

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

---

# ОТ КОНГРЕССА К КОНГРЕССУ

**Материалы Второго  
Всероссийского конгресса  
фольклористов**

*Сборник докладов*

**Том 2**



**Москва  
2011**

УДК 398.2 + 316.775 + 316.778  
ББК 82.30  
О80

Автор проекта и инициатор проведения Конгресса,  
ответственный редактор **А. С. Каргин**

Составители

**В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. С. Каргин**

О80 **От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийско-  
го конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том 2. — М.:  
Государственный республиканский центр русского фольклора,  
2011. — 448 с.  
ISBN 5-86132-090-х**

Во второй том включены доклады отечественных и зарубежных ученых, прочитанные на Втором Всероссийском конгрессе фольклористов и посвященные комплексной текстологии, теории фольклора, мифологии, народным верованиям и демонологии, вопросам фольклора и этнографии, проблемам изучения народной хореографии, декоративно-прикладного искусства, традиционной культуры в современных условиях.

Издание предназначено специалистам в области традиционной культуры, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянским фольклором.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Министерства культуры Российской Федерации  
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2006—2011 гг.)»,  
государственный контракт № 1816-01-41/02-АИШ от 24.06.2009 г.*

УДК 398.2 + 316.775 + 316.778  
ББК 82.30

ISBN 5-86132-090-х

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011

## Содержание

От составителей . . . . . 5

### I. КОМПЛЕКСНАЯ ТЕКСТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ФОЛЬКЛОРА

<i>Г. И. Власова.</i> Календарный нарратив как гипертекст . . . . .	8
<i>К. А. Маслинский.</i> Модели вариативности в фольклористике (опыт формальной постановки проблемы) . . . . .	16
<i>Е. В. Сафронов.</i> К вопросу об индивидуальной вариативности фольклорного прозаического текста . . . . .	29
<i>И. Н. Райкова.</i> Материнский, детский и «взрослый» фольклор: границы, переходы, влияния, совпадения . . . . .	43
<i>С. П. Сорокина.</i> Принципы построения и особенности сюжетно-композиционного варьирования в народной драме «Царь Максимилиан» . . . . .	51

### II. МИФОЛОГИЯ, НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ, ДЕМОНОЛОГИЯ

<i>Л. Раденкович.</i> Сравнительное изучение славянского фольклора (на материале демонологических преданий) . . . . .	64
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> Этнодиалектное картографирование демонологии Полесья . . . . .	76
<i>В. В. Виноградов.</i> Голоса леса в системе мифологических представлений народов Европейского Севера . . . . .	100
<i>К. К. Логинов.</i> Былички Обонежья (опыт включенного наблюдения) . . . . .	115
<i>И. Ю. Винокурова.</i> Материалы о вепсских духах жилища и хозяйственных построек в рукописных собраниях финских офицеров по просвещению (1941—1944 гг.) . . . . .	122
<i>Л. Х. Давлетшина.</i> Мифологический персонаж: проблема сравнительной характеристики . . . . .	134
<i>С. А. Сиднева.</i> Растение как атрибут мифологического персонажа . . . . .	140
<i>Т. Г. Голева.</i> Дерево — человек: сравнительные параллели в мировоззрении коми-пермяков . . . . .	148
<i>Д. В. Воробьев.</i> Типачимун/улгур и атанукан/нимцакан как категории фольклорных текстов . . . . .	157

### III. ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

<i>И. Е. Карпунин.</i> Частушка на русской свадьбе и свадьба в частушках . . . . .	172
<i>Д. М. Дзллева.</i> Современное состояние свадебной традиции осетин . . . . .	187
<i>А. Н. Розов.</i> Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции . . . . .	200

<b>Ю. М. Шеваренкова.</b> «Фольклорная летопись (биография)» монастыря в свете изучения местной религиозной традиции (на материале Серафимо-Дивеевского монастыря) . . . . .	214
<b>М. М. Красиков.</b> Замок и ключ в традиционной и современной народной культуре украинцев . . . . .	229
<b>Ю. Н. Наумова.</b> Гадания Прииртышья: семантика и функция . . . . .	248
<b>Т. Б. Смирнова.</b> Развитие фольклора и обрядности в условиях диаспоры (на примере российских немцев) . . . . .	256

#### IV. ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ ХОРЕОГРАФИИ

<b>А. С. Фомин.</b> Полифункциональность фольклорного (игрового) танца в современной стратегии развития и воспитания подрастающего поколения . . . . .	266
<b>А. И. Шилин.</b> Создание универсальных компьютерных (цифровых) фондов — актуальная задача этнохореологии . . . . .	292
<b>Р. А. Султангареева.</b> Башкирский хореографический фольклор: традиции и современность . . . . .	299
<b>Л. Я. Николаева.</b> Особенности традиционной танцевальной культуры русского населения Омского Прииртышья в конце XIX — начале XX в. . . . .	308

#### V. ИЗУЧЕНИЕ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА

<b>М. М. Маммаев.</b> Фольклор и декоративно-прикладное искусство: некоторые аспекты взаимосвязи . . . . .	320
<b>Ю. Б. Иванова.</b> Современный народный текстиль: феноменологический ракурс . . . . .	332
<b>Г. П. Мельников.</b> Русская народная игрушка: современные социокультурные и стилистические трансформации . . . . .	345
<b>А. Г. Кулешов.</b> Традиционная русская глиняная игрушка. Происхождение и развитие . . . . .	351
<b>Н. Е. Барينوва.</b> Традиционные вышитые полотенца Торжокского района Тверской области . . . . .	369
<b>С. А. Ситникова.</b> Мотивы женского божества в «полотняном» фольклоре Тверской области . . . . .	375
<b>О. К. Гладышева, С. Д. Оленев.</b> Грязовецкие прялки: особенности росписи . . . . .	385

#### VI. ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

<b>М. В. Мугадова.</b> Нематериальное культурное наследие и фольклорное искусство Дагестана в современных условиях . . . . .	394
<b>А. Дж. Магомедов.</b> Фольклорная культура Дагестана в условиях глобализационных процессов XX — начала XXI в. . . . .	401
<b>Т. А. Котлярова.</b> Проблемы реконструкции и трансляции празднично-обрядовых форм народной культуры Кемеровской области . . . . .	417
<b>В. Ю. Багринцева.</b> Деятельность учреждений культуры Омской области по реконструкции восточнославянского фольклора . . . . .	425
<b>В. В. Васильев.</b> Традиционная культура в истории российской государственности . . . . .	438

## *От составителей*

**В**о второй том материалов Второго Всероссийского конгресса фольклористов вошли статьи, авторы которых выступали с докладами в секциях «Комплексная текстология и теория фольклора», «Фольклор: мифология, народные верования, демонология», «Фольклор и этнография сегодня», «Проблемы изучения и сохранения декоративно-прикладного искусства и народных художественных ремесел», «Хореографический фольклор: проблемы изучения и воплощения», «Фольклор в деятельности массовых учреждений культуры».

Первый раздел сформирован частично из статей, затрагивающих проблемы вариативности и функционирования фольклорных текстов как гипертекстовых единств. Другие работы носят более частный характер и посвящены анализу отдельных фольклорных жанров, таких как детский фольклор и народная драма.

Второй раздел представлен статьями, авторы которых обращаются к сравнительному изучению славянской мифологии, этнодиалектному картографированию мифологии отдельных регионов, принципам формирования неомифологических представлений. В ряде статей рассматриваются отдельные мифологические сюжеты и образы.

Различные подходы к исследованию взаимодействия фольклорного и этнографического материала представляют статьи, вошедшие в третий раздел сборника. Авторы проанализировали различные аспекты бытования фольклорного текста в обрядовом контексте, рассмотрели семантику и функции фольклорного текста в ритуальной практике, а также проблемы взаимодействия церковной и народной обрядности.

Статьи четвертого раздела посвящены различным аспектам изучения народной хореографии. Особое внимание авторы уделяют полифункциональности фольклорного танца в современных условиях, его роли в развитии и воспитании подрастающего поколения, особенностям танцевальной культуры регионов, а также такой актуальной проблеме современной этнохореологии, как создание цифровых архивных фондов.

Декоративно-прикладное искусство как феномен современной культуры проанализировано в работах пятого раздела. Исследователи рассмотрели социокультурные и стилистические особенности традици-

онного искусства, происхождение и развитие промыслов, проанализировали лучшие образцы народных ремесел. Были выявлены некоторые аспекты взаимодействия традиционной народной словесности и декоративно-прикладного искусства, рассмотрены традиционные мотивы и образы, описаны некоторые региональные коллекции.

В шестом разделе собраны статьи, авторы которых изучают различные аспекты бытования традиционной культуры в современных условиях. Они рассмотрели подходы к реконструкции и пропаганде фольклорного наследия отдельных регионов, изучению и сохранению традиционной культуры в условиях глобализации.

\* \* \*

Руководитель проекта и составители искренне благодарят членов временного Научно-экспертного совета Конгресса: доктора филологических наук В. А. Бахтину, доктора филологических наук С. Ю. Неклюдова, доктора филологических наук О. В. Белову, кандидата искусствоведения, заслуженного работника культуры РФ Ю. Б. Иванову, ученого секретаря Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства И. М. Макаревич, которые выступили рецензентами статей, вошедших в данный том.

I  
КОМПЛЕКСНАЯ  
ТЕКСТОЛОГИЯ  
И ТЕОРИЯ  
ФОЛЬКЛОРА

Г. И. ВЛАСОВА  
(Астана, Казахстан)

## *Календарный нарратив как гипертекст*

Праздник как целостный феномен народной культуры и субкультуры описывается и конструируется с помощью календарного нарратива, в котором ситуация праздника излагается в упорядоченной последовательности при помощи нарративного повествования. Нарратив представляет собой специфическую форму дискурса. «Нарратив понимается не как жанр, сводящийся к корпусу существующих текстов, но как тип дискурса, изменчивый, но неуклонно порождаемый культурой»<sup>1</sup>.

