия*) вплоть до XIX в.; в истории православия известно более тридцати святых покровителей имени Василий, что отражено и в святцах. С большой натяжкой этот тезис можно спроецировать на вымских коми, за столетия до описываемых событий принявших православие, и объявить совпадение имен *Ён Вас'я* и князя Василия случайным, но вполне возможным. Однако, уже зная по опыту опасность подобных допущений, стоит еще раз

вернуться к истокам и внимательно проанализировать топонимическую основу сюжета.

Топоним *Васьёс вийём шор* 'ручей убийства Василия'.

PRO. Связь топонима с местом смерти человека — явление весьма распространенное, мотив гибели конкретных людей характерен и для «ситуативных», т. е. отражающих связанное с географическим объектом событие, топонимов, и для широкого спектра топонимических текстов. Коми топонимия здесь не является исключением. Близкие к анализируемому *Васьёс вийём шор* по структуре и семантике названия зафиксированы, например, в микротопонимии Прилузья: ойконим *Малань вийём дзиб* букв. 'гора, на которой убили Малания/Маланью'; гидроним *Вийсьём шор* букв. 'ручей, где произошло убийство' [Мусанов 2006, 72]. Для сложносоставных коми топонимов глагольные (причастные) конструкции такого типа — явление исконное и распространенное [Мусанов, Понарядов 2000]. Кроме того, название четко привязано к городищу и явно имеет нарративное происхождение, т. е. представляет собой «свернутый» в топоним микросюжет, неотделимый от стоящего за ним события.

CONTRA. *Васьёс вийём* фигурирует в вариантах *Вийём котшас* 'Излучина убийства', *Васьёс виём*, *Васьёс вием шор*, *Васьёс вийём шор*, и окказиональном *Васим вием шор*. То есть при четкой привязанности убийства к ручью сам аппелятив *шор* здесь явно вторичен. Учитывая то, что общим элементом для всех вариантов является слово *вийём/виём/вием*, логично предположить, что первичным здесь мог быть гидроним *виям* 'проток по низине, образуемый в половодье, полый' (в летнее время обычно остается небольшой ручеек; *виям* < *виявны* 'течь тонкой струйкой, капать'), в результате деэтимологизации ставший частью собственно названия. Это соотносится и с топографией местности, и «вписывается» в общий гидроконтекст: чуть выше *Васес вийём* в Вымь впадает ручей *Бдждь ёль* букв. 'Большая лесная речка'; ниже — безымянный ручей *Шор* и ручей *Кар-*

шор. Аппелятив *виям* встречается по всей Вычегде, включая бассейны Сысолы и Выми, весьма распространен в микротопонимике Усть-Вымского района в силу сложности гидрорельефа Вычегды на этом участке. Аппелятив *виям* обычно входит в структуру сложносоставных топонимов в качестве коннотатора, поэтому есть смысл продолжить реконструкцию гидронима ‘*проток Васес/Васьбс*’.

На сегодняшний день микротопонимика республики исследована очень слабо, поэтому наши выводы могут показаться недостаточно аргументированными. Тем не менее, нам удалось обнаружить несколько параллелей.

Прежде всего, отметим гидроним *Васем*, связанный с глубоким местом на Вычегде ниже устья Выми между д. Тыдор и с. Айкино. По местному преданию *Васем* соединялся с болотом *Кутишпозья* и составлял старое русло Вычегды: «*Важен вёлы сійос шуёны насколькo ва берегыс вежсема, ва, перекат. Перекатыс вёлы мян вот татысянь кык километра, вот вёлы, ёні кёны Кутишпозьяыс, сја вёлы старой ваыс, Эжва. И сја Старой Эжвасё шуёны: бёр воас кор сэтчё перекат, сэк лоё вёлыс кутишмкё важся олём, и важся притчачыс мян не тёдны, мый вёлёма назначениеыс? И вот Кутишпозьяыс вёлёма важся берегыс. И вот ты улад, шуёны тай Васем — но, сја Васемыс тоже Важ Эжва, зэв джуджыд, безмерной. Высота оз тёдны, край, некоторой берегыс даскёкъямыс метров, мерайтлывлёмась, сійё тёдды. А сэсся оз тёдны глубина. Джуджыд и сбёд ва. А Кутишпозьяыд вёлёма важ Эжва*» (Раньше называли, вот насколько уже берег реки изменился, был перекат. Перекат был от нас в двух километрах, был он там, где теперь <болото> Кутшпозья, это была старая река, Вычегда. И про эту старую Вычегду говорят: когда обратно на этом месте появится перекат, только тогда жизнь прежняя вернется, но старые притчи нам не знать, что она означала? И вот тогда *Кутишпозья* была старым берегом реки. И вот ниже озера, называют место *Васем* — вот этот *Васем* тоже старая Вычегда, очень глубокая (старица), безмерная. Глубину не

знают, в некоторых местах у берега восемнадцать метров, измеряли когда-то, знают. А дальше не знают о глубине. Глубокая и темная вода. А *Кутишпозья* <болото> было старой Вычегдой) (Зап. от А. Е. Коняевой, д. Тыдор, Усть-Вымский р-н, Республика Коми. Соб. Н. Д. Бараксанова. 1978 г.) [ИЯЛИ. К382]. Идентифицировать это место на карте нам пока не удалось; вероятно, речь идет о небольшом заливе на правом берегу реки, соединяющим озеро с рекой.

Далее, на верхней Вычегде мы обнаружили близкие к искомому *васес* топонимы *Васевойт* (урочище близ с. Аныб) и *Васёвгёплек* (урочище, с. Деревянк) [Верхневычегодский диалект 1961, 236]. Как нам удалось выяснить, ороним *Васевойт* связан с местом на берегу реки ниже с. Аныб, а также с обозначением рыбной тони — небольшого залива на реке Вычегде; по убеждению местных жителей, никак не связан с именем *Василий*, хотя они и затрудняются объяснить происхождение этого названия. Вероятно, этот ороним состоит из двух гидронимических апеллятивов *васе(в)* (вариант приведенного выше гидронима *васем*) и *войт* ‘сырое, глухое место в пойме реки, поросшее кустами черемухи и смородины’, но в данном конкретном случае формант связан не с поймой реки, а с низиной у крутого берега, поросшей кустарником. Этот залив соединен с цепью руслообразных озер, вероятно, некогда представлявших старицу реки Вычегды. Таким образом, формант *васе/васев* можно связать со значением ‘залив, связанный с озерами старичного происхождения’. Соответственно, другой верхневычегодский гидроним *Васёвгёплек* так же состоит из двух гидроформантов: *Васёв* и *гёплек* < *гоблек* ‘омут, глубокая яма на дне реки или озера’ [ССКЗД, 81]. К сожалению, также пока не удалось восстановить его точное местонахождение.

Таким образом, слово *Васес* в названии *Васес вийём шор* явно восходит к аппелятиву с формантом *ва* ‘вода; река’. Лексемы *васем*, *васе(в)*, *васёв* и *васес* сложно подвести к одной форме, поэтому можно предположить несколь-

ко этимологий, из которых отметим наиболее возможную: *ва* + *сён* ‘ложбина, лощина’ (< общепермское ‘залив в долине реки’, ‘протока’); *сёнмас* ‘ложбина в долине реки, заливаемая в половодье водой’; в этом же ключе допустима параллель с удмуртским *сюм* ‘маленькое продолговатое озеро около реки’ [КЭСКЯ, 252], ‘залив’, ‘затон’ [УРС, 406]. И водоем *Васем*, и оронимы *Васевойт* и *Васёвгöплек* связаны с небольшими, но глубокими местами, близкими к понятию ‘залив’; здесь же вариант *Васес вием көтшас* < излучина на реке, залив, куда впадает *Васес вием шор*. Как бы то ни было, гидроформантное происхождение слова *васес* не подлежит сомнению, а антропонимическое осмысление этого реликта — результат вторичного народно-этимологического осмысления.

Итак, перед нами возникает еще одна *Реальность 4*, которая будет выглядеть следующим образом:

1. Гидроним *Васес виам* ‘проток из/в водоем-*васес*’ (возможно, исходная форма была другой — *Васем виам* / *Васев виам*) под воздействием вошедшего в местный ономастикон имени *Вась* ‘Василий’ деэтимологизируется в гидроним *Васес виём шор* ‘ручей, где убили Васю/Василия’.

2. Под воздействием оказавшихся поблизости антропогенных микролокусов (площадка бывшего городища-*Кара*, бор *Кар яг*, ручей *Кар шор*) возникает сюжет об убийстве строителя города Василия, связывающий два локуса — место городища и место убийства.

3. Далее, уже по устойчивому сценарию, один из вариантов этого топонимического сюжета попадает в прицерковную среду и идентифицируется с именем князя Василия Вымского.

4. Сюжет об убийстве князя Василия фиксируется в ВВЛ.

5. Сюжет об убийстве князя Василия из ВВЛ во второй половине XX в. «возвращается» в устную традицию и сливается с преданиями о богатыре *Ён Вась*, замещая главного персонажа князем Василием.

6. Предания об убийстве князя Василия внедряются в научный дискурс.

Встречающиеся во многих исторических исследованиях тезисы о том, что убийство князя было вызвано «боязнию последующего усиления феодального гнета» или «боязнию за свои угоды», — это почти дословные цитаты из народных преданий, приведенных выше.

Вывод: в исторической действительности никакого строительства «города на Турею» не было, и вымичане не убивали князя Василия Вымского, как не убивали и богатыря *Ён Вас'я*. Сюжет об этом историческом событии имеет чисто фольклорные корни и возник в результате народно-поэтического осмысления случайно оказавшихся рядом топонимов. А о поэтических особенностях этого уникального сюжета, о механизмах его самопорождения расскажем в следующий раз.

Литература

Верхневичегодский диалект 1961 — *Сорвачева В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С.* Верхневичегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. Вып. 10.

Вершинин 1997 — *Вершинин Е. В.* Статус князей Вымских и Великопермских как правителей (административный аспект присоединения Северного Приуралья к Русскому государству) // Культурное наследие Азиатской России: Мат. I Сибирь-Уральского исторического конгресса. Тобольск, 1997. С. 122—124.

Вершинин 2000 — *Вершинин Е. В.* И еще раз о князьях Вымских и Великопермских // Проблемы истории России. Вып. 3. Новгородская Русь: Историческое пространство и культурное наследие. Екатеринбург, 2000. С. 285—305.

Документы по истории края 1958 — Документы по истории края / Историко-филологический сборник. Вып. 4. Сыктывкар, 1958.

Коми легенды и предания 1984 — Коми легенды и предания / вступ. ст., сост., примеч. и перевод Ю. Г. Рочева. Сыктывкар, 1984.

Корчагин 2011 — *Корчагин П. А.* Из ранней истории Перми Великой: князя Пермские и Вымские // Филолог / Интернет-журнал Пермского государственного педагогического университета. Пермь, 2011. Вып. 13, 14. URL: <http://philolog.pspu.ru/module/magazine> (дата обращения: 7.06.2012).

Мусанов 2006 — *Мусанов А. Г.* Географические названия Лузско-летского бассейна Республики коми. Сыктывкар, 2006.

Мусанов, Понарядов 2000 — Мусанов А. Г., Понарядов В. В. Причастия в коми топонимах (на материале топонимии верхнего Прилузья) // Коренные этносы севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Мат. междунар. науч. конф. (17—19 мая 2000 г.). Сыктывкар, 2000, С. 482—484.

Мухин 1999 — Мухин В. В. Еще раз о пермских князьях // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России. Пермь, 1999. С. 104—106.

Савельева, Кленов 1992 — Савельева Э. А., Кленов М. В. Пожегское городище (Серия препринтов «Научные доклады». Коми научный центр УрО РАН). 1992. Вып. 278.

Сидоров 1924 — Сидоров А. С. Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7—10. С. 58—60.

Сидоров 1937 — Сидоров А. С. Археологические памятники Вымского района Коми АССР (по материалам обследования 1928 г.). 1937 (машинопись) // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 9. Л. 53.

Флоря 1967 — Флоря Б. Н. Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967. С. 218—231.

Сокращения

ВВЛ — Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 257—271.

Архив ИИМК РАН — архив Института истории материальной культуры РАН.

ИЯЛИ — Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра.

КЭСЯ — Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

ССКЗД — Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961.

УРС — Удмуртско-русский словарь: Ок. 35000 слов / под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983.

Summary. *The article is dedicated to a particular aspect of “history as the text — text as history” subject. Analyzing the plot about murder of prince Vasily Vymsky (1480), the author shows how a quasihistorical reality occurs as a result of difficult nonlinear interaction of oral and written narrations.*

Key words: *Komi-Zyrians, traditional culture, folklore, historical narrative, toponymy, folk etymology.*

УДК 398 (470.51)
ББК 82.3 (2 Рос. Удм.)

Е. В. ПОПОВА
(Ижевск)

ПРЕДАНИЯ О ПУТЕШЕСТВИИ ИМПЕРАТРИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ II В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ В СЕЛЕНИЯХ НА СИБИРСКОМ ТРАКТЕ

Аннотация. *Предания о «путешествии императрицы Екатерины II» записаны в селениях на Сибирском (Московском) тракте, на участках в пределах современной Удмуртии. Екатерина II является героем топонимических преданий, с ее «путешествием» связана народная этимология селений, ландшафтных объектов.*

Ключевые слова: *предания, Сибирский (Московский) тракт, Екатерина II, культурный ландшафт.*

Предания о «путешествии Екатерины II» составляют часть историко-культурного, фольклорного наследия Сибирского тракта — важного транспортного, торгового, социально-экономического объекта. В основе статьи материалы, собранные в селениях Удмуртии, расположенных на исторических участках Сибирского (Московского) тракта. В них императрица Екатерина II предстает в образе правительницы, чья поездка связана с инспектированием, строительством, благоустройством дороги. Она «лично досматривает» тракт, проезжает деревни, дает приказы о строительстве пути и переправ, занимается посадкой берез на обочине. Преобладающая часть материалов — это историческая проза, топонимические предания, народная этимология названий деревень.

Предания о названиях селений или отдельных мест, где встречается сюжет о «путешествии императрицы», записаны и в других частях России [Виноградов, Громов 2007, 4—5; Белова, Петрухин

2008, 122—124]. Правители часто становятся героями фольклора, символизируют царскую власть, предстают в образе реформаторов и культурных героев, отражают мифологизацию исторических персонажей, их восприятие в народной культуре [Криничная 1987, 193—220; Путилов 2000; Белова, Петрухин 2008, 110—139]. В числе таких популярных героев — императрица Екатерина II. В преданиях, записанных в центральной части России, она предстает в образе путешествующей императрицы, реформатора, с ней связана народная этимология населенных пунктов, знаковых мест ландшафта [Виноградов, Громов 2007, 4; Белова, Петрухин 2008, 122—124].

С именем императрицы Екатерины II связано название тракта — «екатерининский». Оно используется одновременно с другими его обозначениями — Сибирский и Московский тракт, «великий кандалынский путь», «государева дорога», «большая дорога», «тракт» и удмуртским — *эк сюрес* (букв.: большая дорога) [Роготнев 1991, 1995; Лигенко 2000, 636; Урашинова 2005, 136] (с. Полом, Дебесы, Кестым, Каменное Заделье, д. Бани, Ариково. Соб. Е. В. Попова. 2002, 2008, 2012 гг.)¹. «Екатерининские» дороги встречаются и в центральной части России [Виноградов, Громов 2007, 5].

Рассматривая предания о «путешествии Екатерины II», необходимо дать небольшую историко-культурную характеристику участка Сибирского тракта, где записаны материалы. По Удмуртии проходят две ветки — северная (Санкт-Петербургско-Вологодская) и южная (Московско-Казанская). Оба пути соединяются на севере Удмуртии, затем на Урал и далее идет одна дорога. Прежде тракт делился еще на дороги губернского и уездного назначения. Сибирский тракт имел важное административное, торговое, почтовое значение на протяжении XVI—XIX вв. Характер использования изменился после того, как установилось пароходное движение, проложили железную дорогу, соединившую центральные

¹ Все анализируемые и цитируемые в настоящей статье устные тексты хранятся в личном архиве автора.

районы России с Сибирью [Роготнев 1991, 1995; Лигенко 2000; Луппов 2012, 54—58].

Сибирский тракт сохраняет исторические участки, с которыми совпадают современная федеральная и региональная трассы. С дорогой связаны объекты историко-культурного наследия, в том числе — этнографического и фольклорного, отражающие разное его назначение. Это сохранившиеся здания почтовых управ и станций, участки со старыми насаждениями берез, несколько зданий этапных изб и тюрем, воинской казармы нижних чинов конно-этапного пункта. На зданиях установлены мемориальные доски, некоторые из них являются музеями (Музей истории Сибирского тракта, Музей этапная изба), жилыми помещениями [Памятники истории 1990, 74, 80, 96, 126] (с. Дебесы, Дебесский р-н, УР; с. Полом, д. Бани, Кезский р-н, УР; с. Зура, д. Бачкеево, Игринский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002, 2004, 2008, 2012 гг.). Сохранившиеся памятники в рассказах жителей упоминаются как свидетельства государственного назначения дороги и «вероятного путешествия императрицы».

Сведения о визитах высочайших особ и российских правителей рассказчиками приводятся как аргументы в пользу такого факта, что и «Екатерина могла проезжать, раз такие цари были». Например, посещение селений, где собирался материал, Александром I во время поездки по европейской части государства в 1824 г., и в 1837 г. — цесаревичем Александром Николаевичем — будущим императором Александром II. Описания этих визитов опубликованы в хронике важнейших губернских событий [Бехтерев 1881]. В память об этих событиях в селениях на тракте были установлены памятники. Так, крестьяне с. Якшур-Бодья в честь посещения селения императором Александром I по пути на Ижевский завод и обратно, трапезе в доме местного жителя, установили деревянный столб с иконой святителя Николая, с кружкой для добровольных пожертвований и медной доской с надписью о событии [Зеленин 1904, 68—69]. А в 1913 г. в честь высочайших визитов и 300-летия династии

Романовых императору Александру II как «царю-освободителю» поставлен на средства крестьян памятник в с. Полом. Сохранился старый сквер, гранитный постамент (с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002, 2008 гг.). В г. Глазове стоит дом купца, где, проезжая в 1837 г., цесаревич Александр Николаевич останавливался на ночлег [Памятники истории 1990, 26; Бехтерев 1881, 842—843]. Многие из этих памятников в XX в. были уничтожены или переоборудованы. В последние годы устанавливаются новые, где осмысляется и факт высочайших посещений².

На Сибирском тракте предания о «путешествующей императрице», народная этимология топонимов обычно отсылают к сюжетам о примечательных событиях, дорожных неурядицах. Так, популярный сюжет о «поломке кареты» встречается в народной этимологии топонимов Малый и Большой Полом (Кезский р-н, УР): «*Ехала Екатерина Вторая по Сибирскому тракту. Стало ломаться колесо у кареты. Остановились починить в деревне. Потом эту деревню назвали Малый Полом. Проехала километров двенадцать, и колесо совсем отвалилось, пришлось, как следует, чинить. И эту вторую деревню, где колесо отвалилось, назвали Большой Полом*» (с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.); «*Село наше Полом красивое. Село старинное. Оно имеет и другое название — Ойыл. Это удмуртское название. Название дали так. Говорят, у нас проезжала Екатерина Вторая, и случилась поломка кареты. Так вначале поломалась немного... И назвали деревню, где сломалась карета, — Ойыл Тупал, другое название — Малый Полом. А как до нашего села добралась, то карета полностью поломалась, случилась боль-*

² В 2010 г. жителями с. Якшур-Бодья поставлен новый памятник — это карета, символизирующая дорожную повозку императора, скульптуры женщины в традиционной удмуртской одежде и ребенка. Рядом установлена площадка с памятником в виде отлитой монеты достоинством в один рубль и датой «1824 год», как символ денег, подаренных императором жительнице села. Возникла традиция — потрогать монету и бросить на нее копейки (с. Якшур-Бодья, Якшур-Бодьинский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2012 г.).

шая поломка. И нашей деревне Зэк Ойыл (Большой Ойыл. — Е. П.) дали еще другое название — Большой Полом» (Зап. от Татьяны Михайловны Корепановой, 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.); «*А Полом... Там телега или карета у нее (Екатерины. — Е. В.) сломалась, и Полом назвали. Изломалось у нее что-то. Назвали Полом. С тех пор пошло...*» (Зап. от Тамары Васильевны Зерновой, 1920-х г. р., д. Озон, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.). В другом предании не только упоминается поломка, но и приводятся «комментарии императрицы»: «*Легенд очень много. Одна из них такая. Будь-то проезжала здесь Екатерина. Сломалось колесо. Будь-то она назвала: "Ох, ты! Село не село, это полом!"*». Таких Поломов в Вятской губернии шестьдесят восемь. Я считал по старинным документам. Шестьдесят восемь карет разбила эта тучная Екатерина, которая ни разу здесь не была» (Зап. от Бориса Ивановича Русских, 1926 г. р., с. Кез, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.). Вместе с Екатериной II упоминаются и другие популярные в фольклоре правители, как, например, Иван Грозный: «*Вот, Екатерина, видимо, здесь проезжала. Название Полом дала. Когда она проезжала, колесо у нее сломалось. И назвали эту деревню Полом. Потом здесь проезжал второй царь, Иван Грозный. Я уже не помню даже. Ну, я это слышал, мельком*» (Зап. от Николая Игоревича Шкляева, 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.).

Эти факты «путешествия», нашедшие отражения в исторической прозе тракта, дополняются упоминаниями о героях, чья работа, социальный статус, образ жизни связаны с дорогой или ее обслуживанием. Это ямщики, купцы, цыгане, проезжавшие по «государевой дороге»: «*Рассказывают, что повозка <у Екатерины> сломалась. Поэтому назвали Полом. Но, говорят, название дали и по другой причине. У цыганской кошевки колесо поломалось. И они попросили в кузнице отремонтировать колесо от телеги. С того момента дали название Полом. Колесо сломалось, и назвали Полом. Кажется, так появилось*

название» (Зап. от Василия Павловича Русских, 1920-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.); «Есть еще такая версия. Когда-то здесь прошел сильный ураган. Бурелом сильный был. Он повалил, поломал лес. И назвали это село Поломом. Лес был крепкий, высокий. Этот лес вывезли и построили из него местную церковь, дома для священников. <...> Есть и такая версия названия села Полом» (Зап. от Татьяны Михайловны Корепановой, прим. 1930 г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.). С «посещением села Екатериной II» связывают появление базара и праздника Екатеринин день в одном из сел на тракте (с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.).

Народная этимология и сюжеты об императрице встречаются при объяснении непривычных по звучанию для жителей топонимов. Их появление часто приписывают носителям других языков и культур, как, например, Екатерине II. Так, название деревни Озон, по рассказам жителей, возникло после «приезда императрицы», которая «восхитилась чистым лесным воздухом и запахом соснового бора»: «Мамка рассказывала. А мамке еще ее мамка, что Катерина ехала. Остановилась тут. Как раз дождь шел. И запах такой. А кругом деревни лес был. И этот запах... И какой, говорит, озон тут! И назвали деревню Озон. Это мне мамка рассказывала, а мамке — <её> мамка» (Зап. от Тамары Васильевны Зерновой, 1920-х г. р., д. Озон, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.).

В преданиях есть сюжеты о подготовке жителей к «приезду императрицы», дорожных трудностях. Они отражают народное представление о культуре путешествия царствующих лиц, составе свиты, правилах приема. Всё это переосмыслиется в рамках фольклорной традиции, через местную историю, топонимы, описания пути. Например, о названии с. Муки-Какси, расположенного на южной ветке тракта, говорится, что после дождя развезло дороги, и ожидавшие приезда императрицы крестьяне, чтобы избавиться от жидкой грязи, посыпали путь мукой. По другой

версии: «Фрейлина императрицы была на сносях, и после тяжелой дорожной тряски у нее начались роды. И прошли они в тяжелых муках» (Зап. от Серафимы Христофоровны Лебедевой, 1936 г. р., г. Ижевск. Соб. Е. В. Попова. 2007 г.).

Сибирский тракт — это территория, где проживают разные народы. Предания часто отражают местные традиции, события локальной истории, этническую специфику селений и занятия жителей. Например, татары с. Кестым рассказывают о «приезде Екатерины II и получении из ее рук дарственных на владение землей»: «С появлением Сибирского тракта связана интересная легенда. Она, конечно, ничем не подтверждается, но пересказывается здесь. Говорят, когда Екатерина Вторая решила устроить Сибирский тракт, то она сама ездила по этим местам. Смотрела, где провести Сибирский тракт. И через наш Кестым проезжала. Всё население вышло ее встречать. Так гласит предание. А местный житель дедушка Ахмар даже подарил императрице двух белых жеребцов. Это так расстрогало Екатерину, что она подарила ему кестымские государственные луга» (Зап. от Ильмира Харисовича Касимова, 1979 г. р., д. Кестым, Базезинский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2010 г.). В другом предании говорится о постройке «русского моста». Именно так называется один из мостов в окрестностях селения. Речь идет о том, что он «построен по приказу императрицы, которой потребовалось пересечь реку Кестымку и продолжить путь». Местные татары, как повествует предание, были торговцами и не занимались плотницким ремеслом. Они пригласили русских мастеров, и те возвели мост в указанный срок (Зап. от И. Х. Касимова, см. выше).

Важным объектом тракта, связанным с обслуживанием дороги и конвоированием каторжан, являлись бани. Они располагались на определенных расстояниях у реки, в тех местах, где были этапные избы. Эти объекты дали названия некоторым деревням и нашли отражение в сюжетах о путешествии императрицы: «...По этой бане, видимо, деревню называли. До Бани, мол,

дойдешь — там бани будут. В деревне рассказывают, что гнали каторжников по этому тракту. Тут ниже моста две бани стояли на берегу. Их в этих банях мыли. А потом в этом здании (оно называлось “ночевка”) они ночевали и... в путь. Вот с того и назвали деревню, что здесь были бани. Поселения-то не было никакого. Вот потом бани появились, и назвали так, раз бани стояли» (Зап. от Валериана Анатольевича Зюзикова, 1930-х г. р., д. Бани, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.). Посещение бани приписывается и самой «путешествующей императрицей»: «А Бани-то... так назвали. Она, Екатерина Вторая, в бане помыться захотела. Ей истопили баню, и она мылась. И назвала она эту деревню Баней» (Зап. от Тамары Васильевны Зерновой, 1920-х г. р., д. Озон, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.).

Другой популярный сюжет на участке тракта, идущем параллельно руслу реки Чепца, — это сюжет о «потере императрицей своего чепца». С ним связана народная этимология гидронима Чепца (приток Вятки), которую местные удмурты называют Чупчи/Чупчишур. Обычно речь идет о привале свиты, переправе через реку или прогулке императрицы у воды: «Сохранилось предание, как село <Полом> проезжала Екатерина Вторая и поломалось колесо <телеги>. Пока местный купец ремонтировал карету, матушка Екатерина пошла на речку и зачерпнула воды. В этот момент ее чепец упал в речку. Она очень огорчилась и воскликнула: “Ау! Нет чепца!” И, говорят, с того момента пошло название реки Чепца» (Зап. от Павла Васильевича Роготнева, 1963 г. р., с. Дебесы, Дебесский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.); «Екатерина Вторая ехала по Сибирскому тракту, проезжала здесь по мосту. Подул ветер, и ее чепец упал в воду. Искали чепец и не нашли. Поэтому речку назвали Чепца» (Зап. от Валериана Анатольевича Зюзикова, 1930-х г. р., д. Бани, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.). Такое место, где «императрица потеряла чепец», жители разных селений связывают со своей деревней, ближайшей переправой или мостом.

Сюжеты о «путешествии императрицы» встречаются в рассказах об обустройстве дороги, высадке берез по ее обочине. Березы — один из важнейших символов тракта на рассматриваемом участке. Эти деревья называют «екатерининскими», а местные жители считают, что они посажены по ее указу, «некоторые сажала сама императрица»: «Вышла из кареты и сама посадила пару берез»; «Некоторые березы, говорят, Екатерина сама посадила, когда проезжала здесь. Велела крестьянам ухаживать и поливать». Здесь императрица предстает в образе правительницы, лично участвующей в обустройстве российской дороги, чем доказывает важность тракта: «Говорили, Екатерина строила дорогу. Березки стояли по дороге. Екатеринбургские, мол, березки. Лет триста они простояли и при нас кончились. Нет их уже, кончились. Вот, большие березы стояли по краям дороги. С Екатерины Второй они стояли» (Зап. от Валериана Анатольевича Зюзикова, прим. 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.); «Я еще знаю, по Сибирскому тракту от нашей деревни и дальше везде были посажены березы. Такие красивые. Ветки свисают. Екатерина, говорят, садила их. Они уже все постарели и упали. Было красиво. <...> И, конечно, это была у нас главная дорога» (Зап. от Елизаветы Дмитриевны Петровой, 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.); «Екатерина была когда-то. Вот сюда до деревни Чепцы она приезжала. И вот до самой Чепцы были высажены березы. Она, говорят, их садила. Она дала приказ садить» (Зап. от Василия Павловича Русских, прим. 1920-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.). Березы, ракиты и дубы фигурируют в описании «екатерининских дорог» и в европейской части России [Виноградов, Громов 2007, 6].

«Екатерининские березы» упоминаются в многочисленных рассказах о крестьянских повинностях по обустройству дороги. Эта обязанность местными жителями рассматривалась как причастность к истории тракта и ответственная миссия: «Высаживали березы

действительно по приказу Екатерины II. Был приказ издан, что нужно высадить березы. Моя версия, что березы садили в открытых местах, чтобы не переметало дорогу. Это моя версия. Была защита от снежных замётов» (Зап. от Бориса Ивановича Русских, 1926 г. р., с. Кез, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.). Мифологизации подвергается даже обычный, на первый взгляд, процесс высаживания деревьев, его последовательность, необходимые предметы (ведра с зерном, большое количество речной воды), что выделяет эти деревья из числа других и окружающего лесного массива: «Мы еще в свое время видели эти екатерининские березы, они стояли в ряд. <...> А березы, говорят, так высаживали. Выкапывали большие лунки и туда ведро овса высыпали. Речка далеко была, а это столько требовалось воды. И всё на себе носили. Наверное, об этом где-то еще написано или вы сами слышали. Если береза погибала, то наказывали того, кто эту березу посадил. Они не все выжили. Но коли у нас село старинное историческое, вот эти березы у нас как березовая аллея длиною в километры проходят по селу» (Зап. от Татьяны Михайловны Корепановой, прим. 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.); «Березы садили. Эти растения <тракта> делили по семьям. Делили <по тому> сколько в семье человек. Каждый, кто посадил березы, должен за ними ухаживать. Не дай Бог, если береза погибнет, тогда наказывали. Это бабушка рассказывала» (Зап. от Веры Николаевны Лупповой, 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова).

Березы Сибирского тракта на некоторых участках называют не только «екатерининскими», но и «александровскими», объясняя это тем, что дорога «строилась при императоре Александре, и он сам проезжал по ней». В селениях на тракте, где бытует троицкая хороводная песня «Александровска береза», ее исполнители считают, что в ней поется об «александровских березах» Сибирского тракта: «Такие памятники в селе стоят (речь идет о памятнике Александру II. — Е. П.). Вот даже “Александров-

ска береза” песня есть у нас. Песня посвящена этому событию. Поют не случайно. Да, Александр был здесь, коль песня есть такая. Березы екатерининские и Александра. Это, наверно, всё было действительно у нас. Я думаю так. <...> Песня “Александровска береза”, она как визитная карточка нашего ансамбля. Именно на праздник Троицы мы поем эту песню. Открываем праздник, когда собираются на день села. Приезжают со всей республики наши коренные жители» (Зап. от Татьяны Михайловны Корепановой, прим. 1930-х г. р., с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2008 г.).

«Екатерининские березы» определяют ландшафтные особенности тракта, являются для местных жителей его символом: «У нас говорят — это екатерининские березы. Раньше работал в леспромхозе, и приходилось ездить по городам на запад, на восток. Приходилось и ночью ездить. Зайти некуда. Смотришь, дерево растет. Значит, едешь правильно по дороге. Это Сибирский тракт. По березам догадывались» (Зап. от Василия Владимировича Головкина, с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.); «Екатерининские березы некоторые уже сломались. Говорят, вот царские березы уже валяются. Значит, прошло их время стоять. Некоторые от ветра, которые просто отжили свой век. Но еще можно их встретить. Хотя, многие сломаны, а от корней что-то еще живет, отрастает. Каждый раз, когда идешь и видишь эти сломавшиеся деревья, опять вспоминаешь — вот это королевские березы» (Зап. от Фаины Ивановны Шевченко, с. Полом, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.).

В фольклорных материалах Сибирского тракта императрица предстает как мифологический персонаж, связанный с пространственно-временными запретами, сакрально значимыми локусами. Так, по народным представлениям в местах с отрицательной символикой могли внезапно привидеться незнакомые люди, умершие, послышаться голоса. Это явление северные удмурты называют *портмаськон/ишан* и считают плохим предвестием. В этом

контексте следует рассматривать и некоторые тексты об императрице. Так, на Сибирском тракте записаны рассказы и пространственно-временные запреты, где речь идет о «привидевшейся императрице». Например, что в полдень, сумерки на дороге или вблизи нее «видели тучную женщину», «полную женщину в кружевном платье и чепце», или «прошла через дорогу тучная женщина в царской одежде» (д. Озон, Бани, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.) [Попова 2005, 134].

Предания о «путешествии Екатерины II» следует рассматривать в контексте исторической прозы, сформировавшейся в селениях на Сибирском тракте, где упоминаются шедшие по этапу в Сибирь исторические личности, декабристы, политические деятели разных эпох. Устные тексты дополняются сведениями из краеведческой литературы, реальные события часто подвергаются интерпретации, тяготеют к фольклорным жанрам. Предания о грабителях, проезжающей карете «золотухе» с казной, дорожном разбое также популярны на этом участке тракта. Основной сюжет выстраивается вокруг темы дороги, тяжелого быта каторжан, остановки на ночевку в селении, побеге с каторги, помощи местных крестьян. В текстах XX в. отмечается преобладание и отчасти формирование сюжетов, где героями являются декабристы, просветители, участники народолюбивого движения, революционеры, предводители крестьянских бунтов и восстаний. Выделяются сюжеты, связанные с политической ссылкой, которые, вероятно, сформировались в XX столетии как результат актуализации политической и советской истории, народолюбивого, революционного движения, истории декабристов. Например, записаны предания о разбое на дорогах, Степане Разине и его бандах (Зап. от Валериана Анатольевича Зюзикова, прим. 1930-х г. р., д. Бани, Кезский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.), перевозке ямщиком «самого Татищева» (Зап. от Елизаветы Архиповны Сальниковой, 1920 г. р., д. Нижняя Пыхта, Дебесский р-н, УР.

Соб. Е. В. Попова. 2002 г.) и местным мужиком «ссылного по прозвищу Черныш» (речь идет о Н. Г. Чернышевском) [Роготнев 1991, 12]. Жители одной из деревень считали, что вырезанные на стене этапной избы инициалы «Ф. М. Д.» оставил «проезжавший в сибирскую ссылку русский писатель Достоевский» (Зап. от Павла Васильевича Роготнева, 1963 г. р., с. Дебесы, Дебесский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова. 2002 г.). Записаны материалы о революционерах и государственных деятелях XX столетия, чья биография также связана со ссылкой. Например, об А. М. Горьком и его «остановке» в одной из деревень, где этот факт исторической прозы позже послужил поводом назвать его именем колхоз [Урасинова 2005, 136]. Фольклорными персонажами предстают Ленин и Сталин. Записаны тексты об «их совместном побеге из ссылки и ночевке в бане у местного крестьянина» (Зап. от Леонида Семеновича, прим. 1950 г. р., д. Усть-Медла, Дебесский р-н, УР. Соб. Е. В. Попова, П. В. Роготнев. 2002 г.). Собранный материал, в том числе сюжеты об императрице, представляет актуальность в рамках изучения и популяризации культурного наследия Сибирского тракта [Сибирский тракт 2004; Стремоусова 2007; Князева 2007].

В исторической прозе личность императрицы предстает как близкий крестьянам персонаж, ее называют «матушка Екатерина», «Катерина», «Екатеринушка наша», «царица Екатерина», «Екатерина Великая». Время правления Екатерины II часто служит точкой или границей исторических событий, народной хронологии локальной и даже семейной истории: «при Катерине было», «при Екатерине ямщину держали», «строили при Екатерине», «давно было — при Екатерине».

Таким образом, рассматривая предания о Екатерине II, записанные лишь на небольшом участке Сибирского тракта, следует отметить, что их формирование и локализация связаны с историей дороги и ее значением; они находят параллели и в других регионах, где проходит до-

рога. Эти тексты следует рассматривать в контексте исторической прозы Сибирского тракта, где упоминаются исторические личности, народные герои, правители. Сюжеты об императрице встречаются в народной этимологии названий селений и объектов ландшафта, объяснений или упоминаний событий отечественной истории. Предания дополняются фактами локальной истории, описаниями местного быта, реальных жителей и мест. Сохранению этого пласта фольклора отчасти способствуют интерес к истории дороги, памятники, старая инфраструктура, весь комплекс материалов, связанных с трактом.

Локализация преданий о «путешествии императрицы» в селениях на тракте связана с восприятием тракта как государственного объекта. Такие тексты являются частью нематериального культурного наследия, имеют научное, фольклорное и средообразующее значение, отражают специфику историко-культурного и природного ландшафта Сибирского тракта.

Литература

Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008.

Бехтерев 1881 — *Бехтерев Н. П.* О высочайших посещениях Вятской губернии // Столетие Вятской губернии. 1780—1880. Сб. мат. к истории Вятского края. Вятка, 1881. Т. 2. С. 819—852. (Название статьи в оглавлении: Высочайшие посещения Вятской губернии. — *Е. П.*)

Виноградов, Громов 2007 — *Виноградов В. В., Громов Д. В.* Легенды о путешествующей императрице // Живая старина. 2007. № 3. С. 4—7.

Зеленин 1904 — *Зеленин Д. К.* Кама и Вятка. Путеводитель и этнографическое описание Прикамского края. Юрьев, 1904.

Князева 2007 — *Князева Л. Ф.* Опыт освоения культурного наследия «Сибирского тракта»: туристический аспект // Продвижение имиджа регионов России (Продвижение имиджа Удмуртии: опыт и перспективы): Мат. междунар. науч.-практич. конф. 1—2 ноября 2007 г.: в 2 ч. Ижевск, 2007. Ч. 1. С. 103—106.

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

Лигенко 2000 — *Лигенко Н. П.* Сибирский тракт // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск, 2000. С. 635—636.

Луппов 2012 — *Луппов П. Н.* Историческая справка по развитию сети важнейших грунтовых дорог в Вятском крае в XVI—XVIII столетиях // Дебесская история П. Н. Луппова: Сб. док. и мат. / авт.-сост. П. Роготнев. Дебесы, 2012.

Памятники истории 1990 — Памятники истории и культуры Удмуртии. Ижевск, 1990.

Попова 2005 — *Попова Е. В.* Путешествие Екатерины II по Сибирскому тракту в рассказах крестьян северных районов Удмуртии // Мат. регион. конф. «Материальная и духовная культура народов Урало-Поволжья». Глазов, 2005. С. 132—134.

Путилов 2000 — *Путилов Б. Н.* Петр Великий — фольклорный герой // Петр Великий в преданиях, легендах, анекдотах, сказках, песнях. СПб., 2000. С. 3—12.

Роготнев 1991 — *Роготнев П. В.* Вот на пути село большое... Роль Сибирского тракта в жизни села Дебесы. Очерк истории. Ижевск, 1991.

Рогонтев 1995 — *Рогонтев П.* Государева дорога // Памятники Отечества. Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. Полное описание России. Удмуртия. М., 1995. С. 48—51.

Сибирский тракт 2004 — Сибирский тракт: сквозь границы. Буклет / сост. М. Б. Рупасова, Л. Ф. Крязева, С. В. Беглецова. Ижевск, 2004.

Стремоусова 2007 — *Стремоусова Е. В.* Использование историко-культурного потенциала Сибирского тракта в процессе развития предложения на рынке туризма УР // Продвижение имиджа регионов России (Продвижение имиджа Удмуртии: опыт и перспективы): Мат. междунар. науч.-практич. конф. 1—2 ноября 2007 г.: в 2 ч. Ижевск, 2007. Ч. 1. С. 95—102.

Урасинова 2005 — *Урасинова О. В.* «Однозвучно звенит колокольчик» (материалы краеведческого похода) // Мат. регион. конф. «Материальная и духовная культура народов Урало-Поволжья». Глазов, 2005. С. 135—137.

Summary. *Legends about the "journey" of the Empress Catherine the Great are very popular in the settlements along the Siberian Route (Moscow Route). She is the protagonist of toponymic legend; popular etymologies of several place names, cultural landscapes, and objects on the Siberian Route are connected with her "journey".*

Key words: *legends, Siberian Route (Moscow Route), Empress Catherine the Great, cultural landscapes, Udmurtia.*

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

**«БЕДНЫЙ ПАВЕЛ»:
ИСТОРИЧЕСКИЕ АНЕКДОТЫ
И ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ
ОБ ИМПЕРАТОРЕ ПАВЛЕ I**

***Аннотация.** Статья посвящена изображению императора Павла I в исторических анекдотах и городских легендах. Из мемуаров, дневников и эпистолярных источников ясно, что в сознании его современников Павел был наделен и положительными, и отрицательными особенностями, однако преобладало мнение о нем как жестоком самодуре и эгоисте. Это было основанием для создания стереотипа Павла, отраженного и в русской литературе. В статье сделана попытка проследить причины господства этого стереотипа.*

***Ключевые слова:** фольклор, исторические анекдоты, городские легенды, Павел I.*

Исторические лица в фольклоре всегда привлекали внимание исследователей. Безусловно, история в фольклоре — это «эпическая модель истории» [Путилов 1970, 15], и механизмы, которые участвуют в ее формировании, недостаточно изучены. Нельзя с уверенностью сказать, почему то или иное историческое лицо было отобрано фольклором. Действительно, реальных исторических лиц в фольклорных текстах не так уж и много: Илья Муромец, Никита Романович, Ермак, Пугачев, Разин, Суворов, атаман Платов и некоторые другие. Русские правители представлены и вовсе единичными примерами. Это Владимир Красно Солнышко, Иван Грозный и Петр I. Помимо них в топонимических преданиях часто появляются образы двух царей: Екатерины I и Екатерины II, причем исполнители обычно не разделяют этих царственных особ, и можно только догадываться, кого имеет в виду рассказчик: «Царица Катерина ехала на Аляску. Здесь сейчас дорога идет, а по бокам-то, видите, куветки. Это

было при ней. Насажены были березы. Некоторые еще есть березы, так и зовут “катерининские”» [Судогада 1999, 217, № 72]. В песнях «Александр I обвиняет Наполеона», «Наполеон пишет письмо Александру», «Кипел, горел пожар московский...», «Донцы-молодцы», «Наполеон-то, Наполеон...» появляется Александр I. Этот же государь становится героем фольклорных нарративов о Федоре Кузьмиче [Иванова 2012, 198—201]. Наконец, в фольклоре прицерковной среды появляются образы Александра II и Николая II — царей-мучеников, жертв и вестников грядущих несчастий России [Тарабукина 2000].

Иногда героями сказок, преданий и легенд становились правители советского периода [Плясковский 1930], хотя большинство подобных текстов вряд ли бытовали в народной среде. Однако многие правители России были героями таких фольклорных жанров, как анекдоты, частушки, городские легенды и т. п. Больше всего «повезло» руководителям советского государства: практически все они стали героями анекдотов и частушек [Мельниченко 2006].

Большинство представителей династии Романовых стали героями исторических анекдотов и слухов, которые циркулировали преимущественно в высших слоях общества и поэтому известны нам по письмам, мемуарам, дневникам своих современников.

Одним из немногих исключений в этом отношении был император Павел I. С его недолгим царствованием связано не только множество анекдотов, активно бытовавших в дворянской среде, но и множество фольклорных нарративов самого разного характера, распространенных прежде всего в городских слоях общества.

С. В. Шумигорский в книге о царствовании Павла Петровича заметил, что «у нас нет даже краткого, фактического обзора павловского периода русской истории: анекдот в этом случае оттеснил историю» [Шумигорский 1907, 3]. В наше время существует немало исторических исследований об этом периоде, но и в них из одного в другое переходят одни и те же анекдотические

тексты. А между тем в воспоминаниях его современников фигура Павла совсем не так однозначна. В значительном массиве исторических анекдотов о Павле Петровиче четко прослеживаются две линии. Первая представляет императора глупым, мнительным самодуром, разрушающим своими прихотями государство. Их существенно больше, чем текстов второй группы, в которых Павел представлен умным, порядочным, веселым человеком. Он способен оценить находчивость подчиненных: «Покойный сенатор (П. А.) Обресков был при императоре Павле в качестве статс-секретаря и сопровождал императора в Казань. Там впал он в немилость и несколько дней не смел показываться на глаза императору. Наконец в какой-то торжественный день он должен был явиться во дворец. Приезжает и выбирает себе местечко в толпе, чтоб не выказаться императору. Между тем подносят кофе. Лакей, заметив Обрескова, протесняется к нему с подносом и открывает его императору, который видит его. Обресков отказывается от кофе. “Отчего ты не хочешь кофе, Обресков?” — спрашивает его император. “Я потерял вкус, Ваше Величество”, — отвечает Обресков. — “Возвращаю тебе его”, — говорит Павел, и Обресков, благодаря присутствию духа, опять вошел в милость» [Щеглов 1903, 214].

Он ценит меткое слово и способен посмеяться вместе со своими подданными: «Изгоняя роскошь и желая приучить подданных своих к умеренности, император Павел назначил число кушаньев по сословиям, а у служащих — по чинам. Майору определено было иметь за столом три кушанья. Яков Петрович Кульнев, впоследствии генерал и славный партизан, служил тогда майором в Сумском гусарском полку и не имел почти никакого состояния. Павел, увидя его где-то, спросил:

— Господин майор, сколько у вас за обедом подают кушаньев?

— Три, Ваше Императорское Величество.

— А позвольте узнать, господин майор, какие?

— Курица плашмя, курица ребром и курица боком, — отвечал Кульнев.

Император расхохотался» [Карабанов 1874, вып. 10, 170].

В этой группе текстов приписывается Павлу склонность к муштре и строгому соблюдению устава рассматривается как правильное поведение военного, а вовсе не самодурство правителя. Доказательством правильности подобного поведения является рассказ Н. С. Голицина об учениях в Павловске, где один из отрядов должен был взять крепость Мариенталь, а другой — защитить крепость. Коменданту крепости был дан приказ не сдавать ее до двенадцати часов, «даже если бы сам Павел приказал»: «...в этот день с утра, как на беду, пошел и не переставал идти дождь. Атакующий отряд, при котором находился Павел I, производит атаку, комендант защищается, дождь льет как из ведра, войска промокли, промок и Павел I, и посылает коменданту приказания спустить флаг и подъемный мост и отворить ворота. Но комендант, ссылаясь на приказание самого государя, отданное накануне, не сдается и только с последним ударом крепостных боевых часов в назначенный для сдачи час спускает флаг и подъемный мост, отворяет ворота и выходит на встречу государя. Павел I, тут же на мосту, объявляет, что за точное исполнение комендантом первоначального приказа, отданного накануне, производит в генерал-лейтенанты» [Голицин 1880, 740]. Правда, за неисполнение второго приказа коменданта посадили верхом на шлагбаум крепостного моста, подняли его и продержали целый час под дождем.

П. А. Вяземский в качестве примера того, что Павел не только предписывал другим соблюдать введенные им правила, но и сам им следовал, привел рассказ о паже А. Д. Копьеве, который, поспорив с товарищами, дернул императора за косу. Когда Павел Петрович, вскрикнув от боли, спросил о причинах данного поступка, юноша ответил: «“Коса Вашего Величества криво лежала, я позволил себе выпрямить ее”. — “Хорошо сделал, — сказал государь, — но всё же мог бы ты сделать это осторожнее”. Тем всё и кончилось» [Вяземский 1883, 156].

В текстах данной группы следование некой норме становится сюжетообразующим элементом. Император выступает как сторонник правильного поведения. Так, согласно одному из текстов, Павел во время прогулки увидел пьяного офицера и велел тому следовать за ним. Поскольку поведение офицера в данном случае было «неправильным», наказание должно было быть неотвратимым, но в этот момент молодой человек увидел на улице нищего: «... офицер вдруг закричал государеву кучеру:

— Остановись!

Павел с удивлением оглянулся назад. Кучер остановил лошадь. Офицер встал с запяток, подошел к нищему, полез в свой карман и, вынув какую-то монету, подал милостыню. Потом он возвратился и встал опять на запятки за государем».

Павлу подобное поведение понравилось, и он решил наградить военного производством в следующий чин. Между царем и офицером произошел следующий диалог:

«— Господин офицер, — спросил он, — какой ваш чин?

— Штабс-капитан, государь.

— Неправда, сударь, капитан.

— Капитан, Ваше Величество, — отвечает офицер. Поворотив на другую улицу, император опять спрашивает:

— Господин офицер, какой ваш чин?

— Капитан, Ваше Величество.

— А нет, неправда, майор.

— Майор, Ваше Величество.

На возвратном пути Павел опять спрашивает:

— Господин офицер, какой у вас чин?

— Майор, государь, — было ответом.

— А вот неправда, сударь, подполковник.

— Подполковник, Ваше Величество».

Когда же царь и офицер подъехали ко дворцу, то находчивый офицер предложил государю проехать еще несколько улиц, однако император, рассмеявшись, сказал: «...вы хотите быть полковником? А вот нет же, больше не надуешь; довольно с вас и этого чина». Рассказчик добавляет, что офицер так и остался подполковником, поскольку «у Павла не было шутки и всё, сказанное им, исполнялось в точности» [Карабанов 1874, вып. 12].

Император не только любил сообразительных подданных, но и признавал за ними право определенным образом вмешиваться в его решения, если, с его точки зрения, они служили на благо государства. Так, в нескольких вариантах известен рассказ о находчивости Ю. А. Нелединского-Мелецкого, статс-секретаря императора. И. В. Тутолмин рассказывает о том, что однажды Павел захотел наградить одного усердного чиновника и поинтересовался у своего помощника, чем награждают в подобных случаях. Возможно, было два типа вознаграждений: «большая награда и обыкновенная». Император предложил бросить жребий. Когда статс-секретарь писал на бумаге тип награды, император заметил, что и в том и в другом случае написана лучшая награда: «Он погрозил ему пальцем и милостиво сказал:

— Юрий, Юрий, обманываешь!

Потом вынул записку и, прочитав, обнял Нелединского и промолвил:

— Спасибо тебе, всегда так меня обманывай» [Карабанов 1874, вып. 9].

К. А. Булгаков в 1842 г. рассказывает эту историю своему другу Д. А. Оболенскому¹ несколько иначе. Во-первых, у награждаемого чиновника появляется имя — это рязанский гражданский губернатор Ковалинский. Во-вторых, награды различаются тем, что одна является орденом св. Анны 1-й степени, а другая — бриллиантовым перстнем. Таким образом, одна является статусной вещью, а другая — материальным поощрением. Нелединский на двух бумажках пишет одно и то же: «орден св. Анны», а государь тянет жребий. Вытащив одну бумажку и прочитав: «орден св. Анны 1-й степени!», Павел в тот же миг схватил другой билет и увидел, что на нем было написано также «орд. св. Анны 1-й степени». «Император погрозился Нелединскому пальцем и промолвил: “Юрий! так ты сплутывал?!”, потом, помолчав несколько и подумав, изволил прибавить: “Обманывай меня всегда так, разрешаю!” и поцеловал его в лоб» [Оболенский 2005, 213].

¹ Оба дворянина родились после смерти Павла I. Вероятно, Булгаков знал анекдот от своего отца, московского почт-директора А. Я. Булгакова.

Самому императору также приписывается способность шутить и метким словом ставить людей на место. Так, А. П. Хвостова приводит следующий случай: «Богатая купчиха московская поднесла императору Павлу подушку, шитую по канве с изображением овцы, и к ней приложила следующие стихи:

Верноподданных отцу
Подношу сию овцу.
Для тех ради причин,
Чтоб дал он мужу чин.
Государь отвечал:
Я верноподданных отец,
Но нету чина для овец»
[Хвостова 1907, 45].

Современники отмечали: император считал, что перед Богом все равны, и следил за соблюдением подданными этого правила. Е. Тыртов приводит рассказ о том, что одна чванливая знатная дама обратилась к императору с просьбой об отведении ей особого места для погребения, чтобы не лежать на одном кладбище с простолюдинами. Павел Петрович отказал ей, сделав на прощании приписку: «...так как люди по смерти, невзирая на породу и чины, бывают все равны, и более, когда она умрет, то тогда не будет уже знать, кто она такова и какого звания человек будет положен рядом с нею» [Тыртов 1807, 125].

Отмечали и свойственное Павлу благородство души и умение признавать свои ошибки. И если история про графа Хвостова, которого обошли при награждении, а после того, как Дмитрий Иванович сочинил оду на принятие императором титула Великого Магистра Мальтийского, государь при всех сказал: «Я виноват перед тобой» [Хвостов 1999, 210], может рассматриваться как доказательство того, что Павел был падок на лесть, то другие тексты служат безусловным подтверждением благородства и справедливости русского самодержца. Так, П. П. Лопухин вспоминал о том, что во время смены караула лошадь Д. Ф. Тутолмина обрызгала Павла «грязью с ног до головы». Гнев императора был страшен: «Мгновенно государь пришел в крайнее раздражение и начал кричать. Тутолмин тотчас повернул назад; подъехав к караулу, соскочил с лошади и стал на свое место. — Император

бросился к нему с поднятою тростью; увидав это, Тутолмин побежал между шеренгами; император за ним; погоня длилась некоторое время; наконец Тутолмин скрылся совсем. Император не кончил развода и возвратился во дворец. Страшно было взглянуть на него». Однако, осознав то, что офицер совершил данный проступок невольно и что избиение дворянина тростью нанесло бы ущерб «рыцарскому» имиджу, который культивировал император, Павел на следующий день подошел к Тутолмину, «положил руку на его плечо и ласково сказал ему при всех: — Благодарю тебя; ты вчера спас от беды и себя, и меня» (цит. по: [Шильдер 1996]).

Еще более показательно благородство Павла в истории с графом Ланжероном. Император приказал ему «принять инспекцию от сумасбродного старика Игельстрома», однако граф отказался, объясняя это так: «Игельстром мне благодетельствовал, и я не хочу, чтобы моим лицом человеку, составившемуся на службе его императорскому величеству, было сделано такое чувствительное огорчение». Павел в гневе удалился к себе, а окружающие стали предекать Ланжерону всяческие неприятности, но через некоторое время Павел вернулся в зал, «подошел к графу и, ударя его по плечу, сказал: “Ты, Ланжерон, молодец, и твой благородный поступок я запомню навсегда”». Рассказывающий эту историю Л. Н. Энгельгардт добавляет: «Я всегда за удовольствие поставил себе это рассказывать. Сколько приносит сие чести графу Ланжерону, столько, и еще более, императору Павлу I; оно показывает, что он умел иногда себя переработать и чувствовать благородство души. Если б он окружен был лучше, говорили бы ему правду и не льстили бы ему из подлой корысти, приводя его на гнев, он был бы добрый государь» [Энгельгардт 1997, 304—307].

Однако значительно большее число дворян относилось к Павлу «как к мертвому человеку» [Гено, Томич 1901, 86], который страшен своей непредсказуемостью и неуправляемостью. Именно поэтому «кроме реальных историй ему охотно приписывали десятки недействительных или сомнительных»

[Эдельман 1986, 121]. Именно образ тирана и самодура активно культивируется историческими анекдотами о Павле.

Прежде всего, дворянское общество раздражала приверженность Павла прусским порядкам, связанным с военной службой. Это нашло отражение в анонимных эпиграммах того времени:

Нет, Павлуша, не тягайся
Ты за Фридрихом Вторым:
Как ты хочешь умудряйся —
Дон Кишот ты перед ним
[Сивков 1918, 172];

Не венценосец он в Петровом славном граде,

А варвар и капрал на вахт-параде
[Гуковский, Орлов 1933, 54].

Необходимо отметить, что уже в воспоминаниях современников самые разные по времени приказы Павла I осознаются как некий единый, одномоментно принятый документ. Так, Н. А. Саблуков, рассказывая о дне восшествия императора на престол, сообщает: «Едва мы дошли до дворцовой площади, так уже нам сообщено было множество новых распоряжений <...> усердная столичная полиция успела уже обнародовать все эти правила» [Саблуков 1907, 21—22]. Безусловно, Павлом были приняты законы самого разного характера, в том числе и странные, например, запрещающие ношение круглых шляп, панталон, сапог с отворотами, фраков и жилетов и т. д. Но если обратиться к документам того времени, то все эти приказы были приняты в разные годы, а вовсе не в день коронации. Так, пресловутые круглые шляпы запретили носить в 1797 г., фраки — в 1798, а «иметь тупей, на лоб опущенный» — в 1799 [Указы 1799].

Самодурство Павла стало считаться отличительной чертой императора, и рассказы о его бессмысленных поступках активно бытовали в дворянской среде, не только приближенной ко двору. Они встречаются в мемуарах и письмах того времени. Часто участниками одной и той же истории становятся разные люди. Так, фразу «В России нет важных лиц, кроме того, с которым я говорю, и пока я с ним говорю» в одних случаях Павел произносит

шведскому послу Стедингу, а в других — генералу Дюморье (ср. [Stedingk 1844, 10—11; Муравьев-Апостол 1922, 20]).

Бессмысленные действия императора стали не только сюжетами анекдотов, но и легли в основу литературных произведений. Наиболее известным является рассказ Ю. Тынянова «Подпоручик Кижь» [Тынянов 2007]. Источником рассказа послужил анекдот, записанный В. И. Далем от своего отца: «В одном из ежедневных приказов по военному производству, писарь — вспомните тогдашнее время — писарь расчеркнулся так, что когда писал: “прапорщики-жь такие-то в подпоручики”, — то перенес на другую строку небывалое словцо Кижь, начав его еще с прописной, размашистой буквы. Пробегая наскоро приказ этот, император принял словцо это, с прописною буквою, за коим следовали прозвания, также за прозвание одного из производимых и написал тут же: “подпоручик Кижь в поручики”. На другой день подпоручик Кижь произведен был в штабс-капитаны, а на третий, подписывая приказ, государь написал против него: “В капитаны”. И это сделано. Никто не успел оглянуться, ни опомниться, как Кижь произведен был в полковники с отметкой: “Вызвать сейчас ко мне”. Тогда только бросились по приказам, где этот Кижь? Он оказался в каком-то Азовском или Апшеронском полку, где-то на Дону, и фельдъегерь, очертя голову, поскакал за ним. Можно вообразить изумление полкового командира, до которого еще не успел дойти обычным порядком первый приказ о производстве прапорщика Кижя, как привезен был уже с фельдъегерем последний о производстве его в полковники, и когда, сверх сего, полковой командир не мог понять, о чем и о ком идет речь, потому что в полку его никогда никакого Кижя не было. “Есть же на свете Чиж, — подумал полковник. — Почему бы не быть и Кижю, но только не в этом полку”. — Фельдъегерь подавно ничего не мог тут объяснить и поскакал, едва перекусив, обратно. — Донесение полковника, что в его полку Кижя нет и не бывало, всполошило все высшее военное начальство и

канцелярии их. Бросились следить по приказам, и наконец бедственный первый приказ о производстве Кижя в подпоручики разъяснил дело. Между тем государь уже спрашивал, не прибыл ли полковник Кижь — вероятно, желая с нетерпением поздравить его генералом. Решились доложить государю, что Кижь умер. — Жаль, — сказал император, — был хороший офицер» [Даль 1870, 295—296]. Анекдот известен и в несколько другом варианте [Гено, Томич 1901, 174—175].

Заметим, что и мотив крика под окном императора также взят Тыняновым из анекдота, записанного В. И. Далем. Молодой человек решил повеселить фрейлин и начал корчить им рожи через стекло. Девушки, боясь рассмеяться и разбудить своим смехом Павла, жёсткими призывали пажа удалиться, но «паж или камер-паж, видно, не расположен был кончить этим шалость свою, и внезапно, во всё безумное горло свое пустил сигнал “Слу-ша-ай!”. Соскочив с подстенка, он тихо и быстро побегал далее, выбрался с площади на улицу, и был таков» [Тынянов 2007, 38]. Император грозно поинтересовался, кто осмелился кричать под его окнами. Никто не мог ответить на этот вопрос, и все опасались гнева Павла. Далее сюжет развивается иначе, чем у Тынянова. Вместо того чтобы назначить виновным несуществующего персонажа, комендант обратился к караулу с просьбой взять проступок на себя. Признание мнимой вины становится добровольным выбором человека.

Признать себя виновным соглашается один из гвардейцев. «Чуть не на руках внесли его в государеву приемную и наперед уже, бегом, успели объявить императору, что нашли виноватого, нашли! Услыхав слово это, государь спокойно сел опять в свои кресла и велел позвать его. Солдат вошел под весьма почетным конвоем и стал перед государем, который, поглядев на него молча долго и пристально, спросил:

— Ты кричал “слушай”?

— Я кричал, Ваше императорское величество!».

В анекдоте концовка диаметрально противоположна тыняновской. Вместо порки и отправки в Сибирь император

награждает гвардейца: «Какой у него славный голос! в унтер-офицеры его, и сто рублей за потеху» [Даль 1870, 296—297].

Вторая сюжетная линия, о поручике Синюхаеве, связана с другим анекдотом, который известен по записям А. И. Герцена: «Какой-то гвардейский полковник в месячном рапорте показал умершим офицера, который отходил в больницу. Павел его исключил за смертью из списков. По несчастью, офицер не умер, а выздоровел. Полковник упросил его на год или на два уехать в свои деревни, надеясь сыскать случай поправить дело. Офицер согласился, но, на беду полковника, наследники, прочитавши в приказах о смерти родственника, ни за что не хотели его признавать живым <...>. Когда живой мертвец увидел, что ему приходится и в другой раз умирать, и не с приказы, а с голоду, тогда он поехал в Петербург и подал Павлу просьбу. Павел написал своей рукой на его просьбе: — Так как о господине офицере состоялся высочайший приказ, то в просьбе ему отказать» [Русский литературный анекдот 1990, 83]².