Фольклорные нарративы представляют собой устные дискурсы, структурирующие восприятие и описание значимых для социума событий, календарных или семейных праздников, обрядов, ритуалов, поверий, примет. Подобные нарративы имеют свою структуру, тип повествования и другие отличительные признаки. Календарный нарратив отражает определенный пласт мифологических, религиозных архетипов, поведенческих моделей, воссоздающих традиционную или современную картину мира. Если сам календарный обряд как аутентичное явление бытовал в прошлом, то бытование календарного нарратива подвержено механизмам функционирования фольклора как гипертекста.

Рассматривая гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции, Т. Б. Дианова подчеркивает, что «органичное соединение разнофункциональных текстов в практике записи создает своего рода гипертекст (сверх-текстовое единство)»<sup>2</sup>. Эвристическая ценность этого термина продемонстрирована Т. Б. Диановой применительно к народному рассказу о свадьбе<sup>3</sup>.

Культурные традиции представляют запас мотивов и сюжетов, которые, вписываясь во время и пространство, образуют многочисленные современные варианты календарно-обрядовых нарративов реконструированного годового цикла праздников восточных славян. Продуктивными для воссоздания картины современного бытования календарной обрядности представляются два метода исследования материала — сплошная фиксация рассказов-воспоминаний о традиционных праздничных комплексах и непосредственное наблюдение.



Празднично-обрядовые комплексы реконструируются при помощи календарных нарративов (далее — КН), структурно и сюжетно оформленных, бытующих как устный рассказ-фабулат о прошлом, о бытовавшем обряде. Подобные рассказы зачастую становятся «заменителем» живого обряда или праздника, выполняют сублимирующую функцию восполнения отсутствующей обрядовой ситуации, а также познавательную-информативную функцию сохранения и передачи ритуально-обрядового знания.

Метод непосредственного наблюдения фиксирует бытование вторичных, этнически окрашенных и светских праздников разнообразного характера, которые также оформлены в КН, но имеют подвижный характер, служат «черновым» материалом, бытуют как меморат.

Апробированные методы исследования праздничного дискурса учитывают два контекста, выделенные С. Б. Адоньевой: «ближайший, или динамический, контекст коммуникативного акта, и дальнейший — статический, определяющийся основным кодексом данного сообщества, или картиной мира, как в ее познавательном, так и в ее предписывающем аспекте»<sup>4</sup>.

Согласно С. Ю. Неклюдову, всякое изложение фольклорного произведения вписано в синхронно сосуществующую с ним (и в этом смысле являющуюся его контекстом) невербальную модель. Оно неотделимо от ее элементов, составляя с ними прочные синкретические комплексы<sup>5</sup>. Следовательно, нарративное событие (включая все его коммуникативные элементы) должно анализироваться в своем полном коммуникативном контексте. М. Хоппал выделяет следующие типы этих контекстов: лингвистические, визуальные, социальные, когнитивные (имеется в виду сеть верований и представлений носителей традиции)<sup>6</sup>.

Кроме того, немаловажными в процессе современного бытования календарной прозы являются так называемые «выводные» знания, которые складываются из нескольких компонентов: «Это, во-первых, сиюминутная доля сообщения, появляющаяся в данный момент коммуникационного процесса (“семантический отрезок”); во-вторых, удержанные памятью фрагменты предшествующей информации; в-третьих, “фоновое” знание (или “предзнание”) слушателя, представляющее собой часть общего знания традиции»<sup>7</sup>. М. Хоппал полагает, что в фоновое знание, необходимое для понимания текста, в первую очередь входит набор верований и представлений участников коммуникации, а также их общая память, общая информация о прошлом; именно общий опыт и фоновая память является условием существования фольклора<sup>8</sup>.

Таким образом, контекстуальное исследование сохранности и трансформации празднично-ритуальной обрядности методом констатации описания и методом непосредственного наблюдения представляется перспективным для изучения региональной традиции в условиях вторичного бытования. Концептуально значимым для современного состояния фольклорной традиции является выяснение жанровой природы КН.

В структуру КН входят следующие составляющие: календарное время, половозрастной состав участников, ритуалы и обряды, поведенческие стереотипы, приметы, поверья, эстетическая оценка праздника, вербальная часть — отрывок из календарного текста. КН может быть развернутым или кратким, сведенным до одного предложения. Фольклорный нарратив структурируется в значительной степени как диалог собирателя и информанта, выстраивается как ответ на вопросы: «Когда и как отмечался праздник, кто участвовал в обряде, как было раньше, как сейчас?». Если нарратив лично окрашен, то в повествование включается эмоциональная оценка, отсылка на житейский опыт: «я был, участвовал и т. д.». Ведущим мотивом нарративов является противопоставление: раньше/сейчас, я/остальные.

По наблюдениям Т. Б. Диановой, широко распространена в описаниях обрядового фольклора такая форма контекста как меморат, который является ценным источником типизированных обрядовых переживаний<sup>9</sup>. Доминантными в подобных текстах выступают мотивы обмана христославщиков, мотивы сбывшихся (несбывшихся) гаданий мотивы запрета и т. д.

При помощи КН воссозданы основные календарные праздники Приишимья и Прииртышья — от Рождества до Покрова<sup>10</sup>. Достаточно подробное описание Рождества и Нового года делают обычно исполнители старшего возраста, в памяти которых сохранились элементы празднования довоенного времени. Нарративный рассказ в таком случае структурно выдержан, мотивирован и локализован во времени и в пространстве. Обрядовое поведение включало раннее вставание, запрет на работу, приготовление ритуальной пищи, праздничный обход дворов и славление Христа. Отмеченные ритуалы зафиксированы почти во всех обследованных селах. Одним из архаических ритуалов святочной обрядности являются рождественские обходы со звездой. Во многих районах Акмолинской области (Макинском, Ерментауском, Балкашинском, Алексеевском, Целиноградском) было принято делать рождественскую звезду. В рождественских нарративах ведущим является мотив изготовления звезды и хождения с ней по домам, например: *«Рождество — новогодний праздник. Из цветной бумаги делают звезду, внутри помещают фонарь. Ходят с ним под окнами и поют. Их приглашают в комнаты и угощают»* (Зап. в 1984 г. в с. Новорыбинка Алексеевского р-на от Тимошук А. Т., 1917 г. р., украинки); *«На Рождество делали деревянную звезду, облепливали блестящей бумагой. Ходили рано утром по домам, пели песни. Тем, кто ходит, давали деньги»* (Зап. в 1980 г. в с. Вознесенка Макинского р-на от Овсянниковой А. А., 1914 г. р., русской); *«На Рождество все ходили колядовать. Делали звезду из бумаги, а внутри ее свеча, и эта звезда горела. Ходили колядовать с зажженной свечой»* (Зап. в 1990 г. в с. Сандыктав Балкашинского р-на от Павлик Н. А., 1909 г. р., русского). Зачастую нарратив содержит мотивировку обряда отсылкой к библейской истории: *«В этот день*

еще мать моя рассказывала, Иисус родился. Поэтому в Библии сказано, что зажглась звезда на небе и светила ярче всех. Волхвы озаменовали это так: "Родился сын Божий!" И пошли на эту звезду, она им путь указывала. Вот помню, отец сделает нам звезду, а мы с ней по дворам ходим и поем: "Рождество твое, Христе Боже наш!" А нам дают где пятачок, где семечки. Потом домой приносим и едим целую неделю. Так-то мы справляли Рождество» (Зап. в 2003 г. в с. Зеренда от Шахова Г. Б., 1925 г. р., русского).

Структурно и сюжетно оформленный нарратив Сочельника зафиксирован в Павлодарской области: «Накануне Рождества все живое и неживое должно быть дома. Вещи, деньги, взятые в долг, к Сочельнику отдавались хозяевам. Нельзя ссориться в Сочельник. А чтобы умиловать всех врагов, затыкают тряпочками все дырки в стенах, приговаривая: "Не дырки затыкаю, а рты моим врагам, чтобы весь год на меня не напали". К вечеру вся семья сидела у окна и ждала, когда появится на небе первая звезда. О ней сообщал хозяин дома, и затем приступали к еде. Первый кусок отдавали скотине, так как в эту ночь Бог спускался с небес и спрашивал у скота, как с ними обращаются хозяева. И горе тому, кто плохо обращается со своей скотиной. Также верили, что за столом собираются, кроме домочадцев, и те, кто покинул отцовский дом. Не только живые, но и умершие приходят на общий стол. В Святой вечер (Сочельник) хозяйка разбрасывает вареные бобы по углам. Оставляли ложки немытые на столе, так как мертвецы их полижут, если за столом не насытились» (Зап. в 2003 г. в с. Прииртышское Железинского р-на от Бортник М. И., 1924 г. р., немки). Характерно, что КН содержит целый набор мотивов: предписания, запреты, ритуал трапезы, легендарный мотив посещения дома Богом, приметы обрядового поведения.

В крещенских нарративах доминируют мотивы, связанные с водой и озером. Приведем типичный КН, представляющий собой целостный сюжет, с указанием места и времени, моделей поведения, содержащий легендарный мотив о разрушении церкви в селе Лобаново: «Обряд крещения озера совершается после Рождества, во время мясоеда. Для свершения обряда озеро готовят. Из льда готовят кресты, пробивают ердань, готовят иконостасье. Во время крещения рано утром люди берут из церкви иконы и несут к озеру. Батюшка несет крест голыми руками, несмотря на то, каким бы лютым не был мороз. Певчие поют на озере молитвы. Еще заранее во льду возле ердани продалбывают канавки. Батюшка спускает в воду крест и начинает святить ее, держа крест в воде и читая молитвы. Бывает, что в канавах этих крестятся люди другой веры. Окунется человек в воду крещеную и становится христианином. И не болеет он от студеной воды, живет и Богу молится. Люди набирают из канавок воду крещеную и везут домой. Обряд крещения совершался раньше каждый год, когда еще была в Лобаново церковь, которую разгромили и разграбили во время восстания кулаков. С тех пор не крестилось озеро Лобановское, поэтому и стало оно тиной и водорослями

*порастать, вода стала мутнеть, и рыбы меньше стало»* (Зап. в 1979 г. в с. Лобаново Арыкбалыкского р-на Кокчетавской обл. от Зинченко П. И., 1903 г. р.).

В первой половине XX в. Масленица в обследованных селах Приишимья представляла собой достаточно целостный фольклорно-этнографический комплекс, включающий архетипические ритуалы и игровые обряды. Собранные в Акмолинской области материалы свидетельствуют о том, что празднование традиционной Масленицы сохранилось в воспоминаниях исполнителей старшего возраста (на время 1930—1950 гг.). Информанты отмечают следующие обрядовые действия: гостевание (застолье, блины), катания и игры, изготовление и сожжение чучела. Приведенные нарративы Масленицы содержат указания на место, время, поведенческие стереотипы, ритуальные блюда, ритуалы и обряды с деревом, колодкой, чучелом, соломой и огнем. Зачастую мотивы следуют в перечислительном порядке, однако ведущими являются мотивы приготовления обрядовой трапезы, возжигания костров и катаний. Приведем примеры: *«Масленицу праздновали перед Постом (зимой). Гуляют целую неделю, и молодые и старые катаются на лошадях, на саночках. Делали высокие горки. Катались, пели песни. Проводили всякие игры. В доме женщины пекли блины, взбивали масло»* (Зап. в 1978 г. в с. Семеновка Целиноградского р-на от Морозовой М. А., 1911 г. р., русской); *«На Масленицу гуляли, песни пели. Начинают в воскресенье, называют масляна. В четверг, субботу и пятницу катаются. Лошадь убирают как невесту. Проезжают по деревне, гуляют, поют. Все сходятся в воскресенье на богатый стол. Едят вареники с сыром, блины. Потом идет пост, он длится семь недель»* (Зап. в 1981 г. в с. Гуляй-Поле Шортандинского р-на от Балак М. С., 1911 г. р., украинки).

Обряд сжигания чучела Масленицы бытовал во многих селах (Вознесенка, Новобратское, Семеновка, Новомарковка, Луговое, Сандыктав). Мотив изготовления и сжигания чучела выступает сюжетобразующим во многих КН, например: *«Делали чучело куклы из соломы. Набивали платье, рисовали глаза, у ней морда была, как блин на сковородке! А потом сажали на кол, плясали, веселились и сжигали. Все кричали: “Пойдем ведьму сжигать!” А сейчас только в семье празднуем. Теперь все заглохло»* (Зап. в 1990 г. в с. Новомарковка Ерментауского р-на от Петровой С. В., 1910 г. р., русской).

Создавая КН, исполнители демонстрируют не только модель христианского и обрядового поведения, но зачастую дают поэтическую оценку праздника: *«На Пасху солнце играет. Я видела сама. Мама утром сбудила, вышла на улицу, а солнце только начало выходить. Красота! Оно колыхалось и красным, и синим, и голубым! Яйца красили. Колбасы, яичек понесут в церковь и светят. И сейчас празднуют Пасху»* (Зап. в 1990 г. в с. Новомарковка Ерментауского р-на от Хороводько Е. У., 1919 г. р., украинки).

В троицких нарративах исполнители маркируют время, обязательно подчеркивают поведенческие стереотипы: посещение церкви, подготовку к празднику, уборку, украшение дома зеленью, запрет на работу и гостевание: «*На Троицу все шли в церковь молиться. В хаты ставили ветки клена, на пол ложили траву. В ворота натыкали ветки березы и клена*» (Зап. в 1979 г. в с. Приозерное Целиноградского р-на от Корольчук Н. Г., 1929 г. р., белоруски); «*Троица всегда была на 50 день после Пасхи. Это сейчас Троицу почитают многие как один святой день, а раньше говорили: "Три дня свято". В эти три дня работать запрещалось, люди гуляли, веселились*» (Зап. в 1990 г. в с. Новомарковка Ерментауского р-на от Шевченко М. М., 1933 г. р., украинки).

Большим праздником летнего периода считается Иван Купала. Нарративы выдерживают структуру праздника, включающую возжигание костров, прыганье через них, плетение венков, гадание, купание и обливание водой: «*Собирались девчата, хлопцы. Девчата плели венки, собирали цветы. Венки плели из листьев березы или из вьюнков. Затем хлопцы разжигали костер и прыгали через него. Девчата шли к речке и бросали венки в воду. Куда венок поплывет, туда и замуж выйдешь. В этот день все последний раз купались*» (Зап. в 1986 г. в с. Таволжанка Астраханского р-на от Омеленцовой Р. К., 1934 г. р., белоруски). Поиски папоротника стали основным мотивом рассказов о купальской ночи: «*В ночь на Ивана Купалу ходили в лес за папоротником. Об этом никто не должен был знать. К 12 часам ночи папоротник зацветает, но нужно не пропустить момент цветения. Цветок указывает место клада. Обычно нужно идти на кладбище и там ждать цветения*» (Зап. в 1988 г. в с. Волгодоновка Вишневского р-на от Никитиной М. П., 1925 г. р., русской); «*В этот день желают друг другу счастья, обливают водой. На головы люди одевают венки, чтобы отпугнуть хворь. Ночью ищут чудодейственный цветок, который излечивает от всех болезней. Цветок этот цветет только в ночь на Ивана Купалу*» (Зап. в 1986 г. в с. Приозерное от Артюх А. Ф., 1924 г. р., русской).

Нарративы о страшных праздниках обязательно содержат мотив запрета или предписания. Существуют запреты: купаться в Ильин день, ходить в лес в праздник Воздвиженья (там змеи «сдвигаются»), работать в Благовещенье, на Ильин день, есть яблоки до Спаса. Запрет на работу вызывает предписание: надо гулять, пить, обливаться на день Ивана Купалы и т. д. В текстах встречаются отсылки на родительские запреты или на известные поверья, что так «раньше делали».

Ильин день — последний летний праздник, в народе считается «грозным» праздником. Запреты имеют мотивировки — моральную, этическую, религиозную: «*Купаться после Ильина дня уже нельзя. Говорят, баран поймает и за ногу схватит. Водный баран какой-то. Бабки нас все устрашали, а мы все равно купались*» (Зап. в 2003 г. в с. Зеренда от Гончаренко С. Л., 1920 г. р.); «*Говорят, что в этот день еще можно искупаться, а потом уже нельзя. К вечеру обычно гром, дождик идет.*»

*Но дети и после Ильина дня еще долго купаются*» (Зап. в 2003 г. в с. Зеренда от Сидориной Н. С., 1928 г. р.). Обычно встречается мотивировка по поводу чистоты воды: *«До этого дня можно купаться. А в этот день вода начинает холодеть и становится зеленой. Появляются тростнички, тина. После этого не рекомендуется купаться, но молодежи все равно»* (Зап. в 2003 г. в с. Зеренда от Кузнецовой Н. П., 1930 г. р.).

Обычай освящения яблок и запрета на их потребление до Спасов породил интересную легенду, бытующую в сельской местности: *«В Спасов день святят яблоки. До этого дня яблоки есть нельзя. Особенно тем людям, у которых умерли дети. У нас говорят, что на том свете в этот день умершим раздают по яблочку. И чья мама съест яблоко, тому не дадут и скажут: “А твое яблочко мама съела”*. А после Спаса уже можно есть яблоки. Все люди угощают всех свяченными яблоками и поминают умерших» (Зап. в 2003 г. в с. Степное от Пономаревой М. А., 1930 г. р., русской). Анализ нарративов позволяет обнаружить типологическое сходство рассказов о запретах на работу в воскресенье и в праздники.

В календарных нарративах исследуемого региона представлена картина празднования календарных и семейных праздников, многие из которых отмечаются и доньше. Это Новый год, Рождество, Меланки, Крещение, Масленица, Благовещение, Пасха, Троица, Родительский день, Иван Купала, Петров день, Ильин день, Спасы. Архетипические ритуалы, представленные в новогодней, масленичной, троичкой и купальской обрядности славянских народов, выступают «доминантными символами», этнодифференцирующими признаками праздничного календаря.

Календарная обрядность описывается при помощи календарных нарративов, структурно и сюжетно оформленных и бытующих как устный рассказ (меморат и фабулат) о прошлом. Конституирующими признаками КН выступают: набор сюжетов и мотивов, описывающих обряд, ритуал или обычай; календарный хронотоп; отсылка на свидетельское показание или личный опыт; создание модели обрядового поведения; наличие оппозиций традиционной и современной модели мира; бытование в вариантах в контексте обрядовой ситуации. Сравнение обрядовых комплексов разновременных и разнолокальных записей КН свидетельствует о типологических параллелях, о сохранности символики и архетипики славянской праздничной культуры, об актуализации вторичных типов празднований.

Календарный нарратив характеризуется набором жанровых признаков (содержательных, структурных, функциональных), присущих фольклорному гипертексту.

КН имеет сюжетно-мотивную структуру, репрезентирующую описание праздника той или иной культурной традиции. Доминантные мотивы КН представляют мифопоэтическую модель мира и содержат основной набор оппозиций: свое — чужое, освоенное — неосвоенное,

старое — новое, весна-лето — зима, начало — конец и т. д. Принципы бинарности и календарности выступают сюжетообразующими в моделировании мотивов КН.

В структуре КН выделяются повторы, общие места, так называемые нарративные стереотипы или типологические элементы (архетипы, рецепции фольклорно-мифологического сознания), выражающие механизм культурных ожиданий, поскольку КН ориентирован на коллективный опыт. Нарративные стереотипы или устойчивые темы имеют универсальный (межрегиональный, интернациональный) характер, обусловленный семантикой фольклорно-мифологического контекста.

Функциональные признаки КН выражаются в сохранности игровой, зрелищной функции праздника.

Жанровая природа КН во многом определена не только содержательными признаками, но и спецификой бытования традиции, обусловленной «выводными» знаниями — «фоновой» ассоциативной памятью исполнителя, слушателя и «памятью жанра».

Высказанные наблюдения позволяют признать за календарным нарративом статус единого текста, функционирующего в живой фольклорной традиции как гипертекст.

### Примечания

<sup>1</sup> Трубина Е. Г. Нарратология: основы, проблемы, перспективы: материалы курса. Екатеринбург, 2002.