Тынянов практически полностью сохранил сюжеты анекдотов. Он использовал их для того, чтобы противопоставить две биографии: несуществующего человека, которого признали живым, и живого поручика, который умирает потому, что объявлен умершим. С помощью двух анекдотических сюжетов Тынянов создал некий стереотип о павловской эпохе как эпохе власти приказа, а не реального факта, эпохе, когда «общее чувство в обществе был страх» [Гено, Томич 1901, 86].

Исторические анекдоты эпохи Павла I использованы и другим автором. Так, С. А. Ауслендер в рассказе «Туфелька Нелидовой» делает исторический анекдот завязкой сюжета: «Когда с шумом распахнулась дверь, вздрогнул поручик, будто пробужденный от сна, и выронил шпагу из закостеневшей руки. Император, в полной

² Резолюция царя в другом варианте данного анекдота: «Исключенному поручику за смертью, просившему принять его в службу, потому что жив, а не умер, отказать по той же самой причине» [Гено, Томич 1901, 187].

парадной форме, с лицом, багровым от гнева, выбежал из двери. Вдгонку за ним, едва не коснувшись его головы, пролетела золоченая туфелька, звонко ударившись о паркет. Спокойно вышла фрейлина Нелидова, подобрала туфлю и, удалившись, закрыла дверь за собой» [Ауслендер 1990, 198]. Источник его известен по сборнику анекдотов Гено и Томича [Гено, Томич 1901, 203—204], воспоминаниям главного героя сюжета — Н. А. Саблукова [Саблуков 1907, 34], перевод которого с французского приведен в книге Н. К. Шильдера [Шильдер 1996, 337]. Но в отличие от рассказа в анекдотах ничего не говорится о гнев императора. Более того, Н. А. Саблуков утверждает, что император извинился перед ним за то, что он невольно стал участником этой некрасивой сцены. У Ауслендера же император является воплощением зла, которое должно разрушить счастье Несвитского. Таким образом, и в этом случае срывается стереотип о Павле как жестоком самодуре.

В рассказе Ауслендера есть еще одна сюжетная линия, связанная с именем Павла, — это различные мистические события, которые сопровождали жизнь и смерть царя. У С. А. Ауслендера мистика связана с образом масона Кюхнера, который заставил Павла отменить приказ о наказании Несвитского. Согласно же воспоминаниям современников император был необычайно склонен к мистицизму, но в то же время довольно часто пытался разоблачить различных лжепророков. Так, рассказывают, что мать офицера Шамардина имела магнетическую силу и предсказывала будущее. Однажды, отпуская сына в караул, она сказала ему: «с тобой случится необыкновенное происшествие: сегодня ты будешь солдатом и получишь крест». Во время дежурства Шамардина Павел заметил какой-то беспорядок и повелел разжаловать офицера в солдаты. «Она правду сказала, что сегодня будешь солдатом», — воскликнул молодой офицер и на вопрос императора, о ком он говорит, рассказал о предсказании матери. «"Она сказала неправду", — быстро перебил Павел, — "возвращаю Вам офицерский чин и жалую орденном св. Анны"» [Карабанов 1871, 587].

Удивление императора, когда ему передали полное содержание материнского пророчества, было очень сильным, но он не стал отменять приказа.

Перед вступлением Павла на престол ему приснился сон, «что его три раза поднимает кверху неведомая сила» [Архив князя Воронцова 1876, 159].

Однако более вариативны тексты легенд, связанные со строительством Михайловского замка и встречей с призраком Петра I. Эта история содержится в дневниках Г. Л. Оберкирх. Баронесса была подругой императрицы Марии Федоровны и во время путешествия цесаревича по Европе сопровождала молодых и записывала всё, что казалось ей интересным. И данный рассказ, по ее уверениям, она передает так, как «от слова до слова слышала от самого великого князя». История гласит, что ночью Павел и Куракин, гуляя по Петербургу, встретили «высокую худую фигуру, завернутую в плащ в род испанского, и в военной, надвинутой на глаза шляпе». Эту фигуру видел только Павел и только он с ней разговаривал, в то время как окружающие ничего не слышали. Призрак Петра жалел своего внука, постоянно повторяя: «Бедный Павел!». Когда же все дошли до Сенатской площади, фигура произнесла: «Прощай, Павел!.. Ты еще увидишь меня опять здесь и еще кое-где». В этот момент шляпа у загадочного спутника императора приподнялась сама собой и цесаревич увидел Петра Великого» [Оберкирх 1869].

Интересно то, что призраками молва сделала только двух царей дома Романовых: Петра I и Павла I. Петр Великий являлся в основном своему внуку и ближайшим царедворцам, хотя его голос слышали многие обитатели Михайловского замка. Считается, что Петр предупреждал внука о том, что «...дни его сочтены и конец их близок» [Синдаловский 1999, 108].

Павел Петрович, согласно слухам и городским легендам, появляется и в любимой им Гатчине, и в Михайловском замке. Слухи о явлении призрака Павла в Гатчине прекрасно описал А. И. Куприн в рассказе «Гатчинский призрак». Призрак Павла видят и в Михайловском замке. В мемуарной

литературе разбросано множество упоминаний о призраке, но развернутые сюжетные истории нам удалось обнаружить только на сайтах любителей и знатоков истории Санкт-Петербурга. Они не указывают источников информации, но вариативность текстов позволяет говорить об активном функционировании этих легенд в городской среде. Утверждают, что призрак императора «играет на флажолете». Считается, что душа императора не смогла покинуть места своей смерти, и поэтому сразу же после убийства Павла замок стал одним из самых известных в Петербурге «домов с привидениями». Фигуру Павла Петровича видели солдаты столичного гарнизона, которые перевозили военное имущество: «Однажды команда солдат столичного гарнизона, перевозящая военное имущество, застигнутая ливнем, была вынуждена заночевать в еще пустующем дворце. Старший — унтер-офицер — позволил подчиненным осмотреть бывшие царские покои. Буквально через полчаса один из солдат с перекошенным от страха лицом, лихорадочно крестясь, доложил о виденном им призраке со свечою в руке»³. Видели призрак и учащиеся Главного инженерного училища: «...кадеты Инженерного училища божились, что каждую ночь, ровно в 12 часов, в окнах 1-го этажа появляется призрак Павла I с горящей свечой в руках»⁴, и некий ефрейтор Лямин: «...разводящий ефрейтор, некто Лямин, произведя смену часовых, справил малую нужду прямо у входа. Повернув голову в сторону, он обратил внимание на падающее на газон светлое пятно, исходящее из окна третьего этажа. Ефрейтор отошел подальше и взгляделся в окно. Горела свеча. Причем она не стояла на подоконнике, а трепетала и парила в воздухе. Свечу держала незримая рука...»⁵.

Еще одна группа легенд связана со строительством Михайловского замка и смертью Павла. Современники утверждали: Павел был уверен, что «он находится под непосредственным покровительством архангела Михаила, во имя которого были построены как церковь, так и сам замок» [Гейкинг 1907, 245—

246]. Павел взошел на престол в канун Михайлова дня, и архистратиг небесного воинства стал небесным покровителем императора. Известно, что архангел Михаил — покровитель всех русских государей. Иван Калита построил Архангельский собор в Московском Кремле, а Иван Грозный писал, что св. Михаил «дныне всем благочестивым царям пособствует» [Грозный 1979, 36]. Но для Павла Петровича этот святой был особо почитаемым. Графиня В. Н. Головина вспоминает, что «часовой в Летнем дворце видел Михаила Архангела и даже имел с ним разговор» [Головина 1911, 201]. А. Т. Болотов так передает содержание данного разговора: «В самую глухую полночь является будто пред ним в темноте некакой сединами покрытый старец, вида важного и почтенного и <...> повелительным образом ему сказал, чтоб он неотменно сказал своему новому государю, чтоб он велел на самом том месте немедленно воздвигнуть храм <...>. Некоторые присовокупляли к сему, что будто старец сей к вышеписанным словам прибавил и следующие, отходя прочь: — Скажи же и примолвь и то, что я государя чрез тридцать лет опять увижу» [Болотов 1989, 255]. Об этом же пишет секретарь Н. И. Салтыкова Ш. Массон [Массон 1996, 114].

Информацию об этом донесли Павлу, и «как бы то ни было, <...> Летний дворец решено было сломать» [Головина 1911, 201] и «начали строить новую церковь и новый дворец» [Массон 1996, 114]. Священник Г. Дьяченко в книге «Из области таинственного» приводит более развернутую версию событий. В январе 1798 г. Павел принимал делегацию старообрядцев, и ему была подарена икона Михаила Архангела. Вечером он ждал, когда его жена родит десятого ребенка. Находясь в кабинете один, царь услышал шорох и, повернувшись, увидел старца, который сказал ему: «Супруга твоя ... подарит тебя сыном Михаилом. Этим же именем святого архангела ты наречешь дворец, который строишь на месте своего рождения. Помни слова мои: “Дому твоему подобает святыня Господня в долготу дней”. После этого таинственный гость исчез». Дальше

³ URL: <http://otvet.mail.ru/question/38274467>

⁴ URL: <http://люблю-питер.рф>

⁵ URL: <http://tajnij-piter.livejournal.com>

события развивались следующим образом. У царской четы родился сын, его окрестили Михаилом. К царю обратился офицер и сообщил, что солдат его полка видел старца в монашеской рясе, который велел напомнить «государю, чтобы новорожденный назван был Михаилом, а вновь строящийся дворец — Михайловским». Павел велел позвать часового, выслушал его рассказ о случившемся и произнес: «Знаю, знаю... это уже исполнено!». Затем был вызван архитектор Бренно, и ему было приказано на главном фронтоне замка сделать надпись [Дьяченко 1900, 37—38].

В этом рассказе появляется еще несколько мотивов, связанных со смертью Павла, хотя и не выступают явно. Первый — это место строительства замка. Как известно, он построен на месте Летнего дворца, в котором Павел родился. А. Коцебу пишет о том, что Павел в разговоре с фрейлиной А. С. Протасовой сказал: «На этом месте я родился, здесь хочу и умереть» [Коцебу 1908, 366], и именно это желание стало поводом для строительства Михайловского замка, в котором император и был убит заговорщиками. Второй мотив — надпись на фасаде замка: эту надпись Павел приказал сделать будто бы по повелению «таинственного старца»⁶. Считается, что надпись первоначально предназначалась для Исаакиевского собора — таким образом светское сооружение наделяется статусом сакрального здания. Интересно предсказание, связанное с этой надписью. Считается, что Ксения Петербургская пообещала императору столько лет жизни, сколько букв в этой надписи [Золотой осьмнадцатый 2006, 103]. В ней 47 букв — и император прожил 47 лет.

Вообще, смерть Павла Петровича окружена множеством легенд. Смерть предчувствуют окружающие, так, например, паж Павла К. К. Бошняк рассказывал своему сыну, что во время ужина перед своей смертью император был необычайно весел, «...чему-то много смеялся и беспрестанно перешептывался с сидевшим с ним рядом великим князем Александром Павловичем. Это необыкновенно веселое располо-

жение духа государя обратило на себя внимание даже мальчиков-пажей, и один из них — Зайцев, обратясь после ужина к отцу, сказал ему: “Заметил ли ты, Бошняк, как государь шептался с наследником? Точно он ему царство передавал!”» [Бошняк 1882, 213]. И сам император чувствует приближение смерти и повсюду видит ее знаки. Ланжерон со слов Кутузова рассказывал, как за полтора часа до гибели Павел видел свое отражение в зеркале со свернутой шеей: «После ужина он говорил со мною, и пока я отвечал ему несколько слов, он взглянул на себя в зеркало, имевшее недостаток и делавшее лица кривыми. Он посмеялся над этим и сказал мне: — Посмотрите, какое смешное зеркало; я вижу себя в нем с шеей на сторону» [Ланжерон 1907, 151]. Н. А. Саблуков вспоминает, что за несколько дней до смерти император сказал своему шталмейстеру С. И. Муханову: «Мне показалось, что я задыхаюсь и у меня не хватает воздуха, чтобы дышать. Я чувствовал, что умираю... Разве они хотят задушить меня?» Муханов предположил, что это состояние связано с оттепелью. «Император ничего не ответил, покачал головой, и лицо его сделалось очень задумчивым. Он не проронил ни единого слова до самого возвращения в замок» [Саблуков 1907, 72—73]. Г. М. Армфельдт вспоминал слова Павла о его сне — будто бы «ему на спину натягивали узкий парчовой кафтан, и с таким усилием, что он готов был вспрыгнуть от боли» [Армфельдт 1893, 698]. Эта же история пересказана в других источниках. Наконец, Ф. Н. Голицын, рассказывая о последнем ужине императора, писал: «В этот вечер он также вышел в другую комнату, но ни с кем не простился и сказал только: “Чему быть, тому не миновать“» [Голицын 1996, 278].

Как видно из приведенного материала, образ Павла активно использовался в фольклорных рассказах, функционирующих в дворянском обществе, и в городских легендах, в основном Санкт-Петербурга. Причина такого внимания к этой исторической фигуре вполне объяснима. Для дворянской среды Павел был «неправильным им-

⁶ Надпись была утрачена, а в настоящее время сделана реконструкция.

ператором»⁷, разрушившим мир, созданный Екатериной. Его стремления к переустройству России не находили отклика у большинства дворян, а его вспыльчивость давала повод рассказать о нем забавный случай. Что же касается легенд, связанных с именем Павла, то он действительно, судя по воспоминаниям современников, имел склонность к мистической экзальтации, что привело его и к собраниям масонских лож, и к покровительству Мальтийскому ордену, и созданию образа истинного рыцаря, покровительствующего прекрасной даме. При этом о своих видениях он в большинстве случаев не стеснялся рассказывать. Более того, он руководствовался (или декларировал, что руководствуется) «подсказками» иномирных сил, что, безусловно, способствовало появлению многочисленных «таинственных историй», связанных с его именем.

Интересно и то, что Павел становится героем самозванческой легенды Пугачева, который, выдавая себя за Петра III, взывал к своему сыну, то есть к Павлу. Более того, в воспоминаниях Л. Л. Беннигсена есть упоминания о том, что Павел, опасаясь гнева Екатерины, собирался бежать к Пугачеву, рассчитывая на «добрый прием и преданность этих казаков» [Беннигсен 1907, 116]. И о том, что Павел собирался бежать на Урал и выдать себя за Петра III, а Павла Петровича объявить умершим. Популярность Павла в народной среде, связанная с образом «царевича, отстраненного от престола» привела к чрезвычайно редкому явлению: при жизни он становится героем самозванческих легенд, в которых Павлом Петровичем в 1782 г. объявляет себя сначала беглый казак Н. Шляпников, а потом в 1784 г. сын пономаря Г. Зайцев. Казалось бы, подобный интерес к фигуре Павла дол-

жен был породить многочисленные фольклорные сюжеты в народной среде. Однако крестьянская культура относительно быстро забыла «бедного Павла», и сюжеты о нем стали достоянием преимущественно петербургского локального текста и городского фольклора Санкт-Петербурга и окрестностей.

Литература

Армфельдт 1893 — *Армфельдт Г.-М.* Встреча с Суворовым в 1799 году. Из записок барона (впоследствии графа) Густава-Маврикия Армфельдта / сообщ. и перевёл Г. Ф. Сьоннеберг // *Русская старина*, 1893. Т. 77. № 3. С. 696—700.

Архив князя Воронцова — Архив князя Воронцова. Кн. 8. Ч. 1. М., 1876.

Ауслендер 1990 — *Ауслендер С. А.* Туфелька Нелидовой // *Русская новелла начала XX в. М.*, 1990. С. 182—210.

Беннигсен 1907 — Из записок графа Беннигсена // *Цареубийство 11 марта 1801 года*. СПб., 1907. С. 107—128.

Болотов 1989 — *Болотов А. Т.* Памятник протекших времен, или Краткие исторические записки о бывших происшествиях и носившихся в народе слухах 1796 // *Записки очевидца. Воспоминания. Дневники. Письма*. М., 1989.

Бошняк 1882 — *Бошняк А. К.* Рассказы старого пажа о времени Павла I, записанные сыном пажа // *Русская старина*. 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 212—216.

Вяземский 1883 — *Вяземский П. А.* Старая записная книжка // *Полн. собр. соч.* СПб., 1883. Т. VIII.

Гейкинг 1907 — Записки барона Гейкинга // *Цареубийство 11 марта 1801 года*. СПб., 1907. С. 211—267.

Гено, Томич 1901 — *Александр Гено и Томич*. Павел I. Собрание анекдотов, отзывов, характеристик, указов и пр. СПб., 1901.

Голицин 1880 — *Голицын Н. С.* Рассказы об императорах Павле I и Александре I [А. А. Башилова, Д. И. Цицианова, А. П. Башуцкого, Ренне, П. А. Тучкова] // *Русская старина*. 1880. Т. 29. № 11. С. 738—744.

Голицин 1996 — *Голицын Ф. Н.* Записки // *Золотой век Екатерины Великой. Воспоминания*. М., 1996. С. 270—301.

Головина 1911 — Мемуары графини Головиной, урожденной графини Голицыной. М., 1911.

Грозный 1979 — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.

Гуковский, Орлов 1933 — *Гуковский Г. А., Орлов В. Н.* Подпольная поэзия 1770—1800-х годов // *Литературное наследство*. М.; Л., 1933. Т. 9—10.

⁷ Именно этой «неправильностью» можно объяснить то, что Павел не нашел успокоения и стал призраком. Заметим, что и Петр I — тоже «неправильный» и даже «подменный» царь, он тоже является в виде призрака. О Павле ходили слухи, что он также не сын Петра III, а сын фаворита Екатерины Салтыкова, и что он даже не ребенок Екатерины II, а подменщик, положенный в колыбель вместо умершего наследника.

- Даль 1870 — *Даль В. И.* Рассказы В. И. Даля о временах Павла I // Русская старина. 1870. Т. 2. № 9. С. 295—298.
- Дьяченко 1900 — *Дьяченко Г.* Из области таинственного. Простая речь о бытиях и свойствах души человеческой как богоподобной духовной сущности. М., 1900.
- Золотой осмнадцатый 2006 — Золотой осмнадцатый... Русское искусство XVIII в. в современном отечественном искусствознании. СПб., 2006.
- Иванова 2012 — *Иванова Н. Н.* Типология фольклорных текстов об императоре Александре I и Наполеоне Бонапарте // Ярославский педагогический вестник. 2012. № 3. Т. 1 (Гуманитарные науки). С. 198—201.
- Карабанов 1871 — *Карабанов П. Ф.* Исторические рассказы и анекдоты, записанные со слов именитых людей П. Ф. Карабановым // Русская старина. 1871. Т. 4. С. 583—587.
- Карабанов 1874 — *Карабанов П. Ф.* Исторические рассказы и анекдоты, записанные со слов именитых людей П. Ф. Карабановым // Русская старина. 1874. Т. 11. Вып. 9. С. 153—177. Вып. 10. С. 169—178. Вып. 12. С. 577—578.
- Коцебу 1908 — Записки Августа Коцебу // Царевубийство 11 марта 1801 года. СПб., 1907. С. 267—375.
- Ланжерон 1907 — Из записок графа Ланжерона // Царевубийство 11 марта 1801 года. СПб., 1907. С. 129—154.
- Массон 1996 — *Массон Ш.* Секретные записки о России, и в частности, о конце царствования Екатерины II и правлении Павла. М., 1996.
- Мельниченко 2006 — *Мельниченко М. А.* Образ В. И. Ленина в советском политическом анекдоте // Источниковедческие исследования. М., 2006. Вып. 3. С. 188—216.
- Муравьев-Апостол 1922 — *Муравьев-Апостол М. И.* Воспоминания и письма. Пг., 1922.
- Оберкирх 1869 — *Оберкирх Г. Л.* Рассказ великого князя Павла Петровича о видении ему Петра I-го // Русский архив. 1869. Вып. 3. Стб. 517—526.
- Оболенский 2005 — *Оболенский Д. А.* Записки князя Дмитрия Александровича Оболенского. СПб., 2005.
- Плясковский 1930 — *Плясковский А. В.* Ленин в русской сказке и восточной легенде. М., 1930.
- Путилов 1970 — *Путилов Б. Н.* О структуре сюжетообразования в былинах и юнацких песнях // Македонски фолклор, година III, број. 5—6. Скопје, 1970. С. 9—24.
- Русский литературный анекдот 1990 — Русский литературный анекдот XVIII — начала XIX вв. / сост. Е. Курганов, Н. Охотин. М., 1990.
- Саблуков 1907 — Записки Н. А. Саблукова // Царевубийство 11 марта 1801 года. СПб., 1907. С. 11—106.
- Сивков 1918 — *Сивков К. В.* Автобиография крепостного интеллигента конца XVIII в. // Голос минувшего. 1918. № 4—6. С. 165—172.
- Синдаловский 1999 — *Синдаловский Н. А.* Петербург в фольклоре. СПб., 1999.
- Судогда 1999 — Фольклор Судогодского края. М., 1999.
- Тарабукина 2000 — *Тарабукина А. В.* Фольклор и культура прицерковного круга. Дисс. ... к. фил. н. СПб., 2000.
- Тынянов 2007 — *Тынянов Ю. Н.* Подпоручик Кижэ. М., 2007.
- Тыртов 1807 — Анекдоты о императоре Павле Первом, самодержце Всероссийском. Собранные из разных иностранных и российских писателей и изданные Е. Тыртовым. М., 1807.
- Указы 1799 — Указы государя императора Павла Первого, самодержца всероссийского: [с 1 января по 16 декабря 1798 г.]. М., 1799.
- Хвостов 1999 — Граф Дмитрий Иванович Хвостов. Сочинения. М., 1999.
- Хвостова 1907 — Мои бредни. Записки А. П. Хвостовой // Русский Архив, 1907. № 1. С. 5—48.
- Шильдер 1996 — *Шильдер Н. К.* Император Павел Первый. Историко-биографический очерк. СПб., 1996.
- Шумигорский 1907 — *Шумигорский Е. С.* Император Павел I. СПб., 1907.
- Щеглов 1903 — *Щеглов В. В.* Письма императрицы Марии Федоровны к великим князьям Николаю и Михаилу Павловичам // Русская старина. 1903. Вып. 7. С. 213—228.
- Эдельман 1986 — *Эдельман Н. Я.* Грань веков. Политическая борьба в России. Конек XVIII — начало XIX столетия. М., 1986.
- Энгельгардт 1997 — *Энгельгардт Л. Н.* Записки. М., 1997.
- Stedingk 1844 — *Mémoires posthumes de Feldmaréchal comte de Stedingk.* London, 1844.

Summary. *The article is dedicated to the image of the Emperor Paul I in historical jokes and urban legends. From memoirs, diaries and epistolary sources it is clear that in the minds of his contemporaries Paul was and ambivalent figure, endowed with both positive and negative features. Prevailing opinion presents the emperor as a man of cruel, extravagant and selfish nature. It was the basis for a stereotype of Paul which is widely reflected in the Russian literature. The article attempts to trace the causes of the dominance of this stereotype.*

Key words: *folklore, historical jokes, urban legends.*

ОДЕЖДА В ЯЗЫКЕ ФОЛЬКЛОРА

УДК 821.161.1; 391.1; 391.2; 398.91
ББК 82.3(2)

О. Е. ФРОЛОВА
(Москва)

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ О ЩЕГОЛЬСТВЕ В СЛОВАРЕ В. И. ДАЛЯ

Аннотация. В статье идет речь о семиотике одежды, отраженной в жанре пословицы. Можно выделить несколько позиций: головные уборы, обувь, верхняя одежда, мелкие аксессуары, ткани, способ изготовления. Сквозным мотивом пословиц о щегольстве является мотив несоответствия амбиций человека и его статуса.

Ключевые слова: пословица, семиотика, одежда, щеголь, статус человека, оценка, амбиции.

Сборник В. И. Даля включает раздел «Щегольство». Тематика раздела определяет характер отбора единиц. *Щеголять* по Далю — «хвастать, хвалиться превосходством чего» [Даль 1979—1981, т. 4, 652]. Соответственно понятие *щегольство* определяется как «роскошь, ряженье и убранство напиказ» [Там же]. Очевидна оценка подобных явлений, заложенная уже в лексической семантике заголовка раздела. В раздел включены 133 паремии. Эти пословицы и будут предметом нашего рассмотрения.

По выражению Н. И. Гаген-Торн, разделяемому П. Г. Богатыревым: «Одежда — паспорт человека, указывающий на его племенную, классовую, половую принадлежность, и символ, характеризующий его общественную значимость» [Гаген-Торн 1933, 122]. П. Г. Богатырев на основании разных функций одежды

считал возможным говорить о будничном, праздничном, торжественном и обрядовом типах костюма [Богатырев 1971, 307]. Л. Н. Молотова и Н. Н. Соснина выделили четыре типа костюма: будничный, рабочий, праздничный и обрядовый [Молотова, Соснина 1984, 9]. Можно предположить, что не все типы костюма найдут отражение в паремиях, посвященных щегольству. Для нас не важны расхождения между типологиями. Важно, что щегольски можно считать, по-видимому, не праздничную или торжественную одежду, которая по определению должна быть нарядной, а будничную, которая а) неоправданно дорога, б) сшита или в) носится так, что обращает на себя внимание. Следовательно, в паремиях должны быть отражены излишества, вычурности в одежде, заранее оцениваемые отрицательно. Этим задаются участники ситуации, которую показывает пословица: щеголь и субъект оценки. Первый будет стремиться выделиться из своей страты с помощью костюма, а второй будет разоблачать эти попытки как несостоятельные по тем или иным причинным. Назовем первого участника субъектом-декоратором, второго — субъектом оценки. Мы исходим из того, что декоратор, стремящийся быть заметным, скорее всего, будет оценивать свою внешность и костюм положительно, напротив, субъект оценки, принадлежащий страте, будет относиться к попыткам выделиться скорее негативно.

Оба субъекта согласуют свои действия таким образом, что расчлняют целостный облик одетого человека, выделяя те или иные предметы одежды как наиболее значимые или знаковые. Соответственно декоратор устремит свои усилия прежде всего на те вещи или аксессуары, с помощью которых можно

выделиться, а субъект оценки сосредоточит на них свое внимание, чтобы узнать, с кем — щеголем или обычным человеком — он имеет дело. Субъект оценки связан с эмоциональным отношением к костюму, о чем писал П. Г. Богатырев: «Только такая одежда, которая имеет тенденцию оставаться низкой, хотя бы в отдельных своих частях <...> и которая благодаря этой своей тенденции воспринимается как необходимая часть коллектива-носителя этой одежды — только такая одежда вызовет эмоциональное отношение...» [Богатырев 1971, 359]. Богатырев откашивал модной одежде в способности вызывать эмоции у субъекта оценки на том основании, что такой костюм слишком быстро меняется [Там же].

На материале пословиц, включенных в раздел «Щегольство», мы намереваемся рассмотреть:

- какая одежда в повседневной жизни воспринимается как щегольская;
- какие аксессуары становятся при этом знаковыми;
- какую роль играет гендерный аспект костюма;
- как формируется щегольской «костюмный код», и в какие отношения он встраивается.

Выделим зоны внимания, по которым узнается модно одетый человек: преимущественно это низ и верх — ноги и голова. Это головные уборы, обувь, прическа, в меньшей степени — верхняя одежда. Проследим, какими именно аксессуарами представлены эти разделы, насколько разнообразны эти предметы одежды, в чем состоит их модность и престижность.

1. Головной убор (шапка, шляпа):

- 1) «*Дома — щи без круп; в людях — шапка в рубль*».
- 2) «*Шапка в рубль, а щи без круп*».
- 3) «*Гол, да в шляпе, — тот же шляхта*».
- 4) «*В брюхе солома, а шапка с заломом*».
- 5) «*Шапка в две денежки — и то набекрень*».
- 6) «*Шапочка с ушами, молодчик с кудрями*».
- 7) «*Пронести шляпу на ухе*»¹.

¹ Пройтись щеголем.

8) «*В Бородинском полку носят шапки на боку*».

9) «*Шапка на нем так копыл копылом и торчит*».

Копыл — «стояк, стоен, надолба, торцом вставленная во что деревяшка; в санные полозья вдолблены копылы, копылья, связанные поперек саней вязками, а впродол нахлестками...|| Лапотная колодка, юж. Сапожная и башмачная; || нвг. Палица (пральный валец) с долгою рукоятью...|| влгд. топорище. || Кривое долото, для обделки внутри бортей и улейных колод» [Даль 1979—1981, т. 2, 159].

Шапка является неременным аксессуаром костюма (примеры 1—4), она свидетельствует о некотором недостатке, ради которого стоит себе отказывать в необходимом, кроме того, она позволяет продемонстрировать приверженность моде (примеры 7, 8, 9). Пословица сводит все многообразие головных уборов к имени класса. Даже если этот аксессуар не является дорогим и необычным, стремление выделиться отражается в манере носить шапку (примеры 4, 5). В данном разделе появляется мотив несоответствия стоимости или манеры носить шапку достатку человека, что оценивается отрицательно.

2. Обувь (сапоги, лапти, коты, онучи, оборы):

- 10) «*Сапоги смазаны, и дыры замазаны*».
- 11) «*Ходит франтом: сапоги с рантом*».
- 12) «*Сапожки под скрыпом, а каша без масла*».
- 13) «*Сапог-то скрыпит, да в горшке не кипит*».
- 14) «*Сапог не ломает, чулок не марает*»².
- 15) «*Как обута нога, так всем слуга. Без сапог не слуга*».
- 16) «*Одна нога в сапоге, другая в постеле*»³.
- 17) «*Писаные лапотки да пестрые онучи, так и подымай ноги покруче*».
- 18) «*Лапти дырявы, да оборы долги*».

² О щеголе.

³ *Постолы* — юж. зап. поршни, кожанцы, калиги, сандалии, гнутая из сырой кожи, лимарщины, либо шкуры с шерстью обувь, ступни [Даль 1979—1981, т. 3, 346].

⁴ *Обора*, оборка, или мн. оборы, оборки и оборник м. оборье ср. или вернее обворы,

19) «Моя роденька обувается гладенько».

С обувью непосредственно связаны дополнительные аксессуары: *онучи* (пример 17) и *чулки* (примеры 20, 21):

20) «*Чулки новы, пятки голы. Чулочки с изюминками*».

В своем словаре Даль поясняет последнее выражение: «с дырками» [Там же, т. 2, 39].

21) «*Семеры чулки, да все паголенки*⁵».

Данный раздел не столь единообразен по составу, как предыдущий. Сапоги свидетельствуют, скорее, о достатке (примеры 10—16), лапти — о бедности своего хозяина (примеры 17, 18). Подобно головному убору, кожаная обувь требует затрат и «диктует» модную манеру ношения: скрип при ходьбе (примеры 12, 13), необходимость следить за кожей и мазать ее дегтем (пример 10).

По отношению к данному аксессуару следует выстроить не привативную (*сапоги/лапти*), а градуальную оппозицию, состоящую из трех членов (*сапоги/лапти/отсутствие обуви*) (примеры 15, 16). Мотив несоответствия стоимости обуви достатку человека присутствует и в этой группе пословиц (примеры 10, 11, 12).

3. Верхняя одежда (шуба, камзол, кафтан):

В данном разделе можно наблюдать значительно большее разнообразие аксессуаров, чем в головных уборах.

22) «*Погодьё вольно, у кого шуб довольно*».

23) «*Есть шуба и на волке, да пришта*».

24) «*Купи шубу шитую, а избу крытую*».

25) «*Камзолы зеленые, а щи не соленые*».

26) «*Пуст карман, да синь кафтан*⁶».

Добротная теплая верхняя одежда является безусловным свидетельством достатка (пример 22). Тот, кто может

от отшивать, обвивать: долгие привязки, бичевки, лычаги у лаптей, коими вкрест обвивается всё берце, до колен [Даль 1979—1981, т. 2, 584].

⁵ *Паголенок* (голень) — голенище чулка, часть, обнимающая голень; чулки, у коих носки отрезаны, или без носков сшитые; штанинка, колоша [Даль 1979—1981, т. 3, 6].

⁶ О щеголе.

себе позволить шубу, как следствие — должен и жилище построить добротное и недешевое (пример 24). И конфликт стоимости одежды и достатка в данной группе сохраняется (примеры 25, 26).

Пословица отмечает также необычную, «чужую» одежду. Так формируется оппозиция *свой/чужой*. Чужое часто становится объектом более высокой оценки и престижным предметом одежды. В разряд *чужого* попадают *фрак* и *немецкое платье*, вошедшее в моду среди мещан и купцов (примеры 26, 27).

Два цвета, *синий* и *зеленый*, являются маркированными. Этнографы отмечают, что синие крашенные ткани были чрезвычайно популярны [Молотова, Соснина 1984, 12]. Однако заметка Даля в скобках о том, что синюю одежду носит щеголь, заставляет нас предположить, что такие ткани были недешевы.

27) «*Щеголь, а ноги коровы. Щеголь — хвост веретеном*⁷».

28) «*И наша дура коты надела. И мы в немцах*⁸».

Даль поясняет метонимический перенос — *в немцах*. Хотя не вполне ясно, какая обувь, дорогая или простая и дешевая, имеется в виду. *Коты* (котики) — «женская обувь, род полусапожек, ботинок, башмаки с высокими передами, либо круглые, будто с отрезанными голенищами, с алою суконною оторочкой; мужская верхняя обувь, калоши, кенги, обуваемые сверх сапог или бахил; || *вд.* Поршни или берестяные лапти, с оборами» [Даль 1979—1981, 179]. Именно после этого регионального значения Даль приводит интересующую нас поговорку (пример 27). В примере 28 обращает на себя внимание местоимения *наша* и *мы*. Первое из них свидетельствует о том, что женщина и говорящий принадлежат к одному кругу и, может быть, знакомы, второе следует интерпретировать эксклюзивно, т. е. говорящий не солидаризируется с ней. Мотив несоответствия в данной поговорке получает новое звучание: это не дорогая одежда, которую не может себе позволить человек, а неуместность обуви, которая не сочетается с обликом человека. Речь

⁷ Фрак.

⁸ То есть по платью.

здесь идет об отсутствии вкуса с точки зрения говорящего.

А. К. Байбурин в связи с оппозицией *свое/чужое* отмечал: «к новым вещам относились настороженно, поскольку до тех пор, пока ими не начинают активно пользоваться (и в практических и в ритуальных целях), они в большей степени принадлежат сфере неосвоенного, чем человеку» [Байбурин 1995, 4]. Однако со временем *чужое* осваивается и становится фактором престижа или знаком страты.

О немецкой одежде как о привычном явлении в первой трети XIX в. пишет и Н. В. Гоголь в «Невском проспекте»: «Здесь вы встретите почтенных стариков, которые с такою важностью и с таким удивительным благородством прогуливались в два часа по Невскому проспекту. Вы их увидите бегущими так же, как молодые коллежские регистраторы, с тем, чтобы заглянуть под шляпку издали завиденной дамы, которой толстые губы и щеки, нащекатуренные румянами, так нравятся многим гуляющим, а более всего сидельцам, артельщикам, *кущам*, *всегда в немецких сюртуках* (курсив мой. — О. Ф.) гуляющим целою толпою и обыкновенно под руку»⁹.

С точки зрения субъекта оценки, верхняя одежда, за исключением примера 27, воспринимается недискретно. Следует отметить пример 27: только во фраке подчеркивается деталь — длинные фалды. Не выделены детали, названные существительными с семантикой «неотделимая часть целого»: ворот, складки, пола, подкладка. Только в одной паремии данного раздела упоминается имя *рукава*. Существительное *карман* в примере 26 употребляется метонимически в значении *деньги*.

4. Мелкие аксессуары (запонка, застежка, перчатки, пряжка, пуговица, петелька).

Данный раздел можно признать самым разнообразным по составу. Именно в этой части субъект оценки анализирует, расчленяет костюм, выделяя знаковые детали. Это предел детального анализа костюма с точки зрения субъекта оценки.

29) «*Рожей поддулял (дурен), так запонкой взял*».

30) «*Щеголь Матрешка: полтора рубля застежка*».

31) «*Он в перчатках моется*»¹⁰.

32) «*Пуговки литые, петельки витые*»¹¹.

33) «*Пряжки с искорками, да вон повыскакали*».

34) «*Честен перстень на дворянской руке*».

Причины того, что внимание и декоратора и субъекта оценки устремлено на подобные мелочи, мы видим в том, что *запонки, застежки, пуговицы и пряжки* представляют собой такие отделяемые части костюма, которые изнашиваются медленнее, чем ткань или мех. Поэтому, если эти аксессуары изготавливались из дорогих материалов, их отпарывали от износившихся вещей и перешивали на новые или даже передавали по наследству [Русский традиционный костюм 1998, 90]. Мотив несоответствия, отмеченный нами в группах *головной убор* и *обувь*, отмечается и здесь (пример 29). Однако отличие примеров 28 и 29 состоит в том, что попытка освоить новую обувь признается субъектом оценки неудачной, а в примере 29, скорее, одобряется как дерзость или вызов.

5. Материалы (шелк, тафта, парча, соболь, золото, холст, рогаж):

35) «*Слуги в шелках — бояре в долгах*».

36) «*На брюхе шелк, а в брюхе щелк*».

37) «*Полог браный, да весь драный. Хоть тряпичка, да тафтичка*».

38) «*Строжковая да колотковая, а греет не хуже собольей*»¹².

39) «*Свинья в золотом ошейнике всё свинья*».

40) «*Кто в камке, кто в парче, а мы в холсту — по тому ж мосту*».

41) «*Рубаха хощовая — хоть огня присеки. Рубаха хоть огня присечь*».

42) «*В рогажку одеться, от людей отречься*».

Данный подраздел, как и предыдущий, демонстрирует большое разнообразие. В группе материалов шелк, тафта

¹⁰ О щеголе.

¹¹ Пуговицы на сарафане, т. е. его хозяйка щеголиха.

¹² То есть *шуба* собачья, кошачья.

та, парча, золото противопоставляются рогоже и холсту. Дорогие материалы не изготавливались дома — привозились из-за границы. Мотив несоответствия обнаруживаем и в разделе *материалы*, когда у человека недостает средств на одежду для себя, слуг и на пропитание.

6. Способы изготовления и особенности носки (шить, крыть, прясть):

43) «*Купи шубу крытую, а одежду шитую*».

44) «*Купи шубу шитую, а избу крытую*».

Вновь обратимся к словарю Даля. «Крыть мех или шубу, нашивать покрывку, ткань на мездру, для чего жидкий мех наперед ветошится» [Даль 1979—1981, т. 2, 206], т. е. на мездровую сторону непрочного меха, шубы подшивают, подстегают ткань для прочности [Там же, т. 1, 188]. Как правило, овчинные шубы были нагольные, крыли шубы из дорогого меха, кроме того, использовались и дорогие ткани [Русский традиционный костюм 1998, 367].

Примеры 43, 44 вносят мотив гармонии, соответствия одежды и жилища.

45) «*Ковры семи шелков, а рубаха не прядена*».

В примере 45 имеется в виду, что на изготовление рубахи пошла ткань из непряженой, некрученой нити. Такая ткань изнашивалась быстрее. Рубаха из крученых ниток носилась дольше, прядение же занимало много времени. Пример 45 вновь возвращает нас к постоянно прослеживаемому мотиву несоответствия.

46) «*Тонко прясть — долго ждать*»¹³.

Пример 46 свидетельствует о том, что дорогая одежда требует кропотливости в изготовлении.

47) «*Рубаха — трут трутом, на плечах перегорела*».

7. Прическа, макияж (кудри, борода, усы, расчесывать):

48) «*Одна кудря любит рубля, другая тысячи*».

49) «*Стрижена борода, подпаленный ус*».

50) «*Возьми борону, да расчеши бороду*».

51) «*Кудри не мудры, да вши хороши*».

52) «*Лбом красится, а затылок вши едят*».

Появление существительного *кудри* именно в разделе «Щегольство» важно, так как такие волосы редко бывают природными. С нашей точки зрения, здесь важна оппозиция *природное/искусственное*. Модник должен прилагать усилия, чтобы завиться. В седьмом разделе также обнаруживаем мотив несоответствия, который можно признать сквозным: когда средств хватает только на бороду или челку, но не на всю прическу (пример 49, 51, 52).

Разумеется, раздел «Щегольство» отражает важнейшее качество пословицы — ситуативность. Можно назвать элементы внешнего облика, обладающие семиотическим статусом¹⁴: это головной убор, обувь, верхняя одежда и прическа. Мы выделяем именно данные предметы и аксессуары, так как их важность в костюмном коде устойчиво отмечается в пословицах. Кроме того, следует отметить незначительное или в случае с *шапкой* практически полное отсутствие варьирования в номинации предмета.

Названные нами предметы (*шапка, сапоги, лапти, шуба, рубаха*), указание на материалы (*шелк, тафта, рогожа, холст*), специфические глаголы изготовления (*шить, крыть, прясть*) и ношения одежды (*смазать, ломать — о сапогах; просить каши — об обуви и одежде; перегореть, обноситься*) формируют своеобразный *костюмный код*.

Вместе с тем, костюмный код обнаруживает тесное сближение и устойчивое сопоставление с денежным и пищевым кодом.

Говоря о костюмном и пищевом кодах, следует заметить, что в пословице они устойчиво противопоставляются. Более того, пища и одежда, составляя привативную оппозицию, формируют в пословице единое целое, т. к. сокращение одной из сфер автоматически приводит к расширению другой. Человек стоит перед выбором: либо ограничить себя в одежде, либо в еде. Этот выбор определенным образом характеризует

¹³ Даль пояснил эту пословицу: «хорошо и спору, так неспору» [Даль 1979—1981, т. 3, 533].

¹⁴ Термин А. К. Байбурина, см.: [Байбурина 1995, 5].

человека в его желании завысить свой имущественный статус (примеры 1—4, 9, 11, 12, 15, 24, 26, 28).

Денежный эквивалент в пословице не только обозначает ценность или дешевизну той или иной вещи, но и, как правило, недостаточность средств, чтобы все предметы и аксессуары были бы одного «ценового диапазона». Модность и высокая стоимость одной вещи «компенсируется» дешевизной другой.

В этом смысле то, что единицы костюмного кода противопоставлены денежному и пищевому кодам, не делает два последних взаимозаменяемыми. Единицы пищевого кода выступают как свидетельства лишения и жертвы декоратора, а деньги свидетельствуют о его амбициозности.

Приведенные нами пословицы из раздела «Щегольство» трудно представить в автореференциальном употреблении, когда говорящий описывает сам себя. Ситуации, когда это было бы возможно, можно назвать скорее игровыми, выражающими самоиронию.

Говоря о том, как гендерный аспект костюма отражен в пословице, заметим, что в современном быту престижность и модные тенденции прежде всего затрагивают женскую одежду. Современная женская мода динамичнее и ярче, мужская — строже и консервативнее [Русский народный костюм 1989, 23]. Само понятие мода в первую очередь касается женской одежды. Парадоксально, что феминный аспект не проявляется с такой безусловной яркостью в пословицах. Начнем с головных уборов. Шапка — неженский аксессуар. Существительное *шлык* — единственное, противопоставляющееся таксономическому имени *шапка*, однако и в этой пословице речь идет о мужском костюме.

53) «*Расстегаем оделся, да шлык набекрень*».

Вновь обратимся к Далю. *Расстегай* — «шелковый, распашной сарафан» [Даль 1979—1981, т. 4, 49]. *Шлык* — «(чувш. татр. *башлык*?) шапка, шапченка, чепец, колпак; плохая, измятая, шутовская шапка, беспорядочно надетый чепец; || *твр. тмб. прм. и дрг.* Бабий головной убор, род повойника: холщевая, стеганая

высокая (четверти в две) шапочка, по которой повязывают ширинку или платок; || *чермск.* Род кокошника, шитого гарусами» [Там же, 640]. В примере 53 глагольная форма мужского рода в прошедшем времени не может быть расценена как парадоксальная, так как слово *сарафан* в толковании существительного *расстегай* неслучайно, данный вид верхнего платья не являлся исключительно женским предметом одежды. По Далю *сарафан* — «*встарь* мужской долгий кафтан, особ покрою...|| Женская русская одежда, безрукавая, с проймами для рук и с поясом» [Там же, 138]. Л. Н. Молотова и Н. Н. Соснина отмечают, что сарафан с XIV в. применялся к мужской княжеской одежде, а с XVI в. уже получил распространение как женская одежда в Северо-Западном регионе [Молотова, Соснина 1984, 20].

Значительная представленность именно мужской одежды в пословицах может быть, с нашей точки зрения, объяснена следующим образом: если одежда отражает имущественный и социальный статус человека, то носителем такого статуса в семье и обществе является прежде всего мужчина. Пословиц, прямо касающихся женского платья, немного.

54) «*Красна девица до гряд, сарафан до пят*».

Теперь попытаемся дать ответ на вопрос, каковы семиотические функции костюмного кода в том виде, как он отражается в пословице. В данном жанре щегольская одежда часто призвана скрыть недостатки в положении декоратора. Однако его амбициозные усилия предстать перед обществом в ложном свете обречены на неуспех. Субъект оценки не только «разоблачает» подобные попытки, но и знает об уязвимых местах в костюме или образе жизни щеголя. Анализируемый нами цикл паремий свидетельствует, как мы полагаем, о своеобразной «герметичности» социальных страт, поэтому переход из одной в другую субъект оценки в пословице мыслит как невозможный (примеры 57, 58, 59).

55) «*Сорока в платье, ворона в платье, будет платье и на нашей братье*».

Пример 55 выделяется своим оптимизмом. Пожалуй, только в нем вы-

ражена возможность изменения имущественного статуса говорящего. Этот пример необычен еще и своими прагматическими характеристиками, т. к. именно он естественен в речи от первого лица единственного числа, когда говорящий имеет в виду себя и свое окружение.

56) «По одежке встречают, по уму провожают».

57) «Утка в юбке, курочка в сапожках, селезень в сережках, корова в рогоже, да всех дороже».

58) «В чем призван, в том и пребывай».

59) «Как смерд ни нарядится, а кус дерма на себе унесет».

Примеры 57—59 свидетельствуют об ином. Одежда если и может ввести в заблуждение кого-либо о подлинной ценности человека, то ненадолго (примеры 57, 59). Внешняя броскость не является подлинным мерилем ценности (пример 58). Пример 58 говорит, скорее всего, о социальном пессимизме.

Посмотрим, каким образом проявляют себя в пословице декоратор и субъект оценки. Если первый выражается эксплицитно: именно ему принадлежат все предметы одежды и аксессуары, он носит их, покупает, украшает, то о втором говорить сложнее. Субъект оценки не выражен в пословице эксплицитно. Прежде всего, он стоит за противительными конструкциями, выраженными союзами *а, да*, или подразумеваемыми противопоставлениями — оппозициями *тайного/явного*. Эта оппозиция воплощается в пословице множеством ситуативных противопоставлений: 1) *дома / в людях* (примеры 1, 12, 13), 2) *внутреннее/внешнее* (примеры 4, 26, 36, 51), 3) *тыл/фасад* (пример 53), 4) *часть/целое* (пример 25), 5) *одежда/еда* (примеры 1, 2, 4), 6) *одежда/жилище* (пример 44).

Если пытаться определить функции костюма с точки зрения декоратора и субъекта оценки, то первый с помощью одежды будет стремиться выделиться из своего слоя если не по сословному, то по имущественному признаку. Второй же будет прочитывать костюмные «послания» субъекта-декоратора и разоблачать его попытки как несостоятельные, причем по обоим основани-

ям (примеры 58, 59). Субъект оценки и декоратор по-разному оценивают и социальные возможности костюма: с точки зрения декоратора, социальная роль одежды чрезвычайно значительна, с точки зрения субъекта оценки, костюм не способен передвинуть человека по социальной и имущественной лестнице.

Можно с некоторой осторожностью говорить о паремийном консерватизме, который выражается средствами костюмного кода. Пословица устами субъекта оценки в некотором роде утверждает стабильность и неизменность социального устройства, отказывая человеку в способности облагородиться с помощью костюма (пример 57, 60, 59).

Литература

Байбурин 1995 — Байбурин А. К. Семiotические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян. СПб., 1995.

Богатырев 1971 — Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Гагент-Торн 1933 — Гагент-Торн Н. И. К методике изучения одежды в этнографии СССР // Советская этнография. 1933. № 3—4. С. 119—135.

Даль 1979—1981 — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1979—1981.

Молотова, Соснина 1984 — Молотова Л. Н., Соснина Н. Н. Русский народный костюм. Из собр. Гос. музея этнографии народов СССР. Л., 1984.

Русский народный костюм 1989 — Русский народный костюм / Государственный исторический музей. Авт.-сост. Л. Ефимова. М., 1989.

Русский традиционный костюм 1998 — Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия / авт.-сост. Н. Соснина, И. Шангина. СПб., 1998.

Summary. *The article deals with the semiotics of clothing, reflected in proverbs. There are multiple items: hats, shoes, small outerwear accessories, textiles, manufacturing method. The cross-cutting theme of foppery proverbs is the theme of discrepancy between ambition of a man and his status.*

Key words: *proverb, semiotics, clothes, dandy, a person's status, evaluation, unsuitable ambition of a person and his status.*

М. В. КАЛИНИНА
(Волгоград)

ИСТОРИЯ КАЗАЧЬЕЙ ОДЕЖДЫ В ДОНСКОЙ ТРАДИЦИИ (Лингвокультурологический аспект)

Аннотация. В статье рассматривается история традиционного казачьего костюма, анализируются функции одежды, проводится классификация ее диалектных наименований. Изучение взаимодействия лингвистических сведений с привлечением данных по истории и этнографии донского региона позволило более убедительно объяснить специфику формирования наименований казачьей одежды.

Ключевые слова: казачество, история, традиции, обычаи, одежда, язык.

Казачество является особым субэтносом русского народа и имеет древнюю историю. Особенности поведения казаков, их культура, традиции, обычаи, нравственные и этические нормы, язык во многом определены их этнической психологией, мироощущением, что находит отражение в наименованиях одежды, представляющих собой живой пласт языковых единиц, тесно связанных с жизнью и этапами исторического развития диалектоносителей.

Специфика образа жизни и бытового уклада казачества выделяла его среди других групп русского населения в социальном и этнокультурном отношении. Участие в формировании казачества целого ряда народов — украинцев, татар, башкир, калмыков, казахов, этносов Северного Кавказа и Сибири — наложило отпечаток на его культурный облик. Смешанный языковой состав донского диалекта обусловил на Дону переселенческий тип диалектной системы, который отразился в наличии собственно казачьих слов и выражений, а также заимствований из других языков: арабского (*халат, шуба, юбка*); иранского (*гуна*), немецкого (*галстук, кацавэйка, фартук*), персидского (*бала-*

хон), тюркского (*азям, башлык, бешмет, епанча, зипун, тулун, тюрбан, учкур, чекмень, чулок, шаровары, шугай*), французского (*кальсоны, лампас, харбара*) и других языков. Среди наименований казачьей одежды встречается большое количество и собственно русских слов, например: *голошэйка* — одежда без воротника, *гусарка* — короткая, немного ниже талии, кофта, имеющая на груди украшения из шнуров, *подол* — нижняя юбка, *сорбка* — род кички, на челе по-ниже, а с боков повыше.

Своеобразный вид донской одежды складывался веками. Приходили беглые на Дон в своей русской одежде, а здесь носили то, что давало войско. Казаки любили одежду ярких живописных расцветок, которую они привозили из походов. В одежде донцов имели место различия, обусловленные особенностями заселения края. Одежда верховых казаков имела много общего с одеждой жителей южнорусских земель. Так, традиционный костюм верховых казаков включал белую рубашу, отделанную красной полосой по нижнему краю. Носили рубахи с «воротом» — яркой вышивкой крестом на груди. Рубаха повязывалась поясом и надевалась навыпуск поверх шаровар, отличавшихся по цвету. В будни носили синие, а в праздники — красные. Сверху рубахи надевали бешмет¹. Костюм низовых казаков представлял смесь русских, украинских, польских, татарских, калмыцких, черкесских элементов. Это объясняется взаимоотношениями русского народа с соседними этносами, складывавшимися в течение длительного исторического периода. Он включал рубашу калмыцкого покроя (с прямым разрезом на 2 полы), широкие шаровары, заправленные в сапоги, зипун², кафтан, шапку, пояс.

Наименование *зипун*, *зипунник* 'верхняя мужская казачья одежда' возникло в результате отражения культурной символики, закрепившейся в языке. В прежнее время казаки отправлялись на море за добычей: «*зипунь доставать*», «*ходить за зипунями*», отсюда — «зипунники». В поход казаки уходили, как правило, в ветхой, малопривлекательной одежде, а возвращались разодетые в прекрасные наряды.

¹ Стеганный зипун без застежки, желто-оранжевого цвета (и в будни, и в праздники).

² Распашная верхняя одежда без ворота.

Поверх зипуна надевался *кафтан*. Он имел у казаков символическое значение. Жених прикрывал полой кафтана невесту, а затем молодых объявляли мужем и женой. При публичном разводе, учитывая, что среди казаков в начальный период общинной жизни женатых было очень мало, скоро появлялся желающий взять себе казачку в жены. Он тут же покрывал ее полой своего кафтана и объявлял: «*Теперь она моя жена*». Круг от имени общины отвечал: «*Что ж, казак, в час добрый*». Прикрытие полой имело символическое значение, означавшее снятие с отказной жены бесчестья развода [Кандауров 2003, 38].

Из обуви первоначально в употреблении были *поршни*, которые делались из цельного куска кожи овальной формы. Края тупого угла сшивались, образуя нос поршня, а края кожи стягивались вокруг ноги ремешком [БТСДК 2003, 407]. Сапог было великое множество, ведь без сапог верховая езда невозможна. Особой любовью пользовались мягкие сапоги без каблуков — *ичиги* [Там же, 201] и *чирики*³ [Там же, 580], которые надевали поверх ичиг. Носили и *башмаки*⁴ [Там же, 39].

Старинный женский казачий костюм отличался значительным разнообразием. Его специфика объяснялась происхождением казачек, приносивших на Дон традиции тех мест, откуда они были родом. В первые годы образования казачества население было, главным образом, мужским. Обет безбрачия, обусловленный суровыми условиями существования, не позволял казакам обзаводиться семьей. Известна дошедшая с тех времен поговорка: «*Баба в стане — казаку несчастье*». И лишь много десятилетий спустя в среде казачества появляются женщины. Одни были из русских селений, другие попали сюда в качестве *ясырок* (пленниц): татарки, турчанки, ногайские женщины, калмычки. Казаки, которые в XVI—XVII вв. ходили в походы на турок, крымских и ногайских татар, добывали себе там и «красных жён». Браки с женщинами любой национальности считались обычными.

³ Туфли-галoши с гладкой подошвой и вырезом сверху.

⁴ Кожаная обувь с ремешками, названная так потому, что она изготавливалась из телячьей темной кожи (от тюрк. *башмак* — теленок).

Жены казаков долгое время сохраняли традиционную одежду тех мест, откуда они пришли. Соответственно и в женском костюме просматривались разнородные стили и традиции. Исследователи старинного казачьего быта обычно выделяют четыре основных комплекса женской одежды: 1) с поневой; 2) с сарафаном; 3) с юбкой-андараком; 4) с кубельком.

Первые два комплекса были основными, бытовали они на большинстве территорий Европейской и Азиатской России. Комплексы с юбкой-андараком и кубельком имели огромное распространение.

Основным элементом всех этих комплексов была *нательная рубаха*. Она имела туникообразный крой (в виде буквы «Т»), спускалась почти до шиколоток. Одежда, надеваемая поверх рубахи, отличалась разнообразием.

Комплекс одежды с поневого включал в себя рубаху, поневу, пояс, передник, нагрудник, кичкообразный головной убор типа сороки, обувь из лыка или кожи. Этот костюм принято считать наиболее древним у восточных славян. Ученые предполагают, что его основные части — рубаха, понева, головной убор в форме *кички* — уже были составляющими женского костюма в период формирования древнерусской народности, то есть в VI—VII вв. *Поневу*⁵ шили из трех полотнищ красного домотканого сукна в виде прямоугольника [Там же, 401]. Края прямоугольника соединялись спереди, образуя небольшой просвет, сквозь который виднелся подол рубахи. Просвет закрывался фартуком, который называли *запон, занавеска* [Скрипкин 1998, 97].

Комплекс одежды с сарафаном состоял из рубахи, сарафана, душегреи, головного убора типа кокошника на жесткой основе, кожаной обуви. Он сформировался, судя по всему, в XV—XVII вв., то есть в период централизации Русского государства. *Сарафаны-кумашники* шились из красной (кумачевой) домотканой материи в виде юбки с высоким нагрудником на бретельках. *Сукман* — разновидность сарафана. Его шили из сукна темно-синего или черного цвета, с узкими и короткими рукавами. Прямой разрез ворота обшивался шелковой лентой

⁵ Понева — поясная женская одежда, характерная для южнорусских областей.

и застегивался на пуговицы. Низ такого сарафана также украшался широкой цветной лентой и тесьмой [Там же, 97].

Комплекс одежды с юбкой-андараком включал в себя рубаху с отложным воротником, шерстяную полосатую юбку, корсетку, широкий пояс, головной убор типа кокошника. Такой костюм носили женщины — потомки служилых людей, присланных в XVI—XVII вв. для защиты Русского государства в селах, которые располагались в Рязанской, Орловской, Курской, Тамбовской губерниях [Там же, 7].

Комплекс одежды с кубельком был характерен для одежды донских казаков (в том числе хоперских) и частично для казаков Северного Кавказа. **Кубелек**⁶ по внешнему виду и по крою напоминал татарский камзол [БТСДК 2003, 247]. Это распашная одежда с застежкой до пояса, сильно приталенная, расширенная, с длинным рукавом. Такой костюм бытовал в XVII — первой половине XIX в. Считается, что он был заимствован у народов Северного Кавказа в эпоху формирования донского казачества, то есть в XVI—XVII вв. Но наиболее распространенными на Хопре были комплексы женской одежды с поневой и сарафаном [Казачи 1999, 48].

В одежде верховых и низовых казачек были отличия, как и у казаков. У верховых казачек полный женский костюм включает рубаху, надеваемую прямо на тело. Она состояла из **шефлина**⁷, пышных рукавов на манжете и **подола**⁸. Все части рубахи шились из материала разного качества и расцветки. Поверх рубахи надевался **балахон**⁹, который девочки начинали носить с 13—14 лет. Зимой поверх костюма казачки надевали **куфайку**¹⁰. Весной и осенью в будни носили **куфайенку**¹¹.

Старинный наряд низовых казачек сочетал в себе элементы русского, турецкого и татарского костюмов.

⁶ Вид распашной одежды.

⁷ Верхняя часть рубахи.

⁸ Юбка, обшитая по низу красной каймой.

⁹ Вид распашной одежды до талии с застежкой на пуговицы и воздушные петли, с узким коротким рукавом.

¹⁰ Черная запашная одежда с длинными рукавами.

¹¹ Одежда, короткая до талии, запашная, с коротким рукавом, стеганая, черная.

Сходство с турчанками придавали **шалъвары**¹². Костюм включал длинную рубаху, верхняя часть которой шилась из шелка, рукава и плечи — из парчи, а подол — из полотна. Поверх рубахи надевался кубелек. Он шился из дорогих тканей (парчи, шелка), застегивался только до пояса. Дополнял костюм бархатный **пояс**, выложенный жемчугом, золотыми или серебряными бляхами.

Пояс в XIX в. являлся необходимой частью как мужской, так и женской одежды. Им подпоясывали рубашки, укрепляли набедренную одежду, распашную верхнюю одежду, иногда не имевшую застежки. Пояса были узкие, их носили поверх рубашки, сарафана, и широкие, которые носили с верхней одеждой. Пояс был украшением мужского убора. Они никогда не складывались, и их надевали ровно и ладно. Были пояса шелковые, бархатные, кожаные. Казаки особенно ценили знаменитые польские и турецкие пояса — серебряные из шелковых, золотых и серебряных нитей, с красочным орнаментом. Подпоясывание нательной, домашней, а больше верхней распашной одежды бытовало у всех восточнославянских народов. Эта традиция соблюдалась достаточно долго. В быту и обрядах у казаков поясу придавалось большое значение. Публичное появление без пояса считалось крайне неприличным, а распоясать человека означало обесчестить его. По народным поверьям, ходить без пояса было так же грешно, как и без креста. Е. П. Осипова не случайно отмечает, что в народном сознании глагол *распоясаться* связывался с неприличным поведением, выходящим за рамки принятого [Осипова 2004, 39]. С древнейших времен пояс рассматривался как некий оберег, магический объект, способствующий благополучию и удаче того, кто его носит.

Старинная женская одежда бытовала у хоперских казачек до конца XIX в. Но уже в 1880—90-х гг. традиционные сарафаны и поневы постепенно вытеснялись одеждой, сшитой по городской моде. Заметное и раннее влияние городской моды на народную казачью культуру объяснялось и большими (по сравнению с крестьянством) экономическими возможностями казачества, и

¹² Штаны из атласа или другой легкой материи.

особенностями их службы (в городах и за границей).

От старинного женского костюма сохранился лишь *фартук-запон*, его носили и в будни, и в праздники (соответственно различались фартуки праздничные и повседневные). Столь же неизменным оставался обычай для замужних женщин покрывать голову. Укладывая волосы «*плетенкой*» (из двух кос) или «*шишом*» (в виде пучка), замужняя женщина обязательного покрывала голову тканевой шапочкой — *шлычкой*. В начале XX в. казачки стали носить шлычки «на шиш» в виде колпачков, закрывавших только пучок волос. Поверх шлычек надевали платки или шали.

Казачья одежда также указывала на социально-возрастной статус человека. Наибольшей информативностью обладала женская одежда. Женские головные уборы и понева осуществляли следующие функции:

1) возрастная функция — надевание поневы было связано с наступлением половой зрелости девочки, то есть когда она становилась девушкой (15—16 лет);

2) социальная функция — обряд надевания поневы связан с посвящением девушки в социальный статус невесты; обряд надевания кички является одним из элементов свадебной обрядности, он символизировал переход из социальной группы незамужних женщин в социальную группу замужних женщин;

3) брачная функция — кичка и понева являлась символом замужества.