<sup>2</sup> Дианова Т. Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2002. С. 71.

<sup>3</sup> Дианова Т. Б. Текстовое пространство фольклора // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2002. С. 5—18.

<sup>4</sup> Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 43.

<sup>5</sup> Неклюдов С. Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. материалов науч. конф. Вып. 8. М., 2005. С. 22—41.

<sup>6</sup> Norral M. Genre and Context in Narrative Event. Approaches to Verbal Semiotics // Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature. Ed. L. Honko / V. Voigt. Bud., 1980. P. 115—116.

<sup>7</sup> Неклюдов С. Ю. Указ. соч.

<sup>8</sup> Norral M. Ibid. P. 117.

<sup>9</sup> Дианова Т. Б. Указ. соч. С. 70.

<sup>10</sup> Фольклорный архив ЕНУ им. Л. Н. Гумилева (записи 1978—2005 гг.); Фольклорный архив Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова (записи 1978—2003 гг.); Фольклорный архив Казахского филиала МГУ им. М. В. Ломоносова (записи 2003—2009 гг.).

К. А. МАСЛИНСКИЙ  
(Санкт-Петербург)

## *Модели вариативности в фольклористике (опыт формальной постановки проблемы)*

Необходимость описания и анализа вариативности фольклорного текста является одним из незыблемых столпов фольклористического исследования. В теоретических работах, посвященных вариативности как фундаментальной категории фольклора, неоднократно указывалось, что вариативность представляет собой обратную сторону стабильности, устойчивости текста<sup>1</sup>, способом и одновременно условием существования традиции<sup>2</sup>, а инвариант не может рассматриваться как самодостаточный результат в отрыве от парадигм варьирования, на основании которых он получен<sup>3</sup>.

Однако практика многих частных исследований фольклорного материала показывает, что гораздо чаще оказываются в фокусе внимания и подвергаются систематическому описанию наблюдаемые *сходства* (словесные, формульные, тематические, сюжетные совпадения вариантов). Систематическое описание меры и характера *различий* между вариантами представляет значительно большую трудность, в том числе в силу сложных взаимопересечений вариантов, характеризующих практически любой корпус фольклорных текстов.

Показательно, что когда в теоретических работах характеристика вариативности дается в отвлечении от конкретного материала, исследователи зачастую прибегают к метафорическому языку для описания того или иного характера изменчивости фольклорного текста. Даже если не рассматривать в качестве метафорического уже стершееся выражение *механизмы варьирования*, основной порождающей областью для подобных метафор служат механические процессы (шлифовка, свертывание и разворачивание, вибрация, колебания маятника и т. п.), воплощающие идею деформации и отклонения от некоторой структурной основы (инварианта).

Как нам представляется, отсутствие в распоряжении исследователей адекватного формального инструментария для описания вариативности приводит к тому, что изучение изменчивости фольклор-



ного текста на конкретном материале оказывается односторонним: собственно различия между вариантами преимущественно остаются в тени инвариантных схем. Цель данной работы — предложить один из возможных подходов, позволяющий сводить в систему (инвариант) не только сходства, но и различия в корпусе вариантов, что должно приблизить нас к систематическому и типологическому описанию вариативности в разных фольклорных жанрах.

Для дальнейшего изложения введем понятие *модель вариативности*, под которой будем понимать любую характеризующую корпус текстовых вариантов модель, где в рамках одной структурной схемы противопоставлено постоянное и переменное и переменное в текстах (схема здесь понимается как набор так или иначе упорядоченных единиц).

Прежде всего обратимся к существующим способам описания (точнее, записи) вариативности текста. Наиболее простым и широко употребляемым, в том числе за пределами фольклористики, является перечисление ряда вариантов текстового фрагмента непосредственно в тексте. Самыми распространенными графическими средствами, оформляющими такую запись, являются скобки и косая черта (слэш). Данный способ записи позволяет отразить лексическое варьирование в отдельной, контекстно заданной позиции текста, характерное, в частности, для многих поэтических жанров.

А. Б. Лорд описывал вариативность эпической формулы при помощи так называемой *системы* (табл. 1). Устойчивая ритмико-синтаксическая структура формулы позволяет выделить в ней две (или более) лексических позиции и для каждой позиции выписать представленные в текстах лексические варианты. «Система» Лорда как модель описания вариативности, помимо структурной интерпретации формулы в терминах позиций, содержит допущение о независимости позиций: любые два варианта из разных столбиков могут быть соположены, так как модель не содержит никакой информации об ограничениях на сочетаемость.

Таблица 1. Система, моделирующая вариативность формулы<sup>4</sup>

заседну заседем заседе заседи засео <sup>Д</sup>	}	ђогата	[«серого коня»
		кочију	«повозку»
		дората	«гнедого коня»
		парипа	«беспородную лошадь»
		хајвана	«домашнее животное, животину»
		маљина	«коня»
		бињека	«верховую лошадь»
		мркова	«гнедого коня»
		вранина	«вороного коня»
		мензила	«вестового (почтового) коня»
		штурика	«конягу»
		зекана	«серого (в яблоках) коня»
еждраља	«коня в сбруе со змеевидными украшениями»]		

Схемы Лорда и простое перечисление вариантов можно отнести к одному классу моделей вариативности, где постоянным свойством выступает структурная позиция (определяемая более широким контекстом), а переменным — лексический вариант реализации данной позиции. Список вариантов по каждой позиции может быть подвергнут анализу на предмет разнообразия, предпочтительности тех или иных вариантов, общих для них семантических свойств и т. п. Ограничения позиционных моделей очевидны: они позволяют соотносить только варианты с одинаковым количеством и порядком структурных элементов, и, видимо, поэтому не применяются для описания вариативности текстов более сложной структуры, так как были бы и слишком громоздкими, и недостаточно гибкими.

При работе с корпусом текстов, не так легко поддающихся структурному упорядочиванию и позиционному выравниванию, зачастую используется прием, который можно обозначить как «немаркированный» способ описания вариативности: в вариантах графически выделяются параллельные места, невыделенные участки между которыми и следует рассматривать как зону варьирования. Для стихотворных и песенных текстов в качестве приема обозначения параллельных мест дополнительно используется вертикальное (табличное) выравнивание текстов (табл. 2).

Как и в случае рассмотренных выше позиционных моделей, табличное выравнивание предполагает установление отношений эквивалентности между фрагментами текстов. Текст может быть целиком разбит на классы эквивалентных фрагментов, и варианты полностью выровнены друг относительно друга в таблице (что равнозначно построению позиционной модели). Но чаще в тексте остаются немаркированные участки, расположение которых на одном уровне в таблице не поддается прямой интерпретации, так как в целях повышения наглядности авторы склонны представлять параллельные места в текстах синкретически, смешивая сопоставления на разных основаниях (лексическом, сюжетном, позиционном и т. п.).

Недостатки собственно табличной формы представления вариативности, прежде всего, в том, что она позволяет сравнить лишь несколько текстов одновременно в силу естественных ограничений ширины печатных и электронных страниц. Кроме того, табличный формат затрудняет отображение и оценку порядковых перестановок в текстах вариантов (что, в частности, проиллюстрировано в табл. 2). Надо заметить, что все рассмотренные модели, как позиционные, так и табличные, имплицитно задают порядок элементов как часть постоянной составляющей модели вариативности, не позволяя его рассматривать как переменную величину.

Предлагая собственную модель для описания вариативности, мы хотели бы преодолеть наиболее существенные ограничения, свойственные существующим способам описания вариативности. Это, прежде всего,

Таблица 2. Табличное выравнивание стихотворных текстов<sup>5</sup>

У лукоморья **дуб** зелёный;  
Златая **цепь** на дубе том:  
И днём и ночью **кот** учёный  
Всё ходит по цепи кругом;  
Идёт направо — песнь заводит,  
Налево — сказку говорит.  
Там чудеса: там **леший** бродит,  
**Русалка** на ветвях сидит;  
Там на неведомых **дорожках**  
**Следы** невиданных зверей;  
Избушка там **на курьих ножках**  
Стоит без окон, без дверей;  
Там **лес и дол** видений полны;  
Там о заре прихлынут волны  
На брег песчаный и пустой,  
И **тридцать витязей** прекрасных  
Чредой из вод выходят ясных,  
И с ними **дядька** их морской;  
Там **королевич** мимоходом  
Пленяет грозного царя;  
Там в облаках перед народом  
Через леса, через моря  
**Колдун** несёт богатыря;  
В темнице там **царевна** тужит,  
А бурый **волк** ей верно служит;  
Там **ступа с Бабою-ягой**  
Идёт, бредёт сама собой,  
Там царь **Кашей** над золотом чахнет;  
Там **русский дух...** там Русью пахнет!  
И там **я** был, и мёд я пил;  
У моря видел дуб зелёный;  
Под ним сидел, и кот учёный  
Свои мне **сказки** говорил.  
Одну я помню: сказку эту  
Поведаю теперь я свету...

У Лукоморья **дуб** спилили,  
**Кота** на мясо зарубили,  
  
**Русалку** в бочку засадили,  
И на Венеру запустили.  
А по Венериным **дорожкам**  
Чертята ходят в босоножках  
**И ступа с Бабою-ягой**  
Идет-бредет за колбасой.  
Там царь **Кашей** повсюду ходит  
И спекуляцию наводит.  
А **тридцать три богатыря**  
В помойке ищут три рубля.  
А ихний **дядька Черномор**  
Уже две тысячи нашел.

ограничение на количество текстов, вариативность которых можно обобщить в модели — наша модель должна отражать все варианты, присутствующие в корпусе. Кроме того, важно четко обозначить основания, послужившие для установления эквивалентности между теми или иными фрагментами в текстах вариантов, иначе говоря, сделать постоянную и переменную составляющие модели вариативности вполне эксплицитными. Наконец, необходимо найти способ зафиксировать и проинтерпретировать ту сферу вариативности, которая в наименьшей степени доступна для описания в существующих моделях, и, в силу этого, практически не изучена — порядковую вариативность компонентов текста.

Формулировка нашей задачи в терминах модели вариативности сводится к построению такой модели, к *постоянной* части которой относится множество всех элементов интересующего нас уровня, имеющихся в корпусе вариантов, а к *переменной* — набор реализованных элементов и их порядок в каждом из вариантов. Такая модель позволит оценить избирательность порядковой вариативности: какие из всех теоретически возможных порядков элементов действительно встречаются в текстах. Как нам представляется, порядковая вариативность для фольклорного материала является характерным и значимым явлением на уровне сюжетно-тематической структуры текстов, в частности, для многих стихотворных и песенных жанров современного фольклора. В данной работе мы ограничимся анализом вариативности только на этом уровне.

Для того чтобы наше обсуждение приняло осязаемый и практический характер, обратимся к конкретному примеру и проанализируем небольшую подборку вариантов широко известной школьной переделки «У лукоморья дуб срубили...». Этот пародийный текст строится по принципу снижения канонизированного школьной программой «высокого образца», с характерной для этого типа пародий деструктивной и обценной трансформацией содержания, объектом которой становятся действия, совершаемые персонажами (и над персонажами) оригинального текста<sup>6</sup>. Обыгрывая персонажный и предметный ряд оригинала, тексты переделок воспроизводят и его специфическую «перечневую» тематическую и синтаксическую структуру, где эпизоды нанизываются вне сюжетной связи друг с другом. Возможно, именно эта структурная особенность пушкинского текста является причиной особенно ярко выраженной тенденции вариантов рассматриваемого пародийного текста к неполному воспроизведению набора и изменениям в последовательности эпизодов по сравнению с оригиналом.

Наш корпус составили 5 вариантов, опубликованных М. Л. Лурье<sup>7</sup>, а также 25 вариантов, обнаруженных на различных ресурсах в сети Интернет: в подборках сайтов, публикующих развлекательные тексты (анекдоты и под.), в контексте онлайн-коммуникации (блоги, обсуждения на форумах), а также в составе любительских подборок фольклорных текстов<sup>8</sup>. В корпус не включались варианты, идентичные уже имеющимся, а также тексты, характеризующие сразу несколько вариантов (обычно с помощью позиционной скобочной записи — первого рассмотренного нами типа описания вариативности)<sup>9</sup>.

Для построения модели вариативности прежде всего необходимо выделить то множество элементов сюжетно-тематического уровня (эпизодов), которые составят постоянную часть модели.

Прагматика текста переделки требует опознаваемости персонажа или темы текста-оригинала для вовлечения его в пародийный контекст, благодаря чему переделка содержит последовательность отсылающих к оригиналу «зацепок». В нашем случае в список узнаваемых элементов попали те предметы и персонажи, которые в пушкинском тексте занимают синтаксическую позицию подлежащего, вводящего новый (ранее не

упоминавшийся) референт в пространство текста<sup>10</sup>. Два исключения из правила выбора подлежащего составляют — формула *там на неведомых дорожках*, воспроизводимая в переделках целиком, а также *сказки* из финальной формулы (*свои мне сказки говорил*), представляющие собой синтаксическую и композиционную эмфазу, также воспроизводимую в некоторых вариантах переделок. Как в пушкинском тексте, так и в переделках каждый новый вводимый предмет или персонаж организует отдельную сюжетную ситуацию, что позволяет использовать их в качестве четкого формального маркера для вычленения эпизодов. Будем условно называть такие эпизоды *функциями* и обозначать по основному персонажу или предмету<sup>11</sup>. В текстах, приведенных в табл. 2 существительные, послужившие основой для названий функций, выделены жирным шрифтом.

Установив список из 20 функций по пушкинскому тексту, мы записали все тексты нашего корпуса в виде последовательности данных функций, например: **дуб** — **русалка** — **кот** — **цепь**... Каждая функция может встречаться в тексте не более одного раза. Эпизоды, ядром которых являются единожды упомянутые в нашем корпусе персонажи и с которыми нельзя однозначно сопоставить ни одну из выделенных функций (*царь Додон*, *Руслан* и некоторые другие), обозначались как специальная функция **hapaх legomena** и не включались в результаты анализа, хотя и учитывались как эпизод, занимающий определённую позицию<sup>12</sup>.

Таким образом, мы установили между эпизодами разных вариантов, помеченных одной функцией, отношения эквивалентности, что аналогично табличному или позиционному выравниванию вариантов. Однако в нашем примере отношения эквивалентности покрывают все тексты корпуса целиком (за исключением особо оговоренных hapaх legomena).

Полученный массив данных, будучи формализованным представлением текстов, позволяет выразить разного рода структурную информацию о корпусе вариантов в виде количественных показателей. В частности, источником таких показателей может служить частотная информация: для каждой функции можно вычислить коэффициент ее устойчивости (процент вариантов, в которых данная функция реализуется), а также наиболее частотные сочетания с другими функциями. Следует оговориться, что при характерных для фольклористики небольших размерах выборок (корпусов вариантов одного текста, наш корпус в 30 вариантов представляется довольно типичным в этом отношении), многие статистические меры оказываются неприменимыми либо непоказательными, поэтому не следует придавать большого значения величине конкретных цифр. Тем не менее, даже при малых выборках количественный анализ может помочь выявить значимые *контрасты* (например, между весьма частотной и крайне редкой функцией или сочетанием функций), которые могут служить предметом для вполне содержательных интерпретаций.

Однако обратимся к основной задаче нашего анализа — поиску способов описания порядковой вариативности. Зафиксировав набор возможных функций в качестве постоянной составляющей модели вариативности, в качестве переменной величины выберем порядок следования функций в каждом отдельно взятом варианте<sup>13</sup>. Дальнейшая задача состоит в том, чтобы обобщить сведения обо всех имеющихся в корпусе порядках (значениях порядковой переменной) и вычленишь в них зоны большей и меньшей устойчивости. Естественно двигаться к такому обобщению от позиционных свойств отдельных функций.

Одним из очевидных позиционных свойств отдельного содержательного элемента текста является большая или меньшая устойчивость его расположения относительно общей композиции текста. Так, для многих жанров характерно наличие устойчивого зачина, а, например, для сюжетных текстов значимой позицией может быть и конец, если он предполагает сюжетную развязку. Располагая формализованными данными о порядке элементов в тексте, можно сформулировать простейшие количественные показатели степени устойчивости отдельно взятого элемента относительно начала или конца текста. Для этого преобразуем наши данные в таблицу, где напротив каждой функции укажем ее порядковый номер в тексте для всех вариантов, где она присутствует. Пример такой записи отражен в табл. 3 в колонке «Пример», который следует читать как последовательность функций «дуб — кот — русалка — ступа — 30\_витязей». Аналогичным образом составляется таблица порядковых номеров функций *от конца* текста, причем для наглядности мы будем записывать номер позиции с конца как отрицательное число (-1 означает последнюю функцию в тексте, -2 — предпоследнюю и т. д.). Такая таблица позволяет вычислить для каждой функции среднее значение ее порядкового номера от начала или от конца текста, а также степень разброса значений. При достаточном количестве данных (больше, чем несколько случаев) и низком показателе разброса среднее значение говорит о выраженной тенденции для данной функции располагаться вблизи соответствующей по счету позиции от начала или конца текста.

Порядковые данные по нашему корпусу представлены в табл. 3, в качестве меры оценки среднего выбрана медиана<sup>14</sup>, а в качестве оценки разброса данных — диапазон (разность между минимальным и максимальным порядковым номером функции). Также в таблице приведена мера устойчивости, определенная как доля текстов корпуса, в которых присутствует данная функция.

По данным таблицы можно выделить функции, проявляющие наименьшую позиционную вариативность (значения медиан для данных функций выделены в таблице жирным шрифтом). Помимо одной обязательной и зафиксированной в начальной позиции функции (**дуб**), сюда относится начальная группа функций (**кот**, **русалка**, **леший**, **дорожки**), причем степень позиционной вариативности постепенно возрастает вместе с удалением средней позиции функции от

Таблица 3. Таблица позиционной вариативности относительно границ текста.

F — относительная частотность в текстах (устойчивость),

M — медиана, D — диапазон

Функция	Пример	F	От начала		От конца	
			M	D	M	D
дуб	1	<b>1,00</b>	<b>1</b>	0	-8	16
кот	2	<b>0,97</b>	<b>2</b>	1	-6	17
цепь		<b>0,57</b>	<b>2</b>	2	-7	15
русалка	3	<b>0,87</b>	<b>3</b>	2	-5,5	16
леший		0,20	<b>4,5</b>	3	-5,5	13
дорожки		<b>0,67</b>	<b>5</b>	3	-5,5	13
избушка		0,30	6	7	-7	10
следы		0,13	6	7	-5,5	6
30_витязей	5	<b>0,70</b>	6	8	-4	12
дядька		0,47	8	8	-4,5	11
царевна		0,33	8	6	-4	8
ступа	4	<b>0,50</b>	8	11	-3	9
русский_дух		0,03	8	0	-1	0
кощей		0,47	8,5	11	-2	6
королевич		0,10	9	2	-7	2
волк		0,40	9	8	-3	7
лес_и_дол		0,07	9,5	7	-8,5	3
колдун		0,13	10,5	4	-3,5	10
я		0,23	13	13	-2	1
сказки		0,17	15	13	-1	0

начала текста, что отражает тенденцию к сохранению устойчивого зачина, допускающего, тем не менее, некоторые порядковые перестановки функций. Другой зоной позиционной устойчивости оказалась пара финальных функций (**я, сказки**), тяготеющих, соответственно, к предпоследней и последней позиции в тексте. Поскольку эти функции соответствуют финальной формуле пушкинского текста, их появление в переделках на той же позиции говорит о воспроизведении общей кольцевой композиционной схемы оригинала.

Заметим, что позиционная устойчивость функции независима от ее частотности в текстах. Так, названные выше финальные функции довольно редко встречаются в нашем корпусе, однако их позиция в тексте всегда стабильна, и наоборот, весьма частотная функция **30\_витязей** совсем не показывает позиционной устойчивости.