Возрастная функция костюма проявляется также и в цветовой гамме. С увеличением возраста женщины изменяется колорит костюма: на смену ярким цветам приходят более спокойные тона, в одежде пожилых женщин преобладают синий или черный цвета; богатство отделки и украшений с возрастом сменяется скромностью, сдержанностью.

Наряду с повседневной, праздничной одеждой у казаков была и обрядовая одежда, предназначенная для ношения во время исполнения обрядового действия: свадебная, похоронная, молénная. Обрядовый костюм отличается от обычного не столько набором входивших в него предметов, каким-либо особым покроем, сколько способом его изготовления, цветом, манерой ношения того или иного предмета.

Магические и обрядовые функции выполняют такие предметы казачьей одежды, как рубаха, шуба, головные уборы, украшения. Первую *крестильную рубашку* шила и дарила крестная. Эта рубашка надевалась один раз, всю жизнь сохранялась нестираной, погребалась вместе с умершим или, если казак умирал вдалеке от дома, сжигалась вместе с вещами, которых он касался. По представлениям народа, рубаха обладала магической силой. Она защищала наиболее уязвимые части тела: шею, ноги, руки. Поэтому орнаментом-оберегом покрывали горловину, низ рукавов, подол [Вардугин 2001, 64]. Кружева, так же как и вышивка, осуществляли магическую функцию. Они считались оберегом от злых духов. Поэтому, когда одежда изнашивалась, кружева срезали и хранили отдельно, их часто пришивали на новый костюм.

Шуба на Дону также имела обрядовое назначение. Молодых венчали в шубе в любое время года. В Урюпинском районе до сих пор шубу бросают молодым под ноги, считая, что это принесет достаток в семью. Местные жители так объясняют этот обычай: «*Шубу клали маладым пад ноги, чтобы у них денег было столько, сколько варсинок на шубе*» (Урюп.). Этот вид одежды обязательно входил в состав донской *кладки* (состав приданого). Магическая функция шубы проявляется и в крестильном обряде. Известен обычай класть младенца перед крещением в переднем углу избы на разостланную вверх мехом шубу, положив рядом хлеб-соль и обсыпав ребенка хмелем. Именно на шубе было принято и впервые стричь малыша. Все обрядовые атрибуты (мех, хлеб-соль, хмель) обозначают пожелание довольства и плодovitости семье.

Головной убор — наиболее яркая и выразительная деталь, тесно связанная с традициями, укладом жизни донских казаков. У донцов *папах*¹³ или *фуражка*¹⁴ играли важную символическую роль в обычаях. Папах

или казачья фуражка обозначала полную принадлежность к станичному обществу. На кругу казаки находились в шапках. Ими голосовали. Шапку кидали во двор «*хвалёнке*», предупреждая,

¹³ Высокая меховая шапка.

¹⁴ Мужской головной убор с козырьком.

что придут свататься. Во время смотрин казак как бы невзначай клал на стол фуражку или папаху доньшком вниз. Если девушка переворачивала головной убор, можно было свататься. Если фуражка отправлялась на вешалку, о сватовстве не могло быть и речи [Казаки 1999, 47]. Папаху или фуражку привозили с войны и клали на божницу, если казак погибал. Сбитая с головы шапка, как и сорванный платок, считались у казаков смертельным оскорблением.

Казачки, как и все женщины России, должны были покрывать голову. Обязательное покрытие женской головы идет с древних времен и связано с поверьем древних славян о том, что волосы женщины обладают магической силой. Выходя из дома, она становилась членом чужого рода и, чтобы не принести вред своему мужу и его родне, должна была тщательно прикрывать все до единого волоска. Головные уборы у девушек и замужних казачек были различны и в основном русского происхождения. Девушки носили налобные *повязки* или *кокошники* из красного бархата. Косу украшали *лентами*. Головные уборы замужних женщин отличались разнообразием: *колпаки*, *тюрбаны*, *файшонки*, *наколки* и т. д. Г. Д. Астапенко отмечает, что в названиях женских головных уборов отражаются языческие верования народа, многие из них имеют птичьи названия: кика — «утка», кокошник от «кокош» — петух, сорока [Астапенко 2002, 68].

Интересна история такого головного убора, как *кичка* — нарядная шапочка с мягкой тульей. По форме они были разнообразны: *рогатые*, *копытообразные*, *лопатообразные*, *в виде котелка*, *седла*, *овала* и т. д. Но первичными, исходными были рогатые. Исследователи рассматривают их как общерусские, отражающие древние связи финно-угорских народов Восточной Европы. Д. К. Зеленин отмечает, что сама идея, лежащая в основе этой моды, очень древняя. Рога служили для ребенка и его матери, особенно для роженицы, оберегом от злого духа и от дурного глаза [Зеленин 1991, 258]. В XIX в. сельское духовенство боролось с высокими рогами казачек, не допуская их к причастию в таком головном уборе. Под влиянием новой моды и современной культуры

внешний вид кички меняется, рога становятся значительно меньше. К 1860-м годам в среде зажиточных казачек кички вытесняются модными шляпками, чепчиками.

Украшения — один из самых интересных элементов как женского, так и мужского костюма, имеющих символическое значение. *Серьги* у мужчин показывали роль и место казака в роду. Если казак был единственным сыном у матери, то он носил одну серьгу в левом ухе. Последний в роду казак носил серьгу в правом ухе. Две серьги — единственный ребенок у родителей. Кроме сакрального значения древнего оберега серьги выполняли и утилитарную функцию. Командир при равнении налево и направо видел, кого следует в бою поберечь [Казаки 1999, 52]. *Кольца* мужчины-казаки, как правило, не носили. Обычай этот военный. Считалось, что казаки повенчаны со своей службой. Поэтому кольца — это в основном женская атрибутика. Серебряное колечко на левой руке — девушка на выданье, «хваленка», на правой руке — просватана. Серебряный перстенок с бирюзой (камнем тоски и памяти) на правой руке — суженый на службе. Золотое кольцо на правой руке — женщина замужем, на левой — разведенная¹⁵. Два золотых кольца на одном пальце левой руки указывали на вдову¹⁶.

Существуют два мнения по поводу казачьего мужского костюма. Одни считают его военной формой, другие утверждают, что это национальная одежда. В казачьей одежде много традиционных черт, на протяжении столетий мужской костюм так мало менялся, что его можно с полным основанием считать национальной одеждой. До начала XIX в. казаки на службе носили то, что и дома. Кардинальные изменения в костюме произошли при Екатерине II в результате введения военной формы в 1769 г. Она вклю-

¹⁵ Развод — «талах» у казаков существовал всегда.

¹⁶ Второе кольцо принадлежало умершему или погибшему мужу. С золотом в гроб не клали. И казак, получивший кольцо при венчании, на руке его не носил — носил в ладанке. Кольцо привозили домой вместе с фуражкой или папахой, когда казак погибал в чужих краях.

чала *куртку, шаровары*, заправленные в *сапоги, пояс с портупей, чекмень*¹⁷, *шинель, кивер*. Куртку, чекмень, шаровары шили из синего сукна с красной отделкой по швам. Шаровары имели широкие лампасы красного цвета. В качестве головного убора использовали кивер¹⁸. В конце XIX в. была введена новая форма, которая (с некоторыми изменениями) просуществовала до революции. Мундир и шаровары по-прежнему шили из синего сукна. Летом с шароварами носили защитного цвета *гимнастерки*. Зимой костюм дополняла *шинель* из грубого защитного сукна. Головные уборы — *фуражки* и *папахи*. Военную форму носили и в повседневном быту. Фуражку, гимнастерку и шаровары носили дома, а при выполнении тяжелой и грязной работы надевали штаны и рубаху. Зимой мужчины носили *полушубки*, длинные овчинные *шубы*, суконные *зипуны* и *тулупы*. Летом на ноги надевали поверх шерстяных носков *чиряки* или *поршни*. Зимой обувались в *сапоги* и *валенки*.

Казачи, как и все народы, с любовью и уважением относились к своему национальному традиционному костюму, который выделял их из числа других народов, делал самобытными, особенными. Они огорчались по поводу того, что этот костюм превратился в военную форму, поэтому в конце века было особым шиком появиться в станичной церкви не в мундире, а в покупном городском платье.

Казачи больше всего ценили одежду не за ее стоимость и даже не за удобство, а за внутренний духовный смысл. По верованиям древних, одежда — вторая кожа, поэтому коренные казаки никогда не носили чужую одежду, не совершали над ней очистительных обрядов. Надеть «чужие покровы» означало войти в «волю» дарителя, потерять свою [Казачи 1999, 49]. Поэтому атаманы, награждая казаков, дарили им материал «на справу», но никогда не дарили атаманский кафтан. Наиболее ценилась одежда, сшитая матерью или женой.

По военной форме казака можно было многое о нем узнать: какого он войска, сколько служит, в каком чине, а при условии знания станиц и казачьих

родов (полки набирались из одних и тех же станиц и хуторов) узнать имя и фамилию.

Имел значение цвет мундира и приклада, лампасов, околыша, погона и выпушки на нем. По шеврону на рукаве можно было определить, сколько казак служит. Форма менялась, но многое оставалось неизменным. Так, донские, уральские и астраханские казаки имели синий цвет мундиров и чекменей. Казаки остальных войск — темно-зеленый. Весь металлический прибор в казачьих войсках был серебряным. Цвет лампасов устанавливался в зависимости от того, какое войско от какого считалось образованным. Донские казаки носили алые лампасы. Считалось, что сибирские ведут свою родословную от них, поэтому у сибиряков лампасы были красные. Погоны у донских казаков были синие с алой выпушкой, у сибирских — красные. Оренбургское, единственное из всех войск, имело светло-синие лампасы, околыши, клапаны на шинелях; того же цвета был и верх папах. Горные войска на шароварах носили кант: кубанцы — малиновый, терцы — голубой. Черкески были разных цветов, а цвет башлыков, бешметов и верха папах был традиционным: у кубанцев — малиновый или алый, у терцев — голубой.

Костюм и в наши дни говорит о месте человека в обществе. Но в отличие от всех народов и сословий мира, казаки, жившие в строгих рамках военного сословия, обязанные носить стандартную униформу, видели в одежде и другое. Мельчайшие детали: пуговицы на мундире, серьга в ухе, особым образом повязанный башлык или надетая папах — для казака были раскрытой книгой, «паспортом», по которому он узнавал многое о незнакомом собрате.

Устойчивость основных типов одежды, их вариативность внутри комплексов, включение в костюм заимствованных предметов одежды, воздействие европейской моды на казачий костюм — всё это нашло отражение в лексике. Так, например, среди терминов, применявшихся для обозначения того или иного предмета одежды, можно выделить единицы, общие для всей территории их бытования, — это *рубаху, сарафан, юбка, полушубок, армяк, тулуп, сапоги, лапти* и т. д. Но одновременно

¹⁷ Долгополый кафтан.

¹⁸ Высокая шапка из черных смушек.

существуют термины для обозначения фактически всех возможных вариантов того или иного предмета одежды. Так, сарафан, в зависимости от покроя, материала, цвета, происхождения, назывался по-разному: *китайка*¹⁹ [СРДГ, т. 2, 59], *крашенинник*²⁰, *кумачник*²¹ (Урюп.), *растегай*²² (Урюп.), *саян*²³ [БТСДК 2003, 472], *шуринак*²⁴ (Урюп.).

Семантический анализ наименований донской казачьей одежды позволил выявить универсальные модели, среди которых наиболее продуктивными являются следующие: 1) материал → одежда (*китайка, овчинка, плюшка, плюшевка, сермяга, шерстянка и др.*); 2) цвет → одежда (*белая шуба, белик, белокрайка*); 3) размер → одежда (*коротай, коротайка, коротыш, коротышка, куцина*); 4) покрой → одежда (*разлетайка, распашон, распашончик*); 5) деталь одежды → одежда (*безрукавка, шиворот*); 6) назначение → одежда (*будник, верхняк, выходка, душегрейка, исподница, поддевка, подбюпочник, спальница, телогрейка, теплушка, тёплая кофта, холодайка*); 7) название части тела → одежда (*голошейка, грудинка, нагрудник, подставка, подставок, стан, станушка*); 8) топоним или этноним → одежда (*донская шуба, голанка, московица*); 9) способ ношения → одежда (*завеска, завёсок, занавеска, исподни, исподняя рубаха, нагрудник, накидка, опояска, опоясник, повезёнка, поддёвка, сподники*); 10) способ изготовления → одежда (*вальник, валенцы, вязанка, вязёнки, катанки*).

Согласно существующим принципам классификации диалектной лексики, в анализируемых наименованиях одежды можно выделить собственно лексические, лексико-семантические, лексико-фонетические, лексико-словообразовательные диалектизмы.

Как известно, к собственно лексическим диалектизмам относятся слова, неизвестные литературному языку. Например, *гунина*²⁵: «Тут фсякая гунина

¹⁹ Сарафан из ткани китайки (льняная основа) с пуговицами спереди.

²⁰ Сарафан из крашенины, то есть из тонкого домотканого крашеного сукна.

²¹ Сарафан, крытый кумачом, на жесткой холстовой подкладке.

²² Распашной сарафан у казачек.

²³ Крашеный распашной сарафан.

²⁴ Сарафан без складок сзади.

²⁵ Старая одежда.

ляжыть, таки тряпки, парватыи штаны» (Марк.); *поська*²⁶: «Поськи шыли ис питии палатниц, шырокии» (У.-Быстр.); *справуха*²⁷: «У ней справуха багатая» (Урюп.) и др.

Лексико-семантические диалектизмы представляют собой слова, имеющие особое значение, не свойственное им в литературном языке. Например, слово *бархатка* имеет значение «ленточка из бархата, кусочек бархата» [Ожегов 1999, 37]. В говоре это слово в результате метонимического переноса получило значение «жакет из плюша»: «*Бархатка — это курточка носили зимой, нарядный, черныи*» (Мгл.) и др.

Лексико-фонетические диалектизмы отличаются от литературных слов лишь особенностями звукового облика. Они немногочисленны: *одёжа*²⁸: «*Дет, скидай сваю адёжу старую*» (Урюп.).

Лексико-словообразовательные диалектизмы — такие неизвестные литературному языку слова, синонимами которых будут однокорневые образования, отличающиеся от них словообразовательной структурой, например, *одежина* — одежда: «*Вот раньшы харошыя одежнына была, качистиная*» (Урюп.); *тёмность* — темная одежда: «*Защем ты эту тёмность адела, чи травур?*» (Смкр.) и др.

Таким образом, одним из важнейших компонентов этнической идентификации казачьего субэтноса является одежда. Ее наименования занимают особое место в языковой картине мира человека, они непосредственно связаны с бытом, историей, культурой, их развитие и функционирование зависят от социальных изменений в жизни этнокультурного сообщества. Значение одежды не исчерпывается только ее утилитарной ролью. Являясь одним из наиболее устойчивых этнических показателей, казачий костюм издавна выполнял обрядовые, знаковые, социальные функции. На формирование традиционного комплекса одежды казака оказывают влияние этические, эстетические представления, традиции поколений, материальные и экономические условия жизни, а также связи с другими этносами.

²⁶ Широкая верхняя женская юбка из шерстяной ткани.

²⁷ Общее название одежды.

²⁸ От др.-рус. — одежда.

Лингвокультурологическое изучение наименований одежды в донском диалекте открывает широкие перспективы для дальнейшего изучения истории формирования казачьего субэтноса, его истории и культуры.

Литература

Астапенко 2002 — Астапенко Г. Д. Быт, обычаи, обряды и праздники донских казаков в XVII—XX вв. Батайск, 2002.

Вардугин 2001 — Вардугин В. И. Русская одежда: История народного костюма от скифских до советских времен с очерками обрядов, обычаев, нравов. Саратов, 2001.

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

Казаки 1999 — Казаки / под ред. Б. А. Алмазова. СПб, 1999.

Кандауров 2003 — Кандауров И. М. Донские казаки: Литературно-критическая хроника их жизни, подвигов и трагедии. Волгоград, 2003.

Ожегов 1999 — Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1999.

Осипова 2004 — Осипова Е. П. Язык рязанского костюма. Наименования элементов народной одежды в рязанских говорах // «Рязанский этнографический вестник» 34. Рязань, 2004.

Скрипкин 1998 — История и природа Урюпинского края / под ред. А. С. Скрипкина. Волгоград, 1998.

Сокращения

БТСДК 2003 — Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Марк. — ст. Маркинская Цимлянского р-на Ростовской обл.

Мгл. — ст. Мигулинская Верхнедонского р-на Ростовской обл.

Смкр. — ст. Семикаракорская (ныне г. Семикаракорск) Ростовской обл.

СРДГ — Словарь русских донских говоров: в 3-х т. Р-на-Д., 1975—1978.

У.-Быстр. — ст. Усть-Быстринская Усть-Донецкого района Ростовской обл.

Урюп. — г. Урюпинск Волгоградской обл.

Summary. *In the article the author considers the history of traditional Cossack costume, analyses functions of the clothes, and classifies dialect names of clothes. The study of interaction of linguistic information by involving historical and ethnographic facts of the Don region let us explain the specificity of Cossack clothes names's formation more convincingly.*

Key words: *the Cossacks, history, traditions, customs, clothes, language.*

УДК 801.6:7.031

ББК 82.3 (2Рос)

М. А. БОБУНОВА
(Курск)

ОДЕЖДА В ОНЕЖСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. *В статье дается комплексное описание зафиксированных в онежских былинах названий одежды с учетом тематической классификации, частотных характеристик, синтагматических и парадигматических связей и выполняемых функций. Наиболее подробно анализируется группа общих наименований одежды.*

Ключевые слова: *эпос, язык фольклора, наименования одежды.*

В языковой картине мира особое место занимает лексика, отражающая материальную культуру народа. Этим объясняется повышенный интерес исследователей к наименованиям вещественных продуктов труда: сооружений и построек, инструментов и орудий, транспортных средств, продуктов питания, предметов быта и т. д. Важная роль в этом ряду отводится названиям одежды, которая считается одним «из главных знаков культурного статуса человека, его выделенности из мира природы (наряду с речью, именем и крестом на теле)» [Толстая 2005, 42].

Известно, что значение одежды не исчерпывается ее практическим назначением, а костюм часто «служит маркером пола, возраста, семейного, социального, сословного, имущественного положения, этнической, региональной, конфессиональной принадлежности, рода занятий человека, его ритуальных ролей» [Там же]. Это обусловило особое внимание этнографов и этнолингвистов к национальной одежде, выполняющей обрядовые, знаковые, символические и социальные функции (см., например: [Богатырев 1971, Маслова 1984, Толстая 2005]). Интерес к наименованиям предметов традиционного народного костюма проявляют и диалектологи (см., например: [Панова 2002]), считающие указанную группу слов надежной базой для лингвогеографического изу-

чения лексики, позволяющего понять процессы формирования и развития словарного состава говоров.

Названия одежды, широко представленные в русском фольклоре, волнуют и лингвофольклористов. Как показывают предварительные наблюдения, эстематонимы (εσθημα, τος, то — одежда, платье + ονομα, οτος, то — имя, название) имеют жанровые и региональные особенности [Фольклорная лексикография 2002], поэтому в настоящей статье мы ограничимся описанием комплекса наименований, зафиксированных в «Онежских былинах» [Гильфердинг]. Наш выбор обусловлен научным авторитетом собрания, единством места и времени записи.

Тематическая группа «Одежда» включает языковые единицы, которые «называют предметы, носимые человеком, одевающие его тело, голову, конечности» [РСС, 294]. Учитывая значения слов, мы выделили несколько подгрупп: «Общие наименования», «Разная нательная одежда», «Головные уборы», «Обувь. Чулки», которые в свою очередь могут подвергаться дальнейшему членению. Например, в группе «Разная нательная одежда» выделяем подгруппы наименований верхней одежды (*кафтан, плащ, шуба*), поясной одежды для нижней части туловища (портки, штаны), частей одежды (*воротник, пола, рукав*), дополняющих и украшающих предметов и деталей (*петелька, пояс*) и т. д.

Представим наиболее употребительные эстематонимы в порядке убывания их частотности: *платье, шуба, сапог, шляпа, лапоть, шапка, пуговица, чеботы, одежда, рубашка, карман, пята, нос, петелька, колпак*. Как видим, в этот список вошли слова, называющие и собственно одежду, и головные уборы, и обувь. С помощью таких лексем обычно создается типичный «портрет» эпического героя:

Обувает он *сапожки* на ножки зелен сафьян,

Одевает он Добрыня *платье* цветное,
Налагает он ведь *шапку* во пятьсот рублей

[Гильфердинг, т. 1, № 59];

У нея *лапотки* на ножках шелковыя,
Семи шелков да шемаханских,
А *одежа* на себи да *шуба* соболияя
[Гильфердинг, т. 2, № 115].

Частотность указанных наименований обусловлена использованием большинства из них для называния основных элементов традиционного мужского и женского костюма, обобщенностью семантики некоторых эстематонимов (*одежа, платье*), а также специфически жанровыми причинами. В частности, высокая употребительность существительного *пуговица*, как и названий других частей и деталей одежды (*петелька, нос и пята*) определяется сюжетом былины о Чуриле и Дюке: «в костюме состоящих преимущественно описываются пуговицы <...> вполне согласно с бытом русской старины, которая <...> после икон особенное внимание обращала на *низанье* и *сажанье*, то есть на ожерелья и драгоценные камни, и на ювелирные вещи, а между ними почти всегда на пуговицы» [Буслаев 1987, 160].

Премладыи Чурило сын Плёнкович,

Обул сапожки-ты зелен сафьян,

Нос — шило, а *пята* — востра,

Под *пяту* хоть соловей лети,

А кругом *пяты* хоть яйцо кати.

Да надел ён *шубу-ту* купеческу,

Да во *пуговках* литы добры молодцы,

Да во *петельках* шиты красны девицы

[Гильфердинг, т. 3, № 255].

Как справедливо полагает Ф. И. Буслаев, «в таком эпическом мотиве не надобно видеть ничего мифического или символического: это не более как наивная игра безыскусственной фантазии, но все же фантазии эпической, воспитанной верою в чудесное и привыкшей беспрестанно смешивать действительность с миром идеального» [Буслаев 1987, 161].

Наряду с высокочастотными лексемами, зафиксированы периферийные наименования. Например, в группе «Обувь», кроме ядерных существительных *сапог, лапоть* и *чеботы*, встречаются низкочастотный эстематоним башмак и единичные диалектные наименования *босавички* ‘башмаки, надеваемые на босую ногу’ [СРНГ, вып. 3, 125] и *поршини* ‘короткая легкая обувь, изготовленная из одного, иногда нескольких кусков кожи, стянутых вокруг ступни шнуром’ [Там же, вып. 30, 116—117]: *И ставаает-то Добрынюшка*

на ноженьки, / И ставает-то на резвыи, / И надевает босавички на босу ногу [Гильфердинг, т. 2, № 123, 41].

Низкочастотные названия головных уборов представлены диалектным существительным кивер 'шапка' [СРНГ, вып. 13, 196] и фольклорным эстематонимом мурманка 'Фольк. Шапочка с ушами определенного фасона' [Там же, вып. 18, 357]: Надевает на головку пуховой кивёр [Гильфердинг, т. 1, № 56]; *Шапки на них черны мурманки, / Черны мурманки золоты вершки* [Гильфердинг, т. 3, № 251].

Диалектное или фольклорное происхождение и у некоторых низкочастотных наименований верхней одежды: *кожан* 'невыделанный овчинный тулуп' [СРНГ, вып. 14, 50], *кошуля* 'мужская или женская одежда на меху' [Там же, вып. 15, 157], *становочка* 'рубашка' [Гильфердинг, т. 3, 277], *однорядочка* 'Фольк. Уменьш.-ласк. к однорядке — род верхней крестьянской (мужской и женской) одежды в виде халата' [СРНГ, вып. 23, 50—51].

Отметим, что в онежских былинах большинство эстематонимов не дифференцировано по гендерному признаку. Эпическим текстам не свойственны названия женских головных уборов и украшений (*лента, венки*), и названия специфически женской одежды практически не используются. Кроме единичных существительных *салоп* и *становица*, шесть раз зафиксировано слово сарафан: трижды в былине «Смерть Чурилы», записанной от сказителя Сарафанова из Кижей: *Девка, молчи, я с те сарафан сдеру!* [Гильфердинг, т. 2, № 110]) и трижды в концовках или зачинах былин, записанных в Пудогге: *А рострубисты сарафаны по Моше по реке* [Там же, т. 1, № 68]; *А й дублены сарафаны по Онеги по реки* [Там же, т. 1, № 60]. Подобные фрагменты не связаны с сюжетом былины.

Низкочастотны и идиолектно маркированы наименования украшающих элементов: *прозумент* 'позумент' [СРНГ, вып. 32, 143]: *И надевал кафтан он с прозументами* [Гильфердинг, т. 3, № 230] и *полимажи* от *плюмаж* [?] 'украшение из перьев на головном уборе' [МАС, т. 3, 147]: *Наклада шляпу с полимажами* [Гильфердинг, т. 3, № 230] —

Воинов (Кенозеро); *строчка* 'род ажурной вышивки' [МАС, т. 4, 291]: *Кунью шубку он надел на плечка на мозучие, / Еще строчка строчена-то чистым серебром, / Друга строчка строчена так красным золотом* [Гильфердинг, т. 2, № 85] — Рябинин (Кижь).

В то же время особая роль в эпическом костюме отводилась поясу, который был не только предметом, дополняющим одежду, но и своеобразным оберегом, поэтому наряд «рубашка без пояса» считался незаконченным и свидетельствовал о поспешности героя/героини: *Услышала Катерина та Микулична, / Да выбегала в одной рубашечке без пояса* [Там же, т. 3, № 224]. В текстах онежских былин для наименования полосы ткани для завязывания по талии использовалось несколько лексем. Кроме общеупотребительного существительного *пояс*, зафиксированы *кушак* 'матерчатый широкий и длинный пояс', *источник* от *источья* 'разноцветный, струйчатый пояс (цвета в нем идут один за другим струями)' [СРНГ, вып. 12, 263] и *татаврище* от *татаур* [?] 'пояс священников, монахов' [Даль 2000, т. 4, 392], причем два последних наименования зафиксированы в былинах, записанных исключительно на Кенозере: *Кафтаны-ты на молодцах голуб скурлат, / Источниками-де подпоясалисе* [Гильфердинг, т. 3, № 229]; *Идэ калика перехожая. / Балахонишко одето веретном тряхнуть, / Татаврищом он подпоясался* [Там же, т. 3, № 239].

Обязательная для фольклора оценочность выражается в большом количестве диминутивных форм: *одежица, платьице; балохонишко, кафтанчик, рубашечка, шубка, шубонька, шубочка, порточики, штаники; кушачок; пуговка; рукавчик, рукавчичек; колпачок, шапонец, шапочка, шляпка, шляпонька; башмачок, башмаченок, лапотки, лапотцы, лапотики, лапоточки, сапожки, сапожики, сапоженьки, чеботки; каблочки, носик, носочек, пятики, скобочки; чулочки, чулочики*. Оценочность также выражается через внешние определители, в роли которых выступают имена прилагательные и предложно-падежные сочетания, с помощью которых указывается материал одежды (*полотняная рубашка, бархатные штаны*, 105

шелковая петелька, кафтан васинкового сукна, сапоги (зелен) сафьян, соболиная шапка), ее цвет (черная мурманка, черные чеботы), качество (тонкие чулки, тонкая мягкая рубашка), вес (грузная шляпа, колпак сорока пудов), форма (востроносый лапоть, растрюбистый 'расширяющийся вниз; расклешенный (об одежде)' [СРНГ, вып. 34, 277] сарафан), способ обработки (дубленый сарафан, плетеный лапоть), цена (дорогая шуба, шапка в пятьсот рублей), топонимические координаты (сорочинская гуня, колпак земли греческой, греческая шляпа) и др.

Одежда в былинном тексте чаще всего выполняет репрезентирующую функцию, указывая на социальный статус героя: *Да й ходили-то калеки перехожии, / а й лапотики на ножках-то шелковеньки* / <...> *На головушках-то шляпки земли гречецкой* [Гильфердинг, т. 2, № 86]; его богатство: *Надел Дюк шубу соболиную, / Под дорогим под зеленым под знаметом* [Там же, т. 3, № 230]; исключительность: *На головушку надета есте шапочка, / Спереду введен да то светел месяц, / А й вокруг-то введены-то звезды частыи, / На верху шелом как быдто жар горит* [Там же, т. 2, № 85]. Как оберег одежда выполняет охранительную функцию: *Наги добры молодцы не куплются, / Они куплются в тонких белых полотняных рубашечках* [Там же, т. 2, № 79]. Кроме того, головные уборы в эпосе могут служить грозным оружием: *Как снимает Илья шляпу сорочинскую, / Как махнул он в Батыгу Батыгова, / Тут-то где его глава, где-ка тулово* [Там же, т. 3, № 245], а обувь — выполнять роль своеобразного компаса: *Сплели они лапотики, / В носки заплели по самоцветному по камешку. / Днем идут по солнышку, / Ночью идут по камешку* [Там же, т. 1, № 40].

Остановимся подробнее на анализе группы общих наименований, которая в онежском эпосе представлена целым рядом лексем. Для обозначения совокупности предметов, которыми покрывают тело, сказители используют существительные *одежда* и *одежа*, причем исконный вариант упоминается чаще заимствованного. Подавляющее большинство словоупотреблений, часто в диминутивной форме *одежица* 'Ласк.

Одежда' [СРНГ, вып. 23, 11], отмечено в текстах, записанных от Рябинина (Киж):

Всю одёжицу одел он да хорошеньку,
А хорошеньку одежицу снарядную
[Гильфердинг, т. 2, № 79].

Обратим внимание на перечень определений, с помощью которых сказитель указывает прежде всего на ценность и праздничность наряда: *драгоценный/дорогоценный, снарядный, хорошенький*. Кроме того, зафиксированы единичные лексемы *дорожный, сменный и стариковский*.

Прилагательные, сочетающиеся с существительным *одежда*, используются для наименования не только богатого убранства:

Надевает он *одежду* богатырскую,
Богатырскую *одежду* самолегкую
[Там же, т. 2, № 123];

Да *сорочишка одежда* исприносилась
[Там же, т. 3, № 239].

В целом выбор определения обусловлен предпочтениями сказителя: *сорочинский* и *сорочишка* 'Пренебр. Поношенная одежда' [СРНГ, вып. 40, 35] — Тряпицын (Кенозеро); *хороший* — Сарафанов (Киж); *богатырский, самолегкий* 'Фольк. Очень легкий, незначительный по весу' [Там же, вып. 36, 90] — Щеголенок (Киж).

Наряду с общеупотребительными лексемами (*одежда, убор*) отмечены диалектные наименования *порт* 'одежда, платье' [Там же, вып. 30, 92], *покрут* 'одежда, наряд' [Там же, вып. 29, 12], *снаряд* 'нарядная праздничная одежда' [Там же, вып. 39, 85], *гуня* 'верхняя одежда' [Там же, вып. 7, 235], *гунья* 'Мн. Одежда' [Там же]:

Иный хвастает да шелковым *портом*
[Гильфердинг, т. 2, № 150];

А й бежит она не в *покрути* [Там же, т. 1, № 13];

Что же, Катерина, не в *снаряде* ты идешь? [Там же, т. 3, № 268];

Одевал Илья *гуню* сорочинскую [Там же, т. 2, № 144].

В онежском эпосе зафиксированы слова, не просто называющие, но и характеризующие одежду с точки зре-

ния ее изношенности. Кроме уже указанного существительного *сорочишка*, отмечены *муница* «рипсишка», платье худое» [Там же, т. 3, № 407]: *Муница на тебе ведь веретном тряхнуть* [Там же, т. 3, № 281] и *трунь* «тряпка, тряпица, отрепье, лохмотья, ветошь, обноски» [Даль 2000, т. 4, 437]: *А гуня на калике сорочинская, / А трунь на калике трипетова* («тряпка едва держится» — это было приписано на поле А. Ф. Гильфердингом и зачеркнуто им же) [Гильфердинг, т. 3, № 281]. Несмотря на разнообразие, все диалектные наименования относятся к разряду низкочастотных или единичных лексем.

Самым употребительным эстематонимом в онежских былинах оказалось существительное *платье*, которое используется для обозначения всякой одежды, носимой поверх нательного белья. Собирательное значение лексемы обусловлено ее происхождением от существительного *плат* «кусок ткани, холста» [Фасмер 1986—1987, т. 3, 274—275].

Обратимся к анализу синтагматических связей указанного наименования. Эпическое *платье* имеет широкий круг определений, с помощью которых обращается внимание на цвет одежды (*черное*), ее ценность (*драгоценное*), красоту (*самоцветное*), назначение (*дорожное*), принадлежность (*Добрынино*), период ношения (*сменное*). Былинный персонаж обычно одет в цветное платье «не белый и не черный, какого-либо иного цвета, окрашенный» [Даль 2000, т. 4, 572]:

И надевает он Добрыня *платье*
цветное,
 И да садился Добрыня на доброва
на коня
 [Гильфердинг, т. 3, № 241].

Платье может быть показателем статуса героя (*богатырское, каличье, скomorошное*), его возраста (*старческое*), половой принадлежности (*женское, мужское*). В отдельных случаях дается комплексная оценка одежды (*тонко белое; цветное переменное; черное каличье* и др.). Характеристика платья проявляется и в субъектных глагольных связях: *<быть> веретном тряхнуть, <быть> доро скурлат, <быть> завозный, <быть>*

на возлюдые, <быть> скomorошский, <быть> сменный, <быть> цветной.

Идет калика переходящая.

Платье на нем веретном тряхнуть
 [Там же, т. 3, № 249].

Среди определений и характеризующих сочетаний выделяется целый ряд диалектных наименований, например: *переменный* «часто сменяемый, перемняемый (одежда, платье и т. п.)» [СРНГ, вып. 26, 157], *однопарный* «одинаковый» [Там же, вып. 23, 46], *завозный* «взятый на дорогу, предназначенный для поездки» [Там же, вып. 9, 330], *веретном тряхнуть* «о ветхой одежде» [Там же, вып. 4, 140]. Также зафиксированы фольклорные прилагательные и устойчивые предложно-падежные конструкции: *самоцветный* «Фольк. Необычно красивый (об одежде, платье)» [Там же, вып. 36, 112], *каличий* «Фольк. Принадлежащий, свойственный калике — страннику, паломнику» [Там же, вып. 12, 362], *на возлюдые* «Фольк. Чтобы показаться на людях» [Там же, вып. 5, 25].

И выходила прекрасна королевична,
 На ей было *платье самоцветное,*
Самоцветное платье драгоценное,
 На денежку места рублем не купить
 [Гильфердинг, т. 3, № 287].

Если конструкция *цветное платье* является общефольклорной и не зависит от жанровой принадлежности устно-поэтического текста, времени и места его записи, то выбор других определений в эпосе часто обусловлен сюжетом. Например, атрибутивные сочетания *звериное платье* и *скomorошное платье* зафиксированы преимущественно в былинах «Добрыня и Алеша». Добрыня, посланный князем на богатырские подвиги, проводит несколько лет вдали от дома. За это время его цветное платье приходит в негодность, и герой вынужден сменить одежду:

Износил Добрыня платье своё
цветное,
 Надевал на себя *платье звериное*
 [Там же, т. 3, № 306].

Вернувшись домой и узнав о свадьбе своей жены, Добрыня собирается идти на пир переодетым в скomorоха, для чего ему нужна соответствующая одежда: 107

Принеси мне *платье скоморошное*,
Принеси гусельшка яровчаты,
Как пойдет Добрыня на почестный пир
[Там же, т. 3, № 217].

Атрибутивные конструкции *сменное платье* и *цветное переменное платье* встречаем в былинах о Чуриле и Дюке, состязющихся в щегольстве и ловкости. Герои бьются о великий заклад: *Щапить-басить им по три года, / На каждый день да платья сменные* [Там же, т. 3, № 230], *Чтоб на всякий день платья были сменные, / Цветные платья переменные* [Там же, т. 2, № 152].

Также сюжетной закрепленностью отличаются сочетания *мужичье платье, молодецкое платье* и *женское платье*. Они зафиксированы во фрагментах переодевания героя (героини) в мужчину или женщину в былинах «Ставер» и «Михайло Потык». Настасья Микулична для спасения своего супруга Ставра *Подбривала волоса свои по мужичьему, / Надевала она платьица мужичьи* [Там же, т. 1, № 21], а Михайло Потык *Одевае он же платьица-ты женские, / Накручается же он да было женщиной, чтобы Король да Политовский, / не узнал бы он да вслед погонушки* [Там же, т. 1, № 6].

Заметим, что для онежских былин характерна вариативность определенных (*мужичий* и *мужской; каличий, калический, калицкий* и *калечьский; скоморошный, скомороший, скоморовский, скоморовчатый, коморовчатый*), при этом многие указанные словообразовательные варианты являются специфически фольклорными языковыми единицами. Например, прилагательные *скоморовский, скоморовчатый, скомороский* и *скоморошкин* в «Словаре русских народных говоров» имеют одинаковую дефиницию и идентичную стилистическую помету «Фольк. Скомороший» [СРНГ, вып. 38, 73–74], но зафиксированы они в былинах, записанных от разных сказителей: *скоморовчатый* — Рябинин (Киж), *скоморовский* — Чуков (Киж), *скоморошкин* — Суханов (Водлозеро).

Да велел-то принести еще-то *платьице скоморовчато* [Гильфердинг, т. 2, № 80];

То возьми моё *платье скомороское*
108 [Там же, т. 2, № 149];

Принеси-тко мне-ка *платье скоморош-кино* [Там же, т. 3, № 215].

Таким образом, на фоне постоянного эпитета (*цветное*) выступают авторские и сюжетно обусловленные определения.

Чрезвычайно разнообразны глагольные связи лексики *платье*. Особенно показательны случаи, в которых глагол управляет существительным. Можно выделить следующие наиболее употребительные тематические группы глаголов:

1. Глаголы одевания: *надевать, надеть, одевать, одеться в п., снарядить в п., сокрутиться в п.* ‘одеться, нарядиться’ (в красивое или необычное платье) [СРНГ, вып. 39, 251], *убираться в п.*

Сокрутился тут Добрыня *в платье* *цветное* [Гильфердинг, т. 1, № 38].

2. Глаголы раздевания: *повытряхнуть из п., скидывать, снимать, содрать. Скидывал он платьице дорожное* [Гильфердинг, т. 2, № 145].

3. Глаголы повреждения объекта: *износить, перепозорить* ‘перепачкать’ [СРНГ, вып. 26, 191], *повыбить дождеми* ‘повредить, заставив полинять (об одежде)’ [Там же, вып. 27, 266], *убрызгать*.

Бросила она чару зелена вина,
А *платье*-то все *перепозорила*
[Гильфердинг, т. 3, № 308].

Такая же семантика характерна и для глаголов, согласующихся с существительным *платье*: *забрызгаться, избиться* ‘изнашиваться (об одежде)’ [СРНГ, вып. 12, 92], *истаскаться, по-выдержаться* ‘поизноситься’ [Там же, вып. 27, 269], *поприрывать, призабрызгаться* ‘Фольк. Забрызгаться, испачкаться’ [Там же, вып. 31, 212]:

А й *платьица* у него на себе ведь
повыдержались,
А й *платьица* на себе ведь он носит
лосиныны
[Гильфердинг, т. 2, № 126].

4. Глаголы ношения: *<быть> в платье, держать* ‘носить, одевать’ [СРНГ, вып. 8, 21], *идти в п., нашивать, носить, приходиться в п.*

Не кому *держать* *платья* *цветного*
[Гильфердинг, т. 2, № 190].

5. Глаголы, называющие различные «манипуляции» с одеждой:

— глаголы перемещения: *отвозить, отправлять, послать, посылать, принести, приносить, привозить, притащить*;

— глаголы помещения: *кладывать, класть, нагружать, полагать платье*;

— глаголы приобретения: *взять, получить платье, принимать*;

— глаголы отчуждения: *отбирать, повладеть* ‘завладеть, захватить’ [СРНГ, вып. 27, 248] *платьями, украсть унести*;

— глаголы очищения: *мыть, мыть белить, клепать* ‘колотить, бить белье вальком (при стирке)’ [Там же, вып. 13, 279];

— глаголы передачи объекта: *дать, дарить платьем, отдавать, подавать, подать*;

— глаголы замены (взаимоотношения): *побрататься платьем, поменяться платьями*;

— глаголы физического воздействия на объект: *схватиться за п.*

6. Глаголы восприятия: *видать, не видать, поглядывать на п., поглядывать на п., увидеть*.

Реже используются глаголы других тематических групп: глаголы существования (*не быть платья, нет платьев*); глаголы движения (*сгонять за п., съездить за п.*); глаголы поведения (*похватать платьем, хвастать платьем*); глаголы речевого общения и воздействия (*спросить про п., просить*); глаголы определения (*узнать про п.*); глаголы эмоционального состояния (*ужахнуться платьицев*).

Таким образом, разнообразные глагольные связи свидетельствуют о значимости и многофункциональности платья в русском эпосе.

В целом тематическая группа «Одежда», представленная значительным числом лексем, составляет определенную систему, о чем говорит наличие слов с общим значением одеяния и названий конкретной одежды, наименований целого и части. Наряду с ядерными эстематонимами выделяются периферийные единицы, среди которых не только общеупотребительные, но и диалектные и фольклорные существительные. О своеобразии названий предметов одежды в эпосе свидетельствует словник эстематонимов,

их частотные характеристики, а также синтагматические и парадигматические связи слов.

Литература

Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Буслаев 1987 — *Буслаев Ф. И.* Русский богатырский эпос. Русский народный эпос. Воронеж, 1987.

Даль 2000 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 2000. Т. 1—4.

Маслова 1984 — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—XX в. М., 1984.

Панова 2002 — *Панова М. В.* Наименования одежды в русских говорах Воронежской области (этнолингвистический и ареальный аспекты). Автореферат дисс. ... к. фил. н. Воронеж, 2002.

Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Символический язык одежды // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат. науч. конф. Вып. 8. М., 2005. С. 42—53.

Фасмер 1986—1987 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1986—1987. Т. 1—4.

Фольклорная лексикография 2002 — *Фольклорная лексикография: сб. науч. трудов.* Курск, 2002. Вып. 19.

Сокращения

Гильфердинг — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: в 3 т. Изд. 2-е. СПб., 1894—1900. Т. 1—3.

МАС — Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981—1984. Т. 1—4.

РСС — Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений / под общ. ред. Н. Ю. Шведовой. М., 2000. Т. 2.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1—23), Ф. П. Сороколетов (вып. 24—37). М.; Л.; СПб., 1965—2006. Вып. 1—40.

Summary. *The article contains comprehensive description of clothing denominations used in the bylinas of Onega region. The analysis is based on the topical classification, quantitative characteristics, sintagmatical and paradigmatic links and function of the considered lexical units. The most detailed study is dedicated to the common clothing denominations group.*

Key words: *epics, folklore language, clothing denominations.*

РАСТИТЕЛЬНЫЙ КОД СЕРБСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ВУЙНОВИЧ ТАТЬЯНА
(Сербия, Нови Сад)

ФУНКЦИИ И ЗНАЧЕНИЯ РАСТЕНИЙ В СВАДЕБНЫХ ПЕСНЯХ ИЗ СБОРНИКА ВУКА КАРАДЖИЧА¹

Аннотация. В сборнике свадебной поэзии Вука Стефановича Караджича больше трети песен содержат упоминания о разных видах растений (базилик, яблоня, клен, виноградная лоза, олива, роза...). Они встречаются в различных ситуациях: их сажают и выращивают, используют как средство для пробуждения, дарят и т. п. В работе песни рассматриваются в связи с определенными этапами обряда перехода, выявляются и проясняются наиболее характерные для сербской свадебной поэзии значения растений и способы их использования.

Ключевые слова: свадебные песни, свадебный обряд, Вук Стефанович Караджич, растительность, инициация, сербская традиционная культура.

Вук Стефанович Караджич, почти полвека собиравший и публиковавший произведения устной словесности, оставил сборник лирической народной поэзии, который до сих пор остается непревзойденным по своему объему,

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Аспекты идентичности и их воплощение в сербской литературе (№ 178005)», который проводится в отделении сербской литературы философского факультета в Нови-Саде при финансовой поддержке Министерства образования, науки и технологического развития Республики Сербия. Текст является частью кандидатской диссертации «Функции и значения растений в свадебных песнях в сборнике Вука Караджича» (научн. рук. проф. Зоя Каранович), защищенной в 2011 г.

качеству и значению. В него вошли 333 свадебные песни [СНП I, бр. 1—127; СНП V, бр. 1—120, 265—268; СНПр I, бр. 1—82]. 118 из них содержат фитонимы, называющие 39 различных видов растений². Они чаще всего встречаются

² Айва [СНП I, бр. 18, 85, 116; СНП V, бр. 27; СНПр I, бр. 28, 31, 77], амарант [СНП V, бр. 28; СНПр I, бр. 23], алтей розовый [СНПр I, бр. 3], апельсин [СНП I, бр. 33, 66, 67, 119, 125; СНП V, бр. 2, 5, 26, 27, 34, 50, 56, 73, 74, 99; СНПр I, бр. 15, 19, 37, 63, 68], базилик [СНП I, бр. 10, 11, 14, 17, 23, 36, 64, 66, 76; СНП V, бр. 7, 19, 26, 28, 38, 50, 73, 74; СНПр I, бр. 3, 5, 28, 29, 32, 65], бук [СНП V, бр. 61; СНПр I, бр. 80], вишня [СНП V, бр. 39], гвоздика [СНП I, бр. 66; СНП V, бр. 27, 71; СНПр I, бр. 3, 5, 8, 22, 54], гиацинт [СНПр I, бр. 35], ель [СНП V, бр. 1, 7, 24, 26, 28, 73; СНПр I, бр. 75], жасмин [СНП V, бр. 26], два сорта ивы: ракита [СНП V, бр. 1] и плакучая ива [СНП I, бр. 23, СНП V: бр. 31], кипарис [СНП V, бр. 7], клевер [СНП I, бр. 14], клён [СНП I, бр. 23, 91; СНП V, бр. 38; СНПр I, бр. 15, 39, 80], ковыль [СНП I, бр. 14], два сорта лилий: лилия белоснежная [СНП I, бр. 112] и лилия луковиченосная [СНПр I, бр. 23], лоза виноградная [СНП I, бр. 9; СНП V, бр. 28, 29, 73; СНПр I, бр. 4, 6, 27, 69, 70], любисток [СНП V, бр. 28; СНПр I, бр. 3, 8], майоран [СНП I, бр. 66; СНП V, бр. 26, 74; СНПр I, бр. 3, 5], маслина [СНП I, бр. 13; СНП V, бр. 10, 47; СНПр I, бр. 36, 41, 43, 50], настурция большая [СНП V, бр. 27], ноготки [СНП V, бр. 8, 28, 79; СНПр I, бр. 55], овёс [СНП V, бр. 267], осина [СНП V, бр. 53], пижма бальзамическая [СНП V, бр. 28; СНПр I, бр. 14, 29], плющ [СНП V, бр. 2], полынь [СНП I, бр. 76], пшеница [СНП I, бр. 9, 122; СНП V, бр. 24; СНПр I, бр. 4, 75], роза [СНП I, бр. 11, 42, 45, 55, 66, 85, 92, 93, 96, 109, 112; СНП V, бр. 1, 9, 27—29, 35, 38, 41, 50, 66, 71, 73, 74, 99; СНПр I, бр. 2, 3, 5, 8, 14, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 29, 32, 49, 57, 62, 65, 73, 77], розмарин [СНП I, бр. 55, 74; СНПр I, бр. 35], сирень [СНП I, бр. 56], сосна [СНП I, бр. 85; СНП V, бр. 2, 7, 78], сухоцвет [СНП I, бр. 23, 35, 56, 76], фиалка [СНП I, бр. 96,

в песнях, которые по своему содержанию и/или контексту исполнения связаны с этапом, проходящим перед тем, как забирали невесту. Цель данной работы — на основе рассмотрения песен и анализа текста свадьбы³, а также путем определения связи с особыми этапами комплекса *обряда перехода*⁴ выявить некоторые забытые значения и функции вегетативного кода в вербальном наполнении свадебного ритуала.

Мир растений появляется в *рассказе* невесты — в стихах, связанных с ее взрослением: на вопрос шафера, почему она *лицом бела и румяна* [СНП V, бр. 41], т. е. *слишком хороша собой* [СНП I, бр. 112], невеста отвечает:

Кад сам млада у мом роду расла,
Свако ми је у род добро било,
У вечер сам рано лијегала,
А ујутру доцкан устајала;
*Ја сам лице ђулсом умивала,
Отирала лијером цијеђем.*

Когда молодой у мамы росла,
Все родные ко мне добры были,
Вечером рано ложилась,
Утром поздно вставала;
*Я свое лицо розовой водой умывала,
Вытирала красивыми цветами*
[Там же].

*Од ружице ђулсом умивала,
Бијелом ме свилом отирала,*

112; СНП V, бр. 27, 41, 74; СНПр I, бр. 57], цитрон [СНП I, бр. 116], чемерица [СНП I, бр. 23], яблоня [СНП I, бр. 18, 67, 68, 83, 91, 108, 112; СНП V, бр. 17, 26, 31, 41, 50, 64, 65, 88; СНПр I, бр. 11, 28, 30, 57, 63—65, 67, 77, 79] и ясень [СНП I, бр. 102; СНПр I, бр. 36].

³ Если свадебный обряд представляет собой текст, в нем с точки зрения участников действия, существует два взаимопереплетающихся рассказа — рассказы жениха и невесты [Левинтон 1982, 95, 96].

⁴ Акциональные и вербальные проявления обряда, сопровождающего свадьбу, уже длительное время рассматриваются в свете теории обряда перехода, предложенной А. ван Генепом [Ван Генеп 2005]. Согласно данной теории, инициант проходит три главных ритуальных этапа. Все начинается с *сепарации*, т. е. с выделения индивида из привычной окружающей среды, затем следует *лиминальный этап* (переходное состояние) и в конце следует *агрегация*, или возвращение в (новое) общество в измененном состоянии [Ван Генеп 2005, 5—8].

Гојила ме, док ме узгојила,
Узгојила, вама даровала.

*Она меня розовой водой умывала,
Белым шелком вытирала,
Кормила меня, чтобы меня выкормить,
Выкормила, вам даровала*
[СНП V, бр. 41].

Растения в данном примере выполняют функцию магического средства, с их помощью создается образ девушки, которая готовится выйти замуж⁵. Смысл поступков открывается посредством традиционных представлений о связи розы и физиологического взросления женщины⁶: девушки пересаживали розы на праздник, посвященный Богоматери (25 марта), чтобы девушки росли, как это растение [Jardas 1957, 53]. Роза также упоминается в магических текстах, используемых для регулирования менструального цикла: *Ružo rumena, daj ti meni tvoje rumenilo, evo tebi moje bililo* (Роза красная, дай мне твои румяна, вот тебе моя бледность) [Lovretić 1902, 187]⁷. Хроматическая особенность розы может быть связана с более широкими представлениями о красном цвете, который ассоциируется с вульвой и женским началом [Раденковић 1996, 293]. Так, в одной свадебной песне из сборника Вука Караджича девушка, призывая милого, говорит: *Ако си, Нико, ђе близу,/ Попушти танке конопе,/ И разви једра бијела,/ Доједри, драги, до мене./ До твоје руже румене* (Если ты, Нико, близко,/ Ослабь тонкие веревки,/ Подними белые паруса,/ Приплыви под парусами, дорогой, ко мне,/ К твоей

⁵ Сукцессивные магические поступки, посредством которых девушка дотрагивалась до красной розы и лилии, повлияли на возникновение атрибутов здоровья и красоты [Раденковић 1996, 282, 294], что и узнает шафер как представитель стороны жениха.

⁶ На связь розы и биологического взросления женщины указала З. Каранович, исследовавшая символику данного цветка в сербской традициональной культуре и поэзии: [2009, 19—48].

⁷ У сербов было распространено поверье, что красный цвет представляет собой *девичью* кровь, которая пролилась по белым лепесткам, когда девушка укололась, не заметив шипов [Софрић 1990, 191].

розе красной) [СНП V, бр. 35]. Здесь с помощью хроматической особенности (румянности) розы кодируется биологическая зрелость и переход из асексуального мира в сексуальный. Создавая таким образом метафору самой себя, девушка символически конкретизирует полное признание нового состояния и эксплицирует свою готовность выйти замуж, что и подтверждает призывом милого, обозначив этим эротическую ситуацию⁸.

Данный этап физического и социального взросления, на котором девочка превращается в девушку, готовую к вступлению в брак, подразумевает статусное продвижение и целый ряд ритуальных поступков, сопровождающих его⁹. В свете сказанного, умывание розовой водой как обрядовое действие люстративного характера, которое практиковалось в обрядах очищения¹⁰, представляет собой действие разрыва с прежним существованием¹¹. Точно так же как в сказках, которые являются своего рода парафразированием обряда, герои купаются и натираются растениями с сильным запахом, чтобы *стали совершенно чистыми*, прежде чем войти в мир мертвых [Ргор 1990, 105, 106]. Пребывание в *потустороннем мире* в сказке соответствует инициационно-

⁸ Физическая зрелость является условием, без которого невозможно продление рода, поэтому на свадьбе молодожены должны показать свою готовность стать супругами [Иванова 1998, 7—13].

⁹ Жизнь как процесс подразумевает постоянные переходы из одного статуса в другой, поэтому и жизнь каждого индивида состоит из этапов, начала и концы которых соединяются в одну цепь. Каждому из них соответствуют церемонии, имеющие общую цель — перевести иницианта из одного состояния в другое [Ван Генеп 2005, 7].

¹⁰ У славян в обрядах очищения розовой водой умывались или купались в ней, или эта вода проливалась под цветок розы [СД 2009, 468]. Среди сербов в Банате и в области около города Пирот существовал обычай ставить розу вместе с остальными растениями в воду, предназначенную для умывания накануне Юрьева дня [Тројановић 1911, 177, 185].

¹¹ Очищение посвященных от поверхностных нечистот представляет собой одну из ритуальных церемоний, воплощающих разрыв со прежним статусом [Lić 1983, 117].

му опыту символической смерти, который для неопита представляет собой акт метафизического плана, после чего он готов обрести новый статус и быть принятым в мир взрослых¹². В свадебных песнях символическая смерть иницианта представлена его сном. Сон, по представлениям славян, являлся состоянием близким к смерти, поскольку во сне душа на некоторое время выходит из тела, а при пробуждении снова возвращается [СМ, 480—481]. Данная ситуация связана с периодом взросления девушки: *Рано мене лијегала мајка,/ А доцна ме у јутру дизала,/ Будила ме китом босоика:/ Устај, ћери, грануло је сунце./ Наше бјеле обасјало дворе'* (Рано меня спать укладывала мать./ Поздно меня утром поднимала./ Будила меня веточкой базилика:/ Вставай, дочь, солнце грянуло./ Наш белый двор осветило) [СНП V, бр. 7]. Базилик в сербском наследии всегда считался растением, которое *общается* с земным и с небесным миром [Раденковић 1996, 216], и как универсальный посредник он дает возможность перехода *спящего* из одного типа существования в другой. Считалось также, что пробуждение спящего потенциально опасно, и поэтому оно сопровождалось многочисленными предписаниями и запретами [СМ, 480—481]. По этой причине мать использует базилик, растение большой апотропеической силы¹³, в качестве профилактической меры, предупреждающей *кризис* пробуждения.

Соотношение мира растений и сна/ пробуждения в свадебной поэзии в сборнике Вука Караджича проявляется и в иных ситуациях:

Зачух славја ће попјева

На врх маслине

Припјева ћевојцице

Скоро вјерене:

«Устан те се, ћевојцице,

¹² Человек становится *настоящим*, только когда его естественное человеческое каким-либо образом исчезает: инициация подразумевает сверхъестественный опыт смерти и воскресения/ второго рождения. Неопит умирает для прежнего инфантильного профанного мира и рождается для нового существования [Elijađe 2004, 133—135].

¹³ Об апотропеической силе базилика смотри в: [Чажкановић 1994, 38—39; СМ, 46—47].

Обасјава дан,
 Ево славје тица зове
 Сврх маслине сам.»
 Када чуше ђевојчице
 Скоро вјерене,
 И оне се усталоше
 Тако веселе,
 Сташе ресит` и бијелит`
 Лице румено,
 Сташе играт` и пјевати
 Пред ђевојчин род
 <...>
 Младожењу и невесту
 Све припјевају
 И из кола вјереника
 Свога гледају

Слышен соловей поющий
 Наверху оливкового дерева,
 Поет девушкам,
 Недавно обрученным:
 «Вставай, девица,
 Уже светлый день,
 Это соловей-птица зовет
 На верху маслины.»
 Когда услышали девушки,
 Недавно обрученные,
 Они встали
 Такие веселые,
 Стали украшаться и белить
 Лица румяные,
 Стали танцевать и петь
 Перед родственниками.
 <...>
 О женихе и невесте
 Все поют
 И из кареты жениха
 Своего глядят
 [СНПр I, бр. 43].

Образ дерева с птицей на верхушке представляет собой одну из конкретизаций образа *мирового древа* и его связи с небом [СМ, 161], а в данном случае он может трактоваться как *знак*, движущий поведением людей и определяющий его¹⁴. Вегетативный и зоологи-

¹⁴ Древний человек ограничивался жизнью в объективной реальности, в окружении, которое не определялось относительностью субъективного опыта, и поэтому во всех планах существования он нуждался в *знаке*, как абсолютной составляющей, которая не принадлежит этому миру. Данное выражение воли Божией, проявляя себя, ставит точку на относительности и влияет на поведение коллектива [Elijade 2004, 24—25]. В свадебной поэзии пение птицы на дере-

ческий коды в своем взаимодействии инициируют динамические процессы ритуального времени: после пробуждения принято белить лицо и наносить традиционный макияж, таким образом еще не зрелые социально индивиды (на что указывает деминутив *ђевојчице*) приобретают черты инициантов¹⁵. Опыт участия в свадебном обряде продвигает девочек на шаг ближе миру взрослых¹⁶ и одновременно готовит их к ситуации, в которой и они сами скоро окажутся. Об этом свидетельствует присутствие обрученного.

В свадебной поэзии приближение будущего брака часто предвещается с помощью растительных образов¹⁷, как, например, в ряде вариантов¹⁸, в которых юноша будит девушку: *Убрао стручак ружице,/ Удари младу у лице:/ Устан` се, не наспала се!/ Да ли се ниси наспала/ Девет година у мајке,/ Десетој на моје руке?»* (Он взял ветку розы,/ Ударил молодую по лицу:/ «Вставай, хватит спать!/ Разве не выспалась/ Девять лет у матери,/ Десятый на моей руке?») [СНП V, бр. 29]. *Нанесение удара* розой, которой в традиционной культуре приписывалась особая сила в изгнании всего *нечистого* [СМ, 590], представляет

ве часто является предвестием ритуального времени или его этапа [СНП V, бр. 5, 9, 38].

¹⁵ Цвет очень удобен для обозначения временной смены ролей: нехроматические особенности (белый и черный цвет) характерны для неповседневного *святого* времени [Lič 1983, 86—87]. В сказках окрашивание в белый или черный цвет характеризует *время пребывания в запрете* [Ppor 1990, 207, 208].

¹⁶ В традиционных коллективах один из основных обрядов инициации девушки подразумевал ее торжественное представление коллективу, чем показывалась зрелость девушки и ее готовность к взрослой жизни [Elijade 1991, 26].

¹⁷ В поэтический текст свадебного обряда растения включаются в функции посредника и невербального коммуникативного знака в ситуациях, когда прямой контакт между юношей и девушкой невозможен: например, они общаются посредством цветов — розы/ гвоздики [СНП V, бр. 71] или золотого яблока [СНП V, бр. 65; СНПр I, бр. 11]. Также девушка дарит юноше цветок как знак благосклонности или согласия на брак [СНПр I, бр. 2, 21, 14, 28].

¹⁸ Варианты: [СНП V, бр. 66; СНПр I, бр. 25, 26, 27, 73].

собой поступок, аналогичный ритуальному очищению, посредством которого посвященный и физически отделялся от прежнего мира¹⁹. Кроме этого роза как универсальный посредник²⁰ обеспечивает переход из сепарационной в лиминальную зону, что символически представлено переводом девушки из многолетнего сна в действительность²¹.

Растение в функции универсального посредника может являться местом пребывания спящего:

Млади Васо лов ловио
 Вијар планином,
 До подна му жарко сунце
 Лице умори.
 Тражи Васо засијенца
 Да се заклони,
Бог му даде зелен јавор
 При бистрој води.
 Ту је Васо починуо,
 Па је заспао,
 А када се разабрао
 И пробудио,
 Кад код њега млада Мара
 Љепша од виле.

Молодой Васо охотился
 На Вияр горе,
 Поднявшееся жаркое солнце
 Ему лицо утомило.
 Ищет Васо тенистое дерево,
 Чтобы укрыться,
Бог ему послал зеленый клен
 У прозрачной воды.
 Васо лег отдохнуть
 И заснул,
 А когда очнулся
 И пробудился,
 Возле него — младая Мара
 Красивее вилы.
 [СНПр I, бр. 81]

¹⁹ Нанесение ударов, порка и подобные действия занимают важное место в ряду ритуалов, посвященных инициации, а все они подразумевают изгнание бесов и другой нечисти [Ван Генеп 2005, 200—201; Lić 1983, 117].

²⁰ О функции розы как универсального посредника в сербской лирической поэзии: [Карановић 2009].

²¹ Пребывание в зоне сепарации обряда, который длился долго [Ргор 1990, 184], обозначено девятилетним сном. Этим активируются традиционные представления о числе «девять», которые связывают его с преобразованием и переменой [Раденковић 1996, 339], что соответствует опыту инициации.

Действие, когда юноша ищет теннистое дерево (*засјенац*), кроме естественной потребности укрыться от солнечных лучей можно трактовать и в ключе инициации, поскольку это соответствует поверью, что солнце грозит опасностью для неопита. По этой причине он помещается в пространство без света, что указывает на ритуальную изоляцию²². Клён в сербской традиции связан с хтоническим миром, соответственно месту, где происходит инициационный сон²³. Одновременно клен как воплощение *мирового дерева* [СМ, 164] обеспечивает переход иницианта в *иной мир*, как и возвращение из него²⁴. Так реализуется идея символической смерти, после которой инициант становится готовым к браку. Поэтому возвращение в действительность сопровождается контактом с девушкой.

Взросление, которое необходимо для вступления в брак, в свадебных песнях часто связывается с выращиванием растений, как в стихах:

Садио Радо виноград,
Све белу лозу и црну,
Навади му се вран гавран,
Па поче грозђе зобати.
 Стаде му Радо претити:
 «Не зобај грозђа, гавране,
 Ја ћу те, врана, стр'јелати».
 Вели му сам вран гавран:
 «Немој ме, Радо стр'јелати,
 Ја ћу ти, брате, требати —

²² Это подтверждает охота юноши, которая представляет собой ситуацию инициации, характерную для этапа обрядовой изоляции юноши (с времени его половой зрелости до брака), когда юноши занимались охотой, что находилось в прямой связи с приобретением магического превосходства над природой [Ргор 1990, 175—187].

²³ Связь клена с загробным миром подтверждает обычай хоронить мертвых в гробу из клена (Чајкановић 1994, 101). Одна часть этого обычая сохранилась в песне, в которой мать хоронит сына, спрашивая его: *Сине Конда, је л'ти земља тешка?/ Ил' су тешке даске јаворове? (Сын Конда, или земля тебе тяжела, или тебе тяжела доска кленовая?)* [СНП I, бр. 368].

²⁴ Общение с тремя космическими сферами — с Землей, Небом и подземным миром — выражено, кроме прочего, образом дерева, при помощи которого осуществляется переход из одного космического пространства в другое [Elijade 2004, 31—32].

Када се пођеш женићи,
Све ћу ти свате <и>скупити,
Под крило десно метнути
Њи с тобом неви однети!»

Сажал Радо виноград,
Белују и чернују лозу.
Повадил се к нему черниј ворон
И начал виноград клевати,
Стал его Радо укоряты:
«Не клуй виноград, ворон,
Ја пристрелю тебя, ворона».
Говорит ему черниј ворон:
«Не стреляй в меня, Радо,
Ја, брат, пригожусь тебе —
Когда пойдеш женицца,
Всех сватов твоих соберу,
Под крыло правое укору
И вместе с тобой к невесте приведу!»
[СНПр I, бр. 69]²⁵

То, что юноша выращивает именно виноградную лозу, притом в одиночестве, находясь в функционально отделенном пространстве, вместе с уведомлением о скорой женитьбе указывает на сепарационную изоляцию. Тот факт, что посаженный юношей куст винограда вырос волшебным образом (поскольку необходимый для этого промежуток времени отсутствует) и принес плоды²⁶, показывает возможность перехода на следующий этап: юноша овладел нужным знанием и приобрел способность влиять на мир природы [Ргор 1990, 472—477]. Поскольку виноградная лоза может выражать идею перемены, так как виноград *умирает*, чтобы трансформироваться в вино, это является аналогом замены временного мира вечным и прочным [Раденковић 1996, 229]. Точно так же и вид растения, выращиваемого юношей, знаменует инициационный переход. Важно упомянуть, что юноша пощадит ворона, который ему

²⁵ В сборнике Вука Караджича существуют еще две версии данной свадебной песни, в которых упоминаются растения, а в одной вместо ворона появляется сокол [СНП I, бр. 15; СНПр I, бр. 70]. При анализе данных песен З. Каранович указала на некоторые забытые значения образа ворона, а также на функцию этой птицы как помощника и учителя в процессе инициации [2011, 125—140].

²⁶ Е. Лич данный этап определяет как период ритуального безвременья [Lić 1983, 118].

поможет, когда он *пойдет жениться*, что является типологически сходным со сказочным мотивом благодарного животного, которое позже будет помогать герою²⁷. Помощником является териоморфический предок, что соответствует традиционному представлению о хтонической природе ворона²⁸. Также кормление ворона выращенным виноградом, хотя оно и невольное, ассоциируется с обычаем жертвования первых плодов предкам [Чајкановић 1973, 129; СМ, 174]. В данном случае виноград является особо подходящей пищей для предков, поскольку виноградная лоза в традиционных представлениях связана с *иным* миром, что подтверждает обычай посадки этого растения на могилах [Лилек 1894, 154] и использование его в магических процедурах, связанных с культом мертвых [Чајкановић 1994, 228]. В древних культурах представления о плодородии связаны с культом мертвых, так как считалось, что предки с того света влияют на плодородие на земле [Раденковић 1996, 231]. Связь лозы с культом мертвых, судя по всему, является источником поверья о способности лозы обеспечить продолжение рода, поэтому ее использовали в магических действиях, направленных на рождения детей²⁹. Таким образом, манипуляции с виноградной лозой накануне вступления в брак указывают на основное предназначение брака — обеспечение потомства, а также на возможность влияния на плодovitость людей при помощи магии. В одной из песен юноша сажает ель, виноградную лозу, базилик, розы, апельсины, заставляет потечь живую воду и ставит девочку стеречь. Когда он три года спустя возвращается, не может подойти:

²⁷ О мотиве благодарного животного, которое становится помощником героя: [Ргор 1990, 237—242].

²⁸ О связи ворона с миром мертвых: [Гура 2005, 401—402; СМ, 109].

²⁹ Для плодovitости женщины обвязывали виноградную лозу вокруг пояса [Lovretić 1902, 179]. Считалось, что репродуктивные проблемы мужчин можно решить развязыванием лозы в винограднике [Simić 1964, 402, 404].

Од висине вите јеле,
Од ширине танке лозе,
Од мириса босиока,
И лијепе дробне руже,
И ширине наранчице,
И љепоте ђевојачке,
И велике живе воде

От висоты высокой ели,
От ширины тонкой лозы,
От запаха базилика,
И красивой розы,
И разросшегося дерева апельсина,
И красоты девушки,
И большой живой воды
[СНП V, бр. 73].

Этот сад с елью в качестве *мирового древа*³⁰, живой водой и сторожем выражает представления о *Центре*, который недоступен для непосвященного³¹.

³⁰ На то, что ель в данных строках является мировым деревом, указывает вариант: *Ја посадих јелу на камену,/ Па је ману за годину дана,/ Па постави Ленче да је чува <...> јела ти се давно разгранала,/ Из врха јој ситан бисер капље,/ Из среде јој беле пчеле лете,/ Из корена хладан Дунав тече!* (Я посадил ель на камень,/ И покинул ее на один год,/ И поставил Ленче ее охранять <...> Ель твоя давно разрослась,/ С ее верха мелкий жемчуг капает,/ Из сердцевины ее белые пчелы летают,/ Их корня холодный Дунай течет) [Станковић 1951, бр. 98].

Мотив посадки дерева, которое выполняет функцию *мирового древа*, присутствует и в других свадебных песнях. Например, юноша сажает и выращивает яблоню с золотыми ветвями и жемчужными листьями, чтобы под этим деревом сидели гости на его свадьбе. Для человека традиционной культуры невозможно было начать что-либо, прежде чем найти точку опоры — Центр [Elijade 2004, 20], что соответствует посадке и выращиванию яблони, которая маркирует локус, становясь осью ориентации грядущего движения свадебной процессии.

³¹ В понимании древнего человека *живая вода* представляет собой метафизическую и религиозную действительность: в ней хранится жизнь, сила и вечность. Эта вода не всем доступна, и она часто протекает рядом с чудесным деревом, которое является одним из проявлений *мирового древа*. Ствол, как образ универсального столба, воплощает связь высшего и низшего миров, представляет собой проявление абсолютной действительности и в качестве такового находится в Центре мира. До Центра трудно добраться, его часто охраняет сторож, и к нему пробираются только

В словах одной из песен³² юноша показывает, что он является *тем, кто знает*, т. е. что у него есть ключ для входа: он пьет живую воду, вдыхает запах плода из сада и в конце концов приходит к девушке [СНП I, бр. 501].

В рассматриваемой песне не исключается возможность, что и девушка магически влияет на буйный рост растений, если иметь в виду, что в традиционных обществах женщина считалась аналогичной Земле. Существовало поверье, что она как обладатель биологической способности к рождению детей и зачинатель выращивания культурных растений, знает *тайну сотворения* и обладает магической силой, с помощью которой может влиять на растительный мир [Elijade 1991, 35, 36; Elijade 2004, 105—107]. У сербов культ растений также был связан с женским началом, и считалось, что от магических действий женщины зависят все растения [Чајкановић 1973, 7—13]³³.

Данные представления отразились и в свадебных песнях, которые говорят о девичьем саде и о растениях, которые девушка сама сажает и выращивает, причем этот процесс часто аналогичен приготовлению даров невесты [СНП I, бр. 36; СНП V, бр. 27, 28, 38; СНПр I, бр. 3, 5, 8, 31, 54]. Еще в процессе посадки девушка определяет, какие растения кому из членов семьи жениха она подарит. Таким образом создается представление о социально-родственных отношениях, действующих в семейном коллективе:

Млада Мара рано подранила
У бостању да сади цвијеће.
Како које цв'јеће засађује,
Тако га млада немјењује:
Сади свекру стручак босиока,
А свекрви стручак трандафиља,
Ђеверима цвијет гаронфиља,

избранные, посвященные — те, кто прошел инициацию [Elijade 2011, 236—238, 445—447].

³² В сборнике Вука Караджича, в Венском издании, содержится четыре варианта данной песни, которые помещены в отдел под названием *Љубавне и друге различне женске пјесме* [СНП I, бр. 499, 500, 501, 502].

³³ Данное соотношение женщины и растительного мира, т. е. мира природы вообще, часто встречается в вербальном и акциональном проявлениях различных обрядов. Об этом см.: [Јокић, Вујновић].

Заовама румене ружице,
Јетрвама дробне мачуране,
Васу своје стручак милодуха

Молодая Мара рано встала,
Чтобы в саду цветы сажать.
Цветок посадит —
И сразу его кому-то посвящает:
Свекру — веточку базилика,
А свекрови — алтей розовый,
Деверям — цветы гвоздики,
Золовкам — красные розочки,
Свояченицам — мелкие мажураны,
Васе своему — веточку любистока.
[СНПр I, бр. 3].

Невеста по одному выбирает и предназначает родственникам растения, в которых, по народным представлениям, есть магическая сила³⁴. С ее помощью она хочет влиять на отношения в своем будущем коллективе и регулировать их. На это указывает то, что она готовит подарки в саду, а сад у славян считался местом, особо благоприятным для магических действий [СД 2009, 532]. О магической сущности действий невесты говорит определение времени, когда происходит манипуляция растениями: *Млада Мара рано подранила*. В одном из вариантов время оговаривается более точно: *Још зора данка не б'јели, / Даница жрака не пушта* (Еще заря день не осветила, / Северная звезда лучей не скрыла) [СНП V, бр. 38]. Речь идет о моменте перед самым рассветом, который, согласно славянским верованиям, представляет собой переходный период, когда магическое действие усиливается [СМ, 102]. Данное предположение подтверждают слова песни, которая исполнялась в начале свадебной процессии. В ней поется о том, что невеста несет хорошие дары, *а највише биља од умилња, / Да је мирна кућа у коју ће, / Да је мирна кућа и послушна* (а больше всего травы на хорошее отношение, / Чтобы был мирным дом, в который приходит, / Чтобы мирным был дом и послушным) [СНП V, бр. 16].

Выбор растительного дара для суженого определяет принципами этимологической магии, поэтому девуш-

³⁴ Это подтверждается употреблением данных видов растений в любовной магии. См.: [Софрић 1990; Чајкановић 1994].

ка подготавливает зверобой [СНПр I, бр. 3, 8], настурцию [СНП V, бр. 27] и гвоздику [СНПр I, бр. 54], чтобы обеспечить любовь и согласие в семье³⁵. В песне, исполняемой во время прихода за невестой, девушка для подарка сажает базилик. Он наделен *пророческой силой и уважением* [Софрић 1990, 44] и использовался в гаданиях:

Девојка се сватовима надала,
Вас дан дуги *босиљак* сејала,
На војинову срећу намењује:
Ако војно добре среће буде,
С вечера ће босиљак никнути,
До по ноћи и прекрстити се,
А у зору у ките се вिति

Девушка свадьбу ждала,
Весь день базилик сејала,
На удачу воину:
Если сражение удачное будет,
С вечера базилик прорастет,
До ночи освятится,
А к утру в стручки соберется
[СНП I, бр. 36].

В данном случае гадание осуществляется на основании магического роста и расцветания, которое в сборнике Вука Караджича часто приписывается и отдельным цветам, сажаемым девушкой, и более широкому полю ее *садовнической деятельности* [уп. СНП I, бр. 66; СНП V, бр. 28, 74]. Успешное выращивание растений и богатство девичьего сада, по аналогии с трудным заданием в сказке, показывают, что девушка повзрослела и овладела силой роста и оплодотворения, что подтверждает ее готовность вступить в брак.

Растения, посаженные невестой, чаще всего уничтожает жених или его свадебные гости³⁶, как например, в пес-

³⁵ Эти растения уже своим названием указывают на определенные магические особенности: иссоп (серб. милодух) делает девушку привлекательной для юноши. Гвоздика (серб. каранфил) влияет на счастье и согласие: *каранфила да се не карате* [Чајкановић 1994, 111,183]. Аналогичная ситуация и с настурцией (серб. драголюб), название которой этимологически связано с сербскими словами *драг, драгост, драгованье*, что указывает на ее использование в этом виде магии.

³⁶ Лиминальный этап ритуальной действительности подразумевал подражание

не, которая исполнялась около дома невесты перед приходом гостей: *Бре не дај, не дај, девојко, / Јелен ти у двор ушета, / Босиљак бел ти попасе* (Не давай, не давай, девушка, / Олень в вашем дворе гуляет, / На базилике белом пацется) [СНП I, бр. 17]; или в словах: *Тудар прође челебија Васо / На својега коња великога, / На бостан је коња нагонио, / Те је Мари бостан поарао* (Здесь Васо, господин прошел / На своем коне могучем, / В сад коня направил / И Маре сад испортил) [СНП I, бр. 3]³⁷. Символика жизненного цикла растений, начиная с посадки и кончая уничтожением или смертью, связана с представлениями о циклическом обновлении растительного мира и ассоциируется с идеей умирания и нового рождения. Таким образом, посредством *растительной драмы* проводится аналогия между жизненным циклом растительного мира и инициационным опытом символической смерти³⁸. Одновременно события, связанные с уничтожением девичьего сада, предвещают ситуацию сексуального соединения, так как в славянской традиционной культуре в мотивах срывания цветов и топтания огорода, сада или виноградника содержится символика дефлорации и коитуса [СМ, 501—502]. Таким образом, посредством вегетативного кода предвещается соединение, которое как физическое закрепление брака представляет собой пик акрегационного этапа.

Анализ избранных свадебных песен в сборнике Вука Караджича показал, что растительный мир свадебной поэзии представляет собой особую систему знаков, семантически и функционально зависящую от представлений об особенностях видов растений и конкретных

трудностям, которые ожидают свадебных гостей жениха перед домом невесты. В вербальном проявлении обряда растения, посаженные девушкой, представляют собой препятствие, которое нужно преодолеть, чтобы забрать невесту [СНП I, бр. 66; СНП V, бр. 74].

³⁷ Вариант: [СНП I, бр. 5].

³⁸ Важно упомянуть, что в сербской обрядовой поэзии *смерть* цветка (опадание, исчезновение, уничтожение) часто символизирует *границу между прежней жизнью в коллективе и уходом в новое семейное окружение* [Јокић, Вујновић].

ситуаций, в которых они появляются в песнях. В рассмотренных примерах указано на некоторые символические потенциалы растительного мира в данном жанре, которые характерны для сербской и славянской традиционных культур. Учитывая всю сложность и многоплановость данной проблемы, чтобы создать достоверную картину разнообразия флоры свадебной поэзии и выявить возможные сходства и различия в функции и значении определенных растений, нужно исследовать большее число песен, происходящих из разных областей сербскоязычного пространства.

Литература

Ван Генеп 2005 — *Генеп А. В.* Обряды прелаза, прев. Ј. Лома, Београд, 2005.

Гура 2005 — *Гура А. В.* Символика животиња у словенској народној традицији, Београд, 2005.

Иванова 1998 — *Иванова Р.* Свадба као систем знакова // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Бр. 3. С. 7—13.

Јокић, Вујновић — *Јокић Ј., Вујновић Т.* Од цвета до плода: женски иницијацијски пут у српској обредној лирици (в печати).

Карановић 2009 — *Карановић З.* Ружа у српској традиционалној култури и народној поезији // Синхронизационо и дијахронизационо изучавање врста у српској књижевности. Нови Сад, 2009. Бр. 2. С. 19—48.

Карановић 2011 — *Карановић З.* Гавран и соко као свадбени медијатори у три сватовске песме (или заборављена прича о иницијацији) // Птице: књижевност, култура / уред. М. Детељић. Бошковић; Крагујевац, 2011. С. 125—140.

Левинтон 1982 — *Левинтон Г. А.* Нека општа питања изучавања свадбеног обреда // Расковник. Београд, 1982. Год. 9. С. 95—102.

Лилек 1894 — *Лилек Е.* Вјерске старине из Босне и Херцеговине // Гласник Земалског музеја. Сарајево, 1894. Бр. 6. С. 141—166.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.

СД 2009 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4.

СМ — Словенска митологија. Енциклопедијски речник / ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001.

СНП I — *Караџић В. С.* Српске народне пјесме. Књига прва у којој су различне женске пјесме. Београд, 1841.

СНП V — *Караџић В. С.* Српске народне пјесме. Књига пета у којој су различне жен-

ске пјесме / прир. Љ. Стојановић. Београд, 1898.

СНПр I — Српске народне пјесме из не-објављених рукописа Вука Стеф. Караџића / прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд, 1973. Књ. I.

Софрић 1990 — Софрић П. Н. Главније биле у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1990.

Станковић 1951 — Станковић Ж. Народне песме у Крајини. Београд, 1951.

Тројановић 1911 — Тројановић С. Главни српски жртвени обичаји // СЕЗ. Београд, 1911. Књ. XVII

Чајкановић 1973 — Чајкановић В. Мит и религија у Срба / прир. В. Ђурић. Београд, 1973.

Чајкановић 1994 — Чајкановић В. Речник српских народних веровања о билкама / прир. В. Ђурић. Београд, 1994.

Elijade 1991 — Elijade M. Istorija verovanja i religijskih ideja, prev. V. Lukić. Београд, 1991. т. 1.

Elijade 2004 — Elijade M. Sveto i profano, prev. Z. Stojanović. Београд, 2004.

Elijade 2011 — Elijade M. Rasprava o istoriji religija, prev. D. Janić. Novi Sad, 2011.

Jardas 1957 — Jardas I. Kastavština, Građa o narodnom životu i običajima u kastavskom govoru // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1957. Knj. 39.

Lič 1983 — Lič E. Kultura i komunikacija, prev. V. Hlebec. В., 1983.

Lovretić 1902 — Lovretić J. Otok. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1902. Knj. XVII.

Prop 1990 — Prop V. J. Historijski korjени bajke, prev. V. Flaker. Sarajevo, 1990.

Simić 1964 — Simić S. Narodna medicina u Kratovu // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1964. Knj. 42.

Перевод с сербского Анжели Прохоровой.

Summary. *Different species of plants (basil, apple, maple, grapevine, olive, rose...) appear in more than one third of wedding songs included in the Karadžić's compilation of wedding poetry. These plants appear in various situations: they are planted and grown, given away as a gift, used to awaken somebody, etc. In this paper, examples of these are analysed and related to various phases of the rites of passage, with the intention to identify various meanings and functions of plants which are characteristic for Serbian wedding poetry.*

Key words: *wedding songs, wedding ritual, Vuk Stefanović Karadžić, vegetation, initiation, Serbian traditional culture.*

СИКИМИЧ БИЛЯНА
(Сербия, Белград)

МЕТАФОРА СЕМЕЙНОЙ ГЕНЕАЛОГИИ В ЮЖНО- СЛАВЯНСКИХ ЗАГАДКАХ О ВИНОГРАДНОЙ ЛОЗЕ

Аннотация. *В статье комплексно представлена виноградная лоза (как трансформация виноградного куста, виноградной лозы, винограда, вина и ракии) и другие растения (хмель, каштан) в традиционных загадках со схожей структурой текста генеалогического типа (бабушка и дедушка — родители — дети). Исследуется также сакральная символика винограда и вина, нашедшая отражение в традиционных загадках.*

Ключевые слова: *традиционные загадки, виноградная лоза, хмель, сербский фольклор, балканский фольклор.*

Материал исследования почерпнут из Сборника сербских загадок Стояна Новаковича [Новаковић 1877], который наиболее представителен по объему, хотя географические области в нем охвачены неравномерно (число примеров из южной и восточной Сербии непропорционально мало). Рассматриваемый корпус текстов расширен южнославянскими, а также другими балканскими примерами.

Загадки о виноградной лозе, кроме автора данной работы [Sikimić 1995], исследовала и лингвист Ольга Младенова [Mladenova 1998, 2000], которая использовала фольклорные тексты (поговорки, загадки, сказки, обрядовые жанры и т. п.), связанные с выращиванием виноградной лозы, производством и потреблением вина, в ходе анализа балканской терминологии виноградарства.

Виноградная лоза и загадка о 'лозе'

Чтобы ответить на вопрос, какое историческое время отражено в определенной загадке, и получить представление о диахроническом и географическом раслоении существующего корпуса загадок, необходимо применить

комплексный фольклористический анализ, включающий лингвистику текста, культурную историю и логику загадки [Сикимић 2011]. Когда речь идет о растительном мире, ареал вариантов моделей загадок следует рассматривать в соотношении с географическими ареалами выращивания конкретного растения, поскольку вполне можно ожидать, что фольклорные и ботанические изоглоссы большей частью совпадают.

Историк Милош Благович в монографии, посвященной земледелию в средневековой Сербии, показывает, что развитие виноградарства в период XIII—XV вв. проходило постепенно: сначала в Приморье и Македонии, а значительно позже в северных областях Сербии. Климат благоприятствовал выращиванию виноградной лозы на территории Балканского полуострова, но из-за трудностей, связанных с транспортировкой вина, виноградники разводили около городов и монастырей до XIV в. в небольшом количестве [Благојевић 1973, 131—162].

Стоян Новакович в своей классической антологии сербских народных загадок, расположенных по денотатам, для отгадки «лоза (виноградная; кисть винограда, вино, ракия)» выделяет восемь моделей загадок, построенных на метафоре семейного родства (мать и сын; отец и сын) или на метафоре семейной генеалогии (бабушка — сын — внук). Бинарное отношение ‘отец’ и ‘сын’ или ‘мать’ и ‘ребенок/дети’ является обычным приемом в создании традиционной загадки. Именно поэтому ответ ‘лоза’ можно приписать следующей загадке, в которой, кроме семейных отношений (мать и сын), в связь с ‘лозой’ приводятся ‘волосы’, а ‘вино’ названо прямо, т. е. в данном тексте не трансформировано. Текст загадки содержит и параэтимологическую связь (серб.) *вила* и *вити* (ср. [Плотникова 1996]), которая, в свою очередь, связывает данный текст с отгадкой ‘лоза’. Первое действующее лицо в данной модели (в отличие от других структурно похожих моделей загадок) может быть определено как ‘женщина с распущенными волосами’:

(Серб.) [1] Ишета вила из пећи,
 пуштила косе низ плећи, чека сина Па-
 рафина, док јој дође из рудина и донесе

купу вина (Вышла вила из печи, пустила волосы ниже плеч, ждет сына Парафина, как придет из рудина и принесет чашу вина) [Новаковић 1877, 116].

Трудности связи данного текста с денотатом ‘виноградная лоза’ подтверждает существование варианта с денотатом ‘когда солнце восходит на востоке’ в сборнике загадок Вука Караджича, приблизительно из того же периода:

(Серб.) [2] Вила сједи на врх града,
 косе држи око врата, чека сина Парафина,
 док јој дође из Јакина, и донесе купу вина
 (Вила сидит над городом, держит волосы возле ворот, ждет сына Парачина, как придет из Анкона и принесет чашу вина)
 [Караџић 1897, 336].

Мотив ‘женщины с распущенными волосами’ в загадках, имеющих форму восьмисложной рифмы, порождает и разгадку — ‘кукуруза и волосы’ [Поповић 1891, 43], которая соответствует внешнему описанию этого растения, для Балкан относительно нового (тем не менее, кукуруза достаточно долго присутствует в этом регионе, чтобы интегрироваться в систему фольклора). В связи с денотатом ‘лоза’ текст загадки [1] содержит некую нелогичность: последний член в ряду трансформаций виноградной лозы, определенный как *кубок вина*, остается нетрансформированным. Если данный текст по своему происхождению является традиционной загадкой, то и этот член должен быть метафорой, отправляющей к денотату красного цвета; отсюда и возможность ответа — ‘солнце’. *Јакин* (серб.) [2] представляет собой реальный топоним — это известный итальянский город Анкона на побережье Адриатического моря, географическое положение которого могло быть определено, судя по всему, в контексте локального сеанса загадывания, и таким образом могло быть ассоциировано с движением солнца; а понятие (серб.) *рудине* [1] представляет собой географический апеллятив, который часто встречается в фольклорных текстах и, вероятно, не обозначает конкретного географического объекта.

При классифицировании загадок о ‘лозе’ [1] проблемой является еще

одна, на первый взгляд, похожая загадка, в которой первое действующее лицо может быть описано как 'женщина с очень длинными волосами'. В примерах [3, 4], как и во многих других, загадка не содержит структуру семейной генеалогии, а дает всего лишь внешнее описание денотата:

(Серб.) [3] Седи Мара на дну града, пустила косу на врх града (Сидит Мара на дне города, пустила волосы поверх города) [Новаковић 1877, 116].

Существует еще одно описание данного варианта с двумя возможностями для разгадки — 'лоза' и 'дым' [Кића 1906, № 19]

Мотив 'женщины с очень длинными волосами' в сербских загадках обычно разгадывается как 'репа' — еще одно традиционное растение [Новаковић 1877, 193], в данном сборнике это подтверждает несколько вариантов). Пример загадки, приведенный С. Новаковичем, о 'винограде' с мотивом 'женщина с очень длинными волосами', Арчер Тейлор помещает в рамки универсальной модели 'человек в комнате, борода снаружи' [№ 544 §3], таким образом он становится изофункциональным универсальному мотиву 'мужчина с очень длинной бородой' и разгадывается как 'кукуруза', 'лён', а у европейских народов чаще всего как какой-нибудь овощ (лук черный и порей, морковь, репа и т. п.). В рамках данного мотива находятся и упомянутые примеры С. Новаковича о 'репе' с женскими действующими лицами [4]. Данную модель можно описать, как 'женщина в городе, а волосы снаружи', например:

(Серб.) [4] Мара у граду, косе јој на граду (Мара в городе, ее волосы за городом) [Новаковић 1877, 193], у Тейлора выделены отдельно, как [№ 544 §4].

Можно сказать, что в вариантах на первый взгляд идентичных загадок, акцентироваться могут 'распущенные волосы', которые в традиционной культуре запрещены, а может и 'ненормальная' длина волос: элементом неожиданности в тексте загадки является неуважение к запрету и особый социальный статус женщин с распущенными волосами.

Попытка лингвистической реконструкции балканского текста [Sikimić 1995], в ходе которой были подвергнуты анализу загадки о 'виноградной лозе', оказалась точной лишь частично, поскольку ареал загадок значительно шире и относится ко всему Средиземноморью, и к Латинской Америке, куда загадки перекочевали вместе с реалией, т. е. с культурой выращивания виноградной лозы. Возможности реконструкции балканского текста [Sikimić 1995] исследовались на материале текстов загадок, но как балканский рассматривался и денотат, что было ясно видно на примере средиземноморских сельскохозяйственных культур. Дальнейший анализ показал, что албанские, болгарские, греческие, сербские и хорватские загадки, описывающие виноградную лозу и процесс переработки винограда на вино, обладают структурой текста 'родственного типа', т. е. можно сказать, что в данном типе загадок элементы сложного денотата определяются посредством номенклатуры родства, идущей по нисходящей линии¹. 'Балканская' модель текста проиллюстрирована албанскими загадками с идентичной структурой [Трнавци/Чета 1981, 28, 44—47], редкими примерами из румынского и греческого фольклора: мать — дочь — сын; отец — мать — сын; мать — дочь — внучка; отец — сын — мать — дочь; мать — дочь — сын. Названия родственников нанизываются по нисходящей линии от второго поколения к третьему, а логика самой загадки основана на атрибутивном определении каждого из членов².

¹ Лингвист Марта Бьелетич [Бјелетић 1996] исследует южнославянские фитонимы, мотивированные названиями растений, а в своей монографии 1999 г. — и части тела как обозначения родства. Она мимоходом упоминает, что кроме телесного кода для выражения категории родства используется и растительный код (корень, ствол, ветвь, плод), а иногда эти две семантические и метафорические системы переплетаются.

² В той же работе упоминаются сербские и хорватские загадки с похожей генеалогической структурой, но с разными денотатами [Sikimić 1995, 180—181], болгарские и севернославянские примеры сложных загадок, описывающие природные явления типа 'небо, земля, вода ветер'. В русском

В рамках южнославянской, и отчасти западнославянской культурной традиции, виноградная лоза имеет сакральную символику — она представляет собой символ жизни и продолжения рода. На славянские представления о виноградной лозе повлияла библейская символика, а переход винограда в иное качество — вино, причисляет его к ряду культурных растений, проходящих длительный период переработки, таких как конопля, лен, пшеница и др.³ Старой южнославянской традиционной культуре были присущи различные ритуальные действия и запреты, направленные на защиту виноградников и винограда.

Что из данных особенностей можно найти в тексте загадки? Универсальность и рудиментарность существующих моделей затрудняет их этническое и культурное декодирование: речь идет о морфологических особенностях растений, встроенных в универсальную генеалогическую структуру с нетрансформированным качеством/определением в каждом поколении.

Обычно в текстах загадок культура описывается на лексическом уровне и на уровне фольклорных формул и, конечно, в присутствии культурно детерминированных реалий, как в самом тексте загадки, так и в разгадке [Sikimić 1995, 1996].

Арчер Тейлор указывает, что тесно связанные объекты характеризуются как фольклоре при помощи такой структуры описываются этапы процесса отопления дома и процессы молотбы на гумне. Другие параллели данного мотива описаны в монографии Арчера Тейлора [Taylor 1951, 398].

³ О винограде и обработке винограда в европейской и балканской традициях в рамках похожих фольклорных текстов о обработке растений см. [Цивьян 1977, 309]. Любомир Миков [Миков 1990] на материале болгарского фольклора анализирует обрядовые хлеба с мотивами лозы, винограда и бочки как пластическую евхаристическую метафору, а потом указывает на первоначальный евхаристический смысл рождественского ужина — хлеба и вина; роль лозы в день святого Трифона, а также вышитые, тканые и вязаные украшения с мотивами лозы и винограда. На материале сербского фольклора Любинко Раденкович [Раденкович 1986 и 2008] исследует библейскую символику виноградной лозы, в которой она связана с культом мертвых и демонологией.

члены семьи [Taylor 1951, 397]. Если они связаны, но по некоторым признакам различаются между собой, в загадках они занимают позиции, соответствующие членам семьи, или получают другие соответствующие определения. Типичный ответ для таких загадок — это растение со своими листьями, цветами и плодом. Контрастными особенностями могут быть цвета разных объектов.

В загадке также могут контрастировать функции, а не только внешние черты членов предполагаемой семьи. Тейлор указывает на особенности загадок, сформированных по образцу людей, отличающихся по темпераменту. Данный тип характерен для загадок о винограде и вине, т. е. винограде, вине и ракии. Для восточной Европы, по мнению Тейлора, характерны загадки, указывающие на сакраментальное употребление вина или социальные эффекты алкоголя. Как старейшую загадку данного типа Тейлор приводит пример из сочинений Аль Харирия XII в. У нее есть немецкие, испанские (также чилийские, аргентинские, мексиканские), португальские и итальянские параллели. Помимо С. Новаковича Тейлор отметил также болгарские, венгерские, новогреческие, турецкие, татарские (Крым) и индийские (из Кашемира) примеры. Ареал загадок полностью совпадает с культурным ареалом выращивания винограда в Европе, откуда оно было перенесено в Америку.

В связи со структурой загадки о виноградной лозе интересны наблюдения Тейлора о ее вариантах [1017 §6], которые различаются между собой и часто имеют в своем составе по-разному конципированные элементы. Не будучи строго ограниченными идеями одного типа загадок о виноградной лозе, они иногда включают элементы, связанные с формой, цветом, функцией или темпераментом предполагаемых участников.

Дигрессия: загадки о хмеле

В продолжении анализа загадок с генеалогической структурой Тейлор замечает, что та же модель загадки [1017 §7] у балтийских народов относится и к другому виду ползучего растения — к 'хмелю' [1951, 402]. Дело в том, что существуют немецкие, шведские, лат-

вийские, финские, марийские и удмуртские подтверждения приблизительно одинаковой структуры: ‘прямой отец, кривая мать, ровная дочь, круглый и веселый ребенок». Хмель (*Humulus Lupulus*) только в средние века начал употребляться для изготовления пива, а самые известные области в современной Европе, в которых выращивается хмель, — это Польша, Чехия, Германия и Великобритания. В сборнике загадок С. Новаковича [Новаковић 1877] нет ни одной загадки с денотатом ‘хмель’, и в болгарском сборнике [Стойкова 1970] таких загадок также нет. Из этого можно заключить, что хмель был не настолько распространен на балканско-славянской территории, чтобы войти в текст загадок. Как реалию в разгадке мы его также не встречаем. Несмотря на тот факт, что пиво было известно в средневековой Сербии, в немногочисленных упоминаниях из периода XVI—XIX вв. встречается только пиво, произведенное из овса или ячменя [Новаковић 1911; Зиројевић 2005, 253—254; Влајић-Поповић 1997]. В отличие от балканскославянского фольклора, в русском фольклоре существуют многочисленные примеры разных загадок с денотатом ‘хмель’ (см. например: [Пословицы 1961, 208, 227; Митрофанова 1968, 89]).

Сакральное употребление винограда и вина

Сербские традиционные загадки о ‘винограде и вине’ подтверждают сакральность их употребления посредством введения в текст календарного времени:

(Серб.) [5] Унук сваки дан у цркви, а син један пут. (Внук каждый день в церкви, а сын всего один раз) ‘вино и виноград’ [Новаковић 1877, 20].

(Серб.) [6] Отац никад не иде у цркву, а син сваки дан (Отец никогда не ходит в церковь, а сын — каждый день) ‘относится к вину и винограду для службы в церкви’ [Новаковић 1877, 20]

Значение данной загадки культурологически обусловлено: в сербской православной церкви существует обычай освящения винограда, которое совершается в праздник Преображения

(19 августа), а в некоторых местах в праздник, который сербы называют Крстовдан (17 сентября). Арчер Тейлор кроме упомянутой загадки С. Новаковича, которую объясняет как повседневное употребление сакраментального вина и ежегодное благословение винограда, также упоминает польские варианты загадки о вине и винограде, и те, которые построены на христианской календарной и литургической системе евхаристического употребления вина и винограда [Taylor 1951, 399—400]⁴. Именно религиозно обусловленная возможность сакрального употребления винограда допускает параллельное существование этих двух загадок с синтаксически обратным соотношением [5] и [6] для одного и того же денотата в одном и том же корпусе.

Генеалогия: родители (отец, мать) — красивые/сладкие дети

Виноградная лоза (одревеневший ствол — куст винограда, из которого растет зеленая лоза с листьями, с которого опускается плод — виноград) в загадках кодирована как физически уродливые родители и красивый/сладкий ребенок⁵. Для морфологического описания куста винограда и виноградной лозы часто используется экспрессивная лексика, которая сейчас воспринимается как диалектная и семантически непрозрачная [7, 10]. Главная особенность: ‘виноград’ по-прежнему в области визуального восприятия, т. е. относится к его внешнему виду (‘красивый’) [7, 9, 10], а иногда является результатом иного восприятия, например — вкусовых ощущений (‘сладкий’) [8, 11].

⁴ О разных типах неканонического причастия см.: [Вукановић 1997].

⁵ Такую же генеалогическую структуру и противопоставление ‘уродливых родителей’ ‘красивому ребенку’ содержат хорватские загадки о ‘посевном каштане’, который как культивируемое растение происходит из юговосточной Европы и Малой Азии (Хорват): «Huda mati, visok oča, a dobra deca? [Lobor, Kotarski 1918, 46], Sika korenika, mati bodljika, djeca lisasta» [Vuković 1890, 71]. Сербские загадки о ‘каштане’ из сборника Новаковича содержат иную структуру и указывают на сладкий вкус плода [Новаковић 1877, 88].

(Серб.) [7] Грман мама, шуман тата имају дете за лепотенце (Куст мама, лесной отец имеют красивых детей) ‘виноград’ [Пирот, Бранковић 1997, 446].

(Серб.) [8] Шуман татко, од шуме и мајка, слатку децу рађа (Лесной отец, от леса и мать, сладкого ребенка родили) ‘виноградный куст и виноград’ [Нишава, Ризнић 1894, 264].

(Серб.) [9] Шумка му мајка, шумка му татко а на дете да му се не нагледаш (Лесная его мать, лесной его отец, а на ребенка не наглядеться) ‘виноград’ [Лесковачка Морава, Ђорђевић 1958, 679].

(Серб.) [10] Ђаћа кврѓњо, мати виђурица, а дјечица лијепа љепотица (Папа корявый, мама перегнутая, а ребенок красивый-прекрасивый) ‘виноградный куст, лоза и виноград’ [Славонија, РСАНУ, s.v. *виђурица*].

(Серб.) [11] Отац стар, престар; мати млада, премлада; деца слатка преслатка (Отец старый, престарый; мать молодая, премолодая; ребенок сладкий, пресладкий) ‘виноградный куст, лоза, виноград и вино’ [Новаковић 1877, 239].

Сербские варианты, записанные в ареале призренско-тимокской диалектной области (Добрич, Нишава, Пирот), определяют обоих родителей одним квалификатором: (серб.) *шуман*, *шума*, *шумав*. Варианты одной загадки вне этой территории содержат разные квалификаторы для определения родителей. Только замена третьего денотата (‘вино’) почти дословная — ‘сумасшедший ребенок/дети’ [Sikimić 1995].

Генеалогия: бабушка/дедушка — родители — сумасшедший внук/внуки

В некоторых болгарских загадках описан не внешний вид или вкус последнего члена в ряду, как в предыдущих примерах, а ‘беспокойное’, ‘озорное’ (болг. *палаво*) поведение. Морфологическое описание куста винограда и виноградной лозы и здесь последовательно маркировано экспрессивной лексикой:

(Болг.) [12] Дрипава баба, убаво чедо, палаво унуче (Оборванная бабушка, красивый ребенок, непослушный внук) ‘лозата, гроздете, вино’ (Пазарджик [Джуренов 1980, 436]).

(Болг.) [13] Разтърбушена майка, убаво дете, палаво унуче (Растрепанная мать,

красивый ребенок, непослушный внук) ‘лозата, гроздете, вино’ (Пазарджик, [Джуренов 1890, 441]).

Алкогольный напиток в загадках о ‘виноградной лозе’ описывается в соответствии со сложной антропоцентричной трансформацией последнего члена в генеалогическом ряду (все прежние последовательно описывают морфологические характеристики растения), т. е. в соответствии с эффектами, которые вызывает употребление алкоголя, это ‘сумасшедший ребенок’ — (серб.) *махнито дете*⁶. Сумасшествие и ярость являются обычными ключевыми квалификативами при загадывании загадок об алкогольных напитках, а как реципиент жидкости указывается деревянное устройство⁷, например (серб.): *Бијесна куја лежи у растову пању* (Бешеная собака лежит в растущем пне) ‘ракия в дубовой бочке’ [Вуксан 1893, 156], *љута зверка ‘ракия’* [Новаковић 1877, 191], *манита људина ‘вино’* [Непознати s.a., 9].

Родители ‘сумасшедшего ребенка’, т. е. виноградный куст и виноград, часто описываются с помощью экспрессивных, трудно переводимых определений. Их семантическая правильность не может быть определена в парадигматическом ряду существующих вариантов в совокупном корпусе: определения ‘отец’ и ‘мать’ могут заменять друг друга. Фигурирует ‘высокая примула’ (серб. *јаглика*)

⁶ Существуют варианты данной модели загадки (отец, мать и сумасшедший ребенок), не связанные с растительным миром, у которой отгадка — ‘ружьё и патроны’ или ‘искры’; они записаны в Косове, в Ужице и Черногории. С другой стороны, в македонском и болгарском фольклоре существуют многочисленные варианты с подобной структурой и с денотатом ‘колесо и трубы для наматывания’, но морфология денотата в данном случае определила их ключевые характеристики как ‘цилиндрические’ и ‘полюе’, например: [Стойкова 1979, 380].

⁷ Поскольку ‘вино’ является жидкостью, для него обычно требуется определенный реципиент [1], хотя ‘вино’ довольно редко появляется в тексте загадки. Оно обычно упоминается в загадке о ‘яйце’, которая создана на противопоставлении цвета двух напитков в одном сосуде. Этими двумя напитками у балканских славян являются, почти дословно, ‘вино и ракия’, а ‘пиво’ существует в русском фольклоре, ср. [Сикимић 2012, 277—283].

(*Primula elatior*) [14] может быть и личным именем, а в некоторых вариантах, может быть по ошибке записана форма *яклика* [17] (без аппеллятивного значения), и трудно определить, какая из этих форм является вторичной. Определение (серб.) *кукрица/кукрика* [17] в диалектах имеет значение ‘чахлое деревце’:

(Серб.) [14] *Мајка Јаглика, ћеца јој манита* (Мать *Яглика*, ребенок ее безумный) ‘ракия’ [Ужице, Познановић 1988, 192].

(Серб.) [15] *Отац владика, мајка јаглика, деца махнита* (Отец владыка, мать *яглика*, ребенок бешеный) ‘ракия’ [Новаковић 1877, 191].

(Серб.) [16] *Отац трника, мати јаглика, деца махнита* (Отец терновый, мать *яглика*, ребенок бешеный) ‘слива и ракия’ (Ужице [Кића 1906 II/21]).

(Серб.) [17] *Мајка кукрица, отац яклика, дјечица махнита* (Мать *кукрица*, отец *яклика*, ребенок бешеный) ‘лоза’ [Новаковић 1877, 117]⁸.

В некоторых вариантах функцию антропоморфного ‘родителя’ выполняет зооним (коза, корова и вол), при этом определение ‘красивый’ расширяется до своеобразной формулы: (серб.) *лепа коза лепавала/лепосава*, а глагол, которым обозначается рождение человека, непоследовательно заменяется соответствующим глаголом, относящимся к животным: (серб.) *лепа сина* *окозила*⁹.
Примеры:

(Серб.) [18] *Лепа коза лепавала лепа сина* *родила, а унука манитога* (Красивая коза красавица красивого сына родила, а внука безумного) ‘лоза, виноград, вино’ [Новаковић 1877, 116].

(Серб.) [19] *Лепа коза лепосава, лепа сина* *окозила, а унука суманута* (Красивая коза красавица красивого сына принесла, а внука сумасшедшего) ‘слива и ракия’ (Ужице [Кића 1906 II/39]).

(Серб.) [20] *Липа крава липава, отелила лијепа сина а манита унука* (Красивая корова красавица красивого сына отелила, а внука безумного) ‘лоза, виноград, вино’ [Новаковић 1877, 116].

⁸ Вук Караджич в своем Словаре цитирует эту загадку (s.v. *кукрица*) и дает объяснения, по происхождению из Боки Которской: «фрукт или иное дерево, которое не чистится и не подрезается, а оставляется чахнуть».

⁹ Ср. и [Сикимић 1996, 204], где представлен только словообразовательный анализ в форме этимологической фигуры.

Тейлор замечает, что только в вариантах данной загадки из сборника С. Новаковича человеческая генеалогия заменяется анималистической. Пропуски, касающиеся изофункциональности антропоморфных и зооморфных замен денотата, являются одним из недостатков классификации традиционных поговорок Тейлора [Taylor 1951, 400]¹⁰.

Корпус румынских загадок содержит как варианты загадки о виноградной лозе, имеющие структуру уродливых родителей (‘виноградный куст’ и ‘лоза’) и сладких детей (‘виноград’) [21], так и варианты, описывающие социальный статус последнего члена в ряду, т. е. ‘вина’:

(Рум.) [21] *Mama verde, tata uscat, pruncii dulci*. ‘лоза’ (Мама зеленая, папа сухой, дети сладкие) [Gorovei 1898, 395].

(Рум.) [22] *Tata-i gros, mama-i subțire, sora-i lată, fratele-i gros, și-i îmbrăcat cu cojoc de lemn, și stă cu împăratul la masă*. ‘лоза’ (Папа — огромный, мама — стройная, сестра — широкая, брат — толстый, одет в деревянный тулуп и сидит с царем за столом) [Gorovei 1898, 395].

(Рум.) [23] *Tata lung și mama lată, sora mea încârligată, frate-meu nebun de sat, cu cămeșe îmbrăcat, cămeșă-i de lemn aleasă, șeade cu Vodă la masă*. ‘лоза’ (Папа длинный а мама широкая, моя сестра — скрюченная, мой брат — деревенский дурачок, одет в рубаху, рубаха особая, деревянная, а сидит он с воеводой за столом) [Gorovei 1898, 395].

В румынских вариантах [22, 23] последний член генеалогического ряда, т. е. последняя форма преобразования лозы в вино, за столом имеет социальную высокую и престижную позицию — он сидит рядом с правителем (‘царем’ или ‘воеводой’). ‘Вино’, как и в южнославянских вариантах, обозначено как ‘сумасшествие’ (и здесь наблюдаем инверсию, при помощи которой меняется перспектива в логике разгадывания, т. е. сумасшествие потребителя, а не самого денотата) и помещено оно в деревянный реципиент. Деревянный сосуд для вина в последовательно примененном антропоморфическом коде всего текста представлен как часть одежды.

¹⁰ Более детально о значении классификации Тейлора см.: [Сендерович 2008, 135–141].

В данном случае невозможно говорить о сакральном употреблении вина, но можем заметить, что в загадке запечатлен исторический период времени, когда только богатые люди на Балканах могли позволить себе употреблять вино ежедневно.

* * *

Чтобы определить особый вариантный статус южнославянских загадок, необходимо присутствие минимального лингвистического дифференциального признака, например, экспрессивного диалектизма, как качественной черта замены денотата, т. е. качественной черты, оставшейся нетрансформированной в структуре текста загадки и трудно переводимой на другой язык. Кроме этимологически сложной плоскости лексики (исследованной в монографии [Sikimić 1996]) в паремиях, которая в словообразовательном смысле сформировалась в ходе особых процессов, в основном характерных только для текста загадки (для такой лексической единицы предложен термин *паремема*), в определенных географических ареалах замечается тенденция частого использования экспрессивных лексических средств в вариантах текстов загадки.

Маркированность по отношению к нейтральным языковым средствам обусловила сложность значения, поскольку кроме объективного понятийного содержания включаются и субъективные коннотативные компоненты значения, находящиеся на периферии лексической системы (язык фольклора часто воспринимается как ‘литературный’ язык с неопределенным нормативным статусом диалектизмов). Конкретные экспрессивные диалектизмы в загадках содержат и коннотативные элементы с ограниченной образностью, которая понятна только носителям локального языка. Во всех примерах данного типа определение значения совершается интуитивно, как и в случае с этимологически непрозрачной лексикой традиционных загадок.

Восприятие и понимание какой-либо традиционной загадки, с современной точки зрения, обусловлено, кроме прочего, изменением социальных категорий и общественных отношений.

Упомянутые социально обусловленные характеристики женщины (например, в традиционной культуре распущенные волосы имеют другое значение, чем слишком длинные волосы). Или тот факт, что вино присутствовало на трапезах только у богатых людей, может затруднять процесс разгадывания. Подобное происходит и с обычаем освящения винограда в Православной церкви в определенный праздник, который в современном обществе может быть неизвестен. В более широкой сфере вторичных препятствий находится сакральное употребление вина и винограда, которое является семиотически непрозрачным вне мира христианства, в отличие от универсальных метафор, относящихся к морфологии растения. За рамками данного исследования остались эротические коннотации растений [Сикимић 1996], которые в большой степени являются универсальными (в основном когда относятся к форме и цвету частей человеческого тела), но могут и не быть таковыми, если возникают на основании противопоставления смены дня и ночи (т. е. культуры, связанной с половыми отношениями определенного исторического периода).

Литература

- Беновац 1894 — *Беновац С.* Загонетке (из босанске Крајине) // Просвјета. Цетиње, 1894. С. 541—542.
- Бјелетић 1996 — *Бјелетић М.* Од девет брата крв [фитоними и термини сродства] // Кодови словенских култура 1. Биљке; Београд, 1996. С. 89—101.
- Бјелетић 1999 — *Бјелетић М.* Кост кости [делови тела као ознаке сродства], Кодови словенских култура 4. Делови тела. Београд, 1999. С. 48—67.
- Благојевић 1973 — *Благојевић М.* Земљорадња у средњовековној Србији. Београд, 1973.
- Бранковић 1997 — *Бранковић С.* Село Сопот код Пирота. Београд, 1997.
- Влајић-Поповић 1997 — *Влајић-Поповић Ј.* Сх. оловина “старинско пиће налик пиву” // Кодови словенских култура 2. Храна. Београд, 1997. С. 163—169.
- Вукановић 1997 — *Вукановић Т.* Свето причешће // Кодови словенских култура 2. Храна, Београд, 1997. С. 39—44.
- Вуксан 1893 — *Вуксан Р.* Српске народне загометке // Босанска вила, Сарајево, 1893.

- Джуренов 1980 — *Джуренов И.* Народна проза от пазарджишко // Сборник за народни умотворения LVI. София, 1980. С. 1—470.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник LII. Београд, 1958.
- Зиројевић 2005 — *Зиројевић О.* Јело и пиће // Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба [ур. А. Фотић]. Београд, 2005. С. 233—258.
- Караџић 1897 — *Караџић В. С.* Српске народне приповјетке и загонетке. Београд, 1897.
- Кића 1905—1926 — *Кића.* Ниш. 1905—1926.
- Костић 1930 — *Костић П.* Пословице, загонетке и бројанице у Призрену // Гласник Етнографског музеја 5. Београд, 1930. С. 126—137.
- Лопичић 1897 — *Лопичић М.* Народне загонетке // Луча, Цетиње, 1897.
- Марић 1894 — *Марић С.* Загонетке у Добричу // Братство VI. Београд, 1894. С. 309—310.
- Миков 1990 — *Миков Л.* Изображения на лозница и грозде в българското народно приложно изкуство // Български фолклор 2. София, 1990. С. 32—52.
- Митрофанова 1968 — *Митрофанова В. В.* Загадки. Л., 1968.
- Непознати с.а. — *Непознати.* Песме, пословице и загонетке // Архив Сербской академии наук и искусств. Етнографска збирка 395.
- Новаковић 1877 — *Новаковић С.* Српске народне загонетке. Београд; Панчево, 1877.
- Новаковић 1911 — *Новаковић С.* Пиво у Србији у XIII и XIV веку // Глас САН 96. Београд, С. 151—16.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Слав. *viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. Москва, 1996. С. 104—113.
- Познановић 1988 — *Познановић Р.* Традиционално усмено народно стваралаштво ужичког краја. Београд, 1988.
- Поповић 1891 — *Поповић М. С.* Српске народне загонетке // Босанска вила, Сарајево, 1891. С. 61—62.
- Пословицы 1961 — *Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XIX и XX веков.* М.; Л., 1961.
- Раденковић 1986 — *Раденковић Љ.* Чудотворна лоза хиландарска // Етнолошке свеске VII. Београд; Топола, 1986. С. 47—52.
- Раденковић 2008 — *Раденковић Љ.* О символике виноградной лозы // Живая старина 60/4, М., 2008. С. 14—16.
- Ризнић 1894 — *Ризнић Ст. М.* Српске народне загонетке из нишавског краја // Братство VI. Београд, 1894. С. 263—267.
- РСАНУ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959.
- Сендерович 2008 — *Сендерович С. Я.* Морфология загадки. Москва, 2008.
- Сикимић 1996 — *Сикимић Б.* Еротске конотације фитонима у народним загонеткама // Кодови словенских култура 1. Билке, Београд, 1996. С. 57—72.
- Сикимић 2012 — *Сикимић Б.* Словенски модел текста загонетке: могућности реконструкције // Заједничко у словенском фолклору [Љ. Раденковић, ур.]. Београд, 2012. С. 271—290.
- Стойкова 1970 — *Стойкова С.* Български народни гатанки. София, 1970.
- Трнавци, Чета 1981 — *Трнавци Х., Чета А.* Kashelasha shqipe. Албанске загонетке. Београд, 1981.
- Цивьян 1977 — *Цивьян Т. В.* Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Балканское и славянское языкознание. М., 1977. С. 306—316.
- Gorovei 1988 — *Gorovei A.* Cimiturile românilor. București, 1988.
- Kotarski 1918 — *Kotarski J.* Lohor: narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje XXIII. Zagreb, 1918. С. 11—63.
- Mladenova 1998 — *Mladenova O.* Grapes and Wine in the Balkans. An Ethno-Linguistic Study. Wiesbaden, 1998.
- Mladenova 2000 — *Mladenova O.* Riddle Coding and lexical Motivation // Balkanlinguistik. Synchronie und Diachronie (Ch. Tzitzilis, Ch. Symeonidis, eds.). Thessaloniki, 2000. С. 167—174.
- Sikimić 1994 — *Sikimić B.* Neke specifičnosti srpskohrvatskih narodnih zagonetaka prema opšteslovenskom kontekstu // Јужнословенски филолог L. Београд, 155—168.
- Sikimić 1995 — *Sikimić B.* Ka rekonstrukciji balkanskog teksta // Јужнословенски филолог LI. Београд, 1995. С. 177—196.
- Sikimić 1996 — *Sikimić B.* Etimologija i male folklorne forme. Beograd, 1996.
- Taylor 1951 — *Taylor A.* English Riddles from Oral Tradition. Berkeley, 1951.

Перевод с сербского Анжели Прохоровой.

Summary. Paper deals with the complex representation of vines (transformation of vines, grape, wine and brandy) and some other plants (hops, chestnut) in traditional riddles with a similar text structure in the form of family genealogy (grandparents — parents — children). The religious symbolism of grapes and wine reflected in traditional riddles was also researched. As a starting point the corpus of Serbian riddles collected by Stojan Novakovic in 1877 was used, with some South Slavic and Balkan riddles added.

Key words: traditional riddles, vine, hops, Serbian folklore, Balkan folklore.

ПОПОВИЧ ДАНИЕЛА
(Сербия, Ниш)

ГРУША В СЕРБСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И УСТНОЙ ПРОЗЕ

Аннотация. Статья посвящена проблемам семантики и функции груши в этнографических материалах и устной прозе. Амбивалентность этого дерева (святое — демоническое) в традиционной культуре сербского народа происходит, прежде всего, из известных разным народам древних религиозных систем.

Ключевые слова: груша, устная проза, традиционная культура, предание, сказка, легенда.

Груша (серб. *крушка*) играет важную роль в сербских народных обычаях, поверьях и устном творчестве. Некоторые этимологи объясняют происхождение названия этого дерева связями с языком народа, живущего на тех территориях, откуда она, вероятно, ведет свое происхождение. П. Скок утверждал, что слово *груша* представляет собой заимствованное слово и, отметив, что она пришла с Востока, обнаружил связь с курдским словом *kořeşi* — *kurest* [Skok 1972, 215]. Исследования последних лет указывают на связь существительного *груша* со словами, обозначающими биение, встряхивание, сотрясение, падение: «Наиболее вероятно, что названия для груши в праславянском и прагерманском создавались говорящими на этих языках с учетом того, что груша является любимой пищей медведя, который возбуждал страх и суеверия. Опыт с медведями, отрясающими эти фруктовые деревья, в процессе обозначения в латинском, греческом и праславянском языках способствует возникновению существительных со значением ‘того, что является сотрясенным’, или, в соответствии с праславянским, в дословном переносе ‘грувано’» [Хлебц 2005, 34].

Этнографические материалы свидетельствуют о том, что представления

воречивый характер. Согласно модели мирового дерева, которая отражает три сегмента человеческого представления о мире — подземный мир, землю, небо, — груша относится к «вертикальным и высоким деревьям, которые лучше всего изображают ось “земля — небо”» [Раденковић 1996, 197]. В традиционной культуре груша определяется как растение, занимающее позицию на границе между социальным и диким мирами [Там же, 198]. Она является и святой, и проклятой [СМ 2001, 313; СД 1995, 566—568], может и защищать, и нести опасность, служить домом и соляного, и хтонического божества¹.

Согласно представлениям некоторых древних народов, среди которых и славяне, на разных этапах развития первобытного религиозного сознания дерево воспринималось как живое существо [Усачева 2000, 295], как

¹ В поверьях других славянских народов также отражается амбивалентный характер груши. С одной стороны, она является деревом-защитником (плодородия, от змеи — Болгария, Родопы, Словакия, Чехия), связывается с Матерью Божией в Белоруссии и Словакии [СМ 2001, 313; Дучыц 2000, 59]. С другой стороны, в ней пребывает нечистая сила: вилы, черты, ведьмы, алы (Россия, Болгария, Белоруссия, Украина). В качестве дерева антимира (зла, неплодородия), она представлена в украинских заклинаниях как отрицательный эквивалент дубу, мировому дереву [СМ 2001, 313—314]. В христианстве груша отличается положительной символикой: она представляет любовь Христа к людям вообще [LILS 2006, 398]. В качестве традиционного символа в западной культуре она «воплощает женскую эротическую символику» [Стивенс 2005, 347], представляет надежду и хорошее здоровье [Купер 1986, 81], ее цвет является символом мимолетности [Миловановић, Гаврић 1994, 261]. Груша — это атрибут греческих богинь Геры и Афродиты (а также и их римских эквивалентов); в Китае символизирует долголетие, справедливость, хорошее управление и здоровое суждение [Бидерман 2004, 185—186], тогда как ее цвет является символом печали [Gerbran, Ševalije 2004, 452]. Представление о дереве как о персонифицированном и антропоморфизированном существе в культурах многих древних народов является общим местом и отражением древних религиозных форм [Фрејзер 1992, 149—177].

ипостась солярного/хтонического божества — самый бог; затем оно могло быть местом обитания бога, а также пространством, принадлежащим душам умерших. В сербских этнографических материалах можно найти представления о грушевом дереве всех этих уровней. Особенно те, в которых груша маркирована хтоническими атрибутами (на ней проживают демоны, символы потустороннего мира)².

По мнению Веселина Чайкановича, в некоторых поверьях и обычаях сербов сохраняются следы былой веры в то, что дерево является храмом, местом обитания Бога. Рассматривая примеры причастия растительностью (крапивой) или под деревом (слива), сведения о святых деревьях (серб. *zapise*), Чайканович отыскивает в материале преданий возможные следы представлений о грушевом дереве как о храме³: «В одной нашей легенде рассказывается о том, как какой-то царь никогда не ходил в церковь молиться Богу (так как тут ему “не давалось”), но делал это под грушей: “крушица је моја црквица” (“грушица — моя маленькая церковь”), и его молитвы на этом месте были столь успешны, что он стал святым» [Чайкановић II 1994, 173]. Он обнаружил элементы веры в святость грушевого дерева и в легендарной истории «*Ko мање иште, више му се даје*» («Кто меньше взysкивает, тому больше дается») [Караћић 1988, 97].

В народной культуре сербов до настоящего времени сохраняется культ святых деревьев. Кроме груши, в качестве своеобразной замены храма поклонялись дубу, буку, вязу, ясеню, орешнику и т. д. [СМ 2001, 189]. Под ними проводилось окуривание, причащение, на них устанавливался крест и к ним

² Согласно Софричу, грушевое дерево в сербском народе известно по злу, оно «на злу гласу» [Софрић 1990, 149].

³ В качестве святого дерева груше поклонялись и в Македонии: «В Гевгелии, например, во время Пасхи причащалась груша: ее окружали иконами, священник читал Евангелие и кропил дерево святой водой, а затем помешал причастие под кору дерева, после чего стали называть его *прачестина круша*» [СМ 2001, 189].

приносились пожертвования⁴. В материалах о жертвоприношениях дереву, то есть «божественном ноумену, который воображается в нем» [Чайкановић III 1994, 176], есть сведения и о груше.

Представления о грушевом дереве как месте обитания демонических существ может считаться доминантной в сербской традиционной культуре. Под грушей или на ней пребывают ведьмы, черти. На грушу опускается мифологическое существо — ала. Она ворует виноград, и существует поверье, что если ее убьют, пока она находится на груше, то всё наворованное будет возвращено [Зечевић 2008, 269]. Чума, демон болезни, прогоняется из деревни и направляется на грушу⁵. Местом, куда их прогоняют, может быть и дикая груша [Чайкановић III 1994, 447]. С другой стороны, по мнению Веселина Чайкановича, дикая растительность принадлежит гигантам — «древнейшим формам языческих богов» [Чайкановић II, 172]. О принадлежности груши к *тенистым* (серб. *сеновит*)⁶ растениям свидетельствует и ряд запретов, нарушая которые человек попадает в мир хтонической силы и рискует быть наказанным. Это дерево нельзя рубить [СМ 2001, 313], нельзя спать или стоять под ним во время грозы [Зечевић 2008, 691]⁷. Как «дерево-медиатор» [Агапкина 1996, 11] между посюсторонним и потусторонним мирами, груши сажали и на кладбищах. В славянском мире известны поверья о душах умерших, которые после смерти человека временно пребывают в деревьях. В таких случаях дерево является

⁴ Вера в святое дерево-храм наблюдается и у неславянских народов, например, у греков [Сиднева 2004, 315].

⁵ Изгнание демонов из социального пространства и его направление на грушу (или другие пространства, которые представляют «потусторонний мир»: кладбища, воды, одинокие деревья в полях) характеризует и обряд «проводы русалки» в России [Виноградова 2000, 180—185].

⁶ См. подробнее статью Я. Йокич в данном разделе.

⁷ Такие запреты наблюдаются и в поверьях других славянских народов см.: [СМ 2001, 313]. Греческую устную традицию также характеризует мотив наказания спящего под деревом [Сиднева 2004, 315].