Большая часть функций в нашем корпусе показывает низкую позиционную устойчивость в терминах отстояния от начала или конца текста, формируя зону наибольшей порядковой вариативности, начинающуюся в среднем с пятой позиции от начала текста. Действительно, в тексте перечислительной структуры, характеризующемся порядковой вариативностью элементов, было бы странно ожидать устойчивой привязки отдельной функции, например, к 8 или 11 позиции. Это подводит нас к необходимости искать другой способ выявления закономерностей в позиционной вариативности для функций, не привязанных к началу и концу текста. Ключом к такому способу описания может стать поиск ограничений на *относительный порядок следования функций*.

Ограничения на относительный порядок также будем описывать для каждой отдельно взятой функции. Для этого по имеющемуся массиву данных построим для каждой функции по три списка: функций, встречающихся в тексте *только до* данной, *только после* данной и *как до, так и после* данной (учитываются все функции, предшествующие или следующие за данной в тексте, а не только непосредственно примыкающие к ней). Функции, оказавшиеся в первых двух списках, говорят о возможности существования порядковых ограничений в общей композиционной структуре текста, например, в сюжетном тексте эпизод (функция) может быть обусловлен некоторым другим и поэтому не может следовать ранее в тексте. Однако нужно учитывать, что присутствие функции в этих списках не означает обязательного наличия композиционного порядкового ограничения, так как возможна случайность — в корпусе могло просто не встретиться варианта с обратным порядком следования функций, даже если он вполне допустим. Вывод о композиционной зависимости можно с большим основанием делать в том случае, когда обе рассматриваемые функции достаточно частотны. Появление функции в третьем списке (позиция не зафиксирована по отношению к данной) говорит об отсутствии между ними композиционной зависимости и о порядковой подвижности рассматриваемой функции. Чем больше функций попадает в третий список, тем более широки позиционные возможности рассматриваемой функции. Если этот список пуст, это означает, что функция имеет вполне определенную позицию в композиционной структуре текста, разделяя все пространство содержательных элементов на те, что должны появиться до нее и те, что уместны только после. Естественно, подобные выводы также более обоснованны для более частотных функций.

Данные об ограничениях на относительный порядок отдельных функций можно объединить, что позволит оценить ограничения на внутреннюю порядковую структуру уже в рамках целого текста. В частности, противопоставление множества взаимно позиционно ограниченных функций (с заданным на нем отношением предшествования/следования) и множества функций, допускающих взаимные



перестановки (с заданным на нем отношением перестановки), можно рассматривать как разделение устойчивого и вариативного пластов в порядковой структуре текста. Формальная структура каждого из этих пластов (формальные свойства заданного на нем отношения) будет отражать характер устойчивости и изменчивости текста в целом.

Наш небольшой корпус дает интересный первоначальный материал для работы в этом направлении. При анализе пласта устойчивости корпуса обнаружилось, что он демонстрирует очень высокую степень линейной упорядоченности (заданное на нем отношение предшествования/следования является отношением частичного порядка<sup>15</sup>). То, что это не случайно и может быть подвержено содержательной интерпретации, косвенно подтверждается тем, что включение в порядковый анализ *hapaх legomena* (функций, встретившихся в корпусе только один раз и обозначенных одинаковым символом) наравне с другими функциями приводит к нарушению частичного порядка (нетранзитивности).

Данные по относительному порядку функций в нашем корпусе обобщены в табл. 4. Для наглядности линейная упорядоченность представлена с помощью классификации функций по порядковым рангам. К первому рангу отнесены функции с пустым списком *только до* (в нашем случае это *дуб*), дальнейшие ранги назначаются рекурсивно: второй ранг получают функции, имеющие в списке *только до* функции только первого ранга, третий — первого и второго и т. д. Принадлежность функции к некоторому рангу означает, что функции с меньшим рангом могут встречаться в текстах только до нее, а функции с большим — только после. Нужно учитывать, что такая ранговая классификация является неустойчивой при небольших объемах данных (в силу обсуждавшегося выше привнесения случайного фактора редкими функциями), поэтому не следует придавать большого значения номеру ранга. При проверке на половине случайно отобранных текстов корпуса ранговая классификация получается более дробной, однако сохраняется отношение частичного порядка и общий порядок функций.

Таблица 4. Таблица порядковой вариативности

Ранг	Функция	<i>До и после</i>
1	2	3
1	дуб	
2	русалка	кот цепь
2	кот	цепь русалка
2	цепь	кот русалка
3	леший	
4	дорожки	30_витязей дядька

1	2	3
4	30_витязей	дорожки следы королевич царевна колдун избушка лес_и_дол кощей ступа волк
5	королевич	30_витязей дядька избушка колдун царевна лес_и_дол ступа волк
5	дядька	дорожки следы королевич избушка колдун царевна лес_и_дол кощей ступа волк
5	следы	30_витязей дядька ступа
6	царевна	30_витязей дядька королевич избушка колдун лес_и_дол кощей ступа
6	избушка	30_витязей дядька королевич царевна колдун ступа
6	колдун	30_витязей дядька королевич царевна избушка кощей ступа волк
7	лес_и_дол	30_витязей дядька королевич царевна
8	кощей	30_витязей дядька царевна колдун ступа волк
8	ступа	30_витязей дядька следы королевич избушка колдун царевна кощей волк
8	волк	30_витязей дядька королевич колдун кощей ступа
9	я	
9	русский_дух	
10	сказки	

Полученный относительный порядок функций в целом воспроизводит относительный порядок функций пушкинского оригинала. Достаточно частотных (более 1—2 случаев) отклонений всего несколько: **русалка** оказывается в текстах переделок раньше **лешего**, **30\_витязей** стоят выше, чем **следы**, а **избушка** уступает позиции **30\_витязям** и **дядьке**. Как нам представляется, продвижение функции в текстах переделок вперед по сравнению с оригиналом говорит о большей относительной значимости данной функции в семантическом и композиционном пространстве текста переделки.

Анализ вариативного пласта также позволяет сделать некоторые наблюдения над структурными особенностями композиционной схемы нашего корпуса. По степени позиционной вариативности (количеству функций в списке взаимных перестановок) выявляется несколько структурообразующих (невариативных в этом отношении) функций: уже обнаруженные нами при позиционном анализе начальные и конечные функции (**дуб**, **я**, **сказки**), а также **леший**, который, как оказалось, разграничивает сцену «у дуба» и последующий текст. Наибольшую вариативность демонстрирует функция **30\_витязей**. Кроме того, анализ перестановочных списков позволяет обнаружить группировку функций по признаку взаимных перестановок, что можно интерпретировать как их принадлежность к одному пространству выбора, отдельной композиционной сцене в семантическом пространстве текста. Например, на

материале нашего корпуса хорошо видна подобная группировка функций **кот, цепь, русалка**. Их структурная связь хорошо объясняется их пространственной локализацией в непосредственной близости от дуба, появление здесь русалки оправдано тем, что ветви, на которых сидит русалка, неизменно относятся носителями традиции к единственному упомянутому ранее в тексте дереву — дубу.

В заключение хотелось бы обозначить некоторые перспективы работы в области систематического изучения вариативности фольклорных текстов. Предложенные соображения и способы построения моделей вариативности могут пока рассматриваться только как постановка проблемы, требующей дальнейшей тщательной разработки. Для нахождения таких описательных механизмов, которые помогали бы исследователю разобраться в вариантах, заметить структурные закономерности, ускользающие за обилием деталей в конкретных вариантах, необходимо опираться на теоретически обоснованные представления о природе процессов варьирования, опробовать их на большем и разнообразном материале текстов, различающихся жанром, периодом, происхождением и способом бытования. Кроме того, необходимо работать и над формальными качествами моделей, делая их менее чувствительными к воздействию случайности, что, видимо, требует более полного учета частотных показателей.

Тем не менее, даже предварительные результаты нашей работы позволили обнаружить некоторую внутреннюю системность при высокой степени поверхностной вариативности сюжетно-тематического плана текста. Можно предположить, что найдутся и другие тексты, обладающие подобным характером порядковой изменчивости. Например, городские песни XIX—XX вв., также зачастую имеющие литературный прототекст, могут обнаружить сходные вариативные свойства; напротив, существенно отличаться в плане характера вариативности могут традиционные лирические песни. Однако построить типологию вариативности порядковых схем возможно, только располагая сопоставимыми параметрами вариативности для отдельных корпусов вариантов. Поэтому разработка процедур, позволяющих формально вычленив некоторые параметры корпуса в отношении вариативности, как количественные, так и структурные, является необходимым условием и первым шагом к построению общей типологии вариативности фольклорных текстов.

### Примечания

<sup>1</sup> Путилов Б. Н. Вариативность в фольклоре как творческий процесс // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 180—197; Земцовский И. И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии: Опыт этномузыковедческой постановки вопроса // Актуальные проблемы современной фольклористики: сб. статей и материалов. Л., 1980. С. 36—50.

<sup>2</sup> Чистов К. В. Традиция и вариативность // Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 105—116.

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 195—196.

<sup>4</sup> Лорд А. Б. Сказитель. М., 1994. С. 62.

<sup>5</sup> Текст А. С. Пушкина цитируется по изданию: Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. 3-е изд. М., 1963. Т. 4. С. 11—12. Вариант текста передлки из публикации: Лурье М. Л. Пародийная поэзия школьников // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998. С. 444.

<sup>6</sup> Лурье М. Л. Указ. соч. С. 430—517.

<sup>7</sup> Там же. С. 443—445.