не местом обитания, а остановкой на пути к потустороннему миру [Виноградова 2000, 184]. Она, в соответствии с некоторыми представлениями, может служить и остановкой на пути в обратном направлении, от потустороннего к посюстороннему: аист приносит ребенка и кладет его на грушу [Виноградова 2000, 350]. Такие свойства, естественно, обусловили и место, которое отводится груше в обрядовой и магической традиции. Обычно поверья и магические действия проводятся возле диких груш, растущих в полях, т. е. относящихся к пространству, открытому и к людям, и к дикому миру [Раденковић 1996, 201]. Плоды настоящего фруктового дерева используются в некоторых похоронных процессах: они приносятся душам умерших в качестве даров, составляя часть поминальной трапезы [Недельковић 1990, 147], а также в качестве символа плодородия могут запекаться в ритуальном хлебе к празднику Святого Василия [Недельковић 1990, 147]. Под грушевое дерево закапывалась плацента при желании рождения ребенка мужского пола [Зечевић 2008, 624]. В некоторых заклинаниях демоны болезни прогоняются на грушу [Раденковић 1982, 49].

Груша упоминается почти во всех жанрах сербской устной прозы. Большинство примеров встречаются в сказках и преданиях, немного меньше в легендах, рассказах о животных, новеллах, баснях и анекдотах.

И в фольклорной прозе доминирует представление о груше как дереве, принадлежащем демоническому миру или находящемся на рубеже человеческого и демонического. Она чаще всего относится к пространству, на котором временно/постоянно пребывают потусторонние существа: на нее садится ала [Чајкановић 1999, 349]; на ней пребывает бабушка (демон) и спускается с нее с намерением обмануть героя и превратить его в камень либо убить [Чајкановић 1999, 91–93; Самарџија 1995, 31–32]; под ней собираются черти [Чајкановић 1999, 213–214; Ђорђевић 1988, 200–201]⁸. К груше направляет-

ся и воз, смазанный ведьминым жиром [Чајкановић 1999, 395]. Под грушу приходят, кроме ал, ведьм и чертей, и другие потусторонние существа — судьбы (срб. суђенице) [Марковић 2004, 108] и святые. В некоторых культурно-исторических преданиях Святой Савва раздаст волкам пищу «таин за читаву годину» («хлеб для всего года») под грушей [Бован 1980, 136; Дебелькович 1907, 255–256] или под ней закапывает клад [Лалевић, Протић 1903, 580]. Грушевое дерево является домом девы чудесной красоты, дочери демонического существа [Ђорђевић 1988, 95].

По мнению В. Чайкановича, следы древнего поверья о дереве как храме сохранились в предании о царе Давиде, (король, молящийся под грушей, становится святым) ([СЕЗ 50, 193], цитируется по: [Чајкановић I 1994, 125]). В одном из демонологических преданий груша изображается как защитник от демонов [Раденковић 1991, 63].

В рассказах, в которых бабушке удается обмануть Смерть, отправив ее на грушу [Чајкановић 1999, 473], В. Чайканович усмотрел отголосок известного многим народам поверья о способности груши связать и обуздать Смерть (и ее ипостаси Чуму и Кугу, например). Опираясь также на исследования, результаты которых показывают «религиозно ориентированную заинтересованность в ней», он выдвинул предположение о том, что происхождение этого мотива можно искать «в восточной Европе, прежде всего в славянских краях» [Чајкановић III 1994, 451].

В сказках демоны не только могут находиться на дереве груши или под ним, но и рвать с груши плоды. В некоторых примерах демон, рвущий/крадущий груши, относится к сфере противников, нарушающих изначальное равновесие. В сказке *Царев син и змај од шест глава (Царевич и шестиголовый змей)* (один из вариантов сказки

есть как локус, но остается направленность на дикое пространство (срб.: «...Он сирома, остане у планину да ћути. Ете ги ђаволи дошли (било па њино легло туј близо)», — «Он сирота, остана в горе, чтобы молчать. Вот черти пришли (их нора оказалась недалеко оттуда)») [Ђорђевић 1988, 202].

⁸ Наблюдаются и варианты, в которых в таком типе рассказов (АаTh 613) груша теря-

Золотая яблоня и девять нав из сборника *Сербские народные сказки* Вука Караджича) младшему брату, после неудачных попыток старших братьев, удается защитить грушу, плоды с которой уносит змей: «Ал' се наједанпут зачу велика јека и тутъавина. Он устане и прислони се уз крушку, па чека, ал' ето ти дође змај од шест глава, а све из њега ватра сипље. Чим дође до крушке, прихвати се намах огранака и почне крушке брати, а царев син извади сабљу, па га удари и одсијече му десно раме» («Вдруг послышался сильный гул и грохот. Он встал и прислонился спиной к дереву и ждет. И вот приходит шестиголовый змей и испускает из себя пламя огненное. Как долетел до груши, сразу схватил ветки и начал рвать плоды, а царевич вынул саблю, ударил его и снес ему правое плечо») [Чајкановић 1999, 50].

Защищать грушу, на которую нападает старуха на красном петухе, оказывается «трудной задачей», и после ее успешного выполнения герой сказки *Балоња и лис (Балоня и лис)* награждается золотой грушей, которую обменивает на другие драгоценные подарки: «Тада старац рекне: “Но, синко, ти си права крштена душа, деведесет и девет крштени душа чуваше ову златну крушку, и сваки је морао изгубити главу, јер кад би задремао, ова отровна баба дође, те откине златну грану са златним крушкама и оде, а од њене отровне руке почне се крушка сушити, па да се осуши, а да се осуши и једва је једвице могу подранити. Ево, ти ми један поможе, те се опрости отровнице. Срећан и напредан био.” Ово рекне старац и усчупа златну крушку и даде Балоњи. Чим старац крушку извади из земље, ал' на место оне, ‘нака друга израсте. Балоња златну крушку у руке, па ајд’ натраг до језера, седне у чун, те натраг онако исто као што је и прешао» («Тогда старик сказал: “Ну, сынок, ты настоящая крещеная душа. Девяносто и девять крещеных душ защищали эту золотую грушу, и каждый потерял голову, так как каждый задремал, а эта старуха-отравительница приезжает, и обламывает ветку с золотыми грушами, и уезжает. От ее отрав-

ляющей руки дерево начинает сохнуть, и сохнуть, и с грехом пополам удаётся его спасти. Вот, ты единственный, кто помог мне избавиться от гадюки. Счастья тебе и процветания!» Сказал это старик, вырвал золотую грушу и отдал ее Балоне. Однако, как только он вырвал ее из земли, сразу же такая же выросла. Балоня взял золотую грушу и вернулся к озеру, сел в челн и тем же путем направился назад») [Самарџија 1995, 86—93].

Уход старухи (алы) в лес собирать «груши и дикие плоды» в сказке *Пасторка (Падчерица)* выполняет функцию отдаления: «Једнога дана баба рече девојци да ће ићи у шуму да скупља крушке и дивљаке а њој остави кључеве од свих соба али јој рече да не улази у ону девету собу. Када је баба отишла девојка отвори све собе и не могавши да одоли својој радозналости — откључа и девету собу» («Однажды старуха сказала девушке, что она собирается пойти в лес за “грушами и дикими плодами”, и оставила ей ключи от всех комнат, но с приказом не заходить в ту девятую комнату. Когда старуха ушла, девушка отперла все комнаты и, не одолев своего любопытства, отперла и девятую») [Бован 1980, 86]. В сказке *Адамско колено* сохранился запрет на пребывание под грушей в демоническое время: «Цар му каже: “Иди и лови свуд ‘ди ‘оѐш по целом пољу. Само пази на ово што ћу ти касти: насред поља има једна велика крушка, па немој се нипошто усудити да под том крушком омркнеш, јер ћеш пропасти; ту је под том крушком пропало мени три хиљаде војске”» («Царь сказал ему: “Иди и лови по всему полю. Только обрати внимание на мои слова: посреди поля находится одна высокая груша, ты ни в коем случае не осмеливайся ночевать под ней, так как ты погибнешь; тут под этой грушей погибло три тысячи моих солдат”») [Самарџија 1995, 30]. В демонологическом предании герой справляет нужду под грушей и наказывается за нарушение запрета осквернять это дерево [Марковић 2004, 114].

Не теряя семантики, присущей ей в традиционной культуре [Радуловић 2009, 280], груша иногда «приспоса-

бливается» к природе жанра, в рамках которого она появляется. Например, в сказках, в соответствии со склонностью этого вида дерева «металлизировать и минерализировать предметы и живых существ» [Liti 1994, 30], она может быть золотой, давать золотые плоды [Самардија 1995, 90 и далее], может обладать необыкновенными свойствами: с чудесной быстротой вырастает на месте другой, вырванной груши [Там же, 92], от ее плодов вырастают рога [Там же, 77—78]. В сказке *Царевич и шестиголовый змей* волшебная груша проходит все фазы развития в течение короткого периода времени: «Таж је цар имао башчу и у њој крушку, која сваку ноћ од вечера до једанаесте уре цвјетај, нарасти, сазри, а око поноћи дођи нешто па обери и однеси» («У этого царя был сад, и в саду груша, которая каждую ночь с вечера до одиннадцати часов цветет, созревает, и около полуночи кто-то приходит, снимает все плоды и уносит») [Чајкановић 1999, 49]. Человеческими характеристиками (речь, способность страдать, рождать) груша обладает в сказках типа АаTh 460В [Караџић 1988, 92—96]. Она персонафицируется и антропоморфизирована [Радуловић 2012, 344]. Груша просит героя, чтобы он объяснил божеству, к которому направляется, ее беды: без плода/потомства [Ђорђевић 1988, 208—211], ее плоды никто не ест [Там же, 104—106]. Груша появляется и в мотиве необыкновенной молотбы на дереве [Бован 1980, 62—63, 63—64, 64—65], но поскольку он является частью шуточного рассказа с мотивом соревнования во лжи, элементы фантастики здесь отсутствуют⁹.

Было отмечено, что груша появляется в определенных типах сказок и легенд. В сказках о двух братьях, отправляющихся в путь, чтобы обнаружить, что лучше: добро или зло / справедливость или несправедливость (АаTh 613), под грушей собираются демоны

⁹ «Кажется ли картина, описание или событие фантастическим или нет, это зависит не от элементов, из которых они построены, а от жанра, в котором они появляются» [Самардија 1997, 182].

(вилы, черти) и рассказывают тайны, которые подслушивает злосчастный брат и избавляется от беды [Ђорђевић 1988, 198—201; Чајкановић 213—215]¹⁰. Как дерево бесплодное / у которого плоды несъедобные, груша появляется и в некоторых вариантах сказок о судьбе — АаTh 460В, 461А ([Ђорђевић 1988, 208—11 и 104—106] (секвенция из типа 461А внутри типа 425). В сказках типа АаTh 303 герой спасает брата, которого демон (старуха, ала) превратил в камень / съел. В параллельных повествовательных секвенциях оба брата нарушают запрет на уход/пребывание, ночлег под деревом: “Он обећа да ће пазити, па оде са својим хртовима и лафовима да лови. Ловио, ловио цео дан, па улови само једног зеца, а кад се врати, деси се тако да омркне под оном крушком, те морате ту преноћити (...) Сутрадан, каже он цару, да би рад био ићи мало у лов. Цар му каже да иде слободно, само да нипошто не омркне под оном крушком наред поља што је, јер ће пропасти. Ех, сад је он одма’ знао да је ту његов брат проп’о. Он се дигне са својим хртовима у лов. Ловио је, ловио цео дан, па улови само једног зеца. Кад се врати, случајно тако омркне под оном крушком” («Он обещал, что будет осторожным, и ушел вместе со своими борзыми и львами на охоту. Охотился и охотился он целый день и поймал только одного зайца. На обратном пути так случилось, что уже стало темно, когда он дошел до груши, и ему пришлось ночевать под ней <...> На следующий день сказал он царю, что ему хочется еще немного поохотиться. Царь ему разрешил, только предупредил его ни в коем случае не ночевать под той грушей посреди поля, иначе он погибнет. Тогда он сразу же понял, что его брат погиб там. Он пошел вместе со своими борзыми на охоту. Охотился и охотился он целый день и поймал только одного зайца. Когда

¹⁰ В сказках этого типа вместо груши, появляются и другие деревья, пихта например [см. Караџић 1988, 100—101], или как место собрания указывается дикое пространство: вода, лес, гора и т. п. [Ђорђевић 1988, 201—202; Марковић 2004, 50—51].

он возвращался, уже стало темно, когда он дошел до груши...») [Самарџија 1995, 30—31].

Легенда *Ко мање иште, више му се даје* (*Кто меньше взывает, тому больше дается*) (AaTh 750 D) из *Сербских народных сказок* Вука Караджича, тоже представляет пример модели, в рамках которой в сербской устной прозе представлено грушевое дерево [Бован 2005, 62—63; Ђорђевић 1988, 104—229, 229—231]. Трое братьев защищают грушу, под которую приходит ангел (отшельник, старик) и испытывает их доброту/гостеприимство. Первое испытание братья проходят благополучно — отдают груши, им принадлежащие, и бывают награждены, но на другое испытание старшие братья реагируют неправильно — проявляют эгоизм, и их наказывают. Младший поступает правильно, и его награждают. Согласно В. Чайкановичу, «защиту грушевого дерева в таком случае можно воспринимать как пережиток культа, посвященного груше, и только тогда стало бы понятно то, что в нынешнем рассказе не видно, то есть за что именно награждали братьев, защищающих грушу [Чайкановић II 1994, 173].

В преданиях груша — объект, на котором пребывают демоны, у которого собираются или от которого отправляются в путь. В демоническом предании *Коњ се чвтал, ал' ништа* (*Лошадь ляглась, но зря*) [Раденковић 1991, 44] герой у двух груш видит козленка (одна из форм, в которую воплощается демон, призрак, «омаја»)¹¹. Груша является пространством, от которого начинается движение демонических сил: «Прво с оне стране потока, од једне велике крушке, нешто као пласт прође поред њега, све иде и хучи, а кад је прешао поток и био Горњем (Путничком) извору (...) то се претвори у коло девојака» («Сначала с той стороны ручья, от одной высокой груши, что-то вроде копын прошло мимо него, идет что-то и все шумит, а когда перешел ручей

¹¹ Существо из сербской мифологии, главной характеристикой которого считается способность завораживать (серб. омађијати — заворожить, заколдовать) (прим. перев).

и был на Горнем (Путничком) источнике <...> это превратилось в хоровод девиц») [Лома 1998, 36]. В рассказах о животных и некоторых преданиях на грушу залезает медведь и ест ее плоды [Ђорђевић 1988, 12, 491].

Представления о груше в произведениях устной сербской прозы и этнографических материалах в основном совпадают. В них она представлена широким семантическим спектром: от святого дерева, места обитания добрых богов, дерева, которое приносит добро и защищает человека, до дерева, которое является демоническим, злым, на котором проживают демонические существа, угрожающие человеку и приносящие ему вред. Такая ее позиция восходит к древним религиозным системам (анимизму, тотемизму), в которых важное место отводилось культу дерева.

Число вариантов фольклорных произведений, в которых вместо груши выступает другое дерево или просто обозначается пространство, эквивалентное ее демонической атрибуции, значительно меньше, чем тех, где представлена груша. Их появление можно объяснить ослаблением влияния традиционных представлений.

Литература

Агапкина 1996 — Агапкина Т. А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания// Кодови словенских култура. Београд, 1996. С. 7—22.

Бидерман 2004 — Бидерман Х. Речник симбола. Београд, 2004.

Бован 1980 — Бован В. Народне приповетке. Књ. 1. Приштина, 1980.

Бован 2005 — Бован В. Народне приповетке и говорне умотворине са Косова и Метохије: студентски записи народних умотворина на Косову и Метохији. Лепосавић, 2005.

Виноградова — Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. Москва, 2000.

Дебельковић 1907 — Дебельковић Д. Косово поље // Српски етнографски зборник. Књ. 7. Обичаји народа српскога. СКА. Београд, 1907.

Дучиц 2000 — Дучиц Л. Култавыя дрэвы ў Беларусі // Studia mythologica Slavica. III. Ljubljana, 2000. С. 57—62.

- Ђорђевић 1988 — *Ђорђевић Д.* Српске народне приповетке и предања из лесковачке области // приредила Нада Милошевић Ђорђевић. СЕЗ ХСIV. Одељење друштвених наука, Српске народне умотворине. Београд, 1988. Књ. 4.
- Зечевић 2008 — *Зечевић С.* Српска етномитологија. Београд, 2008.
- Караџић 1988 — *Караџић В. С.* Српске народне приповијетке. Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1988. Књ. 3.
- Купер 1986 — *Купер К. Ц.* Илустрована енциклопедија традиционалних симбола. Београд, 1986.
- Лалевић, Протић 1903 — *Лалевић Б., Протић И.* Васојевићи у црногорској граници // Српски етнографски зборник. Књ. 5. Насеља српских земаља. Књ. II / ур. Ј. Цвијић. Београд, 1903.
- Лома 1998 — *Лома А.* Вилинске приче испод Маљена // Расковник. Београд, 1998. С. 93—94.
- Марковић 2004 — *Марковић С.* Приповетке и предања из Левча. Београд; Крагујевац, 2004.
- Миловановић, Гаврић 1994 — *Миловановић К., Гаврић Т.* Речник симбола. Београд, 1994.
- Недељковић 1990 — *Недељковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1991 — *Раденковић Р.* Казивања о нечистивим силама. Ниш, 1991.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, Београд, 1996.
- Радуловић 2009 — *Радуловић Н.* Слика света у српским народним бајкама. Београд, 2009.
- Радуловић 2012 — *Радуловић Н.* Усуд у веровањима и приповеткама // Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду / ур. Бошко Сувајић. Београд, 2012. С. 311—402.
- Самарџија 1995 — *Самарџија С.* Народне приповетке у Летопису Матице српске. Нови Сад, Београд, 1995.
- Самарџија 1997 — *Самарџија С.* Поетика усмених прозних облика. Београд, 1997.
- СД 1995 — Славјанские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Сиднева 2004 — *Сиднева С. И.* Растения как фитоморфная ипостась // Доклады российских учёных: IX конгресс по изучению стран юго-восточной Европы / В. К. Волков и А. Ю. Русаков. СПб., 2004. С. 312—320.
- СМ 2001 — Словенска митологија: енциклопедијски речник / ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001.
- Софрић 1990 — *Софрић П. Н.* Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1990.
- Стивенс 2005 — *Стивенс Е.* Аријаднино клупко: водич кроз симболе човечанства. Нови Сад, 2005.
- Усачева 2000 — *Усачева В. В.* Мифологические представления славян о происхождении растений // Словянский и балканский фольклор / о. у. С. М. Толстая. М., 2000. С. 259—302.
- Фрејзер 1992 — *Фрејзер Џ. Џ.* Златна грана. Београд, 1992.
- Хлебец 2005 — *Хлебец Б.* О старини Јужних Словена: порекло именица крушка и јабука. Београд, 2005.
- Чајкановић 1999 — *Чајкановић В.* Српске народне приповетке // приредио Веселин Чајкановић. Београд, 1999.
- Чајкановић I 1994 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 4.
- Чајкановић II 1994 — *Чајкановић В.* Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 5.
- Чајкановић III 1994 — *Чајкановић В.* Студије из српске религије и фолклора 1925—1942. Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994. Књ. 2.
- АaTh 1961 — *Aarne A., Thompson S.* The types of folktale: a classification and bibliography // FF Comunciations. Helsinki, 1961. № 184.
- Gerbran, Ševalije 2004 — *Gerbran A., Ševalije Ž.* Rečnik simbola. Novi Sad, 2004.
- LILS 2006 — *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva, Anđelko Badurina.* Zagreb, 2006.
- Liti 1994 — *Liti M.* Evropska narodna bajka. Beograd, 1994.
- Skok 1972 — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972. Knj. 2.

Перевод с сербског — Ана Регоја
 и Ненад Благојевић.

Summary. *The paper explores the meanings and function of the pear tree in Serbian ethnological material and oral prose. The pear tree can be a holy tree, but also a tree which is demonic. Such a position derives from the well known and internationally widespread ancient religious systems in which the cult of the trees has a strong significance.*

Key words: *the pear tree, oral prose, traditional culture, legend, fairy tale.*

ЙОКИЧ ЯСМИНА
(Сербия, Нови Сад)

СТРАХ ПЕРЕД СВЯТЫНЕЙ — КУЛЬТ СВЯТЫХ ДЕРЕВЬЕВ В СЕРБСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Аннотация. Статья посвящена культуре деревьев в сербской народной традиции, в частности рассматриваются поверья о святых деревьях. В их основе лежит широко распространенная вера в то, что деревья обладают магической силой. Они нашли свое отражение в местных преданиях о конкретных культовых деревьях (серб. «запис»), растущих на территории определенной сельской общины. Центральным мотивом подобных сюжетов, независимо от видов деревьев, является запрет на осквернение святыни (рубку дерева или уничтожение его частей) и наказание, постигающее нарушителя данного запрета и его общину. **Ключевые слова:** культ деревьев, святое дерево, предание, запрет, сербская народная традиция.

В сербской народной традиции культ деревьев проявляется в широко распространенной вере в их особую магическую силу. Деревья могут быть *тенистыми* (серб. *сеновита*), т. е. находиться во владении хорошего или злого демона [Чајкановић 1940, 113—115]. Такие верования в основном описаны в многочисленных местных преданиях о конкретных деревьях, растущих на территории определенной сельской общины. Вук Караджич в «Жизни и обычаях сербского народа» приводит пример, объясняющий понятие *тенистый* (серб. *сеновит*): *В Грбле существует предание, что, кроме больших деревьев (буков, дубов и т. д.), иногда появляются и тенистые деревья, тящие в себе такую силу, что тот, кто их*

¹ Работа написана в рамках проекта «Аспекты идентичности и их воплощение в сербской литературе (№ 178005)», осуществляемого в Отделении сербской литературы философского факультета в Нови-Саде при финансовой поддержке Министерства образования, науки и технологического развития Республики Сербия.

срубает, сразу умирает или долгие годы, до самой смерти, болеет [Караџић 1867, sv *сеновит*].

Упомянутое местное предание, хотя оно и представлено в форме короткого сообщения о существовании *тенистых* деревьев, можно рассматривать как парадигматический образец, поскольку многочисленные похожие примеры встречаются во всех областях, населенных сербами. Общий мотив, занимающий центральное место во всех подобных преданиях, независимо от того, о какой породе деревьев идет речь, без сомнений, представляет собой табу², не позволяющее осквернение (рубку ствола или ломание/отрывание какой-либо части дерева и т. п.). В большинстве примеров не указана причина, по которой некоторые деревья считаются *тенистыми*, т. е. табуированными. Речь идет об остатках анимистических верований, согласно которым «контакт с деревом представляется как контакт с его душой (духом, живущем в нем)», и осквернение дерева трактуется как оскорбление духа этого дерева, из-за чего следует наказание [Bandić 1980, 242].

На важность культовых деревьев указывает и тот факт, что окружающая их местность может быть названа в их честь, как, например, в случае с вязом, по которому его окрестности были названы *Святыня*³. На дереве были пове-

² «Под понятием *табу* подразумеваются все действия, места, существа, предметы или слова, находящиеся под каким-либо запретом, которые выведены из повседневного употребления, поскольку считаются *святыми*, *посвященными* или *опасными* и *нечистыми*. Нарушение запрета или ограничений вызывает последствия для самого нарушителя или для всего коллектива. Конечно, опасность, возникающая из-за нарушения законов, не подлежит рациональному объяснению. Поэтому легко вывести заключение, что табу можно причислить к явлению, происхождение которого нужно искать в области магии и религии» [Bandić 1980, 7—8].

³ Понятие *святыня* (святое место) подразумевает различные культовые объекты: деревья, лечебные источники, камни, старые кладбища или могилы, развалины монастырей и церквей [Ђокић 1996, 117]. Отношение к таким культовым местам всегда исполнено глубоким уважением — *старанием не нанести вреда святыням* [Ђорђевић 1940, 179].

шены иконы св. Петки, а посещали его рано утром в первую неделю молодой луны (серб. *на Младу недељу*), потому что существовало поверье, что с помощью обряда под деревом можно вылечить разные болезни. В этнологических исследованиях недавнего времени отмечалось, что среди жителей в данной области бытует множество рассказов о конкретных случаях выздоровления, как, например: у одного человека, который работал в праздник, заболел ребенок, а выздоровел, только когда он его умыл и положил у вяза. Также осталось в памяти, что некий мальчик умер, потому что брал деньги, которые выздоровевшие оставляли у этого вяза. Когда старый вяз засох, никто из местных жителей из страха перед наказанием не хотел убрать его остатки — это сделал *некто Славко*, валах по происхождению. Также никто из сельчан не хотел работать на археологических раскопках (римского и ранневизантийского поселения), проводящихся на *Святыне*, и существует история о том, что членов археологической группы позже настигли несчастья [Ђокић 1996, 118—119]. Упомянутый вяз, безусловно, имел статус святого дерева, на что указывает не только название *Святыня* и целебная сила, приписываемая ему, но и особое маркирование иконой Св. Петки, считающейся защитницей этого края. Похожие верования присутствуют и в недавно опубликованном рассказе о чудесном отпечатке образа этой святой на коре одного вяза. Некоторые местные жители утверждают, что в данном месте было срублено два дерева, а когда владельцы участка хотели срубить и этот вяз, *что-то* им шепнуло: *Не рубите меня!*⁴ Это добавление к рассказу о современном чуде явно свидетельствует о сохранении до наших дней старых верований в табуированность святых деревьев и одновременно подтверждает замечание Веселина Чайкановича о том, что большие вязы с богатой листвой обычно считаются святыней [Чайкановић 1994, 47].

⁴ URL: <http://www.blic.rs/Vesti/Reportaza/99636/Sveta-Petka-u-brestovom-drvetu/>

Записаны многие примеры почитания культовых дубов и рассказы об их целебной силе [Трифунски 1975, 131—134]. Лечебным считали и чернильно-орешковый дуб, о котором существует предание в области Лесковаце. Например, одна женщина срубила дерево, из которого сразу *потекла какая-то жидкость, употреблявшаяся как лекарство для глаз*, и сразу была «сшиблена» (серб. «*смаћена*»). После этого она часто ходила к этому дереву, кропила его святой водой и раскаивалась в том, что сделала [Ђорђевић 1985, 139].

Деревья, которые по каким-либо причинам считали святыми и табуированными, сохранялись благодаря этому на протяжении ста и более лет. Их обычно выбирали в качестве главных сельских заветных знаков (серб. *записе*) о чем существует ряд этнографических свидетельств⁵. Таким образом произошло соединение старых языческих и новых (христианских) религиозных пластов, причем полностью сохранилось первичное верование в святость и особую магическую силу деревьев. Согласно этнологическим формулировкам, *запис* является культовым местом с освященным деревом, каменным столбом или крестом, у которого совершаются молитвы (серб. «*богомље*») в заветные дни⁶ [СМР, 188], одновре-

⁵ *Большое число старых вязов, пушистых и скальных дубов народ почитает, и многие из них отмечены при совершении крестных ходов (каждый год в их коре вырезывали крест), и они и по сей день стоят в полях некоторых поселений* [Ђорђевић 1985, 138]. *Почти каждая область (серб. «махала») или род в селе имеют свое заветное дерево (серб. запис). Это гигантские деревья, чаще всего дуб, липа, орех и др. Люди сами выбирают свое дерево, а священник его освящает и вырезает в стволе крест с западной стороны* [Петровић 1948, 214]. *В селах в Скопийской Черногории прежде были свои крестные ходы, во время которых жители, как правило, посещали некоторые места с культовыми деревьями...* [Трифунски 1975, 133—134].

⁶ В большинстве поселений серб. «*заветина*» была главным сельским праздником, в котором участвовали все жители как единый культовый коллектив, а отмечался он в память о *заветном дне* — обычно это был день, когда в селе произошло какое-либо

менно это дерево, которое в обрядах (серб.) «заветине» и «крстоноша»⁷ выполняет функцию святого объекта или святилища [Тодоровић 2005; Зечевић 2008, 869—889]. Во многих этнографических источниках подчеркивается, что все члены определенного коллектива считают это дерево особым: *Это дерево почитается как священное* [Милићевић 1894, 127]. На это указывают и сами названия: *святое дерево* [Мијатовић 1907, 137], *миро дерево* [Матић 2009, 49], т. е. святыня. Главное заветное дерево называется еще и (серб.) «*богомолья*» [Грбић 1909, 213] или *молитва* [Ивановић-Баришић 1995, 48], поскольку рядом с деревом совершается главная часть церковного обряда освящения. Главное священное дерево обычно находится в центре села и таким образом, на символическом уровне, представляет собой *центр мира (космическую ось)* данного коллектива, в то время как остальные деревья распределены в форме круга вокруг села, и таким образом одновременно отмечают его границы и защищают их. Всё это указывает на то, что святые деревья в традиционном обществе воспринимаются как посредник между *этим* и *другим* миром [Ђокић 1986, 167; Драгојловић 1998, 133—137; Тодоровић 2005, 208, 337—339].

Заветное дерево сначала почитали как святой объект, о чем свидетельствуют следующие этнографические данные: *В древние времена, говорят, люди снимали шапки, когда проходили мимо заветного дерева, а женщины останавливались и кланялись ему. Сегодня этого не делают, но почитают его и считают, что оно знает все, даже понимает человеческие мысли* [Милосављевић 1914, 209].

Дерево, выбранное как *запис*, обязательно является табуированным, т. е. неприкосновенным. Для освящения несчастье: пожар, наводнение, мор, и в этот день жители сами себе напоминают о молитве и дают обет прославлять Бога [Недельковић 1990, 89—92].

⁷ «Крстоноше» — это участники общего сельского праздника, которые ходят по обочинам полей, неся крест [Там же, 127—130, 141—142]. До сих пор самое полное структурное описание данного обряда можно найти в: [Тодоровић 2005].

выбираются только определенные сорта деревьев, чаще всего дуб (чернильно-орешковый) и вяз [Чајкановић 1994, 47, 206—207, 209]. Тот факт, что часто в роли заветного дерева выступает дуб, некоторые этнологи объясняют тем, что первично он был посвящен праславянскому богу-громовику Перуну (Чајкановић 1940, 113; Зечевић 2008, 876—878). Об этом свидетельствуют и многие этнографические источники, в которых утверждается, что в народе существуют представления о заветном дереве как *защите от облаков* [Грбић 1909, 213], и *что хорошо, когда у кого-либо имеется «запис», так как оно сохраняет урожай от ненастья* [Мијатовић 1907, 137]. Во время ударов грома под заветное дерево прячутся, потому что верят, что в такое дерево гром не может ударить, а если и ударит, не может причинить вреда ни дереву, ни тем, кто находится под ним [Милосављевић 1914, 209]. С другой стороны, каждый ущерб, нанесенный такому дереву, может вызвать возмездие сверхъестественных существ, властвующих над атмосферными явлениями, и человек, совершивший его, или его ближний погибнет от удара грома, или пострадает его имение. В соответствии с этим почитается каждое дерево, в которое ударил гром [Зечевић 2008, 876].

В некоторых этнографических источниках, кроме упомянутых видов (дуб и вяз), упоминаются и плодовые деревья, в основном груши и яблони [Филиповић 1972, 199; Ђорђевић 1958, 231—232], черешни [Ивановић-Баришић 1995, 48], а в некоторых отмечается, что при выборе дерева для освящения нужно смотреть, чтобы оно было *плодоносящим* [Мијатовић 1907, 137], т. е. нужно *особенно стараться найти плодоносящее* [Милосављевић 1914, 208]. В более современных этнографических исследованиях также подчеркивается, что заветным деревом является *святое дерево, приносящее плод* [Пантелић 1974, 221]. В некоторых областях в качестве деревьев для почитания выбираются дуб и дикая груша [Петровић 1992, 302]⁸.

⁸ О типологической схожести дуба и плодовых деревьев в ритуальной практике южных славян см.: [Агапкина 1994, 106—107].

Запреты контакта с такими деревьями отмечены в разных областях Сербии, например: *Заветными деревьями (записи) являются большие тенистые (серб. сеновита) деревья, которые ни в коем случае нельзя рубить, пока они сырые* [Ђорђевић 1958, 231]; *«Запис» нельзя осквернять, его плоды нельзя срывать, и само дерево нельзя рубить. Поэтому многие заветные деревья очень старые* [Петровић 1948, 214]. В статье о народных суевериях в Сврлиге один этнограф конца XIX в. в связи с упомянутыми запретами записал: *Не следует рубить дерево-«запис», залезать на него и жечь его ветви, даже если они сами опадают, иначе умрешь, так как это святыня, которую нельзя осквернять* [Васильевић 1996, 59]. Современных этнологических исследования в этой местности подтверждают указанные наблюдения и фиксируют сохранение рассказов о культовых деревьях и запретах, с ними связанных [Петровић 1992, 302].

Кроме того, что никому не позволено рубить *святыню*, запрещается и залезать на такое дерево, оно часто и ограждается, чтобы *скот его не пачкал* [Грбић 1909, 213], *вокруг него соблюдается чистота* [Мијатовић 1907, 137]⁹. Забор вокруг святыни обычно ставят владельцы участка, на котором находится такое дерево, в основном это делают *как обет, в случае болезни члена семьи или какого-нибудь другого несчастья* [Пантелић 1974, 221].

Чтобы место оставалось чистым, запрещается плевать, испражняться и даже спать под отмеченным крестом деревом [Зечевић 2008, 875—876], на-

⁹ Как и все святилища, в которых совершались молитвы и приносились жертвы, место нахождения *записи* точно определено и ограничено многочисленными табу, установленными коллективом, чтобы на воображаемом плане создать границу вокруг святого пространства. *Запись* можно считать определенным типом первобытного храма, о чем свидетельствуют многочисленные примеры в восточной Сербии, где в местах рядом с центральной *записью* в селе часто построены и часовни, а почти во всех сербских селах, в местах, где когда-то находилась центральная *запись*, позже построены церкви [Драгојловић 1998, 136—137].

пример: *В иных местах стараются сохранить ветви дерева, на котором есть «запис», чтобы их никто не резал, и никто никогда под таким деревом не будет испражняться или что-либо неприличное делать* [Милосављевић 1914, 209].

Запрет на сон¹⁰ под заветным деревом (без какого-либо осквернения) сохранился и в современных рассказах, например: одна женщина после сбора урожая заснула в своем поле под деревом, про которое не знала, что оно когда-то было *миром* (заветным), и после этого родила ребенка, с которым *было не все в порядке* [Петровић 1998, 330].

Представления о трагической судьбе, неизбежно наступающей нарушителей указанных правил, отразились в преданиях, которые долгие годы хранятся в определенном коллективе и передаются последующим поколениям. Эти предания в основном однообразны и очень сжаты: содержат основную информацию о преступнике (иногда приводятся и конкретные имена), о типе преступления и способе наказания. В некоторых источниках описано только поверье, что рубка заветного дерева — это большой грех, за который следует большое наказание, например: *Такое дерево никто не будет подрезать и рубить; если кто-либо это сделает, его семья и род вымрут* [Милосављевић 1914, 209]. Конкретизируются данные верования в преданиях о лицах, которые такой грех (якобы) действительно совершили, что подтверждает существование в преданиях этого типа *тенденции разьяснения, но всегда при помощи уже усвоенных мотивационных схем в рамках народного верования и традиции* [Милошевић-Ђорђевић 2006, 173].

Например, в одном селе *ходят рассказы* о том, как *один человек срубил святое дерево*, после чего у него умерли сыновья [Тодоровић 2005, 60]. Похожие

¹⁰ Согласно анимистическим верованиям, сон в определенное время и в определенном месте опасен, потому что в это время душа, находясь вне тела, соприкасается с сверхъестественными существами и подвержена их воздействию. Поэтому обрядная практика, связанная с определенными породами деревьев, часто подразумевает запрет сна [Bandić 1980, 252].

предания записали и другие исследователи. Так, у человека, срубившего культовое дерево перед зданием Общины¹¹, после этого погиб сын, а еще об одном ходят слухи, что сначала пострадал он сам, а потом и его семья [Токић 1986, 161]. На верху горы Гоч построена часовня (деревянная постройка с крестом наверху) на том месте, где когда-то росло заветное дерево, срубленное нарочно одним местным жителем. *Имени его никто не помнит*, но рассказы о злом роке, наступившем этого человека, долго бытовали в этой местности. Веру в святость заветного дерева жители местного села объясняют следующим образом: *Желео је, ваљда, да нам докаже да смо сујеверни и заостали, али је, на његову жалост, доказао само да се светињама није играти. (Он, наведено, хотел нам доказати, што ми сујеверни и отстали, но, к его сожалењу, он только доказал, што со светињама играти нељеза)*. Всего несколько месяцев после осквернения святыни у этого *несчастливого человека* погиб сын при рубке деревьев в близлежащем лесу. Чтобы сохранить свое село, жители на месте загнившего пня построили часовню, а в нескольких метрах от нее посадили его отросток, который взял на себя роль дуба¹².

Никому не позволено рубить заветное дерево, даже если оно находится на твоем собственном участке земли. Например, в селе Суково, несчастье, постигшее одного человека, сельчане объясняют тем, что он срубил *миро древо* в своем имении [Матић 2009, 49]¹³. Иногда сам нарушитель табу с опоз-

¹¹ Обычно около священного дерева, находящегося в центре села, со временем создается общественный, политический, юридический, образовательный и экономический центр, т. е. школа, здание областного управления, церковь и т. п. [Барјакатровић 1952, 12–13], что, наверное, имеет место и в данном примере.

¹² URL: <http://www.badnjak.com/forum/viewtopic.php?f=5&t=43&start=90>

¹³ В некоторых областях (Средачка жупа) владелец имения, в котором находится заветное дерево, считается *хозяином дерева* и он им остается и в случае, когда продает свое поле — только он навсегда имеет право совершать ритуал вырезания и обновления креста [Влаховић 1931, 47].

данием понимает, за что его постигло наказание, например: *Опасна је то работа. Ја сам својевремено на свом имању посекао заветовано дрво. После тога сам од њега направио даске за мртвачке ковчеге — за dedu који је умро напречац и за мајку коју ми је убио гром*¹⁴. *(Это опасные дела. В свое время я сам срубил заветное дерево. После этого я из него сделал доски для гробов, в которых похоронил дедушку, скоропостижно умершего, и мать, пострадавшую от грома)*.

Самое большое число преданий, связанных с умышленной рубкой заветных деревьев, датировано периодом непосредственно после Второй мировой войны, когда новая власть пыталась насильственно отменить обряд *крестоносцев*¹⁵. Как сообщают некоторые исследователи данного обряда, до наших дней сохраняется память о случаях, когда «продвинутые идеологи» после войны сносили столетние деревья, а затем в их семьях происходили несчастья [Петровић 1992, 302]. В одном селе, недалеко от Сврлига, коммунисты вытащили и выбросили крест, находящийся рядом со священным деревом, после чего все *заболели и их жизни плохо кончились* [Тодоровић 2005, 45]; а в шумадийском селе Влакчи (недалеко от Рудника) в 1960 г. была срублена старая груша, возрастом около трех веков, чтобы рядом со школой могла быть построена спортивная площадка. Поскольку никто из местных жителей не

¹⁴ URL: <http://forum.badnjak.com/viewtopic.php?f=5&t=43&start=50>

¹⁵ До Второй мировой войны литийный ход (или крестоносцы, серб. «крстоноше») был одним из самых важных и самых сложных ритуалов сербской народной религии, который собирал все село, как общественный и религиозный коллектив [Тодоровић 2005, 196]. До 1947 г. литии проводились как и раньше, но с этого года начались их запреты, с объяснениями, что органы церковных властей нарушают закон, регулирующий общественные собрания. В партийных сообщениях из таких мест часто указывалось, что большинство людей, собравшихся на литиях, враждебно относятся к новому государственному строю (*реакционные элементы*), из-за чего некоторых участников обряда даже арестовывали, а сам обряд запрещали [Radić 1995, 191].

хотел рубить дерево, это сделал сельский учитель, который едва нашел еще двух помощников. Ходят слухи, что божие наказание настигло их вскоре, когда сначала погиб учитель, соединяя провода на электрическом столбе, а два года спустя гром убил одного из его помощников. И когда уже все были убеждены, что третий член как-то *проскользнул* (остался без наказания), в 1968 г. он пострадал в тяжелой автокатастрофе и умер в больших страданиях. И в других шумадийских селах зафиксированы рассказы о том, что представители *новой власти* убеждали сельчан рубить старые деревья с вырезанными крестами во имя отказа от старых (*отсталых*) обычаев. Они, к сожалению, находили *современных* людей, готовых пренебречь традиционным верованиям. Одного состоятельного крестьянина, согласившегося срубить огромное заветное дерево (старую грушу, стоящую в церковном дворе) и отнести остатки домой, настигло наказание двадцать пять лет спустя, когда он погиб в автокатастрофе. Говорят, что после этой трагедии его имя, которое было одним из самых богатых в этой области, стало пропадать, а около дома начал расти бурьян¹⁶.

Подобные верования сохранились до наших дней, и все чаще они встречаются как актуальные новости в ежедневной прессе. Обычно речь идет о конфликте между жителями села, в котором находится священное дерево, и строителями дорог, которые рубят такие деревья, потому что они мешают им при строительстве. Пример подобного рода встречаем в Ягодине: когда гроза с градом охватила эту местность и уничтожила урожай, местные жители трактовали это событие как наказание за срубленное заветное дерево [Раденковић 1996, 190].

Жители села около Лазаревца были вынуждены снести один дуб, считавшийся более ста лет святыней, из-за строительства угольной шахты. После длительных переговоров с местным священником они договорились,

чтобы священник прочитал молитву и благословил рубку дерева и чтобы ствол был использован в постройке церкви; таким образом дерево, хоть и символически, сохранило бы свою функцию. Составляло большую проблему найти добровольца, который первым бы взмахнул топором, что в конце концов сделал один пенсионер, бывший дровосек, у которого не было *религиозных предассудков*. В награду он получил пять тонн сырого угля¹⁷. По той же причине в соседнем месте (Вреоцы) отложена пересадка дикого каштана, находящегося недалеко от сельского кладбища. Когда в начале октября прошлого года это кладбище было перенесено из-за работ, связанных с расширением угольной шахты, жители потребовали от местных властей сохранить это дерево и пересадить его на новое кладбище. Но рабочие отказались выкапывать дерево, потому что боялись *проклятия*. О благоговейном отношении к этому дереву говорит и тот факт, что было очень трудно найти исполнителя для этой работы. Только после вмешательства священников, которые объяснили, что культовое дерево можно перенести в другое место при чтении особой молитвы, когда для этого существуют веские причины, работники согласились это сделать¹⁸. В данном случае глубоко укоренившиеся представления о святости заветного дерева основаны на рассказах о несчастных судьбах жителей этого места, которые актуальны по сей день. Например, один местный житель умер молодым, когда совсем без причины срубил «запис». Ходят слухи, что он сначала потерял сына, который утонул, когда упал в кастрюлю полную воды, а чуть позже погиб и его второй сын. Согласно этому рассказу, проклятие перешло на третье поколение, так как один из его внуков внезапно умер очень молодым. Несчастья прекрати-

¹⁷ URL: <http://www.ilustrovana.com/tekst.php?broj=2700&tekst=01>

¹⁸ URL: <http://www.alo.rs/vesti/reportaza-srbija/zapis-spasla-kletva/6090/> <http://www.alo.rs/vesti/reportaza-srbija/preseljeno-svetto-drvo/10653>

лись, только когда на месте срубленного дерева был посажен дуб, который осыятили священники¹⁹.

Даже в случае, если дерево, считающееся священным, сильно повреждено или *мертво* его никто не использует в хозяйственных целях, а когда оно полностью исчезает, почитается и само место, где оно когда-то стояло [Зечевић 2008, 876]. В области Сврлига даже отпавшие ветви или дерево, упавшее само по себе от старости, никто не берет на дрова [Петровић 1992, 302]. Похожее записано в Секуриче (Левач): когда засохло заветное дерево (старый вяз), растущий в середине села, никто не посмел снести его. Когда от ветра и старости он упал на землю, его не посмели убрать, и он сгнил [Марковић 1992, 123]. Такая же история связана со старым дубом, когда-то бывшим священным, который сгнил и упал, и никто не посмел его трогать [Ђорђевић 1985, 139]. В поселении Тривена на Завойском озере освященное старое *миро*-дерево — двухсотлетняя груша — упало пять лет назад и продолжает так лежать (его никто не трогает, несмотря на то, что лежит оно на дороге). Хотя священник прочитал молитву и сказал, что дерево можно унести, никто из местных жителей не смеет его трогать, потому что все боятся проклятия²⁰. В одном селе, рядом с Заечаром, дерево, свалившееся также на дорогу, никто не трогает, потому что оно когда-то было заветным. Местные жители даже построили новую дорогу, только чтобы его не трогать²¹. В газетах опубликовано известие о святом дереве — дубе, в Петровце на Млаве, которое вырвал сильный ветер, но никто не хотел даже даром взять его на топку, поскольку это считали большим грехом [Раденковић 1996, 190].

¹⁹ URL: <http://www.alo.rs/vesti/reportaza-srbija/molitvom-protiv-kletve-zapisa/7795>

²⁰ URL: <http://www.smedia.rs/print/spress/1793/Zavojsko-jezero-Kruska-Prokletstvo-Drvo-miro-Zavojsko-jezero-Staro-drvo-kruske-ne-sme-niko-da-takne-zbog-strahod-prokletstva.html>; <http://www.telegraf.rs/vesti/303464-strah-od-prokletstva-sveto-drvo-palo-niko-ne-sme-da-ga-pomeri>

²¹ URL: [http://www.glassrbije.org/srbija/%C4%84%85%86%87%88%89%90%91%92%93%94%8](http://www.glassrbije.org/srbija/%C4%84%85%86%87%88%89%90%91%92%93%94%95%96%97%98%99%a0%a1%a2%a3%a4%a5%a6%a7%a8%a9%aa%ab%ac%ad%ae%af%b0%b1%b2%b3%b4%b5%b6%b7%b8%b9%ba%bb%bc%bd%be%bf%c0%c1%c2%c3%c4%8)

Если кто-либо все-таки попытается использовать останки святого дерева, его обязательно настигнет наказание. Например, у одного старика умер внук (нога *отсохла*), а другой человек остался без руки. Одну семью уже несколько поколений сопровождают болезни, потому что их предок продал заветное дерево (дуб) цыганам. Хотя он на эти деньги и купил икону для церкви, ему не удалось избежать Божьего наказания [Тојага-Васић 1998, 294]. Об одном огромном старом вязе, который *покинули* (перестали почитать), так как все жители, убегая от турок, переехали в другие края, ходят слухи, что многие пытались его купить у хозяина участка, на котором он рос, но до сих пор никому не удалось срезать даже одну ветвь: *Один человек, пытаясь срубить ветки, порезал топором себе ногу и едва остался живым; другой упал вниз головой и сильно ударился, а третий сломал руку еще на дереве* [Миросављевић 1914, 210].

Заветное дерево не следовало рубить, даже если оно мешало посевам, поскольку считалось, что это хорошо, если оно растет в поле. В этнографической литературе существуют редкие примеры, когда нарушение указанного табу прошло без наказания. Даже если по какой-либо оправданной причине нужно было убрать запись, если, например, от него падала слишком большая тень [Филиповић 1972, 199], эту работу совершали *старые бездетные люди, а настоящие хозяева не хотели и не имели храбрости его рубить* [Тодоровић 2005, 48]. В редких случаях, если, например, ветки дерева мешали посевам, село могло разрешить какому-нибудь цыгану отрубить их, а когда оно совсем засыхало и его решались убрать, тогда его *продавали цыганам на дрова, но иногда его покупали и сербы* [Ђорђевић 1958, 231]²².

²² По мнению некоторых исследователей, исключение цыган из общего закона табу, связанного с заветными деревьями, происходит из их неприятия как этнической и социальной группы в нашем народе, см.: [Ђокић 1986, 161].

Святыню, если речь идет о дереве, приносящем плоды, не следует осквернять и срыванием плодов [Петровић 1948, 214], что заметил еще Вук Караджич: *Если на дереве отмечен такой крест, с него нельзя срывать плоды, нельзя на него забираться, потому что это грех* [Караџић 1852, sv запис]. Срывание листьев или плодов с такого дерева позволено только в случае тяжелой болезни: *Во многих местах старухи берут листья или плоды с дерева с вырезанным крестом, кладут их в воду и купают в ней больного падучей болезнью, и говорят, что многие так выздоравливают. Сухими листьями заветного дерева окуривают слабых людей и детей, страдающих ночными страхами* [Милосављевић 1914, 209].

Избежание какого-либо контакта со святым деревом вне ритуала мотивированно страхом перед наказанием: оно осуществляется в более легких случаях как внезапная болезнь, или повреждение (увечье), или как проклятие, настигающее потомков (рождение увечных детей или, вообще, несчастная судьба последующих поколений), до самой смерти самого нарушителя или членов его семьи (чаще всего мужских потомков), что в худшем случае в конце концов ведет к вымиранию всего рода. Наказание может быть распространено и на членов общины, когда, например, ненастье (чаще всего это гроза с градом) уничтожает посевы. Главное заветное дерево, почитаемое как *центр мира*, и остальные, обозначающие границу села²³, способствуют сохранению целостности определенного коллектива [Ђокић 1986, 169]. На первом плане проявляется основная функция ритуалов литийного обхода — обеспечение благоприятных погодных условий и урожайного года, а более глубокий смысл, его латентная функция — это объединение, т. е. символическое подчеркивание единства определенной общественной группы. Если такое

²³ В этнологических исследованиях указывается, что священное дерево находилось точно на границе территорий двух сел, чтобы (согласно объяснению местных жителей) град бил только *границу*, см.: [Зечевић 1976, 252].

дерево уничтожается, то это чревато опасностью уничтожить сам обряд, о чем свидетельствует следующий пример: в одном селе некий «коммунист» срубил остатки ствола груши, на которой был вырезан крест, и поэтому литии прекратились [Марјановић 1998, 242]. Во всех рассмотренных преданиях доминирует мотив наказания нарушителя запрета на осквернение святого дерева, причем это наказание неизбежно (даже тогда, когда оно выполняется спустя много лет), и в большинстве случаев оно роковое. Таким образом, каждый член определенного коллектива ознакомлен, в какой степени необходимо сохранять центр (*главное заветное дерево*) и остальные важные координаты (заветные *деревья* на границе сельской территории) *совокупного* пространства. Нарушение этого условия может угрожать самому существованию данного коллектива.

Литература

Агапкина 1994 — Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1994. С. 84—111.

Барјактаровић 1952 — Барјактаровић М. Р. О земљишним међама у Срба. Београд, 1952.

Васильевић 1996 — Васильевић А. О веровањима и обичајима из Сврљига. Прир. Петровић С. Сврљиг, 1996.

Влаховић 1931 — Влаховић М. С. Средачка Жупа // Зборник за етнографију Јужне Србије и суседних области. Књ. I. Скопље, 1931. С. 27—52.

Грбић 1909 — Грбић С. Српски народни обичаји из среза бољевачког // Српски етнографски зборник. Књ. XIV. Београд, 1909.

Драгојловић 1998 — Драгојловић А. Запис као свети простор у традиционалној заједници // Етно-културолошки зборник. Књ. IV. Сврљиг, 1998. С. 133—137.

Ђокић 1986 — Ђокић Д. Запис као сеоско култно дрво у Старом Костолцу // *Vimipasiu* (Зборник радова Народног музеја у Пожаревцу). Пожаревац, 1986. Књ. I. С. 151—177.

Ђокић 1996 — Ђокић Д. Света места у Пожаревачком Поморављу и Стигу // Књ. 83—84. Расковник, Београд, 1996. С. 117—133.

Ђорђевић 1958 — Ђорђевић Д. М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. LXX, 1958. С. 3—724.

Ђорђевић 1985 — *Ђорђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у лесковачком крају. Лесковац, 1985.

Ђорђевић 1940 — *Ђорђевић Т. Р.* Страх од рушења светиња // Етнологија. Књ. 1/3. Скопље, 1940. С. 179—180.

Зечевић 1976 — *Зечевић С.* Герман, обичај за добијање или спречавање кише // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 39—40. Београд, 1976. С. 249—263.

Зечевић 2008 — *Зечевић С.* Заветина у североисточној Србији // Српска етномитологија. Београд, 2008. С. 869—889.

Ивановић-Баришић 1995 — *Ивановић-Баришић М.* Један запис о крстоношама (из околине Ивањице) // Расковник. Књ. 81—82. Београд, 1995. С. 48—49.

Караџић 1852 — *Караџић В. С.* Српски ријечник истумачен њемачким и латинским ријечима. Беч, 1852 // (Сабрана дела Вука Караџића, књ. 11, прир. Кашић Ј.). Београд, 1986.

Караџић 1867 — *Караџић В. С.* Живот и обичаји народа српскога. Беч, 1867 // Етнографски списи В. С. Караџића. Прир. Филиповић М. С. (Сабрана дела В. С. Караџића). Београд, 1972.

Марјановић 1998 — *Марјановић М.* О сесоској светковини са посебним освртом на Малу Каменицу у Неготинској Крајини // Етно-културолошки зборник. Књ. IV. Сврљиг, 1998. С. 239—244.

Марковић 1992 — *Марковић Б.* Записи из Левча. Параћин, 1992.

Матић 2009 — *Матић М.* Социјална организација у селима у околини Пирота // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 73. Београд, 2009. С. 13—64.

Мијатовић 1907 — *Мијатовић С. М.* Обичаји српског народа из Левча и Темнића // Српски етнографски зборник. Књ. VII. Београд, 1907.

Милићевић 1894 — *Милићевић М. Ђ.* Живот Срба селјака // Српски етнографски зборник, Књ. I. Београд, 1894.

Милосављевић 1914 — *Милосављевић С. М.* Српски народни обичаји из среза хомолског // Српски етнографски зборник. Књ. XIX. Београд, 1914.

Милошевић-Ђорђевић 2006 — *Милошевић-Ђорђевић Н.* Од бајке до изреке. Београд, 2006.

Недељковић 1990 — *Недељковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Пантелић 1974 — *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буцака // Гласник Етнографског музеја. Књ. 37. Београд. С. 179—228.

Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Књ. LVIII. Београд, 1948.

Петровић 1992 — *Петровић С.* Културна историја Сврљига // Магија, митологија и обичаји. Књ. I. Ниш; Сврљиг, 1992.

Петровић 1998 — *Петровић С.* Демонстрација обичаја о Тодоровој суботи, обредним хлебовима и о дрвету «миро» // Етно-културолошки зборник. Књ. IV. Сврљиг, 1998. С. 329—330.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.

СМР — Српски митолошки речник. Прир. Кулишић Ш. и др. Београд, 1998 (2 доп. изд.).

Тодоровић 2005 — *Тодоровић И.* Ритуал ума: значење и структура литијског опхода. Београд, 2005.

Тојага-Васић 1998 — *Тојага-Васић Љ.* Заветине у нишким селима // Етно-културолошки зборник. Књ. IV. Сврљиг. С. 291—328.

Трифуноски 1975 — *Трифуноски Ј.* Култно дрвеће у Скопској Црној Гори // Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности. Књ. XXIV. Београд. С. 129—136.

Филиповић 1972 — *Филиповић М. С.* Таковци // Српски етнографски зборник. Књ. LXXXIV. Београд, 1972.

Чајкановић 1940 — *Чајкановић В.* Култ дрвета и биљака код старих Срба // Српски књижевни гласник. Књ. LX/2. Београд, 1940. С. 112—122.

Чајкановић 1994 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама // Сабрана дела В. Чајкановића. Књ. 4. прир. Ђурић В. Београд, 1994.

Bandić 1980 — *Bandić D.* Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd, 1980.

Radić 1995 — *Radić R.* Verom protiv vere (Država i verske zajednice u Srbiji 1945—1953). Beograd, 1995.

Перевод с сербског Анжели Прохоровој.

Summary. *The paper discusses the honouring (cult) of trees in Serbian folklore tradition, or the understanding of certain trees as sacred places (the so-called sanctities), which results from widely spread beliefs in their special (magical) power. Due to that, the people's relation to such places of cult is always full of awe, which is especially reflected in numerous local legends about specific trees (inscriptions) that grow within an area of a village community. A common motif that occupies a central place in all such legends, no matter which type of tree is in question, is forbidding its desecration (cutting a whole tree or breaking/tearing off any of its parts) and unwanted consequences for a person or a community if they disregard the prohibition.*

Key words: *cult of trees, sacred trees, legends, Serbian traditional culture.*

САМАРДЖИЯ СНЕЖАНА Д.
(Сербия, Белград)

ФУНКЦИИ ДЕРЕВЬЕВ И ДРУГИХ РАСТЕНИЙ В СЕРБСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ¹

Аннотация. В статье на сербском фольклорном материале анализируются функции растений в волшебных сказках с учетом жанра и значений растительных образов в широком комплексе народных традиций.

Ключевые слова: сказка, дерево, растение, функция, обряд, верования, метафора.

Сказка — популярная сербская традиционная прозаическая форма. Для ее структуры характерен тип фантастики, основывающийся на трансформированных элементах языческой мифологии и христианской религии. Мы не можем сказать, что флора представлена в сказке в большей степени, чем животный мир или предметы материальной культуры, чаще мы видим общие понятия (дерево, лес) или как альтернативу — конкретные (бук/дуб/ель; яблоня/груша). Когда же виды растений получают имя, можно наблюдать взаимодействие между жанровой системой и расширением семантического потенциала понятия-символа. Различные функции растительности в сказках открывают динамику отношений поэтики жанра и значения деревьев и трав, тесно связанных с обрядово-магической практикой и семантическими возможностями языковых выражений.

Из-за кулис

В сказках, в соответствии с законами жанра, обычно отсутствуют описания различных видов пространства, но большое число ассоциаций в связи с ними все равно возникает. Через многочисленные оппозиции — свое/чужое,

¹ Работа является частью проекта *Сербское устное творчество в интеркультуральном коде* (Институт литературы и искусства в Белграде), который финансирует Министерство образования и науки Республики Сербии.

прирученное/дикое — значение дома, усадьбы, огорода, сада и виноградника противопоставляется опасностям леса, гор, кустарников на берегах рек и озер или пустых пространств. Каковы бы ни были причины ухода героя из дома (разного рода поиски, задачи или повседневные дела), на каждом шагу его ждут испытания, которые можно рассматривать как трансформированные этапы инициации. Внимание рассказчика и слушателей направлено прежде всего на препятствия, которые встречаются на пути героя, а не на мир природы. Благодаря этому так ясно просматривается поляризация между второстепенными персонажами. Их главные черты согласуются с тем видом пространства, к которому они принадлежат, но их функции и поле действия формируются через отношение к главному герою [Prop 1982].

Путешествие обеспечивает встречу с чудесными помощниками, которыми чаще всего являются животные. Они испытывают характер героя (оказание помощи), играют решающую роль в решении трудных задач. Благодаря им приключения и заканчиваются счастливо. В случаях, когда к одной цели направляется несколько персонажей (трое братьев или другие попутчики), разницу между ними ясно показывает первое испытание. Как особый тип посредника их испытывает сказочный персонаж «Сам — с-ноготок — борода-с-локоток (серб.): «лакат браде педаль человека»². Это типичный житель леса, обладающий хтоническими чертами: «он едет верхом на зайце, при помощи змеи управляет им, а другой рукой его погоняет» [Чайкановић СНП, 12]. Он оказывается побежденным, когда его бороду защемляют стволем дерева. Следуя «логике» опыта своей среды,

² AT 301, 301 A, 301 B: [Николић СНП II, 9; Valjavec (I), XXI, XXII; Stojanović 1867, XXIII; Plohl-Herdvigo, 12; Војиновић, 9; Bosanske, 5; Којанов, 9; Mikuličić, 79—87; Tordinac, 7; Blagajić, 80—96; Strohal, 12; Basariček, 54—57; Добросављевић, 53—68; Кановић, 15—29; Николић СНП, 88-104; Чайкановић СНП, 10, 498—499]. Кроме сборников сербских народных рассказов указаны и варианты, опубликованные в течение XIX—XX вв. на сербохорватском языке.

рассказчик выбирает бук или дуб. Через его величину передается и сила фантастического старика, и способности главного героя. В течение ночи демон обновляет свои силы, а поскольку не может освободиться, он выдирает ствол с корнем и, убегая, оставляет за собой знак, указывающий на следующий этап действия.

На первый взгляд, выбор деталей зависит от величины вечнозеленого дерева и от того, какие именно виды растений характерны для определенной местности. Но на более глубинном уровне проступают менее «заметные» архаические представления и обрядовые элементы, восходящие к культуре мертвых.

Бук близок к мифологическим деревьям: феи рождаются в его ветвях, чёрт скрывается в его дупле. Но с буквым деревом могут также связываться действия, характерные для культа дуба [Чайкановић СНП, 37—38; 240—245]. Дуб у сербов является святым деревом, к примеру, из его ветвей делается бадняк, однако христианизация не уничтожила исконных функций дуба. Не будучи характерными для действия сказки, деревья укрепляют значение стилизованных испытаний во время лиминальных обрядов [Прор 1990; Ван Генеп 2005]. Их огромные стволы символически определяют правильность направления поисков главного героя сказки, который, соответственно своему возрасту, находится в пограничной ситуации. «Борода-с-локоток» открывает вход в нижний мир, который представлен как модификация реалий, находящихся на поверхности земли³. Хотя типы подвигов героя в этом “мире мертвых” варьируются, последнее задание всегда одно и то же. Картина необыкновенна и, кроме того, показывает смешение религиозных представлений. Высокое дерево со змеей, обхватывающей его, представляет собой художественную обработку старозаветного мотива изгнания из рая. Но, как один из этапов фантастических приключений, эта картина приближается по семантике к мировой оси: благодаря своим жанровым механизмам сказка

³ Смотреть в: [Карановић 1979; Детелић 1989; Самарџија 1997; Радуловић 2009].

впитала и архаические представления мифологической системы [Иванов, Топоров 1974; Радуловић 2011, 535—550]. Высокий ствол с корнями, уходящими глубоко в землю, и листвой, приближающейся к небесам, идеально символизирует трихотомическую структуру космической модели [Meletinski б. г, 217]. Герой, находясь на оси жизни (и смерти), спасает птенцов от змеи, заслужив таким образом благодарность помощника. Птица (чаще всего орел) выносит героя из подземного мира в мир живых. О длительности пути опосредованно можно судить по количеству пищи, необходимой на время полета. На границе миров герой уже отдает для еды часть своего тела. Хоть орел и исцеляет раны, шрам на теле навсегда свидетельствует о заслуженной перемене статуса героя [Matić 1979, 148—179]. Новый член коллектива взрослых возвращается измененным, что на уровне стилизации обрядовой практики подчеркнута формулой-функцией: герой после свадьбы получает царский трон [XXXI — N/C*]⁴.

Путешествие через лес в нижний мир и возвращение к живым — смерть и воскресение, соединяют инициационные испытания с ритуальной системой, при этом циклическое обновление растительного мира и представления о загробном мире показаны особым способом [Meletinski б. г, 222—223]. Данный смысл передается через изображение деревьев, хотя их огромные стволы являются частью одномерных кулис [Liti 1994, 28] соответственно закону жанра. Деревья не обретают фантастических черт, оставаясь в рамках фактов, указывающих и на флору определенного климата, и на представления, принадлежащие более широкой культурной системе.

Остатки языческих культов проскальзывают в деталях заключения брака: в произнесении клятвы высоко в горах, над соломинками, лежащими на сухом пне [ЛМС, 14]. То же значение имеет и обход молодой пары вокруг сухого граба [Чайкановић СНП, 54, 519—520; СМ, 74]; но интересно, что после такой экспозиции следует завязка, мотивированная неверностью жены.

⁴ Все функции изложены в: [Прор 1982, Милошевић-Ђорђевић 2000, 27—29].

Ствол дерева обеспечивает реальную защиту герою, когда ночь наступает его в лесу. В противоположность этому, герой от полночи до рассвета спит на стволе сваленного дерева, хотя старается не заснуть и выполнить задание. Глубокий сон (временная смерть) мотивирован хронотопом сказки и силой старухи [Вук СНП, 4], но повторение одной и той же сцены активизирует и план переносного значения сопоставления, которое находим в поговорке «спит, как чурбан» (серб. «спава као клада»). Мир мертвых находится не под землей, а на «такой-то горе», а разные испытания имеют один и тот же обрядовый смысл.

В соответствии с абстрактным стилем сказки [Liti 1994, 28—40], деревья не обязательно указаны точно, хотя иногда сообщается, какова их величина или качество (большое, высокое, старое, сухое). Если ассоциации не подкрепляются второстепенным персонажем (Борода-с-локоток, змея, птица, старуха, вокруг чьей избушки находится жуткий забор), то в этом случае семантический потенциал пограничной точки пространства проявляется через деревья. Расходясь на перекрестке, герои (близнецы, дядя и племянник и др.) забивают нож в растущее неподалеку дерево. Если оставленный предмет заржавеет или поменяет цвет, это предвещает смертельную опасность для одного из родственников [Вук, СНП 29, АТ 303].

Пожою функцию сообщения не только о параллельном действии, но и о тайнах природы выполняют и горные существа (феи) и вечнозеленые деревья (ель, сосна) [Вук СНП, 16]. Данные деревья могут представлять собой стилизованную ось мира, хотя больше служат декоративными элементами и появляются в повествовании для соблюдения «логики» этапа действия: например, на вершине высокой горы, рядом с источником.

У цветов (хоть и реже, чем у деревьев) есть своя пограничная позиция, когда они являются членом тройного ряда трудных заданий. Вместо описания каких-либо цветов из сада гиганта ((серб.) «ђуна — ђузелов»), подчеркивается такое их свойство, как возможность вы-

зывать любовное влечение [Вила, 8]. Растения и фрукты из опасного места всегда требует неверная жена, состоящая в заговоре с любовником (чёрт, великан). Обратный процесс проверки на «этом свете» теряет фантастические черты и переходит в метафорическую плоскость. Единственное задание, с помощью которого царь испытывает снох, — это требование принести ему самый красивый цветок. Самая старшая выбирает дикую розу, средняя — гвоздику. Эти цветы обозначают не только «рождение и плодородие, но и смерть и исчезновение» [Софрий 1990, 220]. А избранница младшего сына приходит к свекру с колосом пшеницы [ЛМС, 30], символизирующим само плодородие, которое относится и к растительному миру, и к человеку, и побеждает. Младшая невестка, судя по всему, обладает особыми знаниями, принесенными ею из запредельного мира.

Бессмертное царство вечной молодости и забытья отделено от мира живых «грустным полем». На нем нет ни травинки, а с другой стороны борозды растет цветок. Как только герой срывает его, нарушая этим запрет, к нему возвращаются воспоминания, и он, как и все живые существа, не может избежать смерти [Ристић — Лончарски, 3].

Верования, связанные с *тенистыми* (серб. *сеновит*)⁵ деревьями и растениями, отразились в своего рода метаморфозе, при помощи которой высшая сила защищает невинно изгнанных. На их могиле вырастает дерево или цветок. Подобное чудо имеет аналогии в поэзии⁶ и пословицах, но жанровые особенности сказки нейтрализуют образность высказывания.

Остранение

Остранение более характерно для письменной литературы, но элементы данного приема встречаются и в сказке. Нужно сказать, что флора, фауна, человек и предметы не именуется и опи-

⁵ Подробнее см. в статье Я. Йокич в данном разделе (*Прим. ред.*).

⁶ Два су бора напоредо расла / Међу њима танковрха јела: браћа и сестра [Вук II, 5];

Ој девојко: питома ружице; румена ружице! [Вук I, 422, 594].

сываются «необыкновенным способом, чтобы выглядеть необычайно, как будто мы их видим впервые» [Шкловский 1925; Петковић 1975, 51—52, Петковић 1984, 287]. Будучи погруженными в поэтическую систему, различные виды пространства, животные и растения из реального мира становятся фантастическими благодаря тому, что для их описания используются эпитеты, им приписываются необыкновенные особенности или же используются тропы (гиперболы, сравнения, метафоры). Как элементы повествовательного приема, детали представляют собой формулы, характерные для жанра. Такие сочетания эпитетов и имен существительных, создающие эффект фантастичности⁷, иногда бывают усилены градацией, например, *медный, серебряный и золотой лес*. Но еще чаще большую роль играют пространственные характеристики: *золотые яблоки* (или груши) находятся в царских садах, и притом по ту сторону границы. На фантастические свойства дерева указывает и ускорение природного процесса, например: «*Био један цар на имао три сина и пред двором златну јабуку која за једну ноћ и уцвета и узре и неко је обере, а никако се није могло дознати ко*» (Жил один царь, имел трех сыновей и перед двором золотую яблоню, которая за одну ночь зацветала и созревала, и кто-то срывал с нее яблоки, а кто — никак не могли узнать) [Вук СНП, 4].

Формула из инициального сегмента легко перемещается вдоль синтагматической оси. Поскольку образность аннулируется, подчеркивается семантика фруктов, и структурная позиция меняет роль одного и того же образа. Наряду с действием-функцией выявляется и субъект действия, чьи поступки выражены посредством оппозиции свое/чужое (на «этом» свете *навы* крадут золотые яблоки: в далеком царстве *герой* крадет золотое яблоко). Кража золотого яблока может рассматриваться и как

⁷ Усиление осуществляется с помощью скопления эпитетов и понятий, связи с мифологическими существами и маркирования пространства. *Вилиној гори: врх до месеца до тичаше, а листови јој златни бјеху, а стабла сребрна, а усред ње виђаше се велики плам и дим од огња* [Вук СНП Д, 6].

повреждение (VIII — X/A), но и как условие излечения (ликвидации недостачи VIIa — x/AN₀), и одной из трудных задач (XXV — T/3), а может быть и волшебным средством, дополнительно приобретенным (часто посредством мощенничества) (XIV — Z/z).

В таком контексте золотое яблоко является частью «пейзажа» сказки, оно подарок помощника или украшение. Но становясь атрибутом девушки, «бегущей быстрее коня и солнечной сестры», золотое яблоко выступает предвестником смерти, и где бы ни находилось — в конце фантастической погони или «в высоте небесной» — порождает молнии и разбивает войска⁸. При приведении в соответствие образов/формул с законами жанра, поэтически оформленные части обряда перехода включают золотые яблоки в сравнение с прерванными молодыми жизнями, или тот же самый амбивалентный символ подчеркивает жизненную силу атмосферы свадьбы⁹.

В качестве свадебного подарка золотое яблоко предназначается шаферу и воеводе. Преодолевая эпические препятствия, старший шафер должен «стр'елом устр'елити на миру *златну јабуку*», или невеста уничтожает западни, когда бросает помощнику кума «яблоко из золота». «Трое женихов» испытывают девушку, ставя «три золотых яблока» рядом с тремя кольцами, но подарок такого типа в основном подтверждает обручение¹⁰.

⁸ [Вук СНП, 4, 24; Чајкановић СНП, 50, 57; Вила, 7; Вук I, 232. Радуловић 2009, 282—283].

⁹ Сравнения и метафоры отражают силу эмоций и трагичность оборота. Воевода Гойко подносит к городской крепостной стене свою возлюбленную, свою *од злата јабуку* [Вук II, 26]. Головой молодца играют Турки, (серб.: «к'о јабуком од сухого злата»)[Б, 89]. Мать плачет: «*Ајмех, синко Радичин, моја од злата јабуко*» или в темнице, вместо золотого яблока «*мртва сина находи*» [Б, 78, 10]. Когда на свадебных гостей нападают гайдуки, отец с поля боя приносит «две *јабуке златне*» — отрезанные головы сыновей [ЕР, 109].

¹⁰ Подарок [ЕР, 33; Вук II, 87]; часть препятствий [Б, 9; Вук II, 29]; искушение и обручение [Вук II, 41, 82, 92; Вук I, 388].

Надежды и желания свадебной лирики сжаты в образе ствола, стоящего рядом с домом жениха:

*Расла јабука Ранку пред двором:
Сребрно стабло, злаћене гране,
Злаћене гране, бисерно лишће,
Бисерно лишће, мерџан јабуке.*
[Вук I, 108]

Росла яблоня перед двором Ранку:
Серебряный ствол, золотые ветви,
Золотые ветви, бисерные листья,
Жемчужные листья, ароматные яблоки.

Как мировое дерево связывает миры, так и путем проведения самого свадебного обряда молодожены приобретают божию милость и благосклонность предков.

Символическое значение заглушающее гиперболы, которые характеризуют оснащение эпического героя. Золотое яблоко сияет на верху копья, воткнутого в землю перед шатром [EP, 59], и с верха шатра «сияет, как яркое солнце». Но когда оно находится на знамени косовского витязя, то придает воинам ореол святости [Вук II 1988, 44, 81; 45]. Когда значение золотого яблока сужается и переносится в сферу благосостояния, оно, с одной стороны, остается декоративной составляющей образа [Б, 45], но с другой — подстрекает завоевательские страсти. Султан намеревается покорить Дубровник из-за благодатей изысканного города, который к тому же имеет «красивое золотое яблоко» [Б, 79]. Но избытка недостаточно, чтобы сохранить семейную идиллию. Когда молодая госпожа заманивает любовника, прямое и переносное значения яблока сохраняют элемент напоминания о сломленных ветвях золотого яблока Борьена [EP, 25]. В других контекстах с золотым яблоком сопоставляется красота ребенка [Вук II, 2155]. Как часть тайны вечного обновления оно является членом фантастического ряда календарного года:

*Послао цар царици
У тисовој каблици
Дванаест златних јабука:
У свакој јабуци по четири кришке
У свакој кришци по седам семенака.*
[Новаковић, 31]

*Послал царь царице
В тисовом ведре
Двенадцать золотых яблок:
В каждом яблоке по четыре ломтика,
В каждом ломтике по семь семян.*

Фантастическое и образное проявляются в устойчивом поэтическом сочетании, а вокруг данных соединенных понятий (золото+яблоко) формируется богатое семантическое поле. К какому полюсу значения «отклонится» образ, зависит от поэтической системы. Многочисленные мотивы и формулы показывают разнообразие употреблений и значений. Они не только составляют «список» чудес, но и обнаруживают часть законов жанра при узнавании чуда или его преобразовании в чудесных свойствах слов.

Если в обрядовых и любовных песнях символическое значение яблока могут приобретать айва, апельсин и вишня, то в сказках золотые стволы и плоды яблока иногда заменяются золотыми грушами. Хотя на уровне функции и развития действия ничего не меняется, хтонические черты фруктов при этом проступают сильнее. Они восходят к традиции и особенно проявляются при создании сюжетов о человеке, чаще всего кузнеце, рядом с чьим домом растет обыкновенная, на первый взгляд, груша. Хотя у нее нет ни золотых веток, ни золотых плодов, около нее собираются черти, ведьмы и к ней приходит сама смерть [Чайкановић 1939]. На связь верований с культом мертвых указывают и обработки предания о Святом Савве, волчьем пастыре, который определяет будущее волкам и людям по листе груши [Ђоровић, 262].

В отличие от преданий и легенд, содержание которых направлено в основном на высшие силы и трактовку устройства мира, сказки воплощают превосходство человека над растительным и животным миром в соответствии со стилем, свойственным этому жанру, и различными реализациями антропоцентричности [Радуловић 2009, 45]. Преображение дикого в культурное может являться невыполнимой задачей. Посадка винограда показывает, как фантастика сказки опирается на реальность определенной среды. Если в реальности, чтобы

из выращенной лозы получить виноград и вино, необходимо три года, то в сказке время природных процессов и человеческой деятельности сжимаются до царского указа, или формулы:

Да посади виноград и да за седам дана донесе с њега нова вина: кад ујутру устане, а то виноград посађен; друго јутро — листао, до седам дана било већ грозђе зрело у њему, а то је било време када нигде нема грозђа [Вук СНП, 12].

Чтобы посадить виноград и чтобы за семь дней принести с него нового вина: когда утром встанет, а тут виноград посажен; другое утро — зазеленел, к седьмому дню уже был бы на нем созревший виноград, а это было время, когда нигде не было винограда.

Благодаря девушке-волшебнице и необычному стебельку базилика успешно нарушаются законы природы, а результат действия тот же — срок для совершения задания сокращается до одной ночи [Вук 1988, 14]¹¹.

Трудность препятствий/испытаний подчеркивается и пространственным удалением героя, который приносит лекарство для отца из далекого царства. Как и вода, лечебными свойствами обладает виноградный куст, виноградная лоза, виноград и вино. Как и в предыдущей модели [АТ 531], главный герой активно реагирует только на первое испытание, а как только за дело берутся его помощники, он пассивно выполняет приказы (или постоянно их нарушает). Потеря/возвращение большого виноградного куста, из которого можно получить семь ведер вина [Чайкановић СНП, 50], символически относится и к старости отца (ослепление, правый глаз мигает, а левый плачет), и к испытаниям сыновей. Но чтобы жизненный цикл завершился, главный герой умирает и оживает. Аналогия с процессом роста растений подчеркивается на этом

¹¹ Более сложные значения имеет формула в структуре свадебной песни. Только что посаженный базилик вечером прорастает: *до поноћи и прекрстио се, / А у зору у ките се вио* (до полночи перекрестился, а к заре стебель вился) [Вук I, 36]. Посадка и цветение растений символизируют готовность к браку, а связи между растениями, невестой и женихом являются привычными для лирических сравнений, параллелизмов и метафор.

уровне тем, что младший брат воспринимает собственную смерть (растения в течение зимы) как сон. Переодетый в нищего, он возвращается домой (начало весеннего прорастания), а потом и женится на золотой девушке (цветение).

Обрядовый и символический потенциал сюжета может быть связан и с ритмом изменения лунных фаз, но он остается скрытым за жанровыми особенностями сказки. Стилизации подлежат и значения винограда, лозы и вина, независимо от их языческой или христианской основы. Приемы, при помощи которых винограду приписываются чудодейственные свойства, разнообразны, и кроме категории хронотопа активизируется и гипербола. Всего одна кисть винограда насыщает все цареву войско [Николић 1842, 3]. При использовании параллелизма виноград и его сорт соотносятся со звездным небом [Софрић 1990, 68]. Виноград в метафорическом смысле можно определить и как «гору, которая плачет» [Чайкановић СНП, 77], но рассказчик подчеркивает не чудесность пространства, а мудрость невесты¹².

Жанровый механизм сказки корректирует значение одного и того же образа. Это ясно проявляется в образном плане высказывания, например: серб.: «Кад врба грозђе роди / Суви јавор јабукама» («Когда ива родит виноград / Сухой клен яблоки») [Вук, П, 1902], т. е. никогда. Разрушение двузначности и перемещение высказывания в область фантастики сказки особенно ярко проявляется при реализации трудных задач. Противник требует, чтобы ему принесли яблоки с ольхи, клена и бука, тополя и ивы, которые растут только с другой стороны границы, в саду чёрта и других демонов [Чайкановић 1927, 54, 519—520]. Язык тоже оказывается богатым источником фантастики, особенно

¹² На эмоциональное состояние указывают слезы, большие, как виноградные ягоды (серб. *грозне сузе рони*). На эту же связь в новелле указывает инверсия членов сопоставления, например — виноградник: гора + виноград: слезы. Хотя элементы фантастики опущены, новеллистическая обработка включает в себя архаичный контекст загадывания [Карановић, Јокић 2007].

при использовании метафор и при “реализации переносных значений” [Петковић 1984, 46].

Только в сказках дерево рождает на первый взгляд обыкновенный плод, сила которого обнаруживается позднее. Когда человек пробует фрукты (яблоко, грушу), происходит чудо и вырастают/падают рога. Данная деталь свидетельствует и о подвижности высказывания, смысл которого полностью зависит от контекста. Потому что, кроме рогов изобилия, они представляют собой образ молодой луны и определение богов, посредников и демонов [Аполлон, Дионис; Мојсије; ђаво, RS: 563—565]. Во фразеологизмах они обозначают брачную неверность, но легко могут стать заслуженной наградой/наказанием в составе фантастического оборота сказки. Вне каких-либо примесей фантастики, плод яблока ведет героя к особому познанию. Разрезанное на две равные или неравные части, яблоко говорит об искренности друга и о намерениях противника [Чажкановић СНП, 45].

Вызывают интерес обстоятельства, в которых дерево не приносит плода, когда оно растет в нечистом и неровном месте [Чажкановић СНП, 90], или природным процессам препятствует клад, закопанный под корнями [ЛМС, 34]. Символический потенциал растения особого вида, которое встречается в сказках, — (золотые) яблоки или апельсины, из которых рождаются чудесные девушки, — поддерживается культом плодородия.

Чудеса

Жизнь и смерть, короткое пребывание человека в этом мире — это чудеса сами по себе, а в определенных моделях сказки они связаны с представлениями о партеногенезисе и метаморфозисе. Мужской потомок в обличье змеи рождается, когда его мать съедает плавник рыбы [Милошевић-Ђорђевић 1971, 76—111]. Чудесные потомки могут рождаться и иными способами. Герой по своему происхождению и физическим особенностям выделяется из окружающей среды, вместо его описания используется образное обозначение, например (серб.): “Биберче (Биберац, Биберчић,

Биберко, Бимберага, Бибера-ага, Петар Бреборич, Бисерко, Пасуљко и т.д.)”. Желанное дитя, зачатое необычным способом, или младший сын, обладающий необыкновенным умом и силой, в основном низкого роста, и по развитости далеко превосходит своих сверстников. Такой главный герой встречается в двух моделях (АТ 300, 301 или АТ 700), экспозиция которых связана с древними верованиями в магическую силу зерен (перец, пшеница, рис, боб, фасоль). Они символизируют семя, плод, зародыш и зачатие и используются в магии плодородия, в медицине, при гадании, в приготовлении праздничных и обрядовых блюд, в том числе для поминок. Когда у женщины за поясом находятся три зерна — перца, пшеницы и риса, она рождает маленького сына, подобный герой зачинается и из зерна бисера¹³.

Героини вегетативного происхождения отличаются от активных крохотных сыновей. Поскольку мать нарушает клятву и рождает стебелек базилика [Вук СНП Д, 16], процесс инициации представлен особым способом. Хотя уже видны черты христианизации, этот поверхностный пласт еще не влияет на действие. Украденный у матери цветок становится красивой девушкой. Как только тайну узнают любовницы царя, она становится жертвой. Решающую роль играет образ помощника — старухи, которая живет, на первый взгляд, обычной жизнью, но рассказчик называет ее солнечной матерью. При помощи магии и растений старуха оживляет

¹³ Как лунарный символ, бисер связывается с водой и с женщиной, с циклическим космическим ритмом и безгрешным зачатием. Он приравнивается к Иисусу, чистоте, знанию, ребенку и богатству. Хотя эти значения подавляются в сказочном повествовании, их подтверждают загадки (бисер связывается с дождем, слезами, росой и с солнечным лучом и пшеницей) и лирика (бисер во сне символизирует «дитя под поясом»). В одном из вариантов сказки женщина находит бисер, убирая дом. И этот остаток магическо-обрядовой практики подчинен системе жанра. Варианты: [Вук СНП Д, 48; Valjavec, 89—90; Pohl-Herdvigov, 12; Bosanske, 5; ЛМС, 32 и 216—217; Strohal, 12; Чажкановић СНП, 11, 12, 62 и 499, 522; Bošković-Stulli NP, 319, 324; Лесковачке, 18, 19 и 498].

златоглавую девушку и становится ее приемной матерью. Судьба этой девушки из сказки отражает и стилизованные этапы инициации, и символику аграрных циклов.

К тому же пассивному типу принадлежат и девушки, «рожденные» из плода яблока или апельсина¹⁴. Фантастическое происхождение не объясняется, оно является частью чудес, свойственных сказкам. Но и они должны умереть и воскреснуть, прежде чем выйти замуж на «этом» свете. Невесты, кроме того что они связаны с культом деревьев и богатой символикой фруктов, выделяются и своим видом. Приспособленная к особенностям жанра, гипербола является основой их описания, т. е. происходит скопление определений: серб.: «девојка којој на глави ружа цвати, за њом трава расте и ту траву златан коњ пасе» («девушка, на чьей голове цветет роза, за которой растет трава, а эту траву пасет золотой конь») [Којанов, 18]. Но несмотря на специфические черты, такие девушки легко заменяются ложными героинями из-за изоляции мотива в структуре сказки [Лити]. Для счастливого конца в нарративных моделях (АТ 408) необходимо чудесное исцеление или оживление девушки, одновременно помощники в этих сюжетах представлены также женскими образами (феи, солнечная мать, Богоматерь).

Смерть и воскресение описываются особым способом в сказках об изгнанных падчерицах (АТ 431, 480, 706). Когда невинные и благородные девушки принадлежат этому миру, после испытания (и/или страдания) они получают вечное вознаграждение — брак и новые признаки: золотые руки, слезы, которые становятся бисером, или невыговоренные слова, которые становятся золотыми розами [Вук, СНП, 35]. Добавленные к элементам фантастики детали подтверждают сложность поэтической системы, нормы которой связаны

¹⁴ На распространенность мотива и на его локальные особенности указывает обработка данного сюжета в японской литературе. Маленькая девушка из стебелька бамбука быстро растет, приносит изобилие родителям, удочерившим ее, но уходит из этого мира, потому что она — лунная принцесса (Priša 2010).

со стилизацией ритуального процесса [Самарџија 2011, 111—126] и с семантическими возможностями образов. В то время как обретение новых признаков подчеркивает конец одной части повествования, насильственная смерть золотых близнецов начинает ряд преобразований¹⁵.

Хотя у дочерей потусторонних существ имеются комплементарные значения, они по-другому «мотивированы». Они хотят оставить свой мир и стать верными возлюбленными смертным людям, а убегая с похитителем, превращаются в разные предметы, животных и растения — чаще всего в розу. Глубоко подавленные анимистические верования, которые продолжают существовать в финальных формулах баллад¹⁶, подлежат этапу развязки сказки и импульсу плодовитости.

Особый тип метаморфоз проявляется в деталях сказок, в которых по-другому оформлена всеобщая связь между живыми существами, рождением и смертью. Из похороненных частей тела определенных животных (три угря, змея) прорастают необыкновенные плоды. Кроме предметов, например, сабли (серб. *сабља*) [Вук СНП, 29], которые остаются всего лишь декоративными элементами чуда, главный герой при особых условиях приобретает и неизмеримое богатство. Невольно нарушая указы змеи — Лунной дочери,

¹⁵ Из их тел рождаются деревья (тополь, дуб), а когда их спиливают и поджигают, начинается ряд метаморфоз (искра, ягнята, голуби, рыба, кишка и т. д.). АТ 707: [Николић СНП I, 11; Valjavec, (I), III, XII, (IV), XXXV; Plohl-Herdvigov, 25, Bosanske, 2; Вук СНП Д, 10, 11; Којанов, 19; Алексић, IV; Mikuličić, 23—28, 130—134; Strohal, 1, 3, 80; Dvorović, 81—94, 94—97; Николић СНП, 20; Чажкановић СНП, 63, 64, 522—523; Лесковачке, 65, 66, 508—509; ЛМС, 6, 7; Вила, 7, 8, 113—115].

¹⁶ В завязке баллады жизнь прерывается, а после преждевременной смерти из молодых тел вырастают растения как подтверждение невинности:

*Више драгог зелен бор израсте,
А виш' драге румена ружца; винова лоза,
борика* [Вук I, 341, 342, 345];

*Ђе је од ње капља крви пала, / Онђе расте
смиље и босиље* [Вук II, 5];

*На Момиру зелен бор никао, / На Гроздани
винова лозица* [Вук II, 31].

человек, тем не менее, хоронит ее, следуя традициям, под порогом дома: «*Кад прође неко време, а пред кућом му израсте големо дрво, које уродило беше за једну ноћ самим дукатима и сад од сиромашка не бијаше на свету богатијег човека*» («Когда прошло какое-то время, перед его домом выросло большое дерево, которое за одну ночь покрылось золотыми монетами. И теперь не было на свете богаче человека, чем этот бедняк») [Вила, 4]¹⁷.

Противоположный «случай» представляет собой чудо, которое считают таковым сами герои сказки, что не свойственно жанру. Тогда подчеркиваются отступления от природных законов, потому что дерево цветет, но не приносит плодов, и главный герой должен исправить этот недостаток. О причинах бесплодия и о том, как восстановить природную гармонию, он обычно узнает от существ, правящих судьбами, или от чёрта. В этом случае место, где растёт дерево, отмечается как нечистое [Чайкановић СНП, 90], или под его корнями¹⁸ оказывается клад [ЛМС, 34]. Но даже в сказке не происходит абсолютного отрицания реального мира, так как дерево неподвижно. Оно растёт, цветёт, приносит плоды, иногда его валют, выкорчевывают или пилят, в ствол может ударить гром или он сам по себе сохнет, в его дуплах укрываются демоны и изгнанники, но оно всегда стоит на одном и том же месте. Его рок «объясняют» предания: из-за людской на-

¹⁷ Повествование заканчивается приобретением чудодейственного средства, а равновесие снова теряется из-за потери благосостояния. Как часть развернутой экспозиции варьируется благодарность змеи; следует неверие жены и новый ряд заданий (АТ 670). Необыкновенную деталь в данном варианте представляет собой и расстройство космических законов, так как солнце рождается с запада. Инициальный эпизод самостоятельно обработан в следующем стихотворении: «Овчар вынимает змею из огня, но его друзья ее убивают. Он закапывает ее в своем саду. Из нее вырастает дерево высотой до неба, но на нем расцветает бисер» [Krstić 1984, 164].

¹⁸ Тот же образ имеет совсем иную функцию в структуре предания о зарытом кладе [Karanović 1989].

глости дерева навсегда остались при-вязанными к земле¹⁹.

«Язык цветов» имеет разные роли и нюансы в любовной магии и в уходе за живыми, но в венках, сплетенных для свадьбы или для похорон, появляющихся в сказке, способность говорить приписывается растениям очень редко. Животные в сказках говорят очень часто. К чудесному знанию языка животных иногда, по аналогии, прибавляются и другие способности. Получая от благодарного дарителя золотое кольцо, герой на своем пути:

чује све што која трава дивани и што диване тице, и све што год која нијема ствар дивани — све разумје [Чайкановић СНП, 56].

Слышит всё, что какая трава говорит и что говорят птицы, и всё, что какое существо говорит — всё понимает.

Сила этого кольца чаще всего помогает герою раскрыть истинный характер своей жены, а самим дарителем оказывается чёрт. В обитателях подполья легко узнать нечистую силу, хоть они и не названы по имени. Им известны тайны этого и того света. Язык животных чаще всего дарует благодарный змеинный царь, но похожей силой обладают и дикие, некультивируемые растения. Лесная клубника особого вида [Чайкановић СНП, 17] дает герою возможность разговаривать с землей, а язык всех живых существ можно понять, если в Иванов день²⁰ сорвать цве-

¹⁹ Варианты: [Stojanović, VII; Basariček, 32—33; Чайкановић СНП, 206; Лесковачке, 366, 553; Палавистра, 12, 275—276; Вила, 28, 128].

²⁰ Иванов день, или Иван Купала (24 июня/7 июля) — «до того большой праздник, что от него солнце на небе от страха трижды останавливается». Среди многих обрядовых действий выделяется собирание цветов, лесных и луговых растений и плетение венков разного назначения (от любовной магии до лечения). О связи растений и данного праздника говорит и название (серб.) «Свети Јован Бильбер» [Недельковић 1990, 101—104]. Древние представления о смерти духа растений, определенные климатическо-географическими фактами, связаны с летним солнцестоянием, происходящим на Ивана Купала, после которого дни становятся короче [Frejzer I 1992, 424].

ток папоротника [Чайкановић СНП, 61]. Время года играет важную роль, как и правила, соблюдение которых необходимо для приобретения таинственных знаний.

Представители разных видов растений, как и другие амбивалентные символы, в структуре сказки имеют положительные или отрицательные значения. Они зависят от вида пространства, образа, с которым связаны, и повествовательного контекста. Следы архаических пластов культуры проявляются опосредованно, через связь флоры с женскими персонажами (феи, ведьмы, колдуньи) и лунарным культом. «Растущая луна производит лекарственные растения, а убывающая — ядовитые» [Софрић 1990, 40]. Поэтому напитки, сделанные из трав, цветов и плодов, имеют разное влияние на героев сказки. Они могут ввести героя в глубокий сон, могут убить, но с помощью растений также совершаются исцеления и оживления. Мир растений в сказках не проявляется самостоятельно — для этого нужны посредники. Область его действия неизвестна заранее; функции противника/помощника формируются в сюжетном составе посредством положительного или отрицательного отношения к главному персонажу сказки.

Даже если растения являются важной составляющей лекарства или яда, указание на конкретный вид растения, как правило, отсутствует. Мать злогоглавой девушки (серб.): «биље кроз гору бере да њиме младиће замађијава и у звјерад претвара» («собирает в горах растения, с помощью которых будет колдовать над юношами и превращать их в зверей») [Вук СНП, 19]. От ведьмы, которая «колдует», завистливые сестры получают «одну травинку» и рецепт ее применения. Жертва должна это выпить (серб.): «ујутру на ште срца у води неначетеј» («утром натощак с чистой водой») [Вук СНП, 27]. В сопровождении соответствующих действий и слов происходит и обратный процесс, при условии, что герой найдет желтую травку (серб. «нађе траву жуту као жукови цвијет»), а в это время знахарка исцеляет руки девушки при помощи «какой-то травы» [Вук СНП, 28]. Чудодейственная сила

трав и их воздействие на смертных людей проявляется и в производных понятиях: отравить и остаться отравленным (серб. «затравити и остати затрављен»), а магической силой (природы) обладают феи и женщины с демоническими свойствами [Зечевић 1981, 135]. Но независимо от того, кто, когда и с какой целью пользуется данными растениями, они остаются неизвестными²¹ для обычных смертных. Может показаться, что абстрактный стиль сказки больше всего влияет на неопределенность названий трав: например, «каких-то» или «одной травинки». Но нельзя упускать из виду и другие причины, связанные с обрядовыми и магическими правилами. В том случае, когда травинка жизни, от которой зависит развязка сказки, никак не описывается, ее легко может заменить «живая вода». Растение с названием, проистекающим из его магической силы, невозможно ни найти, ни применить вне рамок жанра. Оно известно только змеям, мышам или птицам [Чайкановић СНП, 23, 24], и эта деталь приближает мотив сказки к мифологическим представлениям²².

Виды растений, которые служат вспомогательным средством для преодоления препятствий или обеспечивают герою успешный побег от погони, могут варьироваться. В данной функции встречается грецкий орех и фундук (но не любой орех с любого дерева, а только подарок чудесных помощников). Разбитый грецкий орех, который занимает важное место в культе мертвых и в

²¹ На похожие роли растений в культе мертвых и в культе плодovitости указывает и плетение венков для весенних торжеств, свадеб и похорон. Метафора смерти молодого холостого воина создается при помощи таких же символов. Герой остается в царстве теней [Сувајић 2005, 151—167], опьяненный растительными соками (вином), водой забвения, прелестями демонической красавицы и силой венка, сплетенного из неизвестных цветов (серб.): *од “биља непознана” или “примога виловита”* [Б 6, 82].

²² Растение бессмертия Гилгамеш добывает с морского дна. В отличие от сказки, в шумерском мифе и аккадском эпосе змея крадет чудодейственное средство и приобретает способность, присущую только растениям [Kotereš 1998, 44—46].

культе плодovitости [Чайкановић 1985, 159; 184], временно приостанавливает погоню, потому что из него поднимается пламя (серб.): «огањ, да се за мало сва гора не запали» [Вук 1988, 19]. Другой основной элемент связан с фундуком, из-за которого вспыхивают «могучие реки». Кроме упомянутых чудес в функции развязки, силу приобретают и три прута, срезанные с орехового или какого-нибудь другого дерева, а иногда помогает и само дерево («захвална дивља јабука не омета задатке делији девојци» («благодарная дикая яблоня не мешает храброй девушке выполнить свою задачу»): [Чайкановић СМП, 48]). При помощи трех прутьев открываются тайные ворота подземного мира [Вук СМП, 8], у ели — золотая ветвь [Чайкановић СМП, 64], а отростки орехового дерева обладают магической силой: они оживают и преобразовывают, награждают и наказывают. Чудодейственные средства прогоняют, ловят и убивают чертей, но они могут оказываться в руках разных сил — черта, Соломона или Бога. В то время как символика палки (костыля, грома) по-разному реализуется в мифологических представлениях и преданиях, представления об ореховом дереве как о святом глубоко подавлены [Софрић 1990, 145—146]. Сила, которой обладают прутья в сказках, напоминает древние представления, но они заглушены динамикой действия и частыми заменами (например, найти путь и открыть тайные помещения можно и с помощью яблок; в побеге от погони помогают не только клубника и яблоко [ЛМС, 26], но и другие предметы).

В тени жанра

Растительный мир не присутствует в одинаковой степени во всех фольклорных жанрах. Архаическая основа и символический потенциал часто проявляются (правда, с разной силой) при загадывании загадок или формулировании пословиц, сравнений и поговорок. Сложные роли деревьев, фруктов, цветов и трав связаны в одинаковой степени и с магическо-обрядовой практикой, и с образным выражением эмоций.

Данные процессы также играют важ-

ную роль в поэтике лирических и лиро-эпических песен. Флора может занимать центральное место в этиологических преданиях и легендах, которые объясняют возникновение, свойства и исчезновение разных видов растений²³. Сегменты верований и демонологических рассказов подчеркивают защитную функцию растений (например, боярышник как защита от вампиров). Они подчиняются хронотопу культурно-исторических преданий (вязы князя Лазаря). При помощи деревьев и трав «трактуются» топонимы.

В народных рассказах растения очень редко становятся главными персонажами (иногда в баснях) и совсем отсутствуют в рассказах о животных, в новеллах, в шуточных рассказах и притчах. Если в таком жанровом «окружении» упоминается дерево, плод или цветок (сравнение дуба с тыквой; гадание на орехах и т. п.), данные элементы подчинены доминирующей особенности героя (например, глупости). Но мир сказок является «подходящей почвой» для растений. В соответствии с особенностями жанра опускаются описания, но деревья, цветы и травы проявляют значения и функции, связанные с сегментами различных традиций. Кроме переплетения языческих и христианских пластов прямо или косвенно проявляются преобразованные реликты анимизма, аниматизма, тотемизма, метемпсихоз, элементы ритуала и магии. Хотя фольклорные сказки не дают растениям главных ролей, детали показывают различные динамические процессы. Функции в основном совпадают (в жанре / в системе культуры), но точки соприкосновения затемнены, поскольку основное поле действия не принадлежит актерам, и их легко можно заменить. С другой стороны, обрядовый и образный потенциал растений, верования и стилистические фигуры воспринимают вид фантастики, характерный для сказок.

Растительный мир в сказках далек от аллюзий на святые поляны и от

²³ Пузырник, Осина, Рябина горькая, Табак, тенистые деревья [Вук ЕС, 174—184]; Горичник [Вук Р, 873]. В: [Софрић 1990; Чайкановић 1985; Карановић 1996].

эдемского изобилия. Дерево не является «*materia prima*» и цветок — не символ душевного благородства [RS, 130, 81]. Скорее можно сказать, что растения в сказках более близки реальному миру, восприятию диких и культивированных растений. Будучи стилизованным рассказом о возмужании, сказка абстрагирует значение видов растений, но одновременно «трактует» смысл циклических природных процессов. Символика ритуала сгущается, а образный потенциал выражения растворяется. События в сказке являются вариацией известных рассказов цивилизации о поисках, смерти, обновлении [Porter Abot 2009, 86—87]. Такой сюжетный жанровый контекст маскирует и одновременно сохраняет обрядово-магическую и символическую составляющую образов сосны, дуба, яблока или базилика. Но фантастические авантюры не истощают их «смысловую сочетаемость» [Лотман 2004, 160—161]. Наоборот — жанр требует, чтобы после *венчания* продлился *род* и разветвлялось *семейное дерево* во славу плодородия и жизненной силы.

Литература

- AT — *Aarne A., Thompson S.* The types of the Folktales. Second revision // F. F. Communications. LXXV. 184. Helsinki, 1961.
- Ван Генеп 2005 — *Ван Генеп А.* Обряды прелаза. Београд, 2005 / *A. van Gennep*, Les rites de passage. Paris, 1909.
- Детелић 1989 — *Детелић М.* Поэтика фантастичног простора у српској народној бајци // Српска фантастика. Београд, 159—168.
- Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров, В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Карановић 1979 — *Карановић З.* Функција и значење приказаног простора у бајци // Књижевна историја. Београд, IX, 44, 593—601.
- Карановић 1996 — *Карановић З.* Митологија биља у српској народној лирској поезији // Мит. Нови Сад. С. 691—698.
- Карановић, Јокић 2007 — *Карановић З., Јокић Ј.* Обредни жанрови и књижевне врсте у покладним ритуалима // Синхроничко и дијахроничко изучавање врста у српској књижевности. I. Нови Сад, 2007. С. 5—22.
- Лотман 2004 — *Лотман Ј. М.* Семиосфера. Нови Сад, 2004.
- Милошевић-Ђорђевић 1971 — *Милошевић-Ђорђевић Н.* Заједничка тематско-сужејна основа српско-хрватских неисторијски епских песама и прозне традиције. Београд, 1971.
- Милошевић-Ђорђевић 2000 — *Милошевић-Ђорђевић Н.* Од бајке до изреке. Београд, 2000.
- Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Петковић 1975 — *Петковић Н.* Језик у књижевном делу. Београд, 1975.
- Петковић 1984 — *Петковић Н.* Од формализма ка семиотици. Београд; Приштина, 1984.
- Радуловић 2009 — *Радуловић Н.* Слика света у српским народним бајкама. Београд, 2009.
- Радуловић 2011 — *Радуловић Н.* Дрво света. Проблем поезике једноставних облика на примеру једне формулне слике // Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. Београд, 2011.
- Самарија 1997 — *Самарија С.* Поэтика усмених прозних облика. Београд, 1997.
- Самарија 2011 — *Самарија С.* Облици усмене прозе. Београд, 2011.
- СМ — Словенска митологија, ред. С. М. Толстој; Ј. Раденковић. Београд, 2001.
- Софрић 1990 — *Софрић Нишевљанин П.* Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1990.
- Сувајић 2005 — *Сувајић Б.* Јунаци и маске. Београд, 2005.
- Чајкановић 1939 — *Чајкановић В.* Прича о човеку који је преварио смрт // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, XIX, 1—2, 142—149.
- Чајкановић 1985 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Шкловский 1925 — *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М., Л., 1925.
- Frejzer 1992 — *Frejzer Dž. Dž.* Zlatna grana I—II. Beograd, 1992 (*J. G. Frazer.* The Golden Bough. London, 1922).
- Karanović 1989 — *Karanović Z.* Zakopano blago. Život i priča. N. Sad, 1989.
- Koterel 1998 — *Koterel A.* Rečnik svetske mitologije. Beograd, 1998.
- Krstiћ 1984 — *Krstiћ B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Liti 1994 — *Liti M.* Evropska narodna bajka, Bg / M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, München.
- Matić 1979 — *Matić V.* Psihoanaliza mitske prošlosti, II. Beograd, 1979.

Meletinski 1995 — *Meletinski E. M. Poetika mita*. Bg, b. g. (E. M. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1995).

Priča 2010 — *Priča o sekaču bambusa*. Prev. Vasić, D.; Jamasaki-Vukelić, H, Beograd, 2010.

Porter Abot 2009 — *Porter Abot H. Uvod u teoriju proze*. Beograd, 2009 (H. Porter Abbott. The Cambridge introduction to narrative. Cambridge, 2008).

Prop 1982 — *Prop V. Morfologija bajke*. Beograd, 1982 (Пронн В. Я. Морфология сказки. М, 1969).

Prop 1990 — *Prop V. Historijski korijeni bajke*. Sarajevo, 1990. (Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986)

RS — *Chevalier J., Gheerbrant A. Rječnik simbola*. Zagreb, 1983.

Сокращения

Алексић — *Алексић Д. М. Српске народне јуначке песме и народне приповедке*. Београд, 1871.

Б — *Богишић В. Народне pjesme из старијих највише приморских записа*. Београд, 1878; Г. Милановац, 2003. I.

Valjavec — *Valjavec M. Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici*. Zg, 1858, 1890. I.

Вила — *Самарија С. Народна проза у “Вили”*. Нови Сад; Београд, 2009.

Војиновић — *Војиновић Ј. Б. Српске народне приповијетк*. Београд, 1869.

ЕР — *Геземан Г. Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Ср. Карловци, 1925.

Добросављевић — *Добросављевић Р. Приповетке из српског народа*. Београд, 1895/1896.

Кановић — *Кановић К. А. Народне приповетке за децу. Народне приповетке за старо и младо*. Београд, 1897.

Вук ЕС — *Караџић В. С. Етнографски списи*, пр. М. Филиповић, Г. Добрашиновић. Београд, 1969.

Вук П — *Караџић В. С. Српске народне пословице*. Сабрана дела В. С. Караџића (СД), IX, пр. М. Пантић. Београд, 1987.

Вук Р — *Караџић В. С. Српски рјечник* (1852). СД XI /1,2, пр. Ј. Кашић. Београд, 1986.

Вук СНП, Вук СНП Д — *Караџић В. С. Српске народне приповијетке*. СД III, пр. М. Пантић. Београд, 1988.

Вук I — *Караџић В. С. Српске народне pjesme*, I. СД IV, пр. В. Неђић. Београд, 1975.

Вук II — *Караџић В. С. Српске народне pjesme*, II. СД V, пр. Р. Пешић. Београд, 1988.

Којанов — *Којанов Стефановић Ђ. Српске народне приповедке*. Нови Сад, 1871.

Красић — *Красић В. Народне приповетке* I, II. Н. Сад, 1897.

Кукић — *Станков Кукић Н. Српске народне умовто рине из разних српских крајева*. Зг, 1898.

Лесковачке — *Ђорђевић Д. М. Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области*, пр. Н. Милошевић-Ђорђевић. Београд, 1988.

ЛМС — *Самарија С. Народне приповетке у Летопису Матице српске*. Нови Сад; Београд, 1995.

Mikuličić — *Mikuličić F. Narodne pripovietke i pjesme iz hrvatskog primorja*. Kraljevica, 1876.

Николић СНП I — *Николић А. Народне србске приповедке*, I. Београд, 1842.

Николић СНП II — *Николић А. Народне србске приповедке*, II. Београд, 1843.

Николић СНП — *Николић А. Српске народне приповетке*. Београд, 1899.

Новаковић — *Новаковић С. Српске народне загонетке*. Београд, 1877.

Палавестра — *Палавестра В. Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд, 2003.

Plohl-Herdvigov — *Plohl-Herdvigov R. F. Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke u Vrbovcu*. Varaždin, 1868.

Ристић — Лончарски — *Ристић К., Лончарски В. Српске народне приповетке*. Н. Сад, 1891.

Stojanović — *Stojanović M. Ruike pripoviedke i pjesme*. Zg, 1867.

Strohal — *Strohal R. Narodne pripovijetke iz sela Stativa*. Rijeka, 1886.

Tordinac — *Tordinac N. Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne*. Vukovar, 1883.

Ђоровић — *Ђоровић В. Свети Сава у народном предању*, Београд, 1990.

Чажкановић, СНП — *Чажкановић В. Српске народне приповетке*. Београд, 1927, 1999.

Basariček — *S. Basariček S. Narodne pripovijetke*. Zg, 1888.

Blagajić — *Blagajić K. Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne*. Zg, 1886.

Valjavec — *Valjavec M. Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici*. Zg, 1858, 1890. I.

Перевод с сербского Анжелы Прохоровой.

Summary. *The paper discusses the features of plants, associated with the structure and morphology of the oral tales. The material includes Serbian folk stories and writings from the Serbo-Croatian territory in the 19th and 20th century. The roles of vegetation reveal the dynamic relationships between the types of fiction and realities of the specific environment. Also observed is the association of narrative units and their adaptation depending on the genre system.*

Keywords: *fairy tales, trees, plants, function, fantasy, ritual, beliefs, metaphors.*

КАРАНОВИЧ ЗОЯ
(Сербия, Нови Сад)

«МИЛОДУХА ДА СЕ МИЛУЈЕМО» — ОБРЯД, МАГИЯ, ПЕСНЯ

Аннотация. Предметом анализа в данной работе являются сербские лирические народные песни, в которых героиня использует магическую силу растений. Автор предполагает, что данные песни отражают обрядовую практику, т. е. в них совершена своего рода «поэтическая канонизация» фитонимических магических формул любви.

Ключевые слова: сербские народные песни, растения, магия растений, социальные отношения, поэзия.

Предметом данного исследования являются фрагменты некоторых народных песен, в которых говорится о магии растений, являвшейся в былые времена неотъемлемой частью обрядовой практики, связанной с любовью и браком [СНП I, бр. 645; Рајковић 1869, 96—97; Врчевић 1888, 31—32; Карановић 1990, бр. 217]¹. Это дает основание предполагать, что в основе данных песен может лежать ритуал, т. е. в них совершена своеобразная «поэтическая канонизация» фитонимических магических формул любви.

Исследователи говорят о том, что юноши и девушки в определенное время года — на Юрьев день (серб. «Биљани петак»²), на Троицу, на Ивана Купа-

¹ Под магией подразумевается следующее: «попытка употребить определенную силу, посредством поступков, о которых существует верование, что они оказывают непосредственное и автоматическое влияние на человека, на природу и на божество» [Kevendiš 1979, 17]. Магия стремится овладеть сверхъестественным влиянием и произвести желаемое. «В магии, если поступать в соответствии с определенными правилами, это приведет к желаемому результату, а если не приведет — это значит, что следование определенным правилам не было вполне точным» [Kevendiš 1979, 17—18; Раденковић 1984, 98].

² Пятница накануне Юрьева дня, которая является частью праздника [према Недељковић 1990, 27].

ла, в Вербную неделю³, на Видов день⁴, в период между Успением пресвятой Богородицы и Рождеством пресвятой Богородицы⁵ — ходили собирать растения. Во время сбора для каждого растения они произносили определенный текст, желая связать себя с любимым/любимой. Другими словами: они хотели приобрести определенную силу, которой, по их мнению, растение обладает, и получить с ее помощью желаемый эффект⁶.

Неизвестный автор, описывая девичье колдовство в Сараево в начале XX в., рассказывает, как нареченные невесты накануне Юрьева дня собирают растения, достигающие в это время зрелости⁷, такие как любисток⁸: *милодуха — нека је мила момцима* (пусть буду любимой парнями); желтый асфодель⁹: *златоглава — нека је златна* (пусть буду <желанной>, как золото); (серб.) «скупа»¹⁰ — *нека се момци купе око ње* (пусть

³ Девушки в это время плели венки из растений и сквозь них поглядывали на юношей [Милосављевић 1914, 62].

⁴ Предсказания и гадания на Видов день чаще всего совершались при помощи глазной травы, произнесением слов: «Свети Виде и видова траво, отворите ми очи да видим свога суђенога» [Драгићевић 1907, 40; Петровић 1948, 247; Недељковић 1990, 56]. Также девушки в Видов день обращались к глазной траве со следующими словами: «видовчице, по Богу сестрице» [Милићевић 1894, 132].

⁵ Об этом см. в.: [Недељковић 1990, 150].

⁶ Это когда-то было обычной обрядово-магической практикой [Иванов, Топоров 1974, 234—235; СД I, 485; СД II, 156; Раденковић 1984, 95, 110—111].

⁷ Об обычае ухода в травы в Юрьев день существуют обширные материалы и литература: [Милићевић 1894, 117—119; Мијатовић 1901, 121—125, Недељковић 1990, 72—80] с источниками данных.

⁸ Любисток (серб. *милодух, селен (ligusticum levisticum)*) — смотри в дальнейшем тексте.

⁹ Асфодель (серб. *златоглав, воловски реп, крајево копје, трава од жуца (asphodeline lutea)*) собирают в Юрьев день и на Ивана Купала [Милићевић 1894, 118; Софрић 1990, 101; Мијатовић 1901, 121; Чајкановић 4 1994, 88]. Во время сбора произносятся слова: «Златоглаве, златне ти си главе, ти ми знадеш тридест и три траве» [Милићевић 1894, 118], что указывает на веру в его большую силу.

¹⁰ Неизвестное растение.

парни собираются возле нее); папоротник¹¹: *навале — нек момци — муштерије навале* (пусть парни как покупатели <на товар> набрасываются); (серб.) «блехе»¹² — *да момци блече за њом* (чтобы парни блеяли <как бараны> за ней); валериану¹³: *одољена — да јој буде коса до кољена* (чтобы ее коса была до колена); настурцию¹⁴: *драгољуба — да је сватовима драго* (чтобы свадьба была хорошей); цикламен¹⁵: *менегледа — нек је свако гледа* (пусть все смотрят <на нее>) [Брканлија Касаблија 1903, 168]. В это время девушки украшали себя любистком: *милодухом — да су миле* (пусть буду милой), и крапивой¹⁶: *жаром — да их ко не урекне* (чтобы их никто не сглазил) [Брканлија Касаблија 1903, 168]. Еще накануне Юрьева дня они колдовали над кровохлебкой¹⁷ (*диница*) и говори-

ли: (серб.) *Дињице, по Богу сестрице! Тако ти соли и хлеба, тако ти земље и неба, кажи ми мога суђенога, да га видим у сну као на јави* (Динице, по Богу сестра! Так тебе соль и хлеб, так тебе земля и небо, покажи мне моего сушеного, пусть я увижу его во сне как наяву) [Там же, 166]. Вук Врчевич тоже упоминает связь Юрьева дня и Ивана Купала с растениями и обрядовой практикой, приуроченной к этим праздникам (в Боке Которской, Герцеговине и Черногории). По его словам, «юноши и девушки на заре накануне Юрьева дня валяются в траве и украшают себя горными растениями» [Врчевић 1888, 28]. Затем он описывает аналогичные магические действия в день Ивана Купала: «И юноши и девушки в этот день украшают себя цветами, такими как любисток (серб.) *милодуха — да се милуемо* (чтобы была любимой); ноготки: *невена — да му срце вене* (чтобы его сердце <обо мне> вяло); чабер: *чубар — цвеће да ме добро чува* (чтобы хорошо берег меня); гвоздика: *каранфиља — да се не карамо* (чтобы не ругаться); базилик: *босиока — да ме не смеће с ока* (чтобы смотрел на меня всегда); пижма: *калопера — да ме не оћера* (чтобы мне не отгонять); настурцию: *љубидраг — да ме боље љуби* (чтобы меня больше любили); подсолнух: *сунцогледа — нека гледа на ме* (пусть глядят на меня) и т. д.» [Там же, 43]¹⁸. Автор указывает на ряд растений, которые упоминает и некто, подписывающийся как «Касаблија». Это показывает, что люди в былые времена верили в силу растений, а «и т. д.», написанное в конце, позволяет заключить, что список упомянутых растений продолжается. Таким образом, и другие виды растений могли быть использованы на Юрьев день и на Ивана Купала в магических целях и для украшения¹⁹. То,

ljke/64-sanguisorba-minor-dinjica-krvara-zmij-ska-trava.html).

¹⁸ О символике этого растения, упоминающегося в народных песнях, пойдет речь ниже.

¹⁹ Это подтверждает и Любо Мичович, который пишет: «Если девушка хочет узнать про своего суженого, она в Юрьев день должна найти кудрявый ракичник и еще некоторые травы, смотреть на них перед сном и произносить следующие слова: «Зановјети, не зановјетај!/ Тиловјети, не тиловјетај!/ Веги кажи мога суђеног!» [Мићовић 1952, 250].

¹¹ Папоротник (серб. навала, (*aspidium filix mas*)). Существуют поверья о силе несуществующего цветка и семени папоротника, которые можно встретить накануне Ивана Купала, а тот, кто его найдет, начнет понимать язык животных и может найти зарытый клад [Софрић 1990, 176—182; Чајкановић 4, 1994, 262].

¹² Неизвестное растение.

¹³ Валериана (серб. *одољен, девесин, мащина трава, кукавичина трава (valeriana officinalis)*) является лекарственным растением, сильным апотропайном: молодожены и дети ее носят от глаза, также считается, что она способствует росту волос. Собирают в Юрьев день [Мијатовић 1901, 121; Софрић 1990, 169—171; Чајкановић 4, 1994, 155].

¹⁴ Настурция (серб. *драгољуб, капућинка, љубидраг (Tropaеolum majus)*) является лекарственным растением и употребляется в народной медицине [Софрић 1990, 85], см. также: URL: <http://zacini.wordpress.com/2010/10/14/biljka-dragoljub/>

¹⁵ Цикламен (серб. *менеглед, клубућић, михољца, колутак (Cyclamen europaeum)*) является лекарственным растением, богатым витамином С, похоже на лимон; девушки носили его в косах, чтобы парни обращали на них внимание [Софрић 1990, 165].

¹⁶ Крапиву (серб. *жара, коприва (urtica urens)*) собирали в Юрьев день [Беговић 1887, 116]. Это лекарственное растение, сильный апотропайон, употреблялось против глаза и в любовной магии [Софрић 1990, 142; Чајкановић 4 1994, 118—121].

¹⁷ Кровохлебка (серб. *дињица, крвара, змијска трава (sanguisorba minor)*) является специей и лекарственным растением (см.: URL: [158](http://www.divljina.org/sunceva-trpeza/bi-</p>
</div>
<div data-bbox=)

что сбор растений в определенные дни был обычным действием, подтверждает и другое название праздника Ивана Купала — (серб.) «свети Јован бильбер» (святой Иоанн — собиратель растений), а также богатые этнографические данные, свидетельствующие об этом [Беговић 1887, 24; Милићевић 1894, 133; Милосављевић 1914, 62; Петровић 1948, 247—248; Ђорђевић 1958, 390]. Существовало поверье, что растения, собираемые в день святого Иоанна (Ивана Купала), имеют *особое действие* [Тановић 1927, 73]. О разнообразии растений, применяемых в любовной магии, говорят и данные сестер Янкович, которые в своем описании королев из Лесковачской области упоминают, как девушки украшали цветами свои знамена: (серб.) «обртеном» — *да би се момци обртали за њима*²⁰ (чтобы парни крутились за ними); смолёвкой²¹: *пукнежи — да би пуцали за њима* (чтобы лопались <сердца> о них); копытнем²²: *копитњаком — да конне* (чтобы замирали); геранью: *здравац — да буду здрави* (чтобы быть здоровым) [Янкович 1952, 39]. Об украшении в определенное время (дня или года) юношами и/или девушками себя и своих вещей этими растениями пишет также [Софрић 1990].

Магическое употребление растений лучше всего иллюстрирует группа песен, записанных в разных местах разными авторами, в которых два женских персонажа (мать и дочь) в разговоре открывают, и в некоторой степени демистифицируют, силу растений. Одну из

²⁰ «Обртен» собирают в Юрьев день, чтобы «обртају момци: да заволе» девочку (гледајући кроз венчић од обртена) (см.: URL: <http://www.vokabular.org/forum/index.php?topic=1544.5;wap2> (Младеновић)).

²¹ Смолёвка (серб. *пукнеж, пуцавац, пушина, трава од урока (Silene vulgaris)*) — лекарственное растение, которое употребляется в пищу (см.: URL: <http://suncevatrepa.com/biljke/>).

²² Копытень (серб. *копитњак, коњско копито, копитник, омљњик, лесковњача, тамњанче (Asarum europaeum)*) — растение из семейства Кирказон, используется в народной медицине, существовало верование, что оно является сильным апотропаионом [Чайкановић 4 1994, 118]. Его собирают в пятницу, накануне Ивана Купала и накануне Юрьева дня [Мијатовић 1901, 121; Чайкановић 4 1994, 118].

них опубликовал Вук Врчевич, и ее, по его сведениям, пели в Юрьев день, когда проводилось обрядовое собирание растений и когда сила их магических действий, согласно народным представлениям, была весьма велика. Поэтому закономерно, что и само время исполнения песни связывается с Юрьевым днем, например:

*Мајка ћерку милује и кара,
На Ђурђевдан, на зеленој трави.*

Мать дочь ласкает и ругает
На Юрьев день, на зеленой траве.

При этом мать нежна и осторожна с дочерью, но одновременно укоряет ее и удивляется, как ее муж, несмотря на то что она бесплодна, не возненавидел и не прогнал ее, о чем и спрашивает в продолжении песни:

*“Што је, ћерце, кукала ти мајка!
Тено немаш од срца порода,
Како своје не омрану мужу?”* —

“Что же, дочь, кричала мать!
До сих пор не имеешь от сердца плода,
Как своему не опротивела мужу?”

Вводные стихи также представляют собой и аллюзию на значимость детей в традиционной сербской культуре²³, в которой бездетность является большим несчастьем²⁴. Но дочь отвечает матери:

*Не будали, моја стара мајко!
Како би ме оћерао Марко? —
Прву вечер кад сам се удала,
Вечеру сам зачарала Марку,
У вечери деветора биља,
[Врчевић 1888, 31—32]*

Не говори глупости, моя старая мама!
Как мне быть противной Марку? —
В первый ужин, когда поженились,
Вечером я зачаровала Марку,
На ужин девятью травами.

²³ О важности рождения детей см.: [Ђорђевић 1, 1984, 136—138]. М. Дж. Миличевич отмечает: «наш народ боится, чтобы его жены не были бездетными <...>, ибо некому будет зажечь свечу в день защитника семьи и некому будет молиться Богу за душу» [према Ђорђевић 1 1984, 137]. Бездетность считается и божим наказанием [Грбић 1909, 98; Милосављевић 1914, 83]. Поэтому уже накануне свадьбы совершаются разные магические действия для плодovitости [Ђорђевић 1, 1984, 313—324].

²⁴ Бесплодие считалась достаточной причиной, чтобы муж мог прогнать жену [Ђорђевић 2, 1984, 42—44].

Таким образом, дочь объясняет свою силу над мужем приготовлением ужина²⁵ в первый вечер совместной жизни. При этом она имела в виду не только магическую силу первого совместного ужина, в который она положила девять сортов растений, сила действия которых ей, конечно, была известна, но и время, самое удобное для заволаживания (вечер/ночь)²⁶. Этим она обнаружила владение разными знаниями, которыми женщины, без сомнений, обладают.

Слова данной песни представляют собой краткий обзор «истории» о том, как сложилось ее превосходство над мужем, которое основано на магии, магическом знании и, возможно, на ощущении себя колдуньей, которое обеспечивает ей статус, противоположный обычной женской подчиненности мужу в патриархальной культуре [Ђорђевић 2, 1984, 12—32], и одновременно выделяет ее из обычной среды.

Насколько велика сила растений²⁷, которой молодая женщина овладела и которую употребила в своих целях, иллюстрирует поведение красавицы Анджелии из другого варианта рассматриваемой песни, опубликованной Вуком Караджичем²⁸. Она ведет себя нехарактерно для женщины патриархальной культуры²⁹:

*Пошетапа дилбер Анђелија,
Пошетапа граду Биограду.
Она бира поредом јунаке;
Изабрала војеводу Павла,*

²⁵ Еда и питье в любовной магии у славян часто употреблялись как средство заволаживания [Ђорђевић 2, 1984, 89—90; СД III, 155].

²⁶ Силу над кем-либо, согласно верованиям, можно проявить через заволаживание [Ђорђевић 1, 1984 169—173], т. е. магическое действие, совершаемое до брака (любственное заволаживание), и особенно в ходе свадьбы [Ђорђевић 1, 337—341], о чем в данном тексте идет речь. Самое удобное время для этого — ночь [Петровић 1948, 352].

²⁷ Славяне в былые времена часто употребляли растения в любовной магии [СД III, 154].

²⁸ Вук Стефанович Караджич не опубликовал песню в своем классическом сборнике [СНП I], а опубликовал ее и в сборнике «Народные сербские песни» (серб. «Народне српске пјесме» [СНП I, бр. 349].

²⁹ Оппозиция *мужчина/женщина* и ее семантические импликации имеют общеславянский характер [Иванов, Топоров 1965, 175—178].

*Изабрала и сама му дошла.
Вековали, пород не имали.*

Пришла красавица Анжелиа,
Пришла в город Белград.
Она выбирала среди юнаков,
Выбрала Павла-воеводу,
Выбрала и сама за него замуж вышла.
Жили-вековали, детей не имели.