<sup>8</sup> Адреса сайтов, послуживших источниками вариантов: URL:www.smeshnoe.info/story01080.html; URL:www.kto-to.narod.ru/peredelki.html; URL:www.hohmodrom.ru/project.php?prid=45104; URL:www.forum.ru-board.com/topic.cgi?forum=3&topic=0904; URL:www.bdbldjxf.beon.ru/7883-834-u-lukomor-ja-dub-srubili-zlatuju-cep.zhtml; URL:www.plutser.ru/barkoviana/skazki/u\_lukomorja; URL:www.alik-manov.livejournal.com/142260.html; URL:www.iangelo4ek.beon.ru/5708-923-u-lukomor-ja-dub-spilili-kota-na-boch.zhtml; URL:www.solovki.ca/writers\_023/023\_01.php; URL:www.anekdots.live4fun.ru/last/joke/90957; URL:www.nastyalavinge.beon.ru/3577-743-u-lukomor-ja-dub-srubili-zlatuju-cep.zhtml; URL:www.blogs.privet.ru/community/anti-glamour/42512266; URL:www.otvet.mail.ru/question/25583523; URL:www.uzumas.ltalk.ru/498-989-u-lukomor-ja-dub-srubili-kota-na-mjas.zhtml; URL:www.school11.zhukovskiy.ru/a9.htm; URL:www.liveinternet.ru/users/trin666/post88190924; URL://www.76-82.ru/forum/viewtopic.php?t=2173; URL:www.skazki.smeha.net/show.290.html; URL:www.lib.aldebaran.ru/author/yellis\_k/yellis\_k\_parri\_hotter\_i\_iznanka\_magii; URL:www.lerchik505.beon.ru/11194-131-u-lukomor-ja-dub-zelenyiest-interne.zhtml (дата обращения для всех электронных ресурсов: 31.01.2010).

<sup>9</sup> Поскольку нас интересует порядковая вариативность эпизодов, мы не можем рассматривать такие сведенные публикатором в одну систему тексты, так как они не гарантируют сохранения несовпадений в порядке эпизодов всех исходных вариантов.

<sup>10</sup> С поправкой на аберрацию: 30 витязей устойчиво преобразуются в 33 богатырей, а их дядька — в дядьку Черномора.

<sup>11</sup> В нашем корпусе встретился только один текст, где в рамках сюжетной ситуации сталкиваются два персонажа (*А волк к царевне трахаться пришел*). Этот случай отнесен к функции **волк**.

<sup>12</sup> Общее число функций в 30 текстах нашего корпуса — 253, средняя длина текста (медиана) — 8 функций, минимальная длина текста (в функциях) — 3, максимальная — 19. Нарых legomena — 4.

<sup>13</sup> Формально, пусть  $F$  — множество всех возможных функций (элементов текста), тогда для каждого варианта  $V$  значением порядковой переменной  $rvxh$  является отношение порядка на подмножестве функций  $f$ , составляющих вариант  $V$ .

<sup>14</sup> Медиана — статистический показатель, представляющий собой среднее значение ряда, разделяющее его пополам, если данные ряда упорядочены по возрастанию при нечетном числе данных, либо среднее арифметическое двух средних значений ряда при четном числе данных.

<sup>15</sup> Частичный порядок присутствует в том случае, если указано, какие элементы множества «следуют за» какими, причем допускается, что некоторые пары элементов могут быть несравнимыми в этом отношении (следования).

Е. В. САФРОНОВ  
(Ульяновск)

## *К вопросу об индивидуальной вариативности фольклорного прозаического текста*

На теоретическом уровне в фольклористике и смежных с ней научных дисциплинах неоднократно постулировалась зависимость произнесенного текста (особенностей его содержания, композиции, объема и др.) от таких факторов, как взаимная оценка социальных статусов и выбранный способ коммуникативного поведения собеседников; определенные интересы (вопросы) собирателя и информанта; участие в беседе третьих лиц (например, односельчан рассказчика) и т. д.<sup>1</sup> Однако о непосредственной реализации этих факторов в определенном рассказе или беседе, о том, как именно и в каком месте конкретного текста проявляется влияние конкретного фактора (их совокупности), чаще всего говорится или в форме предположения, или предельно обобщенно.

Такая ситуация объясняется, прежде всего, двумя причинами. Во-первых, происходящий между собирателем и информантом контакт, результатом которого является фиксация фольклорного «материала» или «текстов», представляет собой сложное коммуникативное событие. Учесть даже основные составляющие этого события чрезвычайно трудно. Во-вторых, для того чтобы понять, как тот или иной фактор влияет на произносимый текст, необходимо иметь возможность наблюдения над реальным бытованием конкретного рассказа *во времени*. Единственный способ осуществить такое наблюдение — зафиксировать воспроизведение данного текста неоднократно. Опираясь на несколько фиксаций одного и того же рассказа, воспроизведенного одним и тем же человеком, исследователь может сопоставить эти записи. Такое сопоставление — ключ к изучению бытования фольклорного текста на ином уровне (по сравнению с рассмотрением однократно зафиксированного текста), вероятно, более приближенном к тому, что происходит в «живой жизни»<sup>2</sup>.

Таким образом, цель данной статьи — показать те возможности, которые открывает исследователю сопоставление индивидуальных

вариантов, а также — указать на ряд важных вопросов, возникающих в связи с их рассмотрением.

Вообще, констатация вариативности фольклора относится к числу «школьных идей»<sup>3</sup>. Однако это не означает, что все вопросы, связанные с этим фундаментальным и постоянным качеством фольклорного текста, в должной мере отрефлексированы.

Представляется важным отличать варьирование текстов, записанных от разных рассказчиков (явление межиндивидуальной вариативности — далее МВ), и вариативность, наблюдаемую при многократной записи от одного и того же информанта (индивидуальная вариативность — ИВ).

Рассказы, записанные от различных людей, в любом случае будут не совпадать в связи с многоплановыми отличиями самих рассказчиков — социокультурными, психофизиологическими, этническими, регионально-диалектными и т. д. С некоторой долей условности возможно говорить о том, что варианты, записанные от одного и того же человека, в определенном смысле манифестируют вариативность «в чистом виде», демонстрируют сущность вариативности фольклорного текста, поскольку упомянутые межиндивидуальные отличия в данном случае отсутствуют.

Сопоставление ИВ, записанных от ряда рассказчиков, показало необходимость рассмотреть не только и не столько индивидуальные варианты того, что обычно подразумевается под «текстами несказочной прозы», сколько ИВ целостных бесед с одним и тем же информантом (фольклорные прозаические рассказы являются составной и важнейшей частью этих бесед).

В качестве основного материала будут использоваться тексты четырех бесед, записанных от двух рассказчиц в разное время (в соответствии с инициалами имен этих информантов данные беседы будут далее сокращенно именоваться Аф1, Аф2, Тият1 и Тият2). Кратко охарактеризуем условия и характер фиксации указанных бесед. Беседы Аф1 и Аф2 записаны от Е. П. Афанасьевой, жительницы с. Княжуха Ульяновской области<sup>4</sup>. Афанасьева — великолепная рассказчица, основную часть жизни прожившая в родном селе, знающая и любящая традицию. Она — тот тип информанта, который можно отнести к «центр-личностям»<sup>5</sup>, выполняющим ряд социально-значимых функций: например, служба на поминках, хранение «устной истории» села и т. д.

Беседа Аф1 была записана в 2000 г. двумя студентками-первокурсницами (в возрасте 18—19 лет), ориентированными, условно говоря, практически на весь спектр традиционного знания (былички, мемуары, приметы, календарь, свадебные частушки и т. п.). Фиксация Аф2 произошла в 2007 г. На этот раз в роли собирателей выступили другие люди — молодые мужчина и женщина 26—27 лет — аспиранты, достаточно четко ориентированные на темы своих диссертацион-

ных работ (в основном, записывалась несказочная проза — былички, рассказы о снах, местные легенды). Следует указать, что собиратели, участвовавшие в Аф2, не владели на момент фиксации расшифровки предыдущей беседы, что в какой-то степени позволяет говорить об отсутствии стремления (со стороны исследователей) специально организовать композицию разговора. Впрочем, однозначно утверждать такое отсутствие нельзя.

Сравнение полученных записей показало, что из 70—100 текстов<sup>6</sup> (в некоторых случаях точнее, видимо, будет говорить не о текстах, а о конкретных темах беседы — например, «гадания на Святках»), рассказанных информанткой в каждой беседе, 14 рассказов присутствуют как в Аф1, так и в Аф2. Несовпадение текстов бесед обусловлено, в основном, различием интересов собирателей (но не только этим). Далее мы сосредоточимся на анализе фрагментов, присутствующих в обеих беседах. Все 14 совпавших рассказов (28 индивидуальных вариантов) относятся к несказочной прозе. Их сопоставление на уровне целостных бесед позволило установить следующее.

Ряд текстов подается рассказчиком блоками, т. е. в композиции беседы они занимают соседствующее положение. Текстовые блоки не являются стабильной структурой: рассказы могут менять положение по отношению друг к другу, блоки нередко дополняются и «разрываются» новыми текстами, однако в любом случае сохраняется тенденция воспроизводить входящие в блок рассказы *совместно*. Установить отнесенность тех или иных текстов к одному блоку возможно главным образом путем сравнения индивидуальных вариантов целостных бесед. Проиллюстрируем эти наблюдения на примере бесед Аф1 и Аф2.

Если обозначить каждый индивидуальный вариант буквенным символом, а несовпадающие тексты — цифрой, то общую композицию первой беседы можно представить таким образом:

[Аф1] А Б В Г Д Е Ж З И К Л М Н О 1—69

В несовпадающем фрагменте беседы (1—69) присутствуют описание традиционных игр, молодежных «сиденок»; тексты частушек и песен; описание календарных праздников и свадьбы. В Аф2 вопросы, соответствующие этим элементам традиционной культуры, собирателями не задавались.

Схематическое представление второй беседы таково:

[Аф2] 1—12 М(З) Л И К 13 О Н 14—21 Д 22—23 Ж 24 Е 25—37 Г 38—43 Б 44—70 В 70—77 А

В несовпадающих частях Аф2 находятся, в основном, несказочная проза (рассказы о сновидениях, былички, рассказы об исцелениях, мемораты) и паремии (приметы).

Сравнение схем Аф1 и Аф2 показывает синтаксическую устойчивость блока З И К Л М Н О. Во второй беседе изменено положение текстов по отношению друг к другу (М[З] Л И К О Н), а также при-

внесен новый рассказ — 13 (его появление обусловлено специальным вопросом собирателя). Кроме того, текст З, имеющий самостоятельное значение в Аф1, во второй беседе фактически стал составной частью рассказа М. Также достаточно устойчив блок текстов Д Е Ж, хотя их сцепленность во второй беседе не столь очевидна.