Гуляя одна по городу *Биограду* и сама выбирая себе молодцев, *дилбер*-Анджелиа ведет себя не в соответствии с правилами поведения своей среды. Она покидает замкнутое пространство, характерное для патриархального мира, и, делая это вполне сознательно и решительно на протяжении длительного периода времени, она в дальнейшем открыто показывается всем, что на уровне высказывания проявляется в употреблении глаголов несовершенного вида и их анафорических повторов. После этого героиня нарушает право родителей выбирать, за кого пойдет замуж их дочь, что также подчеркивается и анафорическим повторением глагола *выбрала* (серб. *изабрала*), и тем фактом, что, в конце концов, она сама пошла в дом Павла. Поступки такого рода в традиционной культуре оценивались особенно отрицательно [Ђорђевић 1, 1984, 194—195]. Таким образом действия, осуждаемые традиционным обществом, из которого она приходит, накапливаются и повторяются, усиливая тяжесть ее преступления, и затем следует заслуженное наказание — бездетность. Описанные преступления в некоторой степени «развязывают» и неясные мотивационные узлы в первом варианте.

Вовсе не странно, что и этой героине мать задает тот же вопрос:

*Кхери моја, дилбер Анђелија,
Како тебе не отера Павле,
Кад ти немаш од срца порода?*

Дочь моя, красавица Анджелиа,
Как ты не опротивела Павлу,
Ведь нет у тебя от сердца плода?

На этот вопрос дочь отвечает аналогичным ответом-объяснением:

*Не будали, моја стара мајко!
Како би ме отерао Павле,
Кад сам прву вечеру донела,
У вечери деветора биља.
[СНП I, бр. 645]*

Не говори глупости, моя старая мама!
Как мне быть противной Павлу? —
Когда первый ужин принесла,
Ужин с девятью травами.

Иными словами, в данном случае имплицитно указывается возможность того, что женщина за свое знание «заплатила» бездетностью, и данная история может рассматриваться как история об инициации, вернее, о двух инициациях, переплетающихся между собой. Первая инициация касается вступления в брак, а вторая представляет собой получение статуса ворожеи. Первая инициация удалась частично, поскольку женщина бездетна, и можно сказать, что это является платой за другую инициацию, более успешную, которая дала ей возможность сохранить свое личное имя, утрачиваемое женщиной в патриархальной культуре.

Бесплодная женщина, обладающая силой, перечисляет растения, которые она подмешала в ужин своему мужу:

*Милодуха, да се милујемо;
Калопера, да ме не поћера;
Љубичице, да ме вазда љуби;
Каранфила, да се не карамо;
Чубар цв'јећа, да ме добро чува;
Босиока, да м' не смеће с ока;
А невена, да му срце вене,
Самдокаса и околочеп!*
[Врчевић 1888, 31—32]

Милодуха — чтобы быть любимой,
Калопера — чтобы мне не опротивить,
Любичице — чтобы меня всегда любили,
Каранфила — чтобы не ругали,
Цветы чубра — чтобы хорошо берегли
меня,
Босиока — чтобы всегда смотрел
на меня,
Невена — чтобы сердце <обо мне> вяло,
Самдокаса и околочеп!

Так песня и заканчивается. В другом варианте растения, которые Анджелия положила Павлу в первый совместный ужин, носят те же названиями и идут в том же порядке:

*Милодуха, да се милујемо,
Калопера, да ме не отера,
Љубичице, да ме свагда љуби,
Каранфила, да се не карамо;
Чубра цвећа, да ме добро чува;
Босиока, да м' не смеће с ока;
А невена, да му срце вене;
Самдокаса и околочеп*
[СНП I, бр. 645].

Это является подтверждением обладания определенными знаниями, необходимыми для сохранения бездетного брака, любви и эротического притяжения, но в некоторой степени (всего лишь в некоторой степени) разоблачает приемы и методы, которые нужно было хранить в тайне. В данной ситуации дочь, судя по всему, упоминает эти знания, чтобы продемонстрировать матери то, что она ими овладела.

Для «ядовитого ужина», который жена приготовила своему мужу, использовались девять магических растений, из которых одно является мифологическим. И как раз это число — девять (как непарное «открытое», «динамическое» число, с которым связана перемена, переход из одного уровня в другой, символ чужого, демонического, в магии самое чудодейственное [Раденковић 1996, 23, 79, 323—324, 339—341]) является гарантией ее успеха³⁰.

Перечисляя растения, которыми *заворожила ужин* Марку/Павлу и так связала его с собой, женщина упоминает те, которыми юноши и девушки украшали себя на Юрьев день и на Ивана Купала, чтобы их кто-нибудь полюбил, и в апотропеическую, люстративную и магическую силу которых люди верили в былые времена, и которыми пользовались в большой степени в лечебных целях. Любисток ((серб.) *милодув, благовань, изоп, сипан, селен*)³¹ (*Levisticum*

³⁰ «В Герцеговине народ верит, что существует девять сортов змеиных трав, и если бы человек соединил их все, это было бы эффективное лекарство от всякой змеи» (ГЗМ, н. с., 15, 168). В мифологии число девять (еще с мисирской «великой Девятки богов») играет важную роль (ср. у нас «девять братьев»), а о силе девятиречных растений знают и другие народы, например, словаки, у которых девушки накануне 24 апреля плетут венки из веточек девяти деревьев (*Oelicherčik, Slovenský folklór*, 57). У германцев при ворожбе играет большую роль «трава из девяти сортов» («neunerlei Kräuter», Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, Berlin, 1869, 120 ид).

³¹ В литературе иногда проводится различие между (серб.) *селен* (*Levisticum officinale*) и *милодух* (*Hyssopus officinalis*), который был известен еще в библейские времена. Любисток считали святым растением, его использовали в медицине и кулинарии. Им также кадили храмы. (URL: <http://zacini.wordpress.com/2010/10/16/biljka-miloduh>).

officinale)³² считался растением любви [Брканлија Касаблија 1903, 168; Чајкановић 1994, 183—184], и, как уже было сказано выше, им украшали себя юноши и девушки, произнося формулу: *милодуха, нека је мила момцима* (милодуха, пусть буду любима парнями) [Брканлија Касаблија 1903, 168]. Эта формула в песне повторяется, чем подчеркивается ее магическо-этимологический потенциал, связанный с любовной лаской (милованьем), а этим же потенцируется и актуальная связь между супругами и одновременно активизируется воспоминание о происхождении силы растения. Это является обязательным условием эффективности магии, из-за чего она будет аналогично применяться и в продолжении описания «ужина-завораживания».

Пижма ((серб.) *калопер, маријина трава, пижма (tanacetum balsamita)*)³³ также используется в магических действиях, совершаемых в Юрьев день или в день Ивана Купала [Врчевић 1888, 43; Милићевић 1894, 118]. В это время проговаривалась формула: *калопера, да ме не оћера* [Врчевић 1888, 43], она указывает на веру в бесплодность этого растения [Софрић 1990, 135; Чајкановић 4, 1994, 110], с одной стороны, и на те знания, с помощью которых бесплодная женщина не дает мужу прогнать ее — с другой.

Про фиалку (серб. *љубичица, фиолица, мелекуша, виола, виолица (Viola odorata)*)³⁴ как третий компонент смеси

Зафиксирован текст, в котором особо упоминается любисток (серб. «селен»): «Ој, селине, бел пелине/ Сви те зову “бел пелине”/ Ја те зовем омајниче/ Да омајеш, да обрнеш/ И све момке да наврнеш./ Селин, да одсели/ Купина да откупи/ А вратика да одврне/ Од свака зла, од свака напрата» [Раднековић 1982, бр. 585].

³² Употреблялся и как лекарство (см. URL: <http://zacini.wordpress.com/2010/10/16/biljka-miloduh/>).

³³ Она употребляется для лечения разных болезней и сейчас (см. <http://belko.gofoforum.com/t57-kaloper-tanacetum-balsamita>).

³⁴ Гефест добился склонности Афродиты при помощи фиалок. Зевес, по преданию, наполнил луг фиалками, чтобы утешить свою любовницу Ио, которую из-за ревности Геры должен был превратить в корову. Первые фиалки были созданы, согласно мифу, из-за любви. Влюбленная Кибела принудила Атиса дать обязательство безбрачия и присвоила ему сан священника. Он, несмотря

трав для любовного заволаживания бытовало поверье, что у нее большая сила, и она употреблялась для поддержания стабильности брака и верности [Чајкановић 4, 1994, 146]; наверное, поэтому на Ивана Купала произносили формулу: *Љубичице, да ме вазда/свагда љуби* (Любичице, чтобы меня всегда любили) [Врчевић 1888, 43]. Фоносемантический смысл сербского названия *љубичица (љубити)*, связанный с глаголом *љубити*, должен был магическим путем через поцелуй укрепить физическую близость супругов. Поэтому данная строка послужила ассоциативным каналом для возникновения сильной эмоции, из чего проистекает возможность включения этого растения в смеси, которые готовили ворожеи, чтобы кого-либо принудить к занятиям любовью.

Гвоздика ((серб.) *каравиље гарофан, катмер (dianthus caryophyllus)*) в традиционной культуре также связывалась с женщиной и браком [Софрић 1990, 135—136; Чајкановић 1994 4, 110—111]. Ее собирали на Ивана Купала, когда производилась формула: *каранфиља, да се не карамо* [Врчевић 1888, 43], которая, судя по всему, не без причины вошла в песню о бездетной женщине. И лечебные свойства этого растения, и верования, с ними связанные, могли послужить основой для использования его в смеси трав для любовного заволаживания.

Лечебные и афродизические свойства чабера ((серб.) *чубар, чубрика, бресина, јабер, осогриз, серженак (Satureja hortensis)*), были известны еще древним грекам и римлянам, а в сербской культуре его рассматривали как апотропайон [Чајкановић 4, 1994, 214—215]. Это отразилось в формуле: *чубар цвејеће, да ме добро чува* (Цветы чубар — чтобы хорошо берегли меня) [Врчевић 1888, 43], которая производилась в ходе обрядового украшения на Ивана Купала и присутствует в обоих вариантах песни.

Базилик ((серб.) *босиљак, фаслићен, маслићан (Ocimum basilicum)*), парафраз силы которого содержится в формуле: *босиока, да м'не смеће с ока*, производимой в течение его ритуального сбора

на это, влюбился в Сангрею, из-за чего Кибела наказала его смертью, а из его крови выросли первые фиалки (см. URL: http://www.cvijet.info/zacinsko_i_ljekovito_bilje/ljubica_lat_viola_odorata/114.aspx).

[Врчевић 1888, 43], также употреблялся в медицине, в люстративных и апотропеических целях, в обрядовой практике и для заклинаний³⁵, особенно в брачной и любовной магии [Софрић 1990, 29—32; Чајкановић 4, 1994, 36—43; СМ 2001, 133]. Поэтому девушки ворожили с ним о свадьбе и носили его за пазухой, чтобы парни их любили. Невеста смотрела на жениха через венок из базилика и подмешивала его в хлеб, который он ел, чтобы он ее любил [Дебелковић, 1907, 206—207; СД I 1995, 133]³⁶. Таким образом героиня умела пользоваться силой базилика в пище.

На Ивана Купала девушки и парни украшали себя также ноготками ((серб.) *невен, жутель, прстенчац, огњац* (*Calendula officinalis*)), произнося следующие слова: *a невена да му (или joj) срце вене* [Врчевић 1888, 43]. Ноготки — это растение, лечебное, люстративное и магическое действие которого уже на протяжении многих веков широко известно [Софрић 1990, 168—169; Чајкановић 4, 1994, 154], и которое героиня-ворожея использовала, чтобы муж ее всегда любил.

Наконец, два растения — самдокас (серб.) и колючеголовый василек (серб. *околочен*) — в конце песни только упоминаются, что имплицитно силу их действия (поскольку достаточно только упомянуть их), но этим подчеркнута тайна, которой укрыта сила их действия. Это проявляется в отсутствии названий этих растений в обрядовой практике, которая, в отличие от колдовства, имела публичный характер. Уже тем, что они заканчивают песню, «самдокас» и колючеголовый василек получают неприкосновенный статус растений для ворожбы. При этом «самдокас», возможно, представляет собой забытое название реально существующего растения, но не исключается возможность того, что речь идет о растении вымышленом³⁷.

³⁵ Ворожеи в течение лечения в руке держали базилик [СД I 1995, 133].

³⁶ Кушаки, которыми свекровь опоясывала невесту, тоже были украшены базиликом [према Чајкановић 4, 1994, 37].

³⁷ Примус Шоботка (Primus Sobotka) в своей работе «Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, povstech, bájkách, obadech a povráčích slovanských; příspěvek k slovanske symbolice» (1879), Матица чешская, стр. 52, упоминает «самдокас» и говорит, что в сербской (этимологической) магии он имеет ту же функцию, что

Колючеголовый василек, серб. «околочен», некоторые авторы приравнивают к мандрагоре (*mandragora officinalis*)³⁸, которая считалась магическим растением, предназначенным для любви *par execlance*³⁹. По-сербски его еще называют «модра сјекавица», «сикавица», «зецији брк» (*centaurea calcitrapa*)⁴⁰. О нем

и пижма (серб. “вратић”) у малороссов, т. е. украинцев (воротиться — вернуться самому). Он приводит следующий пример: сербская мать, чтобы помочь дочери, которую не хочет юноша, но который ей нравится, совершает следующее: «Српска мајка да би помогла кћери, када је неће момак коме је она рада: Па ћ’копати тројг’а биља. У наставку наводи стихове» [Рајковић 1869, 96—97].

³⁸ Мандрагора содержит в себе яды, которые вызывают лихорадку, галлюцинации и падучую болезнь. В средние века ее давали женщинам, которые в забыты прорицали судьбу, она была также важной составляющей мазей, употребляемых колдуньями, ее добавляли в любовные напитки. Йово Медич опровергает мнение, что василек можно приравнивать к мандрагоре [Medić 1928, 259—271].

³⁹ Василек в народной магии употреблялся в приворотных целях, о чем свидетельствуют названия *приворот, приворотник* [Анненков 1876, 89]. Корни василька в Казанской губ. употреблялись «от тоски» [Крылов 1882, 11]. В сербской народной песне *околочен* ‘василек колючеголовый’ (*C. Calcitrapa*) — одно из девяти растений, применяемых, согласно песне, для любовных чар [Караић 1841, 468, № 645]. В Герцеговине этот вид (*модра сјекавица, околочен*) считается чародейским растением, способным навести любовные чары [Мићовић 1952, 250]. В Болгарии *синчец* ‘василек’ в числе прочих входил в сбор трав на *Яновден* [Пирински 1980, 49]. Применялся василек и в молочной магии: им окуривали коров каждую первую пятницу после новолуния, чтобы они давали больше молока, в Краковском крае васильком горькушей (*C. jacea* (*gijwienka*)) окуривали коров, чтобы молоку не вредили чаровницы [Там же, 17]; в Судецком крае им также окуривали коров, чтобы предохранить их от вреда, который могла причинить чаровница; в Опольском крае с этой же целью растением, предварительно лишенным лепестков, окуривали вечером пороги скотных дворов [Lehr 1985, 64], URL: <http://topreferat.znate.ru/docs/index-33297.html?page=74>. Смотри в: Љубинко Раденковић, Расковник у кругу сличних биљака, URL: http://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10151317475067642&id=260116062641.

⁴⁰ Колючеголовый василек — согласно верованиям, использовался для приготовления любовных напитков [Глишић 2, 1963];

бытовало поверье, что оно обладает «большой таинственной силой». «Когда кто-либо хочет выкопать его корень, он под натиском уходит глубже в землю, а кому это удастся, тот становится очень счастливым, и если кто-либо посмотрит через находящееся в конце этого корня кольцо на царскую дочь, она пойдет за него. Это растение обычно растет в старых подвалах, около развалин и пограничных стен. Если кто-либо хочет выдернуть корень, под него сначала нужно подложить луженый круглый противень и выкапывание начать сверху, так что, если корень почувствует откапывание, он станет бежать и упадет прямо в противень» [Мишовић 1952, 250].

Героиня обо всем сообщает матери, поэтому песня является «рекапитуляцией» ее знаний о растениях, использованных в магических целях⁴¹, и одновременно представляет собой и «отчет» об этом. Поэтому не исключено, что мать в данном случае только изображает незнание и своими вопросами всего лишь проверяет дочь. Можно предположить, что она научила свою дочь колдовать, о чем говорят вводные строки песни, которые определяют место события:

*Мајка ћерку милује и кара,
На Ђурђевдан, на зеленој трави.*

Мать дочь ласкает и ругает
На Юрьев день, на зеленой траве.

Хронотоп Юрьев день и зеленая трава указывают на события, происходящие во время этого праздника обновления природы: в Юрьев день обычно начинали впервые собирать весенние травы и

URL: <http://www.bioras.petnica.rs/slika.php?id=1790>; Centaurea Calcitrapa L. Приворот, Приворотник (Мейер, Бот. Сл.). Sikawice. — Сербск. Околочеп. — Там. Корал. — Груз. Нари (Эрист.) — Нем. Die Sterndistel, Triftendistel, Wegesterndistel, Wurzflockenblume. — Франц. La Cent. Chausse-trape. — Англ. Star-Thistle. Употр. прежде в медиц. под именем Calcitrapa s. Carduum stellatum (Нб. Rad. et Sem.). Н. Анненков. Ботанический словарь. Са-Сі. URL: <http://www.simbir-archeo.narod.ru/Russian/19vek/annenkov/c.htm>

⁴¹ «Заговор и колдовство — это тайная работа. Сообщается она только одному доверенному лицу. Но если колдовству от одного лица научится более, чем три человека, в таком случае оно не помогает» [Петровић 1948, 353].

растения [Петровић 1948, 241—242]. Рассказ об инициации в колдунью, которая разбирается в травах, о чем уже шла речь, укрепляет темпоральный и локационный код, что имплицитно и сакрализацию содержания, подразумевающую указание на происхождение магической силы растений, например: *милодуха, да се милујемо...*, которая в период праздника усиливалась и обновлялась.

Поскольку действие первой песни связано с Юрьевым днем, она и пелась в Юрьев день, когда начинали собирать растения и женщины впервые обучались навыкам пользования ими, именно тогда матери вели своих дочерей *в травы* «и показывали им таким образом, что и они знают нужные травы» [Мијатовић 1901, 121]. Данное описание указывает на возможное антиповедение ритуального субъекта, вошедшего в процесс инициации, когда больше не действуют общие правила. На все сказанное можно смотреть всего лишь как на возможное, а не обязательно произошедшее, на что особо указывает присутствие ритуального помощника (матери), которая, если это предположение точно, в данном случае только притворяется.

Справедливость этого замечания подтверждает содержание третьего варианта песни, в котором мать (а не дочь) занимает активную позицию. Она, подстрекаемая перепиской с несчастливой замужем дочерью, свою наследницу сначала учит терпению, а потом и аналогичным магическим действиям, советуя ей:

*Трпи, Маро, до Ђурђева дана,
Доћиће ти мајка у по'оде.
Док ја одем у Кунар планину,
И наберем биља свакојака:
Санмдокаса и околочена,
Босика, да не смеће с ока,
Џубер траве, да те добро чува,
Милодуха, да се милујете,
Калопера, да се не карате.*

Терпи, Маро, до Юрьева дня,
Придет твоя мать скоро.
В то время пойдем в Кунар-планину
И нарвем всякой травы:
Санмдокаса и околочена,
Босиока — чтобы всегда смотрел

на меня,
Трава *чубер* — чтобы хорошо берегли
тебя,

Милодуха — чтобы быть любимой,
Калопера — чтобы не опротиветь.

Когда наступает Юрьев день, мать, согласно песне, уходит в горы и собирает растения, которыми пользовались героини из предыдущей песни.

В конце мать *печет пирог с растениями*, а потом идет с ним в гости к зятю Йове, вместе с этим пирогом дает и пирожное с упомянутыми травами, собранными в Юрьев день, чтобы он все это съел на ужин:

*Питу једе Јово чељебија,
Кол'ко му се слатка учинила,
С гвоздењаче калај састругао.
Па говори: «О, Марина мајко,
Кол'ко ми је ова пита драга,
Још је дража мени моја Мара»*
[Карановић бр. 217]⁴².

Ест пирог Йово-челебиец.
Столько ему сладкого приготовила,
Что кованую оловянную посуду
исцарапал.

И говорит: «О, Марина мама,
Столько мне этот пирог нравится,
Сколько дорога мне моя Мара».

Отражение данного верования в силу растений и полезность их использования в точно определенное время в определенном месте присутствует и в песне, в которой девушка умоляет не любящего ее юношу о поцелуе, а он ее жестоко отталкивает, из-за чего она жалуется матери, а та ей отвечает:

*Не бој ми се, кћери моја,
Док попухну југовине
И окопне странурине,
Ја ћ' узети мотичину,
Па ћ'копати тројг'а биља,
Обрнице и вратиче»⁴³
И ситнога самдокаса,*

⁴² Песня опубликована в журнале *Даница* (IX, 31. 01. 1868, бр. 3, 65-66) под названием «Народные боснийские песни» («Народне песме босанске»).

⁴³ Пижма (серб. «вратич») представляет собой лечебное, но и ядовитое кустообразное растение из семейства Сложноцветных (*Šulek*). Оно магическим образом возвращает что-либо в прежнее состояние, которое посторонним колдовством нарушено. Поэтому понятно почему этим именем в нашем народе называются многие растения. При помощи пижмы можно колдовать через спину коровы, чтобы у нее было молоко [СЕЗ, 32, 1925, 425; ZNŽOJS, 7, 1902, 180—181]. Ее собирают на Ивана Купала [СЕЗ, 14, 57].

*Сам ће Иво докасати,
Л'јеној Мари под пенџере.*
[Рајковић 1869, 96—97]

Не бойся, дочь моя,
Пока дует южный ветер
И обвеваает сторону <горы — ?>
Я возьму мотыгу
И выкопаю три травы:
Обрнице и вратиче,
И мелкого *самдокаса*.
Сам Йово попадет
К красивой Мари под каблук.

И в данном случае актуализируется этимологическо-фондовая связь между растениями и соответствующими ожидаемыми действиями, в основе которой лежит вера в связь между названиями, предметами и существами, к которым они относятся, и что является одним из предположений магическо-мифологического сознания [Kasireg 1972, 4]⁴⁴. И согласно этому, всё в конце происходит так, как она обещала и предвидела.

Иными словами, мать не только помогает дочери, но опосредованно обучает ее, когда и как нужно искать растения, наделенные силой, которую можно использовать. Этим мать вводит дочь в статус знатока, который умеет этими растениями пользоваться. Вышесказанное подтверждает старый обычай, когда матери водили своих дочерей *в травы* на Юрьев день и таким образом передавали им нужные знания, связанные с растениями, и так их готовили к взрослой жизни⁴⁵.

Таким образом, данные истории, в которых активную роль поочередно играют мать и дочь, в которых совершаются аналогичные поступки, а рассказаны они с разных точек зрения, являются изоморфными. В первой, которая по отношению к дочери направлена в будущее, мать передает своей наследнице определенные знания, а в другой, рекапитулирующей прошедшие события и сообщающей об овладении ими, инициатива принадлежит дочери. В описанных действиях в центре

⁴⁴ Язык и магия слова в науке наделяются особой силой [Kevendiš 1979, 22—23].

⁴⁵ «Не знают все женщины в одинаковой степени, какие травы нужно в этот день собирать: для этого существуют особые женщины, которые в этом лучше всех разбираются» [Мијатовић 1901, 121].

внимания находится магия растений, а песня является своеобразным каналом, передающим знания, известные только ворожее и ее наследнице.

Литература

Беговић 1887 — *Беговић Н.* Живот Срба гачичара. Загреб, 1887.

Братић 1903 — *Братић Т.* Пабирци из народне медицине у Херцеговини // Гласник Земалског музеја. Књ. XV. 1903. С. 153—180.

Бркалија Касаблија 1903 — *Бркалија Касаблија.* Обичаји у Сарајеву о Ђурђеву дне // Караџић IV. Алексинац, 1903. С. 166—168.

Врчевић 1888 — *Врчевић В.* Помање Српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје. Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини Панчево, 1888.

Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза болевачког // Српски етнографски зборник. Књ. VII. Београд, 1909.

Дебелковић 1907 — *Дебелковић Д.* Обичаји српског народа на Косову пољу // Српски етнографски зборник. Књ. VII. Београд. С. 1907.

Драгићевић 1907 — *Драгићевић Т.* Гатке босанске млађарије // Гласник Земалског музеја. Књ. XV. 1907. С. 31—56.

Ђорђевић 1984 — *Ђорђевић Т.* Наш народни живот, 1 и 2. Београд, 1984.

Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Књ. LXX. Београд, 1958.

Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Јанковић 1952 — *Јанковић Љ. и Д. С.* Народне игре. Књ. VII. Београд, 1952.

Карановић 1990 — *Карановић З.* Народне песме у Даници. Нови Сад, Београд, 1990.

Мијатовић 1901 — *Мијатовић С. Т.* Ђурђевдан (у Левчу) // Караџић. 1901. III. Алексинац, 1901.

Мијатовић 1900 — *Мијатовић С. Т.* Народна медицина Срба селака у Левчу и Темнику // Српски етнографски зборник. Књ. XIII. Београд, 1909.

Милићевић 1894 — *Милићевић М. Ђ.* Живот Срба селака // Српски етнографски зборник. Књ. I. Београд, 1894.

Милосављевић 1914 — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза хомолског // Српски етнографски зборник. Књ. XIX. Београд, 1914.

Мишовић 1952 — *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Поповца // Српски етнографски зборник. Књ. LXV. Београд, 1952.

Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Го-дишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Књ. 58. Београд, 1948.

Раднековић 1982 — *Раднековић Љ.* 1982, Народне басме и бајања. Ниш, 1982.

Раденковић 1984 — *Раденковић Љ.* Љубавна магија — симболика промене // Расковник. Београд, 1985. С. 5—25.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Симболика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.

Рајковић 1869 — *Рајковић Ђ.* Српске народне песме (женске), већином из Славоније. Нови Сад, 1869.

СНП I — Српске народне пјесме, I, Беч, 1841, према: Сабрана дела Вука Стеф. Караџића, IV, приредио В. Недић, Просвета, Београд, 1975.

СД I 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. I.

СД II 1999 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. II.

СД III — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. III.

Софрић 1990 — *Софрић П. Н.* Главније биле у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1990.

Тановић 1927 — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // Српски етнографски зборник. Књ. XL. Београд, 1927.

Чајкановић 4 1994 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама / прир. В. Ђурић. Београд, 1994.

Чајкановић 5 1994 — *Чајкановић В.* Стара српска религија и митологија. Београд, 1994.

Kasirer 1972 — *Kasirer E.* Jezik i mit. Novi Sad, 1972.

Kevendiš 1979 — *Kevendiš R.* Istorija magije. Beograd, 1979.

Lovretić 1902 — *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaje // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. VII. Zagreb, 1902.

Medić 1928 — *Medić M.* Folklorističke dopune. Mandragora // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. XXVI. Zagreb, 1928.

Перевод с сербског Анжелы Прохоровой.

Summary. *This papers analyses verses of several Serbian folk lyrical poems which are based on floral magic. Examples of ritual and magical practice show how this kind of magic used to be employed in the ritual practice related to love and marriage. It is concluded that the verses of these poems are based on rituals, i.e. that phytonymic magical formulae of love have been "poetically canonised".*

Key words: *Serbian folk poetry, plants, ritual, floral magic, social relationships, poetry.*

УДК 398
ББК 82.3

В. А. СТАРКОВ
(Киев)

ТРАДИЦИОННАЯ ИГРОВАЯ КУЛЬТУРА НАСЕЛЕНИЯ УКРАИНЫ: ЗАРОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОЙ БАЗЫ (1800—1861 гг.)

Аннотация. В статье рассмотрено зарождение и становление источниковедческой базы изучения традиционной игровой культуры населения Украины, а также основные публикации о народных играх и развлечениях в период с 1800 по 1861 гг.

Ключевые слова: традиционная игровая культура, источниковедческая база.

Народные игры и развлечения, а также игровые элементы общественного и семейного быта были и остаются неотъемлемой частью традиционной культуры украинского народа. На ранних этапах изучения народной культуры, которые проходили под эгидой собирания фольклорно-этнографического материала, а многие сложные явления рассматривались как неразрывное целое, игровая составляющая народной культуры не была объектом пристального внимания. Более того, при ее освещении в конце XVIII и значительной части XIX вв. господствовал фольклоризм. Про это говорил известный украинский этнолог и антрополог Ф. К. Вовк (Волков), «що у нас записів пісень — хоч греблю гати, а

обрядів і звичаїв — обмаль», и отмечал, что «вследствие одностороннего понимания задач и содержания этнографии, в деятельности украинских этнографов преобладало до самого последнего времени увлечение лингвистикой и произведениями устной народной словесности (фольклором), в ущерб изучению так. наз. материального быта» [Волков 1916, 455—456].

Всё же можно считать, что изучение традиционной игровой культуры продолжается уже более двухсот лет. Как ни удивительно, но первый перечень украинских народных игр мы встречаем задолго до первых «игровых» этнографических описаний в произведении одного из отцов новой украинской литературы Ивана Котляревского — «Энеида» [Котляревский 1798; Котляревский 1842; Котляревський 1982].

Приведем лишь один «игровой» фрагмент из этой поэмы: Дідона вигадала грище, / Еней щоб веселіший був, / І щоб вертівся з нею ближче, / І лиха щоб свого забув: / Собі очиці зав'язала / І у панаса грати стала / Енея тільки б уловить; ... / Тут всяку всячину іграли, / Хто як і в віщо захотів, / Тут інші журавля скакали, / А хто од дудочки потів, / І в хрещика, і в горюдуба, / Не раз доходило до чуба, / Як загулялися в джгута; / В хлюста, в пари, в візка іграли / І дамки по столу совали; / Чорт мав порожнього кута [Котляревський 1982, 44].

Таким образом, уже в первых частях «Энеиды», которые датируются концом XVIII в., упомянуты детские и молодежные игры (здесь и далее названия игр — из источников) («в свинки», «у панаса», «в хрещика», «в горюдуба» и т. д.), настольные игры взрослых («дамки», разные карточные игры — «в джгута», «в хлюста», «в пари», «в віз-

ка»). В третьей части поэмы упомянуты игры молодежи на вечерницах («у ворона», «в тісної баби» и др.) [Котляревський 1982, 39, 44, 100—101]. Практически все подробные описания игр, упомянутых И. Котляревским, впервые были опубликованы в сороковых годах XIX в., преимущественно в трудах К. Сементовского [Сементовский 1843] и А. Терещенко [Терещенко 1848, ч. 4], т. е. через пятьдесят лет (!) после первого известного свидетельства в тексте «Энеиды». «Игровые» упоминания И. Котляревского шли, по нашему мнению, от его глубокого знания народной культуры [Старков 2009, 303—305].

Период от начала и до сороковых годов XIX в. был лишь одним из ключительных фрагментов большого периода развития народной культуры и ее изучения, который продолжался с XV в. и до 60-х гг. XIX в. и был периодом медленного накопления «игровых» фактов. Их можно найти в трудах Игнатия Червинского о Червоной Руси [Czerwiński 1805a; Czerwiński 1805b; Czerwiński 1811], Бальтазара фон-Кампенгаузена, секретаря князя Потемкина, (1810—1819) [Kampenhause 1807; Кампенгаузен 1810; Kampenhause 1819, 407—409], Алексея Левшина [Левшин 1816], Ивана Срезневского [Срезневский 1817], Е. Ковалевского [Ковалевский 1819], Зориана Доленго-Ходаковского [Доленго-Ходаковский 1820], С. А. [С 1824a; С 1824b], Пл. Лукашевича [Лукашевич 1826]. В 1827 г. вышел в свет труд Ивана Кулжинского «Малороссийская деревня» [Кулжинский 1827] — этнографический сборник, посвященный быту, обычаям и обрядам украинского народа.

Отметим значительное количество публикаций польских исследователей, которые касались вопросов народного быта и культуры украинцев в первые десятилетия XIX в. и в которых прослеживается игровой элемент (кроме публикаций упомянутого Игнатия Червинского, Вацлава Залесского, Казимежа-Владислава Вуйцицкого, Михала Грабовського, Жеготи Игнаци Паули и др. [Czarnocki 1818; Zaleski 1827; Wójcicki 1837; Grabowski 1837; Żegota 1839]).

Культуре и быту Украины в это время уделяли внимание и российские исследователи. Вадим Пассек, Иван Сахаров, Иван Снегирев и др. в своих трудах касались «игровых» аспектов [Пассек 1837; Пассек 1838; Пассек 1855; Сахаров 1836—1837; Сахаров 1841; Сахаров 1849; Снегирев 1837—1839].

Сведения о народных играх встречаются и в литературных произведениях того времени. Так, игру «в скракли», не упомянутую И. Котляревским, находим у Григория Квитки-Основьяненка и Николая Гоголя в их произведениях 30-х гг. XIX в. [Квітка-Основ'яненко 1982, 214—215; Гоголь 2006, 166].

В это время еще не сложилась система основных понятий этнографии. Термин «игра», например, уже давно употреблялся, но его применение носило широкий характер. Игра ассоциировалась с праздниками, всевозможными развлечениями разных половозрастных групп, многие из которых не являются играми в современном понимании, но повлияли на генезис многих современных игровых явлений. Отдельные игровые сюжеты связывались с игровыми элементами обрядов семейного или общественного быта, календарными праздниками, разнообразными танцами. В это время, за редким исключением, отсутствовали публикации описаний отдельных игр, хотя, как следует из текстов «Энеиды», разные народные игры среди украинского населения бытовали уже давно. Влияние «неразделенности» собственно игр и игрового элемента обрядовости ощущалось на протяжении всего XIX в. Это, например, проявлялось в том, что даже многие круглогодичные игры исследователи связывали с календарной обрядностью, преимущественно весенней (у П. Чубинского, Б. Гринченка и др.). Объективными основами этой привязки были: весеннее пробуждение природы и стремление населения отметить это на природе в отличие от тесных зимних помещений. Большое количество игр, направленных на формирование брачных пар, действительно генетически связано с весенней обрядностью (отметим, что этот процесс происходит круглогодично, усиливаясь или ослабляясь в различные поры года).

Тишину и «медлительность» в соби- рании и изучении украинских народных игр и развлечений нарушил Константин Сементовский. Его статья «Замечания о праздниках у малороссиян» в журнале «Маяк» в 1843 г. [Сементовский 1843] носила революционный характер. Она привлекла к себе внимание тем, что освещала малоисследованную на то время народную праздничную культу- ру. В этом контексте были опублико- ваны достаточно подробные описания многих украинских народных игр Пол- тавщины: «король», «перепелка», «гал- ка», «шитка», «украва рипки или игра в дурного колеса», «дробушка», «ворон». Были упомянуты также другие игры: «хрещик», «гуси», «довга лоза», «гори дуб» и разные игры в мяч: «в гилку», «в стенку», «в каши», «в свинку», «в горобця», «в городка» и «проч.». Мно- гозначительное «и проч.» говорит о не- полном перечне игр, известных автору. К. Сементовский писал: «Вся весна бы- вает постоянным, непрерывным празд- ником народным, на котором полевые работы и домашние занятия сменяются сельскими играми и забавами. К вече- ру ежедневно, по окончании работы, а в праздники и после обеда собирается сельская молодежь на выгоне за селом или же среди самого села на площади: здесь-то обыкновенно поются разные песни и затеваются веселые игры, ча- сто продолжающиеся до поздней ночи» [Сементовский 1843, 10].

Работа К. Сементовского вызвала резонанс среди исследователей укра- инской культуры. В том же журнале появились дополнения и замечания к упомянутой работе Измаила Срезнев- ского, Николая Костомарова, Амвро- сия Метлинского, Алексея Дмитрюкова [Срезневский 1843; Костомаров 1843; Метлинский 1843; Дмитрюков 1844]. Объективный процесс накопления зна- ний о праздничной и игровой культуре и их осмысление «набирал обороты».

Периодизации формирования исто- чниковедческой базы изучения тра- диционной игровой культуры насе- ления Украины коррелируют с известной схемой периодизации истории этно- графических исследований в Украи- не [Горленко, Наулко 1991]. Согласно этой периодизации, первый период, о

котором мы упомянули выше, продол- жался с XV до 60-х гг. XIX в., был пе- риодом накопления этнографических материалов об украинцах и становле- ния украинской этнографии как науки. Первый его этап продолжался до сере- дины XVII в. Именно тогда появляются первые прямые сведения об украинцах как отдельном народе с определенными культурно-бытовыми особенностями, а также первое упоминание об украин- ских народных играх. В третьей части поэмы польского писателя Себастьяна Фабиана Кльоновича (1545—1602 гг.) «Роксолания» (1584 г.) [Klonowicz 1851] описаны обряды и обычаи крестьянина из Галичины, в т. ч. и некоторые дет- ские игры. Именно эти упоминания можно считать началом отсчета преды- стории формирования рассмат- риваемой источниковедческой базы.

Следующий этап первого периода охватывает вторую половину XVII и до последней четверти XVIII в., когда появляются первые этнографические идеи и как следствие — произведения, содержащие значительный этнографи- ческий материал, включающий «игро- вые» элементы. Наконец, третий этап этого периода, охватывающий время с конца XVIII и до 60-х гг. XIX в., был этапом непосредственного становления украинской этнографии как науки и возникновения первых этнографиче- ских научных обществ.

Второй период развития украинской этнографии начался в 60-х гг. XIX в. и продолжался до конца 1910-х гг. Пер- вый этап этого периода (до рубежа XIX и XX в.) характеризовался значительной активизацией этнографических иссле- дований и ростом числа соответствую- щих публикаций, а также возникнове- нием учреждений, которые проводили эту работу, — Юго-Западный отдел Российского географического обще- ства, уже существовавшие Харьковский и Киевский университеты, этнографи- ческие научные общества по всей Укра- ине и пр. Второй этап, охватывающий два последующих десятилетия XIX в., характеризовался усилением этногра- фической работы в Западной Украине, где в 1898 г. была образована Этногра- фическая комиссия при научном обще- стве им. Т. Г. Шевченко во Львове.

Чтобы закончить с общей периодизацией развития украинской этнографии, упомянем, что третий период ее развития совпадает с утверждением на территории Украины советского государства (конец 1910-х — начало 1990-х гг.), а нынешний период начался с утверждением независимого государства Украина. В данной публикации нас интересует третий этап первого периода (с конца XVIII и до 60-х гг. XIX в.), связанный непосредственно со становлением украинской этнографии как науки и возникновением первых этнографических научных обществ.

«Игровой» информационный взрыв К. Сементовского знаменовал ускорение накопления фактического материала рассматриваемой источниковедческой базы. Появились первые интегральные этнографические труды, в которых разделы, посвященные играм, были значительными. Это в первую очередь труды Александра Терещенко «Быт русского народа» [Терещенко 1848] и Михаила Максимовича «Дни и месяцы украинского крестьянина» [Максимович 1856; Максимович 1877]. В каждой из семи частей «Быта...» много украинского материала. Особенно интересна для нас четвертая часть (Игры. Хороводы), где описаны украинские игры: «сорока», «перегонка», «горобець», «волк и гуси», «гуси», «жмурки», «крейماشки», «коза», «выпередки», «м'яч», «скрагли», «скляп», «скопердин», «цурка», «рай», «жгут», «дергач», «король», «кружок», «ворон», «колиска», «муж и жена», «мак», «галка», «щитка», «горошок», «толо», «украва рипки», «дрібушки». Для многих игр приведены соответствующие украинские народные песни [Андрієвський 1930, 63].

Михаил Максимович в «Днях...», следуя за календарем, среди других явлений описал веснянки, некоторые детские игры. Отдельный сюжет посвящен девичьим танцевальным хороводным играм Киевской губернии: «круговым» (которые водят, образуя круг) и «ключевым» (где водят, образуя один или два «ключа»). Упомянуты игры крашенками на Пасху, а также отдельные детские игры: «горю-дуба», «дробушки» [Максимович 1877, 485, 509, 514]. По

своей типологии этот труд принадлежал к популярному тогда виду этнографических исследований под названием «Народный календарь». К сожалению, М. Максимович не смог завершить свой труд, подробно исследовав только весенние месяцы.

Кроме указанных публикаций в этот период в разных изданиях в рамках представления праздничной обрядовости описаны некоторые игры и игровые элементы различных обрядов. Эти сведения можно найти в трудах Н. Арандаренка («Записки о Полтавской губернии» [Арандаренко 1849]), А. Шафонского («Черниговского наместничества топографическое описание...» [Шафонский 1851, 25—34]), А. Афанасьева-Чужбинского («Быт малорусского крестьянина» [Афанасьев-Чужбинский 1855]); а также в отдельных публикациях периодических изданий («Чтениях в Московском Обществе Истории и Древностей Российских» [Меньков 1848], «Вестнике Русского географического общества» [Михневич 1852, 32—36], «Этнографическом сборнике» [Базилевич 1853; Иваница 1853], львовских журналах «Весна» [Несколько слов 1852] и «Семейная библиотека» [Малорусские святки 1855], петербургском «Пантеоне» [Вагилевич 1855]).

Не можем обойти вниманием появления такого издания, как «Губернские ведомости», которое осуществлялось в рамках создания официальной провинциальной прессы. В 1830 г. вышло «Положение об издании “Губернских Ведомостей”» «в виде опыта» в шести губерниях. С января 1838 г. «Ведомости» стали издаваться в 42 губерниях Российской империи, в том числе — и во всех украинских. В неофициальной части разрешалось размещать, наряду с историческими, этнографические сведения. Это способствовало тому, что с начала сороковых годов стали появляться материалы, освещающие праздничную культуру и обрядность, которые были насыщены игровыми элементами [Судаквианский 1842; А. М. 1845; Гадания 1846; Р 1846; Встреча Нового года 1847; Коляда 1847; Леневиц 1848; Святки 1848; Земледельческие праздники 1849; 3-ий 1850; Шишацкий-Ильич 1853; Шишацкий-Ильич 1854; Снесарев 1856] и др.

Таким образом, можем констатировать существенное увеличение количества публикаций, в которых отражены народные игры и развлечения и игровые элементы общественной и семейной обрядовости. Рядом со значительными «игровыми» сборниками А. Терещенко и М. Максимовича имеем ряд публикаций, разбросанных в периодических изданиях, в т. ч. и в «Губернских ведомостях». Поскольку первая этнографическая программа Российского географического общества «Программа для составления местных этнографических описаний» была опубликована в 1847 г. [Боряк 1994, 8], а первые основательные этнографические описания появились в «Ведомостях» ранее, то это означает, что существовал общественный запрос на такие труды. Количество постепенно переходило в качество, и развитие этнографических знаний в 1840—50-е гг., а также возросшее количество «игровых» публикаций привело к качественному скачку в 1860—1861 гг. и началу нового этапа в развитии источниковедческой базы для изучения традиционной игровой культуры.

На фоне становления украинской этнографии как науки достижения 1860—1861 гг. обогатились несколькими «игровыми» публикациями, и по своему значению в аспекте перехода на более высокий уровень изучения игровой культуры эти годы очень напоминают год 1843-й. Отметим, что публикации касались как центральных и восточных, так и западных украинских земель. Иосиф Лозинский (1807—1889) в «Галагивке» [Лозинский 1860] «описав 16 весняних (великодніх) ігор галицько-руської селянської молоді й дітей й подав 5 гральних пісень, з них одна, яка живається при грі в кострубоньку» [Андриєвський 1930, 113]. Каленик Шейковский (1835—1903) в труде «Быт подолян» [Шейковский 1860] «описал <...> весенние (великодные) игры галицко-русских крестьянских молодых людей и детей» [Сумцов 1889, 5] и подробно рассмотрел в разделе «О гаивках» 17 весенних игр, преимущественно танцевально-песенных [Шейковский 1860, 1—46]. В этом же году вышел в свет

труд Николая Маркевича (1804—1860) под названием «Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян», которую дал ей издатель И. Давиденко вскоре после смерти ученого [Маркевич 1860]. Раздел II «Весна» имеет два подразделения: 1. «Веснянки» [Маркевич 1860, 66—70] и 2. «Игры» [Маркевич 1860, 70—77]. Как отмечал Н. Сумцов, в этом труде описаны десять и упомянуты еще три игры [Сумцов 1889, 5—6].

Труд Анатоля Свидницкого (1834—1871) «Великдень у подолян», напечатанный в «Основе» в 1861 г. с подзаголовком «По поводу “Быта Подолян” Шейковского» [Свидницкий 1861], невозможно отделить от достижений года предыдущего. В том же году в той же «Основе» есть публикация М. Номиса «Різдвяні святки» [Номис 1861], где описаны несколько «хатніх» народных игр [Номис 1861, 36—38], которые «не заметил» М. Сумцов в своем коротком, но информативном историографическом предисловии к труду Петра Иванова. Это тем более удивительно, поскольку в труде А. Свидницкого есть прямое упоминание про игру «ціці-баба» из работы М. Номиса [Номис 1861, 37].

Отметим, что в упомянутых трудах И. Лозинского, Н. Маркевича, К. Шейковского, А. Свидницкого, М. Номиса описания игр «вмонтированы», как мы и отмечали выше, в обрядность календарного года. У К. Шейковского это отмечено в планах (он не смог осуществить задуманное и выпустил только первую, отмеченную нами публикацию), а у И. Лозинского весь сюжет посвящен весенним «великодным» играм.

В отношении некоторых других «игровых» публикаций 1860—1861 гг.: львовским Ставропигийским институтом были изданы труды И. Галько и Ф. Белоуса о народных обычаях и обрядах. Труд И. Галько «Народные звичаи и обряды з околиц над Збручем» в двух частях включает украинскую свадьбу, гаивки, великодные забавы и игры [Галько 1861; Галько 1862]. Ф. Белоус посвятил свой труд празднику Купала, где он рассматривает, как отмечают этот и родственные праздники в других странах и в Украине [Белоус 1861].

Н. Костомаров в «Мыслях о федеративном начале в древней Руси» [Костомаров 1861, 136—138] рассмотрел «відбивання в українських піснях старовинних вірувань, звичаїв і релігійних обрядів слов'ян, напр. Купаловий вогонь і дерево Марени, звичай коляди, похорон літа у вигляді опудала, кривий танець і гри» [Андрієвський 1930, 123]. В «Полтавских губернских ведомостях» на протяжении 1861 г. печатались сведения о народных обычаях и поверьях Полтавщины, где, между прочим, шла речь о Великодне, веснянках, празднике Купала и др. [Народные обычаи 1861]. Рождественские святки и свадебные обряды в Воронежской губернии рассмотрены в «Воронежской Беседе» за этот же год [П-в 1861а, П-в 1861б].

«Игровые» публикации 1860—1861 гг. как нельзя лучше ложатся в канву историко-этнографической периодизации и периодизации формирования источниковедческой базы традиционной игровой культуры населения Украины. Начинаясь новый период развития украинской этнографии, ознаменовавшийся новыми достижениями в исследовании народной культуры Украины. Этап развития этого периода с середины XIX до начала XX в. можно назвать «золотым» в изучении украинской культуры, несмотря на значительные помехи этой деятельности.

Литература

А. М. 1845 — *А. М.* О гаданиях у малороссиян 24 и 30 ноября во дни св. Великомученицы Екатерины и св. Андрея Первозванного // Киевские губернские ведомости. Київ, 1845. № 47, 52; 1846. № 8.

Андрієвський 1930 — *Андрієвський Ол.* Бібліографія українського фольклору. Київ, 1930.

Арандаренко 1849 — *Арандаренко Николай.* Записки о Полтавской губернии, Николая Арандаренка, составленные в 1846 году: в 3-х ч. Полтава, 1848—1852. Ч. 2. Весенние игры. 1849. С. 232—239.

Афанасьев-Чужбинский 1855 — *Афанасьев-Чужбинский А.* Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) // Вестник императорского русского географического общества. 1855. Ч. 13. Кн. 1. Отд. 2.

Базилевич 1853 — *Базилевич Г.* Местечко Александровка, Черниговской губернии,

Сосницкого уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. 1853. С. 313—336.

Белоус 1861 — *Белоус Ф.* Народный праздник Купала, описанный и объясненный для сохранившихся преданий и поверий народа. Львов, 1861.

Боряк 1994 — *Боряк Олена.* Матеріали з історії народознавства в Україні: Каталог етнографічних програм (друга половина XVIII—XX ст.). Київ, 1994.

Вагилевич 1855 — *Вагилевич И.* Гуцулы, обитатели восточной отрасли Карпатских гор // Пантеон. 1855. Т. 12. Кн. 5. Отд. III. С. 17—56 (Смесь).

Волков 1916 — *Волков Ф. (Вовк Ф.).* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. Т. 2. С. 455—647.

Встреча Нового года 1847 — Встреча Нового года в Малороссии у поселян // Полтавские губернские ведомости. 1847. № 1.

Гадания 1846 — Гадания, употребляемые в Малороссии накануне дня св. Андрея // Полтавские губернские ведомости. 1846. № 3.

Галько 1861 — *Галько Игнатий.* Народные звичаи и обряды з над Збруча. Ч. I. Львов, 1861.

Галько 1862 — *Галько Игнатий.* Народные звичаи и обряды з околиц над Збручем. Ч. II. Львов, 1862.

Гоголь 2006 — *Гоголь Н.* Вий. Сборник повестей. Харьков, 2006.

Горленко, Наулко 1991 — *Горленко В. Ф., Наулко В. I.* Українське народознавство: зародження, розвиток, перспективи // Культура і побут населення України. Київ, 1991. С. 37—47.

Дмитрюков 1844 — *Дмитрюков А.* Еще замечания о праздниках и поверьях у малороссиян // Маяк. 1844. Т. 13. Кн. 25. С. 49—55.

Доленго-Ходаковский 1820 — *Доленго-Ходаковский З.* Проект ученого путешествия по России для объяснения древней славянской истории // Сын Отечества. 1820. Ч. 63—64. № 33—40.

Иваница 1853 — *Иваница А.* Домашний быт малоросса Полтавской губ., Хорольского у. и др. мест Волынской и Черниговской губ. // Этнографический сборник. Вып. 1. 1853. С. 337—374.

3-ий 1850 — *3-ий Я.* Наши рождественские праздники // Киевские ГВ. 1850. № 1.

Земледельческие праздники 1849 — Земледельческие праздники // Киевские ГВ. 1849. № 33.

Кампенгаузен 1810 — *Кампенгаузен.* Замечания о Молдавии, Бессарабии, Крыме, Белоруссии и Украине. Писанные бароном фон-Кампенгаузенем // Журнал новейших путешествий. 1810. № 1. С. 79—96; № 2. С. 20—57.

Квітка-Основ'яненко 1982 — *Квітка-Основ'яненко Г.* От тобі і скарб // *Квітка-Основ'яненко Григорій.* Повісті та оповідання. Драматичні твори. Київ, 1982.

Ковалевский 1819 — *Ковалевский Е.* Письмо из Украины. Этнографические заметки // Труды вольного общества соревнователей просвещения и благотворения. 1819. № 7. С. 43—54.

Коляда 1847 — Коляда // *Волынские ГВ.* 1847. № 16.

Костомаров 1861 — *Костомаров Н.* Мысли о федеративном начале в древней Руси // *Основа.* 1861. № 1.

Костомаров 1843 — *Костомаров Н.* О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии // *Маяк.* 1843. Т. 11. Гл. 3. С. 58—71.

Котляревский 1798 — Энеида на малороссийский язык перелицованная И. Котляревским. СПб., 1798.

Котляревский 1842 — Вергилиева Энеида на малороссийский язык переложенная И. Котляревским. Харьков, 1842.

Котляревський 1982 — *Котляревський Іван.* Енеїда // *Котляревський І.* Твори. Київ, 1982. С. 36—210.

Кулжинский 1827 — *Кулжинский И.* Малороссийская деревня. М., 1827.

Левшин 1816 — *Левшин Алексей.* Письма из Малороссии. Харьков, 1816.

Леневич 1848 — *Леневич Т.* Этнографические сведения о Черниговской губернии // *Черниговские ГВ.* 1848. № 14—19.

Лозинский 1860 — *Лозинский И.* Галагивка // *Зоря Галицька.* 1860. С. 506—515.

Лукашевич 1826 — *Лукашевич Пл.* О примечательных обычаях и увеселениях Малороссиян на праздник Рождества Христова в Новый год // *Украинская жизнь.* 1826. Ч. 20. № 8. С. 386—393.

Максимович 1856 — *Максимович М.* Дни и месяцы украинского селянина // *Русская беседа.* 1856. Кн. I. С. 61—83; Кн. III. С. 73—208.

Максимович 1877 — *Максимович М.* Дни и месяцы украинского селянина // *Максимович М.* Собрание сочинений. Київ, 1877. Т. 2. С. 463—524.

Малорусские святки 1855 — Малорусские святки: 1. Рождественский сочельник. 2. Колядки или святой вечер. 3. Меланки, богатый вечер или шедровки. 4. Новый год // Семейная библиотека. 1855. Кн. 1. С. 11—35.

Маркевич 1860 — *Маркевич Николай.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Извлечено из нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем. Київ, 1860.

Меньков 1848 — *Меньков Петр.* Этнографический взгляд на Киевскую губернию (1846 г.) // *Чтения в императорском Мо-*

сковском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете. 1848. № 7. С. 147—156.

Метлинский 1843 — *Метлинский А. Л.* Дополнения и замечания к статье К. Семеновского «Замечания о праздниках у малороссиян» // *Маяк.* 1843. Т. 11. Кн. 21. Гл. 3. С. 71—74.

Михневич 1852 — *Михневич Никандр.* Этнографические и статистические сведения об Ольгопольском уезде Каменец-Подольской губернии // *ВРГО.* 1852. Ч. 6. Кн. 1. С. 23—340.

Народные обычаи 1861 — Народные обычаи и поверья здешнего края... // *Полтавские ГВ.* 1861. №№ 15—18, 20, 22, 23—27, 30.

Несколько слов 1852 — Несколько слов о играх общественных // *Весна (Львов).* 1852. С. 43—74.

Номис 1861 — *Номис М.* Риздвяни святки. Письмо 1-е. Приготовление к риздвянным святкам // *Основа.* 1861. № 1. С. 267—281; Письмо 2-е. Багатая кутя // *Там же.* № 5. С. 49—72; Письмо 3-е. Святий вечир // *Там же.* № 6. С. 21—38.

П-в 1861а — *П-в М.* Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки, Павловского уезда // *Воронежская Беседа.* 1861. С. 167—178.

П-в 1861б — *П-в М.* Рождественские святки у малороссиян Павловского уезда, Воронежск[ой] губ[ернии] // *Воронежская Беседа.* 1861. С. 179—189.

Пассек 1837 — *Пассек В.* Купало // *Московский наблюдатель.* Журнал энциклопедический. 1837. Ч. 14. Сентябрь. Кн. 1. С. 247—267 (Науки).

Пассек 1838 — *Пассек В.* Очерки России. Кн. 1. СПб., 1838.

Пассек 1855 — *П[ассек] В.* Веснянки // Семейная Библиотека. 1855. Кн. 1. С. 174—182.

Р 1846 — *Р.* Горобейчко (гимнаст. игра в малороссийских селениях Саратовской губернии // *Саратовские губернские ведомости.* 1846. № 18.

С 1824а — *С. А.* Троицын день, или русальная неделя // *Украинская жизнь.* 1824. Ч. 2. № 11. С. 248—263.

С 1824б — *С. А.* Иван Купало // *Украинская жизнь.* 1824. Ч. 2. № 12. С. 317—325.

Сахаров 1836—1837 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Собрал И. Сахаров: в 3-х ч. СПб, 1836—1837.

Сахаров 1841 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. Т. 1. Кн. III. Изд. 3-е. СПб., 1841.

Сахаров 1849 — *Сахаров И. П.* Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. Т. 2. Кн. 7. СПб., 1849.

Свидницкий 1861 — *Свидницкий А.* Велликдень у подолян (По поводу «Быта по-

долян» Шейковского. Выпуск 1-й. 1860 г. Киев // Основа. 1861. Октябрь. С. 43—64; Ноябрь—декабрь. С. 26—71.

Святки 1848 — Святки // Херсонские ГВ. 1848. № 52.

Сементовский 1843 — *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. 1843. Т. 11. Гл. 3. С. 1—45.

Снегирев 1837—1839 — *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1—4. М., 1837—1839.

Снесарев 1856 — *Снесарев Иоанн.* Обыкновение малороссиян Воронежской губернии, Бирюченского уезда // Воронежские ГВ. 1856. № 37—42.

Срезневский 1817 — *Срезневский И.* Славянская мифология или о богослужении Русском в язычестве // Украинский Вестник. 1817. Ч. 6. Апрель. С. 3—24; 141—151.

Срезневский 1843 — *Срезневский И. И.* Дополнения и замечания (к статье Сементовского Конст. «Замечания о праздниках у малороссиян») // Маяк. 1843. Т. 11. Гл. 3. С. 45—57.

Старков 2009 — *Старков В.* В які ігри грали герої «Енеїди» Івана Котляревського (до джерел відображення ігрової культури українців) // Наукові записки / Інститут української археографії та джерелознавства НАН України. Т. 19. У 2-х кн. К., 2009. Кн. 2. Ч. 2. С. 291—310.

Судакинский 1842 — *Судакинский А.* Описание степени образования, нравов, обычаев и поверий жителей Черниговской губернии. Сост. Судакинский А. в 1838 году // Черниговские губернские ведомости. 1842. № 35—43.

Сумцов 1889 — *Сумцов Н.Ф.* Предисловие 1 // Игры крестьянских детей в Купянском уезде. Собрал П. Иванов. Харьков, 1889. С. 3—8.

Терещенко 1848 — *Терещенко А.* Быт русского народа: в 7-ми ч. Спб., 1848. Ч. 1. Народность. Жилища. Домоводство. Наряд. Образ жизни. Музыка. 507 с.; Ч. 2. Свадьбы. 618 с.; Ч. 3. Времяисчисление. Крещение. Похороны. Поминки. Дмитриевская суббота. 130 с.; Ч. 4. Игры. Хороводы. 334 с.; Ч. 5. Простонародные обряды. 182 с.; Ч. 6. Обрядные праздники. 221 с.; Ч. 7. Святки. Масленица. 348 с.

Шафонский 1851 — *Шафонский А.* Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малой России, из частей коей оно наместничество составлено... — В Чернигове, 1786 года. К., 1851.

Шейковский 1860 — *Шейковский К.* Быт Подолян / Издание К. Шейковского. Т. 1. Вып. 1. К., 1860 (1859); Вып. 2. К., 1860.

Шишацкий-Ильич 1853 — *Шишацкий-Ильич Ал.* Святки в м. Олишевке (Козелецкого уезда) // Черниговские губернские ведомости. 1853. № 13.

Шишацкий-Ильич 1854 — *Шишацкий-Ильич Ал.* Местечко Олишевка (Козелецкого уезда, Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношении // Черниговские ГВ. 1854. № 21—31.

Czarnocki 1818 — *Czarnocki Adam* [*Chodakowski Zorian Dolega*]. O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem // Cwiczenia naukowe. Warszawa, 1818. Т. 1. S. 1—27.

Czerwiński 1805a — *Czerwiński Ignacy.* Swactwa, wesela i urodziny u ludu na Rusi Czerwonej, przez obywatela tamtego kraju opisane // Nowy pamiętnik warszawski/ Dziennik hist. i polit. Tutzież nauk i umiejętn. Warszawa, 1805. Т. 18.

Czerwiński 1805b — *Czerwiński Ignacy.* Urodziny i zabawy u ludu na Rusi Czerwonej // Там же. Warszawa, 1805. Т. 19.

Czerwiński 1811 — *Czerwiński Ignacy Lubicz.* Okolica Za-Dniestrską między Stryem i Domnicą, czyli opis ziemi i dawnych kłęb lub odmian tej okolicy, tudzież jaki est lud prosty dla religii i dla Pana swego? Zgola jaki en jest? W całym sposobie Życia swego lub w swych zabobonach albo zwyczajach. Lwow, 1811.

Grabowski 1837 — *Gr. M.* [*Grabowski Michał*]. Literatura i krytyka. Pisma M. Gr. Wilno, 1837.

Kampenhause 1807 — *Kampenhause.* Bemerkungen über Russland. Leipzig, 1807.

Kampenhause 1819 — *Kampenhause.* Uwagi nad Moldawią, Bessarabią, Krymem, Białorossią i Ukrainą // Pamiętnik Lwowski. 1819. Т. 2.

Klonowicz 1851 — *Klonowicz S.* Ziemie Czerwonej Rusi (Roxolania) poemat Sebestyana Klonowicza. Przekładał z łacińskiego Władysław Syrokomla. Wilno, 1851.

Wójcicki 1837 — *Wójcicki Kaz.* Klechdy starożytne podania ludu polskiego i Rusi: Т. 1—2. Warszawa, 1837.

Zaleski 1827 — *Zaleski Waclaw.* O pieśniach ludu polskiego i ruskiego // Pątnik narodowy. Lwow, 1827. S. 90—128.

Żegota 1839 — *Żegota Pauli Ign.* Pieśni ludu ruskiego w Galicyi, zebrał *Pauli Ign. Żegota.* Т. 1. Lwow, 1839.

Summary. *The conception and affirmation of Ukraine's population traditional play culture's sources base and the main publications about folk games and amusements in 1800—1861 are considered in this article.*

Key words: *traditional play culture, sources base.*

КНИЖНАЯ ПОЛКА

Т. С. КАНЕВА
(Сыктывкар)

Рецензия на: Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. В 2-х т. / Колл. авторов И. С. Кызласова (Слепцова), А. П. Липатова, М. Г. Матлин, И. А. Морозов, Е. В. Сафронов, М. П. Чередникова и др. Отв. ред. И. А. Морозов, М. П. Чередникова. Т. 1. А—Л. М.: «Индрик», 2012. — 656 с., ил., карты; Т. 2. М—Я. М.: «Индрик», 2012. — 656 с., ил., карты.

Многообразие фольклорных традиций России обеспечивает их исследователям, по сути, безграничное поле деятельности, а накопленный не одним поколением ученых опыт позволяет использовать разные формы и способы представления данных. Только в 2000-е гг. библиотека отечественной фольклористики пополнилась целым рядом разножанровых публикаций, раскрывающих духовные богатства отдельных регионов и локальных центров во всей их полноте или в пределах отдельного жанра / сферы народной культуры. Это региональные сборники обобщающего (полижанрового) типа (как, например, издания Государственного республиканского центра русского фольклора в рамках проекта «Традиционная культура народов России», посвященные Гороховецкому, Муромскому, Орловскому, Чухломскому краям; см. также: [Фольклор Сосновского района 2012]), жанрово-тематические издания ([Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2007; Лирические песни Усть-Цильмы 2008] и др.), сборники материалов и исследований в форме путеводителя [Светлое Пинежье 2008; Святые места в культурном ландшафте Пинежья 2009;

Каргополье 2009], словаря (см. далее), а также монографические труды (например: [Черных 2006, 2008, 2009; Корепова 2009; Королькова 2010]), диссертации (например: [Молчанова 2011]). Каждое такое издание — плод многолетних усилий ученого или коллектива единомышленников, чьи профессиональные интересы оказались прочно связанными с конкретной традицией.

Для региональных научных центров выбор такой территории, как правило, не составляет проблемы. Так, закономерным стало то, что главными собирателями, хранителями и исследователями памятников устной традиционной культуры Ульяновской обл. стали филологи Ульяновского государственного педагогического университета, с середины 1970-х гг. ведущие на территории края активную экспедиционную работу под руководством М. П. Чередниковой. С конца 1990-х гг. некоторые свои результаты ульяновские фольклористы представляют в серийном издании [Проблемы полевой фольклористики 1997а, 1997б, 1998, 1999, 2000 и др.].

С 2000 г. ульяновский коллектив (прежде всего, это М. П. Чередникова и М. Г. Матлин) совместно со старшими научными сотрудниками Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН И. С. Слепцовой и И. А. Морозовым приступили к работе по подготовке этнодиалектного словаря духовной культуры русских Ульяновской обл. Исходя из того, что ареальные исследования целесообразно проводить на ограниченной территории, авторы проекта решили сконцентрироваться на таких зонах, которые обладают относительной экономической самостоятельностью, длительностью существования и сравнительно высокой стабильностью коренного сельского населения. Таким

требованиям на территории Ульяновской обл., по оценке коллектива, отвечают только некоторые из них, что связано как с особенностями природного ландшафта, так и со спецификой заселения русскими данной территории в целом. Одной из таких зон является западная часть среднего Поволжья — бассейн реки Суры в пределах Ульяновской обл. (Инзенский, Карсунский, Сурский р-ны), разграничивающей ее с Мордовией и Чувашией (Ульяновское Присурье). «Именно здесь проходила одна из засечных черт, на этих землях сталкивались и смешивались различные волны русской колонизации <...> с местным финно-угорским населением. Разнообразные формы взаимодействия между категориями населения, участвовавшего в хозяйственном освоении края, привели к сложению новых локальных вариантов культуры <...>. Причем процесс выработки новых культурных форм происходил здесь очень интенсивно в силу того, что заселение русскими Присурья произошло по историческим меркам одновременно, во второй половине XVII — начале XVIII в. <...>. В последующий период этот регион характеризовался сравнительно высокой стабильностью коренного сельского населения, что способствовало сложению особого поволжского типа традиционной народной культуры» (I, с. 9-10). Важным критерием определения региона явилось также и то, что «несмотря на полиэтничный характер данной территории, русские села и по сей день сохранили относительную стабильность и этническую однородность населения» [Проблемы полевой фольклористики 2000, 3]. Таким образом, исследуемое поле четко и обоснованно очерчено авторами проекта в его пространственно-временных (историко-географических) рамках.

Очевидно, немаловажной в выборе региона стала и степень его изученности: «В дореволюционный период местными статистическими и краеведческими организациями было опубликовано довольно большое количество описаний», в которых содержатся «данные о хозяйстве, занятиях, жилище, одежде, обрядах и фольклоре отдельных селе-

ний <...> Однако эти сведения, как правило, разрозненны, относятся к разным периодам и не дают представления о традиционной культуре всего региона» (I, с. 11). В то же время у ульяновских фольклористов и их московских коллег сложился большой корпус полевых материалов, отражающих состояние традиционной культуры Ульяновского Присурья конца XX — самого начала XXI столетий; они и стали основными источниками создаваемого словаря. В связи с последними трудно не выразить некоторую неудовлетворенность в их представлении: информация об источниках, по сути, оказалась «спрятанной» в разделе «Сокращения: собиратели и организации», где в качестве архивообладателей названы Институт этнологии и антропологии, Сурский краеведческий музей и Ульяновский государственный педагогический университет (II, с. 663). В «Преамбуле» упоминается о том, что материалы Фольклорного архива УлГПУ фиксировались с начала 1970-х гг., ИЭА — с конца 1990-х (I, с. 11). Представляется, что источникам, тщательно собираемым в многолетней полевой работе и ставшим отправными для столь масштабного научного описания, можно было уделить более заметное место, так же, как и методике их получения, в чем коллектив авторов обладает завидным опытом. В предшествующих появлению словаря ульяновских публикациях раскрыты некоторые подходы к собирательской работе (например, сочетание сплошного обследования, жанрово-тематической специализации и интервьюирования по специальным вопросам, составленным «на основе Полесской программы, в которую были внесены уточнения и дополнения, исходя из особенностей фольклорной традиции Ульяновской области, выявленной в ходе первых десяти лет работы» [Матлин 2009]), а также отдельные наблюдения над полученными данными (см., например [Проблемы полевой фольклористики 2001, 4—5; Чередникова 2009]). Жаль, что авторы не сочли необходимым (или не имели возможности) представить эти характеристики (как, кстати, и список всех авторов статей) в обобща-

ющем, своего рода итоговом издании, каковым стал словарь традиционной культуры Ульяновского Присурья.

Сама форма словаря, в основе которой лежит принцип алфавитного каталога, удобный для систематизации и представления большого объема данных, была предложена И. А. Морозовым и И. С. Слепцовой [Чередникова 2009]. Свою концепцию особого этнодиалектного словаря, «при всем сходстве подходов и исходных посылок» отличную от славистов школы Н. И. Толстого [Морозов 2000, 15], И. А. Морозов неоднократно представлял в устных выступлениях и публикациях (например: [Морозов 1997, 1999, 2000] и др.), на ее основе подготовлены издания по белозерской [Морозов и др. 1997] и шацкой [Морозов и др. 2001] традициям. Выход в свет в 2012 г. подобного словаря по традиционной культуре Ульяновского Присурья предваряла почти 10-летняя публикация его материалов [Проблемы полевой фольклористики 2000, 2001, 2008, 2009, 2010]¹. Таким образом, основные подходы к выделению и характеристике явлений традиционной культуры в рамках словаря с участием этих авторов уже хорошо известны заинтересованному читателю. Вообще же заметно возрастающий интерес к словарным формам описания традиционной культуры, с одной стороны (см., например: [Дранникова 2000; Традиционная культура Урала 2000; Минаева 2002; Лапин 2004; Подюков и др. 2004; Толстая 2005; Черных 2009; Владыкина, Глухова 2011; Бунчук 2012; Русина 2012] и др.), а с другой — многообразии их воплощения (словари этнолингвистические, этнодиалектные, этнографические, этнокультурной лексики, фольклорно-этнографической лексики, фольклорные предметно-тематические², а также конкордансы) могут стать интереснейшей темой для междисциплинарного обмена

¹ Краткое сообщение о подготовке ульяновского словаря и подборка материалов к нему представлена также в одном из выпусков «Живой старины» в рубрике «Региональный фольклор», см.: Живая старина. 2001. № 4. С. 9—18.

² Прежде всего, имеются в виду словари, подготовленные на материале былин в «Своде русского фольклора».

мнениями по поводу этой проблемы как на страницах периодических изданий (в первую очередь — самой «Традиционной культуры»), так и на научных форумах с участием фольклористов-филологов, этномузыкологов, лингвистов, этнографов и других специалистов.

Корпус словаря в ульяновском издании предваряется вводными очерками. В статье И. А. Морозова «Этнодиалектный словарь как способ исследования и презентации локальной традиции» освещены теоретико-методологическая база и некоторые практические подходы к описанию локальных типов народной культуры: понимание термина «этнодиалект», критерии выделения единиц описания, принципы подачи материала, состав и структура словаря и т. д. Историко-демографический аспект исследования (основные этапы освоения территории, национальный, социальный и конфессиональный состав населения, его динамика на современном этапе, а также отражение истории заселения в устных рассказах) представлен статьей И. С. Слепцовой «Формирование и этнокультурное развитие населения Ульяновского Присурья». В очерках В. А. Липинской и О. А. Туркиной характеризуются некоторые явления местной материальной культуры — поселение и жилище, одежда. Кроме того, в эту часть издания вошли статьи по отдельным сферам духовной культуры: народно-религиозным представлениям и практикам (автор — А. П. Липатова), низшей мифологии (Е. В. Сафронов и И. А. Морозов), традиционной календарной (М. П. Чередникова), жатвенной (И. А. Морозов) и свадебной (М. Г. Матлин) обрядности, играм и развлечениям (И. А. Морозов и И. С. Слепцова). Вводная часть завершается лаконичным, но чрезвычайно интересным заключительным очерком «Засечная черта как место встречи традиции». В совокупности эти очерки привлекательны не только благодаря их обобщающе-вводному характеру, но и тем, что в своем большинстве они нацелены на обозначение наиболее значимых специфических черт локальных культурных типов, что отвечает одной из главных задач исследования. Так, в частности, на основании анализа обря-

довых акций свадьбы и их номинаций М. Г. Матлин четко обозначает особенности каждого из обследованных районов в соотношении друг с другом. Приведем некоторые выдержки из его выводов: «Сурский р-н в целом отличается <...> наличием ряда специфических элементов: костер утром под окнами дома, где ночевали молодые; <...> обмен караваем; разрезание каравая на две части <...>. Инзенский р-н характеризуется наличием такого элемента, как номинация обряда второго дня “барана искать” и “ярку и барана искать”, что отражает специфическое развитие главного обряда 2-го дня <...>. Сурский и Инзенский р-ны имеют гораздо более тесную связь, общность друг с другом, чем с Карсунским р-ном. <...> Только для них характерны такие элементы, как действия с хлебом до и после венчания; <...> номинация посещения дома жениха, основанная на лексеме “печурки” <...>. Инзенский и Карсунский р-ны объединяет наличие такого общего элемента, как номинация основного обряда 2-го дня “поиски молодки»» (I, 155). Подобного рода тщательно собранные, а затем подвергнутые анализу, в т. ч. и картографированию, данные наглядно демонстрируют разнообразие исходных культурных типов, присущих региону, и результаты сложного процесса формирования единой культурной зоны с входящими в нее локальными центрами.

Отметим также, что если словарные статьи практически полностью построены на современных полевых записях, то в вводных статьях привлекаются и более ранние источники (как опубликованные, так и архивные), что позволяет вписать материалы конца XX — начала XXI вв. в более широкий исторический контекст.

Изменение традиции во времени, влияние на нее современных экономических и социально-культурных процессов — еще один уровень оценки явлений в статьях, предшествующих словарю (а именно: в очерках по народно-религиозным практикам, календарной и свадебной обрядности, играм и развлечениям). Здесь наблюдения четко структурированы в соответствии

с разными историческими этапами бытования традиционной культуры, выделенными авторами: XIX — начало XX в., 20—60-е гг. XX в., современное состояние.

Непосредственно ульяновский словарь составляют статьи, в которых характеризуются разные аспекты традиционной духовной культуры региона (обрядовые, игровые, досуговые, магические формы и практики, сакральные объекты, персонажи и личности). Отбор элементов описания определялся авторами степенью своеобразия «данного локального культурного типа в рамках национальной культуры или в исследуемом ареале», т. е. нацеленностью на выявление «не общего, а особенного, специфического» (I, с. 22). Опорным при этом стало понятие «прагмемы» — внутренне завершенной акции, совершаемой с определенной целью и, как правило, терминологически обозначенной самими носителями традиции. «Именно название служит *необходимым* основанием для выделения большинства словарных статей, но при этом оно не является *достаточным*. В словник включаются только названия, связанные с *прагмемами*, а также наиболее важные *реалии*, используемые в обрядовых и необрядовых акциях, и *персоны* или *персонажи*, без которых эти акции не могли бы совершаться» (I, с. 23). Исходя из этих принципов, авторы проекта выделили 10 тематических групп словарных статей:

1. общественные и семейные, календарные и окказиональные праздники и связанные с ними действия;
2. календарно приуроченные и окказиональные обряды, обычаи и магические практики;
3. важнейшие персоны, организаторы и активные участники обрядовых и необрядовых акций;
4. обрядовые локусы;
5. игры и обрядовые развлечения;
6. игровые типы поведения;
- далее — непосредственно связанные с обрядовыми и необрядовыми акциями
7. мифологические персонажи,
8. реалии,
9. фольклорные тексты,
10. народные верования (I, с. 24).

Предварительный проект словаря Ульяновского словаря из 166 единиц был представлен в 2008 г. [Проблемы полевой фольклористики 2008, 7—12]; вполне естественно, что в процессе работы он претерпел изменения, и в конечном варианте словарь насчитывает 151 основную статью и более 110 отсылочных. Заголовки основных словарных статей в «Содержании» снабжены уточняющими характеристиками, ориентирующими читателя на принадлежность описываемого явления той или иной тематической группе, сфере народной культуры (к примеру: «Дождик, дождик, пуше (игровой текст и форма поведения)», «Жаворонков кликать (обряд, обрядовое печенье)», «Печурки смотреть (свадебный обряд)», «Сборное (календарный обычай)» и т. д.). Это удивительно, но полное перечня всех выделенных в тексте культуры Ульяновского Присурья единиц мы не находим в издании. Удивительно, потому что уже сам словарь отражает «алфавит традиции», набор ее ключевых слагаемых и их специфику, а в определенной степени — и основные интересы и масштаб проработки авторами работы, кроме того, служит «путеводителем» для читателя.

При всем том сильном впечатлении, которое производит полный (с учетом отсылочных статей) список заглавных слов³ в словаре Ульяновского Присурья, нельзя не обратить внимания на скромный ряд номинаций фольклорных жанров. Собственно жанровых или «жанровомаркированных» статей в словаре немного: «Анекдоты и побасенки», «Дразнить (игровая форма поведения)», «Таусень», «Коляду петь (празднично-обрядовое действие)», «Баукать (тексты и практики при убаюкивании детей)», «Прибаутки», отсылочные статьи имеются к закличкам, колыбельным песням, пестушкам и потешкам, считалкам, частушкам и некоторым др. Конечно, сам перечень более или менее подробно описанных или просто упомянутых жанров, бытовавших в регио-

³ Неожиданным для словаря стало отсутствие ударений в заглавных словах; правда, в ряде случаев оно компенсируется в самих статьях, но, к сожалению, не всегда.

не, значительно шире. Это, например, святушные песни (см. статью «Бобра смотреть»), перегудки («Прибаутки», «Припевать» и др.), голосяные (протяжные) песни («Вёсну провожать») и др. Сведения о приуроченных жанрах читателю логично искать в соответствующих статьях, и поиск будет несложным, если таковых немного (духовные стихи в «Поминках» и «Душу провожать», масленичные припевки в «Провожать масленицу»). Но, положим, общее впечатление о свадебном фольклоре Ульяновского Присурья составить не так просто уже потому, что кроме вводного очерка «Свадебный обряд» (I, 145—158) и обобщающей статьи «Свадьба» (II, 473—487) отдельным свадебным этапам и обычаям в словаре посвящено 16 статей. В ряде других подобных случаев ощущается отсутствие своего рода сводной статьи по конкретным жанрам или жанровым комплексам (что, впрочем, можно отнести на счет пожелания взыскательного читателя из области идеального) или хотя бы обобщающей отсылки, как, например, по хороводным игровым песням, представленным в словаре в нескольких описаниях разнообразных игр: более или менее подготовленный читатель распознает или будет искать путь к ним по заголовкам «Бояре (рядовая игра)», «Плетень (хороводная игра)», «Колечко (игра в кельях)», «Костромушка», «Кругом играть», «Основу сновать (хороводная игра)», «Ходит царь вокруг нова-города (круговая игра)», «Играть в кельях» и др.

Очевидно, авторы осознанно не ставили своей целью во всей полноте охарактеризовать фольклорный репертуар традиций Ульяновского Присурья, что само по себе представляется трудоемкой задачей, даже на уровне составления указателя жанровых номинаций, который в идеале должен включать как общепринятые, так и специфические местные народные термины. Вообще, сам отбор элементов описания, т. е. формирование словаря, а также определение соотношения различных единиц словаря между собой — наиболее сложная проблема для такого издания, объективно и субъективно всегда

ограниченного в своем объеме, и создатели ульяновского словаря представили свой вариант ее решения. Предложенный высокопрофессиональным коллективом (в его «понимании *границ членности* описываемых культурно-языковых явлений в рамках того или иного локального типа культуры» (I, 16)), он, несомненно, может (и будет) служить в качестве опорной (или отправной) модели для последующих региональных исследований подобного типа.

Сильнейшей стороной издания является обстоятельность в описании явлений местной культуры. Они, как правило, учитывают практически все необходимые коды прочтения и обстоятельства бытования: пространственно-временные, половозрастные, акциональные, предметные (включая атрибуты, одежду, еду и др.) характеристики. При этом словарные статьи строятся на широком привлечении полных записей, что определяется методологическими установками авторов: «мы опираемся <...> на развернутые речевые периоды, т. е. на интерпретации рассматриваемых фактов традиционной культуры самими ее носителями в виде развернутых речевых фрагментов», ориентируясь «не на “языковые”, а на “речевые” реализации явлений культуры, т. е. на описание не “кодифицированных”, устойчивых единиц, а фактов **бытования**, “речевой стихии” традиционной культуры» (I, 16).

«Стихия традиционной культуры» проникла на страницы ульяновского словаря благодаря не только «изобилию цитат» (I, 17), но и фотоиллюстрациям — цветным и черно-белым снимкам из экспедиционных и личных архивов собирателей, местных жителей, а также Сурского краеведческого музея.

В связи с иллюстративным сопровождением хочется отметить также наличие карт, посвященных разным культурным явлениям (ряженье «лошадью/конем» в календарной и свадебной обрядности, мотивация запретов на купание после Ильина дня, названия свадебного дерева, названия игры «в жмурки» и др.). Как известно, за такой компактной формой представления

180 данных стоит большая собирательская

и аналитическая работа. Карте же самого Ульяновского Присурья, скромно размещенной на 2/3 страницы в «Преамбуле» (I, 10), не хватило, на мой взгляд, более широкого охвата территории с главным («осевым») региональным ориентиром — рекой Волгой.

Резюмируя, можно определить словарь Ульяновского Присурья как солидный свод аналитических статей, посвященных духовной культуре региона в ее современном состоянии. Заметно превосходящий по объему представленного материала своих старших «братьев» — белозерский и шацкий словари, он не рассчитан, о чем предусмотрительно пишут авторы, «на сплошное “линейное” прочтение, но предполагает прежде всего выборочное знакомство с интересующими читателя темами в удобной для него последовательности» (I, 17). В двух томах издания представила своего рода «азбука» традиционной культуры края с общерусскими, редкими и уникальными составляющими, и хотя вряд ли можно считать представленный ряд явлений исчерпывающим, но без большой натяжки можно сказать, что еще одно «белое пятно» на фольклористической карте России», каковым сравнительно недавно считалось Ульяновское Поволжье [Чередникова 2009], устранено благодаря усилиям коллектива авторов «Традиционной культуры Ульяновского Присурья».

Издание будет интересно широкому кругу исследователей народных традиций. Представляется, что в первую очередь его высоко оценят специалисты-«регионоведы» — и как содержащее богатый сопоставительный материал, и как чрезвычайно полезное в методологическом плане.

Хочется пожелать коллективу авторов новых весомых (во всех смыслах) изданий, посвященных культуре Поволжья, а возможно, ульяновские коллеги, заметно преуспевающие в создании фольклорно-этнографических видео-коллекций, порадуют нас и современным интерактивным мультимедийным приложением к своему словарю (в визуальном-звуковом измерении), о необходимости которого пишет И. А. Морозов (I, 15).

Литература

- Бунчук 2012 — *Бунчук Т. Н.* Словарь русского говора села Лойма как источник этнокультурных сведений // Научный диалог. 2012. № 3. Филология. С. 63—90.
- Владыкина, Глухова 2011 — *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Ар-год-берган: обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011. (Удмуртская обрядовая азбука)
- Дранникова 2000 — *Дранникова Н. В.* Материалы к Пинежскому этнодиалектному словарю // Живая старина. 2000. № 1. С. 45—47.
- Каргополье 2009 — Каргополье: фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / сост. М. Д. Алексеевский, В. А. Комарова, Е. А. Литвин и др. Под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2009.
- Корепова 2009 — *Корепова К. Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
- Королькова 2010 — *Королькова И. В.* Лирические песни в традиционной культуре Северо-Запада России. М., 2010.
- Лапин 2004 — *Лапин В. А.* Материалы для словаря фольклорно-этнографической лексики вепсов // Лексический атлас русских народных говоров: материалы и исследования. 2001—2004 / отв. ред. А. С. Герд. СПб., 2004. С. 350—367.
- Лирические песни Усть-Цильмы 2008 — Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни / сост. Т. С. Канева (отв.), А. Н. Власов, А. Н. Захаров и др. М., 2008.
- Матлин 2009 — *Матлин М. Г.* Изучение русского фольклора в Ульяновском государственном педагогическом университете им. И. Н. Ульянова // Культура регионов России. URL: <http://www.culturemap.ru/?region=146&topic=13> (дата обращения: 05.09.2013)
- Минаева 2002 — Народный этнодиалектный словарь / Публикация А. П. Минаевой // Живая старина. 2002. № 3. С. 31—34.
- Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2007 — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / составители: К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Молчанова 2011 — *Молчанова Т. С.* Территориальное развертывание русских песенных традиций Полужья: Диссерт. ... канд. искусствоведения. СПб., 2011.
- Морозов 1997 — *Морозов И. А.* Пути и способы изучения локальных традиций: региональный этнодиалектный словарь // Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 3—9.
- Морозов 1999 — *Морозов И. А.* Этнодиалектный словарь: к проблеме дефиниции // Типология фольклорной традиции: актуальные проблемы полевой фольклористики. К юбилею Нины Ивановны Савушкиной (1929—1993). Международная научная конференция (Москва, 22—23 ноября 1999 г.). М., 2004. С. 139—143.
- Морозов 2000 — *Морозов И. А.* Словарь как жанр комплексного этнокультурного исследования // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2000. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 5). С. 4—22.
- Морозов и др. 1997 — *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997.
- Морозов и др. 2001 — *Морозов И. А., Слепцова И. С., Гилярова Н. Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
- Подюков и др. 2004 — *Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.
- Проблемы полевой фольклористики 1997а — Основы полевой фольклористики: Сб. научно-методических материалов. Ульяновск, 1997. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 1).
- Проблемы полевой фольклористики 1997б — Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск, 1997. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 2).
- Проблемы полевой фольклористики 1998 — Специальные программы и вопросы. Ульяновск, 1998. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 3).
- Проблемы полевой фольклористики 1999 — Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Ульяновск, 1999. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 4).
- Проблемы полевой фольклористики 2000 — Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2000. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 5).
- Проблемы полевой фольклористики 2001 — Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 6).
- Проблемы полевой фольклористики 2008 — Духовная культура русских Ульянов-

ского Присурья: материалы к этнодиалектному словарю. Ульяновск, 2008. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 7).

Проблемы полевой фольклористики 2009 — Духовная культура русских Ульяновского Присурья: материалы к этнодиалектному словарю. Ульяновск, 2008. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 8).

Проблемы полевой фольклористики 2010 — Духовная культура русских Ульяновского Присурья: материалы к этнодиалектному словарю. Ульяновск, 2008. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 9).

Русинова 2012 — *Русинова И. И.* Проблема лексикографического описания лексических и фразеологических единиц семантической сферы «Народная магия» (по данным говоров и мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 4 (20). С. 15—21.

Светлое Пинежье 2008 — *Иванова А. А., Калуцков В. Н.* Светлое Пинежье: путешествие по краю: Справочник-путеводитель. 2-е изд., расшир., доп. Архангельск, с. Карпогоры, 2008.

Святые места в культурном ландшафте Пинежья 2009 — *Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009.

Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 27—274.

Традиционная культура Урала 2000 — Традиционная культура Урала. Этнографический словарь. Вып. 1—4. Екатеринбург, 2000.

Фольклор Сосновского района 2012 — Фольклор Сосновского района Нижегородской области / под общ. ред. К. Е. Кореповой. Нижний Новгород, 2012.

Чередникова 2009 — *Чередникова М. П.* Проект «Духовная культура русских Ульяновского Присурья» // Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова. URL: <http://ulfolk.ru/Statji/111/114.pdf> (дата обращения: 05.09.2013)

Черных 2006 — *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — начала XX в. Ч. I. Весна, лето, осень. Пермь, 2006.

Черных 2008 — *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — начала XX в. Ч. II. Зима. Пермь, 2008.

Черных 2009 — *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Ч. III. Словарь хрононимов. Пермь, 2009.

И. Н. РАЙКОВА
(Москва)

«НЕ ВЕЛИК КАПИТАЛ, А ДУШУ НАПИТАЛ»

Рецензия на: Русские народные загадки Пермского края: сборник фольклорных текстов с комментариями и истолкованиями / сост. И. А. Подюков, А. В. Черных. СПб.: Изд-во «Маматов», 2012. — 256 с.

Новое издание, подготовленное пермскими фольклористами и этнографами, — не просто обширное собрание русских загадок, какого давно не было, не просто прекрасный региональный научный сборник фольклорных текстов, необходимый специалистам, не просто богато иллюстрированная и с безупречным вкусом изданная книга. Нет, гораздо больше: это настоящее пиршество для ума и души, которым невозможно насытиться, от которого невозможно оторваться, на какой бы странице ни открыл. Это книга, которая будет востребована широким читателем и, я уверена, должна быть переиздана большим тиражом: загадки нужны для того, чтобы их отгадывать.

Загадка — один из древнейших и в то же время бытующих до сих пор поэтических малых жанров, известных многим народам мира. Она занимает исключительное положение в системе жанров фольклора, являясь в равной степени достоянием как взрослой, так и детской традиции. Загадка — маленький миф о мире и человеке в нем; она помогает человеку восстановить разорванные связи между предметами, явлениями, живыми существами, между собою и миром. Внимательно читая тексты из сборника, поражаешься, какие причудливые и длинные цепочки может выстроить загадка: отгадка первого текста становится образной заменой во втором, отгадка второго — образной заменой в третьем и т. д. При чем звеньями одной цепи выступают, перемежаясь, образы живой природы,

рукотворные предметы, организм человека — поистине всё уподобляется всему:

Теленок селетний,
Ножки трехлетни.
(*Стог и подпорки*¹) (с. 39)

Белы хоромы, красны *подпоры*.
(*Гусь*) (с. 70)

Полно подполье *гусей*-лебедей.
(*Зубы*) (с. 94)

Голова большая-большая,
Полный рот *зубов*.
(*Чеснок*) (с. 57)

Загадка при всей кажущейся простоте сама как жанр во многом остается загадкой, тайной. До сих пор существуют несколько дискуссионных вопросов о ней, например: каково происхождение загадки, каков должен быть принцип универсальной классификации загадки (такой классификации еще нет), возможно ли в принципе отгадать загадку (если не знать вариантов или аналогичных загадок), многозначна ли загадка (правомерно ли существование разных отгадок к одной загадке в рамках одной традиции) и др. Для дальнейших исследований просто необходим свежий полевой материал, тем более записанный в полиэтническом регионе, ярким образцом которого является Пермский край: на стыке этнокультурных традиций наиболее очевидны общая, универсальная основа жанра и диапазон, пределы его локальной изменчивости.

Рецензируемый сборник продолжает серию уральских научных изданий «Фольклор народов России» (недавно в ней вышли сборник коми-пермяцких загадок и монография Т. Г. Голевой о мифологии коми-пермяков) и является антологией пермской загадки. Публикуемые тексты собраны в этнографических и фольклорных экспедициях на территории Прикамья в течение двух столетий.

Вступительная статья «Загадка как жанр фольклора» написана на высоком профессиональном уровне. Первая ее часть кратко, но емко характеризует жанр с различных сторон: его происхождение, функции в прошлом и настоящем, прагматику и поэтику, дидактический потенциал, отношение к детскому фольклору, связь с взрослыми жанрами (сказкой, быличкой), языковую эстетику текста. Совершенно справедливо авторы подчеркивают «ярко выраженное мифологическое начало загадки» (с. 6), опору «загадочной» символики на самые разные культурные коды традиционной культуры (аналогия коня и реки, представления о насекомых как «повелителях времени» и т. д.). Вторая часть статьи ярко представляет историю собирания и публикации русских загадок Прикамья, начиная с загадок из сборника Д. Н. Садовникова (первое издание — 1876 г.) и до наших дней, а также характеризует их региональные особенности.

В структуре корпуса текстов реализован традиционный для сборников загадок тематический принцип (загадки сгруппированы по тематике отгадок). Однако слишком пестрым, собранным «по остаточному принципу» выглядит раздел III «Разные», подразделы в нем выделяются на разных основаниях. «Загадки-шутки» составляют последний маленький подраздел, тогда как по сути к загадкам-шуткам (шуточным вопросам) можно отнести и помещенные в предыдущих подразделах «загадки-игры о буквах и звуках», «о родне», «загадки на игру слов и звуков».

Весьма любопытны и полезны комплексные комментарии к текстам загадок, включающие мифопоэтические толкования, этнографические и лингвистические пояснения. Сами авторы признают небесспорность некоторых истолкований, однако их стремление «показать наличие у самых неожиданных загадочных аналогий прочных связей с теми или иными сторонами народной культуры и, возможно, по-

¹ Здесь и далее выделено мной. — *И. Р.*

ком» (с. 194), вызывает уважение и солидарность. Действительно, в наш век высоких технологий предметы старинного быта, орудия ручного труда для обычного горожанина (особенно молодого) — тайна за семью печатями, поэтому отгадка загадки становится зачастую новой загадкой. Например: «В избу вороном, из избы лебедем (Лутощка)» (с. 134). Метафорическая часть рисует сказочную птицу, с которой происходят удивительные превращения — то она ворон, то лебедь. Но отгадка, увы, еще больше запутывает: что это или кто это — «лутощка»? Из сноски, а затем комментария на с. 204 узнаем, что это всего лишь неободраный липовый ствол, с которого в избе сдирают кору темного цвета для заготовления лыка.

Отдельной похвалы заслуживает богатый иллюстративный ряд (оформление Л. Г. Пенягина). Качественные цветные фотографии позволяют читателям ясно и четко разглядеть всё то, что затемнила-засекретила в своих метафорических образах и парадоксальных ассоциациях загадка: вот борона, вот корчага, вот рубель, и трепало, и ночва, и ловушки-морды, и зыбка, и скально, и решето-грохот, и пестерь, и даже аппетитные пермские лакомства — паренки и шаньги. Фотоиллюстрации, как и комментарии, и толкования местных, редких и устаревших слов в постраничных сносках имеют огромное познавательное значение.

Настоящий сборник уже с успехом используется в работе со студентами-филологами при изучении жанра загадки.

В качестве рекомендации можно предложить составителям сделать в переиздании книги предметный алфавитный указатель отгадок со ссылками на страницы сборника: он облегчил бы поиск загадок о том или ином конкретном предмете. (Например, фрагмент такого указателя: *Берега реки, береза, белка, блоха, брагу цедят, бык, бычок, веник, веник березовый, вёдра, вёдра на коромысле, верба, ветер, ветер и дорога, вилы, вилы и грабли, вихрь, воз сена,*

184 волк, волосы и т. д.)

Г. П. МЕЛЬНИКОВ (Москва)

Рецензия на: Кулешов А. Г. Русская глиняная игрушка как вид народного творчества. Истоки и типология. — М., 2012. 184 с., илл.

Русская народная глиняная игрушка — тема не новая для отечественного искусствознания. В конце XX в. появился целый ряд работ исследовательского и научно-популярного характера, что было связано с повышенным интересом общества к народной культуре, к корням современного народного творчества. С анализа этих работ начинается монография А. Г. Кулешова, которая появилась после довольно длительного периода отсутствия капитальных публикаций на данную тему. Для исследования автор выбрал два наиболее существенных для разработки темы аспекта: генезис данного вида игрушки и ее типологию. Сразу надо сказать, что книга А. Г. Кулешова — серьезный научный труд, вносящий существенный вклад в изучение не только народного искусства, но и всей системы русской народной культуры.

Долгое время велись дискуссии о генезисе русской глиняной игрушки, что чрезвычайно важно для определения ее художественной специфики и социокультурной роли. Наконец-то этот вопрос можно считать решенным. На основе анализа многочисленных артефактов, в том числе археологических, а также изучения специальной литературы Андрей Геннадиевич очень убедительно доказывает, что русская глиняная игрушка является результатом синтеза двух направлений: «фольклорного» и «жанрового»¹ (с. 60, 62).

¹ «Фольклорная» группа памятников связана с традициями древней крестьянской культуры и отличается условно-обобщенными, архаичными изображениями, имевшими культовое использование. «Жанровая» группа памятников отличается более натуралистичными, игровыми по своему назначению образами, отражающими традиции средневековой городской культуры. Эти термины впервые были введены археологами применительно к московской археологической игрушке XVI—XVIII вв. Они могут использоваться и теперь.

Поэтому игрушка — не рудимент языческой древности, как считает ряд авторов и мастеров современной игрушки, а новое явление народного искусства, возникшее во второй половине XIX в. (с. 71—72). Убедительно прослеживается соотношение форм и орнаментации глиняной посуды и игрушки (с. 46—47). Очень важно теоретическое положение о том, что относительно игрушки «необходимо признать <...> ее двойную природу: сакральную, обрядовую и светскую, жанровую. Соотношение этих двух начал <...> могло быть разным, <...> что и показывают локальные варианты. Однако в любом случае мы имеем синтез. Результат всегда самобытен, оригинален и органичен в художественном воплощении» (с. 62). Поэтому «трудно выявить ту грань, за которой прежде ритуальный предмет становится в основном просто игрушкой» (с. 70). К этим бесспорным положениям следовало бы добавить, что игрушка сформировалась на основе общего традиционного крестьянского и посадского культурного сознания, поэтому является частью народной культуры с ее стереотипичностью, каноничностью, осторожным отношением к инновациям, усвоением новых образов только в переработанном народной эстетикой виде, коллективным началом. Также надо отметить, что фольклорное и жанровое направления продолжают донные существовать не только в синтезе, но и по отдельности. Так, Дымка, Старый Оскол, романовская игрушка — это жанр, а хлудневская игрушка² онтологически архаична и внежанрова.

Одно из основных теоретических положений автора — о «многоуровневости, параллельном существовании нескольких временных пластов в ее типологии» (с. 75) во многом объясняет разнообразие русской игрушки. В главе, посвященной анализу типологии образа в игрушке, как доминирующие правомерно рассматриваются такие образы, как дерево, женщина (баба), ее костюм, всадник, животные и птицы. Не очень понятно, почему автор пи-

² См. книгу, освещающую генезис и специфику промысла: Быков А. В. Глиняная игрушка из деревни Хлуднево (Калужская область) / отв. ред. А. Г. Кулешов. М., 2013.

шет с прописной буквы названия этих образов (например, Богиня-Мать, Древо, Конь), но сама интерпретация их функционирования в семантике и художественном строе народной игрушки показана великолепно. Так, убедительно доказывается, что карусель в игрушке — не бытовая реалья, как кажется на первый взгляд, а космогонический символ, лежащий также в основе карусели как ярмарочного аттракциона (с. 76, 80—81). Прослежен процесс десакрализации образа мирового древа и одновременно акцентируется сохранение элементов его сакральной основы в деревьях дымковской игрушки, восходящих к топосу райского древа.

Образ бабы убедительно характеризуется как «образ переходного характера, обращенный в мир людей и с ним связанный, но не утративший еще своих важных сакральных признаков» (с. 85), прослеживается христианизация этого языческого образа и его трансформация в барыню — типичный бытовой образ посадской игрушки. Прослеживается взаимосвязь трёх выделяемых автором типов: богини, бабы, барыни. К сожалению, непонятным остается, что конкретно имеется в виду под «изображениями скифской Великой богини» (с. 89) — не есть ли это заимствование из «романтических» интерпретаций современных авторов, которые А. Г. Кулешов как серьёзный ученый в целом отрицает? Не очень ясно разграничение женских образов в конкретных артефактах. Например, почему орнота с птицами (игрушка Дружининых) — это баба, а не богиня? В анализе, вскрывающем архаические элементы женских образов игрушки из деревни Александрово-Прасковинка Рязанской обл., не хватает объяснения гипертрофии женской обнаженной груди, превращающей рязанскую бабу в некую «русскую Венеру».

В разделе о женском костюме в игрушке, написанном на основе глубокого анализа обширного материала, хотелось бы видеть более конкретную увязку с реальным народным костюмом данного этнографического региона.

Блестяще раскрыт образ всадника в игрушке, его эволюция от святого Георгия, который в народном сознании

связан с небесным всадником-змееборцем, до гусара на коне, где очевидно выражена вариативность при стабильности архаической основы образа.

При анализе образов животных и птиц автор приходит к обоснованному выводу о том, что здесь доминирует архаический тип (с. 116). При этом хотелось бы более подробно осветить таких образов, как павлин и индюк (с. 130), собака с щенком, а также анализа модернизированных, «цивилизованных» образов, например, животного с гармошкой, цирковых животных, экзотических (крокодил, жираф), явно пришедших к народным мастерам с экрана телевизора и со страниц иллюстрированных журналов советского времени. Как в этом случае соотносятся архаика и новация? Автор верно утверждает, что консерватизм пластического изображения животных и птиц во многом объясняется самими сюжетами изображения и законами ремесленного производства (с. 117), что приводит к стабильности образа-архетипа несмотря на его незначительные вариации в различных промыслах (с. 118).

Проблема соотношения коллективного и индивидуального, авторского рассматривается А. Г. Кулешовым на примере старой каргопольской игрушки. Сравниваются игрушки И. В. и Е. А. Дружининых и У. И. Бабкиной, на основе чего исследуется проблема органичности авторских инноваций и их последующего укоренения в традиции. Анализируются образы Китовраса и Полкана — разные персонажи, которых впоследствии путали и объединяли в один образ (с. 150). Автор считает, что в каргопольской игрушке Китоврас стал органичной инновацией, тогда как Сирина — неудачной, ибо если для возникновения новых образов «нет внутренних историко-художественных предпосылок, они не бывают удачны» (с. 155). Здесь позволю себе не согласиться с автором, так как образ птицы Сирина народная пластика также заимствовала из старых лубочных картинок, имевших широчайшее хождение в народе в XVIII — начале XX в., этот образ органично вошел в традицию изготовления игрушек, о чем свидетельствуют Сирины,

созданные семьей Шевелёвых в конце XX в. Рассуждения А. Г. Кулешова на тему профессионализма в народном искусстве восходят к суждениям, ранее высказанным Т. М. Разиной в книге «О профессионализме народного искусства», поэтому ссылки на нее были бы весьма желательны. Дискуссионно утверждение автора о том, что, «поскольку славянские культы были преимущественно культурами плодородия, языческая образность не вступала в резкое противоречие с христианскими представлениями» (с. 133). Наоборот, христианство с его приоритетом духа над плотью не знало культа плодородия как такового.

В Заключении автор объясняет исключительное многообразие современной традиционной глиняной игрушки сосуществованием разных временных уровней: архаичного, мифологизированного и жанрового (с. 157). Основные выводы, к которым автор пришел, изучая обширный материал, даны по пунктам, и это облегчает восприятие книги. Все выводы убедительны и ясно сформулированы.

К недостаткам книги, кроме ряда отмеченных частностей, надо отнести неполноту библиографии, где отсутствуют многие региональные публикации, статьи и англоязычная книга Г. М. Блинова. Прекрасно выполненные иллюстрации, в том числе фотографии автора, составляющие неотъемлемую часть книги, надо было для удобства восприятия по-иному пронумеровать, дав сплошную нумерацию. Есть неточности. Так, автор игрушки, воспроизведенной на илл. 6 (раздел о животных), — не Т. Н., а В. А. Зоткин; Е. В. Соловьёв (илл. 26) не имеет прямого отношения к абашевскому промыслу, он подражатель; под илл. 60 указано авторство Е. А. Кошкиной, тогда как в Списке иллюстраций значится неизвестный автор. Подтверждаю авторство Е. А. Кошкиной, так как эта вещь из моей коллекции, приобретенная у знатока дымковской игрушки. В Списке иллюстраций следовало указать современные названия музеев (РЭМ вместо Музея этнографии и т. п.). Если мастера не живут в местах промыслов, надо везде, как

это сделано в случае с Фроловыми, указывать место их реального проживания (например, Е. В. Соловьёв — Пенза, Г. В. Мишина — Тула).

В книге встречаются повторы некоторых мыслей и формулировок, мелкие неточности, шероховатости стиля, опечатки. Хотелось бы видеть на страницах книги анализ таких сюжетов, как любота, медведь с мужиком и других жанровых сцен (посиделки, чаепитие), сюжетов из сказок. В книге слишком много упоминаний о М. В. Самошенко-вой в ущерб другим мастерам хлудневской игрушки. В анализ необоснованно включены работы явно авторские, из мест, не имевших своей развитой традиции (работы С. В. Скирченко из Новгородской обл., Г. И. Арфёевой из Воронежа).

Все отмеченные недостатки, однако, тонут под давлением научной обоснованности теоретических положений работы, базирующихся на глубоком анализе огромного материала из музейных и частных собраний. А. Г. Кулешов не анализирует отдельные игрушечные промыслы, он использует их для создания целостной картины типологического богатства русской народной игрушки, одновременно раскрывая специфику каждого промысла как варианта архетипического, заложенного в основе народного художественного осмысления мира. Такой подход, сочетающий конкретику и универсалии, очень плодотворен для научного исследования. Автор удачно избегает модных романтически-почвеннических увлечений, поисков «истинно славянской» архаики в современной рукотворной игрушке, беллетризации описаний, поверхностного популяризаторского подхода. Книга А. Г. Кулешова значительно обогащает наши научные знания об одном из самых ярких видов народного творчества, а ее практическое значение трудно переоценить. Как показали последние выставки-ярмарки народных ремесел («Ладыя» и др.), современные мастера глиняной игрушки расценивают книгу А. Г. Кулешова как совершенно необходимую им для более глубокого проникновения в тайны народного искусства и секреты мастерства. Отсюда ее необычайный успех.

СОДЕРЖАНИЕ НАУЧНОГО АЛЬМАНАХА «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» за 2013 г.

Навстречу III Всероссийскому конгрессу фольклористов

Рок и фольклор. Интервью с Александром Пушным (Подгот. В. Л. Кляус, Н. Е. Котельникова). — № 2, с. 4—7.

Научная полемика

Бессонов Н. В. Цыганский архив И. М. Андрониковой. — № 2, с. 137—147.

Ковник В. А. К вопросу о происхождении воинских заговоров в рукописном сборнике каргнопольской крестьянки Анастасии Вишняковой. — № 1, с. 4—17.

Статьи

Айдакова А. Г. Земский врач и народная медицина на рубеже XIX—XX вв.: сосуществование и взаимодействие. — № 3, с. 161—169.

Айдакова А. Г. «Уверяют, что сии гады входят к человеку во внутренность...»: рассказы о змеях в медицинских очерках конца XIX — начала XX века. — № 2, с. 105—113.

Авилова Л. А., Чернецов А. В. Современные магические практики. Опыт и наблюдения. — № 3, с. 175—180.

Асоян Ю. К. Топика традиционной культуры и язык описания тела в античной медицине. — № 3, с. 154—160.

Байдуж М. И. Тюменский Мост Влюбленных в свете современных городских ритуалов. — № 3, с. 100—110.

Балкуте Р. «Дурной глаз» в литовской традиционной культуре. — № 1, с. 50—59.

Белецкая Е. М. Межэтнические взаимодействия в быту и фольклоре гребенских казаков. — № 1, с. 127—138.

Битерякова Е. В. Василий Павлович Прокунин: страницы биографии. — № 2, с. 148—159.

Бобунова М. А. Одежда в онежском эпосе. — № 4, с. 103—109.

Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Этнокультурный контекст представлений удмуртов о времени. — № 1, с. 110—117.

Вуйнович Т. Функции и значения растений в свадебных песнях в сборнике Вука Караджича. — № 4, с. 110—119.

Громов Д. В. Обрядность в городском ландшафте: объекты и практики. — № 3, с. 71—82.

Дмитриева О. Н. Свадебные алгысы в системе устного народного творчества якутов: структура и функциональное назначение. — № 1, с. 18—29.

Добровольская В. Е. «Понаехали тут всякие...»: стереотипы восприятия коренных жителей Москвы. — № 1, с. 138—150.

Добровольская В. Е. Поверья в фольклорной традиции старообрядцев Прибалтики. — № 3, с. 30—40.

Добровольская В. Е. Бедный Павел: исторические анекдоты и городские легенды об императоре Павле I. — № 4, с. 78—88.

Дранникова Н. В. Роль фольклорно-речевых материалов в изучении локальной идентичности жителей Зимнего берега. — № 2, с. 40—46.

Душакова Н. С. Традиционные представления старообрядцев о жилом пространстве. — № 3, с. 41—50.

Золотова Т. А. О некоторых формах взаимодействия традиционной славянской и финно-угорской культур. — № 1, с. 101—109.

Золотова Т. Н. Поминальные традиции у сибирских белорусов. — № 2, с. 24—29.

Иванов А. В. Мифы и праздники ченчу. — № 4, с. 51—60.

Иванова Т. Г. Виктор Викторович Бартнев — революционер, этнограф и фольклорист. — № 1, с. 164—173.

Ильина А. А. Возможности сохранения традиционной татарской культуры в областных центрах Западной Сибири. — № 3, с. 144—153.

Йокич Я. Страх перед *святыней* — культ святых деревьев в сербской традиционной культуре. — № 4, с. 135—143.

Калинина М. В. Знаковые функции казачьей одежды в донском диалекте. — № 4, с. 96—103.

Каранович З. «Милодуха да се милује-мо» — обряд, магия, песня. — № 4, с. 157—166.

Каргин А. С., Васеха М. В. Мультикультурализм: научная категория и политическая концепция (Подводя итоги, обсуждая перспективы). — № 3, с. 3—9.

Карпов В. И. Гидронимия Северной Германии: «болотная» лексика в немецких лечебных заговорах (лексикографический аспект). — № 1, с. 60—66.

Козлова Н. К. Белорусские формы в указателе сюжетов сибирской мифологической прозы о русалке. — № 2, с. 125—136.

Коровина Н. С. Коми сказки о богатырях русского эпоса в творчестве удорского сказочника И. И. Игушева. — № 2, с. 85—92.

Корусенко С. Н., Томилов Н. А. Легенды и исторические предания сибирских татар. — № 3, с. 111—120.

Крашенинникова Ю. А. Лечебный заговорно-заклинательный репертуар русского населения с. Лойма Прилузского района Республики Коми (в записях начала XXI века). — № 3, с. 169—175.

Краюшкина Т. В. Региональные особенности сказки дальнего Востока. — № 1, с. 81—91.

Криничная Н. А. Природный катаклизм как импульс к преобразованию мироздания (по данным мифологии). — № 4, с. 32—38.

Крыжановская Я. С. Представления о видимом и слышимом в культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов. — № 4, с. 39—46.

Кузнецова В. П. Старообрядческие стиховники Пертозерского Поморского скита (по материалам Карельского собрания Древлехранилища ИРЛИ РАН). — № 3, с. 10—20.

Кузнецова Е. П. Символика воды в русских заговорах. — № 1, с. 67—72.

Лукманова Д. М. Отражение элементов традиционной материальной культуры барабинских татар в устном народном творчестве. — № 3, с. 133—143.

Малахова Е. П. Свадебный обряд потомков белорусских переселенцев (на материалах Омского Прииртышья). — № 2, с. 12—23.

Матвеева Р. П. Бытование русской сказочной традиции таежно-промысловой зоны Байкальского региона. — № 1, с. 73—81.

Матлин М. Г. Камни счастья и любви: об одной новой ритуальной традиции в городе. — № 3, с. 90—100.

Мороз А. Б. Сакральный адресат — профанный адресант. Записки святым как средство исполнения желаний. — № 3, с. 83—89.

Низовцева С. Г. Загадка народа коми: к проблеме межэтнического взаимодействия. — № 2, с. 56—64.

Ойроткинова Н. Р. Культурный герой Сартакпай в мифологии тюркских и монгольских народов. — № 4, с. 46—50.

Окунева О. А. Элементы традиционной культуры потомков чешских переселенцев на Северном Кавказе. — № 1, с. 117—126.

Панина Т. И. Ритуальное задабривание духа болезни в контексте удмуртской этномедицины. — № 1, с. 42—50.

Панюков А. В. Назад в будущее: убийство князя Василия Вымского. — № 4, с. 61—70.

Подрезова С. В. Фольклорные версии богослужебных песнопений как предмет этномузыкаведческого исследования. — № 4, с. 3—14.

Попова Е. В. Путешествия Екатерины II. — № 4, с. 70—77.

Попович Д. Груша в сербской традиционной культуре и устной прозе. — № 4, с. 128—134.

Прокуратова Е. В. Богородичные апокрифы в рукописной традиции крестьян Верхней Вытегды. — № 3, с. 20—30.

Самарджия С. Д. Функции деревьев и растений в сербских народных сказках. — № 4, с. 144—156.

Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Ритуальные практики в сибирском исламе: элиты, книги, сны. — № 3, с. 120—132.

Сикимич Б. Метафора семейной генеалогии в южнославянских загадках о виноградной лозе. — № 4, с. 119—127.

Сорокина С. П. Русская поэзия в народной драме «Царь Максимилиан». — № 4, с. 24—31.

Старков В. Традиционная игровая культура населения Украины: зарождение и становление источниковедческой базы (1800—1861 гг.). — № 4, с. 167—173.

Супряга С. В. Анализ доминантной лексики частотных словарей лирических песен старообрядцев Забайкалья, Алтая и Восточного Полесья. — № 3, с. 51—60.

Тадина Н. А. Шуточные присказки как маркер сёока-рода в традиции общения алтайцев. — № 2, с. 47—56.

Фадеева Л. В. «Творимая легенда»: к проблеме идентификации фольклорного образа. — № 2, с. 73—84.

Фролова О. Е. Пословицы и поговорки о шегольстве в словаре В. И. Даля. — № 4, с. 89—95.

Фурман О. Ю. Русская пляска в свадебном обряде забайкальских старообрядцев «семейских». — № 3, с. 61—70.

Фурсова Е. Ф. Голос из прошлого: воспоминания могилевской переселенки Федоры Ивановны Кондюковой. — № 2, с. 8—12.

Хаздан Е. В. Язык ашкеназской песни. — № 1, с. 151—163.

Хлыбова Т. В. Церковнославянизмы в поздней народной поэзии. — № 4, с. 15—23.

Хусаинова Г. Р. Отражение традиционных целительских знаний башкир в народных сказках и заговорах. — № 1, с. 34—41.

Хэмлет Т. Ю. К вопросу понимания мотива в зарубежной и российской фольклористике. — № 2, с. 114—124.

Чарина О. И. Русско-юкагирская сказка и песня «Кукша». — № 1, с. 91—100.

Черных А. В. Особенности традиционной кухни белорусов-переселенцев в Пермском Прикамье в XX — начале XXI в. — № 2, с. 29—39.

Шадрина Т. С. Загадка о печной заслонке: особенности образности заимствованного текста. — № 2, с. 65—72.

Эдлеева К. А. Традиция бытования монгольских магталов. — № 1, с. 29—34.

Яданова К. В. Устные рассказы о камне погоды — *јада таш* и вихре — *түүнек*. — № 2, с. 93—104.

Публикация архивных материалов

Шенталинская Т. С. Марковский песенник. — № 2, с. 160—178.

Рецензии

Канева Т. С. Рец. на: Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. В 2-х т. / колл. авторов И. С. Кызласова (Слепцова), А. П. Липатова, М. Г. Маглин, И. А. Морозов, Е. В. Сафронов, М. П. Чередникова и др. Отв. ред. И. А. Морозов, М. П. Чередникова. Т. 1. А—Л. — М.: «Индрик», 2012. — 656 с., ил., карты; Т. 2. М—Я. — М.: «Индрик», 2012. — 656 с., ил., карты. — № 4, с. 175—182.

Мельников Г. П. Рецензия на: Кулешов А. Г. Русская глиняная игрушка как вид народного творчества. Истоки и типология. М., 2012. 184 с., илл. — № 4, с. 184—187.

Поповкина Г. С. Рец. на: Липинская В. А., Леонтьева Г. А. «Травник и с лечебником. Памятник старообрядческой письменности и народной культуры сибиряков» / Ин-т этнологии и антропологии РАН. М., 2012. — 315 с. — № 3, с. 181—183.

Райкова И. Н. Не велик капитал, а душу напитал. Рец. на: Русские народные загадки Пермского края: сборник фольклорных текстов с комментариями и истолкованиями / сост. И. А. Подюков, А. В. Черных. — СПб.: Изд-во «Маматов», 2012. — 256 с. — № 4, с. 182—184.

Фадеева Л. В. Рец. на: Уварова И. П. Вертеп: мистерия Рождества. — М.: Прогресс-Традиция, 2012. — 392 с. — № 1, с. 183—188.

Юбилей

Глухова Г. А., Арзамасов А. А. Учитель, перед именем твоим... (К юбилею Т. Г. Владыкиной). — № 3, с. 184—188.

Добровольская В. Е. Стратегия, востребованная временем. Анатолию Степановичу Каргину — 65. — № 1, с. 174—179.

Добровольская В. Е., Ипполитова А. Б. Поздравляем Татьяну Григорьевну Иванову. Избранная библиография работ Т. Г. Ивановой. — № 2, с. 183—189.

Миненок Е. В. К юбилею Виктора Михайловича Гацака. — № 2, с. 179—182.

Тихонова Е. Л. Жизнь как сказка... Руфине Прокопьевне Матвеевой — 75 лет. — № 1, с. 179—182.

In memoriam

Вашенко Александр Владимирович. — № 3, с. 189.

НАШИ АВТОРЫ

- БОБУНОВА Мария Александровна** — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Курского государственного университета; e-mail: bobunova61@mail.ru
- ВУЙНОВИЧ Татьяна** — аспирант философского факультета Университета в Нови Саде, Нови Сад, Сербия; email: tatjanavujnovic@gmail.com
- ДОБРОВОЛЬСКАЯ Варвара Евгеньевна** — кандидат филологических наук, заведующая фольклорно-этнографическим отделом ГРЦРФ; e-mail: dobrovolska@inbox.ru
- ИВАНОВ Алексей Вадимович** — кандидат исторических наук, преподаватель Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ; e-mail: Alex.freeday@gmail.com
- ЙОКИЧ Ясмينا** — доктор филологических наук, доцент философского факультета Университета в Новом Саде, Нови Сад, Сербия; email: jasmija.jokic@ff.uns.ac.rs
- КАЛИНИНА Маргарита Владимировна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Волгоградского государственного института искусств и культуры; e-mail: agram2@mail.ru
- КАНЕВА Татьяна Степановна** — кандидат филологических наук, доцент Сыктывкарского государственного университета, руководитель учебно-методического центра по традиционной народной культуре; e-mail: t-kaneva@yandex.ru / folk@syktsu.ru
- КАРАНОВИЧ Зоя** — доктор филологических наук, профессор философского факультета Университета в Нови Саде, Нови Сад, Сербия; email: zojanko@eunet.rs
- КРИНИЧНАЯ Неонила Артемовна** — доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора литературы и фольклора Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН; e-mail: vmp@sampo.ru
- КРЫЖАНОВСКАЯ Яна Станиславовна** — кандидат культурологии, доцент кафедры литературы и культурологии Дальневосточного государственного гуманитарного университета (г. Хабаровск); e-mail: ktjanowaskaia.yana2012@yandex.ru
- МЕЛЬНИКОВ Георгий Павлович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН; geramel@mail.ru
- ОЙНОТКИНОВА Надежда Романовна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН; e-mail: sibfolklore@mail.ru
- ПАНЮКОВ Анатолий Васильевич** — кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН; e-mail: arankomisc@mail.ru
- ПОДРЕЗОВА Светлана Викторовна** — кандидат искусствоведения, научный сотрудник Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова; e-mail: sverpod@gmail.com
- ПОПОВА Елена Васильевна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения РАН; e-mail: elvporova@yandex.ru
- ПОПОВИЧ Даниела** — доктор филологических наук, доцент философского факультета Университета в Нови Саде, Ниш, Сербия; email: danijela.popovic@filfak.ni.ac.rs
- РАЙКОВА Ирина Николаевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской классической литературы и фольклора Московского городского педагогического университета, научный редактор научного альманаха «Традиционная культура»; e-mail: nikolavna@inbox.ru
- САМАРДЖИЯ Снежана Д.** — доктор филологических наук, профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия; email: markosoft91@gmail.com
- СИКИМИЧ Биляна** — доктор филологических наук, профессор Института балканистики Сербской академии наук, Белград, Сербия; email: biljana.sikimic@bi.sanu.ac.rs
- СОРОКИНА Светлана Павловна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН; e-mail: sorokinasp@mail.ru
- СТАРКОВ Валерий Андреевич** — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского Национальной академии наук Украины; e-mail: starkov48@ukrpost.net
- ХЛЫБОВА Таисия Валерьевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры лингводидактики и межкультурной коммуникации Московского городского психолого-педагогического университета; e-mail: tkhlybova@yandex.ru
- ФРОЛОВА Ольга Евгеньевна** — доктор филологических наук, старший научный сотрудник лаборатории фонетики и речевой коммуникации Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; e-mail: olga_frolova@list.ru

CONTENTS

AT THE CROSSROADS OF ARTISTIC EPOCHS

- Podrezova S.* Folk versions of liturgical hymns as a subject
of ethnic-musicological research 3
- Khlybova T.* The Church Slavonic Lexical Units in Russian Folk Ballads and Songs 15
- Sorokina S.* The Russian poetry in Czar Maximilian folk play 24

MYTHS. PEOPLES. HEROES

- Krinichnaya N.* Natural disasters as an impulse towards transformation of the universe
(based on etiological stories) 32
- Krijanowskaia J.* Visual and audible presentations in traditional culture of Tungus
and the Nivkhs 39
- Oyotkinova N.* The mythical culture hero Sartakpay in the mythology of the Turkic
and Mongolian peoples 46
- Ivanov A.* Myths and festivals of the Chenchus 51

RUSSIAN RULERS IN THE FOLK MEMORY

- Panukov A.* “Back to the future”: the murder of prince Vasily Vymsky 61
- Popova E.* Legends about the “journey” of the Empress Catherine the Great
in the context of historical prose in villages of the Siberian Route 70
- Dobrovolskaya V.* “Poor Pavel” : historical jokes and urban legends
about the Emperor Paul I 78

CLOTHES IN THE LANGUAGE OF FOLKLORE

- Frolova O.* Proverbs and sayings about foppery in the Russian Language Dictionary
by Vidimir Dahl 89
- Kalinina M.* The history of Cossack costume in tradition of the Don region
(Lingvokulturologicheskij aspect) 96
- Bobnova M.* Clothing in the epos of Onega region 103

PLANT CODE OF SERBIAN CULTURE

- Vujnovic T.* Wedding songs in Vuk Karadžic's compilations: functions
and meanings of plants 110
- Sikimich B.* The image of family genealogy in some South Slavic riddles about of vines . . . 119
- Popović D.* The pear tree in Serbian traditional culture and oral prose 128
- Jokic J.* The fear of sanctity — the cult of sacred trees in Serbian traditional culture 135
- Samardžija S.* The functions of trees and other plants in the Serbian folk tales 144
- Karanovych Z.* «Miloduha da se milujem» — rituals, magical practice and poems 157

FROM THE HISTORY OF SCIENCE

- Starkov V.* Traditional playculture of Ukraine's population: nucleation and formation
of the source base (1800—1861) 167

BOOK REVIEW

- Kaneva T.* The review on: The traditional Culture of Ulyanovsk part
of the Sura region. Ethnodialect dictionary. In two volumes. M.: Indrik, 2012 175
- Raikova I.* The capital is not great, but the soul is imbued. The review on:
Russian folk riddles of the Perm region: the collection of folklore texts
with comments and interpretation. M.: Mamatov, 2012.— 256 p. 182
- Melnikov P.* The review on: Kuleshov A. Russian clay toys as a kind of the folk art.
The origins and the typology. M., 2012. 184 p., ill. 184

- Contents of the Traditional Culture scientific almanac for 2013 187
- Our authors 190

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

Е. В. Хаздан (Санкт-Петербург)
**Инструментальная музыка в свадебном обряде:
к проблеме изучения
(на материале восточноевропейских евреев
и окружающих народов)**

А. П. Конкка (Петрозаводск)
**На плечах Большой Медведицы: карельские заговоры
и магические действия на поднятие лемпи**

По вопросам подписки и приобретения
научного альманаха «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА»
и других изданий Центра русского фольклора обращаться:
119034, Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (499) 246-15-26, 245-22-05; e-mail: crf@inbox.ru

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

«ГАЛЕРЕЯ КНИГИ "НИНА"»
Москва, ул. Волхонка, 18/2
Тел.: (495) 959-20-94; e-mail: nina_dom@mtu-net.ru

«ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Гнездниковский пер., 12/27
Тел.: (495) 749-57-21; e-mail: falanster@mail.ru

«КНИЖНЫЙ ОКОП»
Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н
Тел.: (812) 323-85-84; e-mail: knigokop@bk.ru

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН: ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛКИ
Тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; e-mail: zakupki@urss.ru

Научный редактор **И. Н. Райкова**
Ответственный секретарь **А. В. Насонова**
Дизайн и верстка: **И. К. Дергунова, Т. В. Бурцева**
Обработка иллюстраций: **Н. А. Пивоварова**
Ответственный за печать и подписку **Э. Р. Жукова**

**Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации
Российской Федерации. Свидетельство № 019333 от 20 октября 1999 года.**

Наш адрес в Интернете: www.folkcentr.ru/category/izdaniya/tradicionnaya-kultura/
E-mail: t-kultura@yandex.ru или crf@inbox.ru (с пометкой «для редакции
альманаха "Традиционная культура"»).

Адрес редакции: 119034, г. Москва, Турчанинов пер., д. 6. **Тел.:** (499) 246-65-01.

Подписано в печать 09.12.2013. Формат 70x100/16. Бумага офсетная. Объем 12,0 п. л.
Тираж 500 экз. Заказ . Цена договорная.

Отпечатано в типографии ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14.