Отнесенность рассказов к одному блоку подтверждается не только их композиционным соседством, но и тем, что рассказчица в большинстве случаев самостоятельно (без помощи вопросов собирателя) переходит от текста к тексту. В этом случае один рассказ как бы «на крючке» влечет другой.

Например, в Аф1 рассказ о явлении огненного красного шара («летуна»), обозначенный символом «З», заканчивается так: «И всё — нету никого, рассыпался». Далее информантка сразу переходит к тексту И: «Ну, а потом в тридцать четвёртом году мы перестраивались вон туды в конец самый...». Текст И, в свою очередь, завершается словами: «Да, это они летают, летуны». Затем снова следует самостоятельный переход к новому тексту К: «У нас, у меня у сестры удавился муж, и вот он к ней повадился...».

В беседе Аф2 также следует целая серия самостоятельных переходов. Например, финал текста Л об увиденном летуне: «Шар рассыпался и всё исветил. А эдак же: у ней сын умер, она больно плакала об нём, и вот он к ней приходил, прилятал...» — сопровождается самостоятельным переходом к зачину текста И (сходному по речевому оформлению с индивидуальным вариантом беседы 2000 г.): «А мы в тридцать четвёртом году (вот это я хорошо же помню) строились в конце там...». После окончания текста И («И с этого раза больше не стал приходиться к ней. Вот он приходил») следует самостоятельный переход к рассказу К, также сходный со своим аналогом в беседе Аф1: «А потом вот у сястры муж (она ж в Чебоксарах живёт, она старше меня на два года), первый муж у ней удавился...».

Другим свидетельством блоковой соотнесенности указанных текстов является наличие синонимической взаимозамены отдельных деталей индивидуальных вариантов рассказов. Например, в первой беседе в рассказе об обмирании (в схеме — текст Н) упомянут следующий срок: «Двадцать дней она [обмершая] лежала, но её не хоронили...». В тесно связанном с текстом Н рассказе О (о другом случае обмирания) о продолжительности обмирания не сообщается.

В беседе Аф2 в рассказе Н величина продолжительности сна меняется: «И вот она заснула, *месяц* спала она». При этом упомянутый в Аф1 срок появляется в соседнем рассказе О: «Двадцать дней она лежала». Можно предположить, что на такое чередование сроков определенное влияние оказало изменение последовательности в подаче рассказов: в первой беседе — Н О, во второй — О Н. В любом случае присутствие такой синонимии отдельных деталей — свидетельство блоковой связи текстов в беседе.



Эти и подобные им наблюдения показывают, что беседа обычно организуется на основе макротем, устанавливаемых через взаимодействие вопросов собирателя и интересов («знаний») информанта. В ответ на определенную макротему (например, на вопрос «о приходящих мертвецах») нередко воспроизводится серия быличек, серия ассоциативно, смежно, тематически связанных текстов<sup>7</sup>. Эту сцепленность текстов в рамках беседы одна из рассказчиц, вспоминая нашу недавнюю встречу с ней, охарактеризовала так: «У меня вчера как-то это: друг за дружкой напоминалось»<sup>8</sup>. Если беседующих несколько, то выдается серия текстов на одну тему разными информантами.

Закону блоковости подчиняются не только фольклорные тексты, но и рассказы к случаю, биографические нарративы. Особенно показательны это проявляется, если тексты уже не раз воспроизводились, не раз сцеплялись рассказчиком.

В связи с этим уместно поставить вопрос о правомерности тех границ фольклорных прозаических текстов, которые по негласной договоренности устанавливаются исследователями в публикациях и при цитировании в научных работах. Обычно эти границы конституируются по принципу: «отдельный текст — это рассказ об одном — двух тесно связанных случаях, скрепленных сюжетно, персонажно и композиционно». На наш взгляд, есть смысл указать на искусственность таким образом установленных границ, поскольку при подобном подходе элиминируется обязательная включенность рассматриваемых текстов в рамки целостной беседы. Беседа имеет свои композиционную и сюжетную организации, нередко подразумевающие тесную связь рассказов, входящих в блок. Границы между такими текстами прозрачны.

Вероятно, определенное решение данной проблемы возможно на основе бахтинского *dixi*, когда говорящий исчерпывает определенную макротему разговора и готов к следующей макротеме (вопросу) собеседника<sup>9</sup>. Впрочем, это решение осложняется тем, что к той или иной макротеме информант и собиратель в течение беседы могут возвращаться несколько раз; одна макротема может входить в другую либо перебиваться рядом иных макротем.

Две других беседы (Тият1 и Тият2) менее показательны, хотя не менее любопытны для подтверждения сделанных выводов<sup>10</sup>.

Меньшая «иллюстративность» данных бесед обусловлена двумя факторами: записи Тият1 и Тият2 сделаны одними и теми же собирателями<sup>11</sup> (промежуток времени между фиксациями составил одни сутки); каждая из бесед длилась около 40 минут, что не позволяет оперировать таким большим количеством составных элементов, как при сопоставлении Аф1 и Аф2.

Схематическое представление композиции Тият1 и Тият2 таково (как и в предыдущих схемах, буквы обозначают совпадающие фрагменты беседы, цифры — несовпадающие; нижним индексом после буквы отмечается повтор текста в пределах одной беседы):

[Тият1] 1 2 3 4 А Б В Г Д Е ЖЕ<sub>2</sub>

[Тият2] 1 Ж 2 3 Е Ж<sub>2</sub> 4 Г(Д) А 5 6 7 В Б 9—15

Следует отметить тенденцию объединять в блок тексты Г Д Е Ж. Любопытно, что, как и в предыдущей серии бесед, в Тият2 меняется последовательность подачи текстов (Е Ж<sub>2</sub> Г[Д]) и добавляются новые рассказы (текст 4). Кроме того, как в Аф1 и Аф2, наблюдается случай объединения двух самостоятельных элементов (тексты Г и Д) в один — Г(Д).

Остановимся на последнем случае подробнее, поскольку это позволит перейти от схематического рассмотрения композиционной организации целостных бесед к более конкретному сопоставлению индивидуальных вариантов.

При первой встрече с жительницей с. Ждамирово В. И. Тиятиной, которую также можно отнести к типу «центр-личностей»<sup>12</sup>, ею было пересказано сновидение (в схеме — текст Г), связанное с традиционными представлениями о посмертной участи детей после аборта. В этой беседе в качестве пассивной наблюдательницы присутствовала другая жительница с. Ждамирово, соседка Тиятиной — Л. И. Дубровина, которая добавила важный комментарий к рассказу. В ответ на комментарий соседки В. И. Тиятина рассказала еще об одном сне с подобным сюжетом, который она слышала от своей подруги-односельчанки — Е. М. Моисеевой (в схеме — текст Д). Приведем этот фрагмент беседы полностью.

«[В. И. Тиятина] Вот я уж вам скажу заодно тута. Вот женщины незамужни. И вот детей-то им не надо ведь, маненько то[ль]ко надо. И вот моя сёстра двоюрна задумала это... уничтожить-то. И ей сон снится: вот старичок-то подошёл, это Микола— святитель, седенький, слышь, грит: “Чё, раба, хошь делать?” — и повёл, грит, меня эдак-то. И вот, слышь, “райские цветы сперва мне кажет, я, слышь, сроду их не видела, какая тока красота... а потом подошёл как башня, слышь, большая” — “Вот чё хочешь сделать-то, место-то...” — а я, слышь... — свободно”. Опять так и делала и делала, уничтожала детей-то...

[Л. И. Дубровина] Чего же он ей показал?

[Тиятина] Место, где этаким-то, кто валит детей-то...

[Соб.] Кто аборты делает?

[Тиятина] Да, да, да. Они как убийцы людей считай...

[Дубровина] А то я слышала, значит, показал он на то, там, говорит, кишат эти вот малыши маленькие, которых уничтожили. “Вот, — говорит, — где твой-то”.

[Соб.] Это они как в болоте каком-то?

[Дубровина] Ну, да, водоём какой, вроде, вот они там все кишат: “Вот, — грит, — где твой ребёнок-то”.

[Тиятина] А мне Лиза Моисеева рассказывала: она тоже делала ведь их, оборты-то делала. И вот она эдак же подошла к яме-ти и говорят, говорит, женщина-то ей говорит, тут в яме стоит, говорит: “Вот они шас, это ваши дети там, а время придёт, они выдут, а вы — туды!

А время придёт, — ну, Суд Божий, и все выдут, а родители — туды»».

В беседе Тият<sup>213</sup>, состоявшейся на следующий день, этот рассказ (помимо всегда встречающихся в индивидуальных вариантах фольклорной прозы речевого «вибрирования»<sup>14</sup> текста и вариативности на уровне деталей) претерпел определенную трансформацию сюжетно-смыслового плана. Суть этой трансформации заключается в присоединении к финалу рассказа дидактического вывода из сновидения Е. М. Моисеевой.

Ср.: «Это я вам рассказывала вчара: это моя двоюродная сестра задумала абортик сделать, но это: “Не надо больше”, а это хотела изничтожить. А ей сон-то снится: седенький старичок, Микола-святитель, у няво и ряса сера: “Чё, раба, хошь делать-то? — ей говорит. — Айда со мной”. И повёл, вот, грит... Это, наверно, райские мяста: вот цвяты токо какие, не видела сроду я [сновидица] эдакую красоту. Ладно идём, слышь, глядим, глядим, подошли: тут как башня, ну, стрёенна: вишь, они там мучаются, эти дети-ти, ну, плавают, а там всё-таки загорожено, а там и червь, и всё, ну, всякий смрад. Вот он отворил ей дверь, грит, опять сказал: “Чаво хошь делать? Вот место-то тебе! Вот тебе, вам это...” — там их полно. И вот, — грит, — Суд Божий будет, они все выдут на волю, ну, дети — в рай, а вы — туды...

[Соб.] На их место?

— Да.

[Соб.] Это, значит, какая-то башня там была, в которой дети?

— Яма эдакая. Она это сверху башня-то: отгорожена и двери. Он открыл их».

Обратим внимание, что фраза: «И вот, — грит, — Суд Божий будет, они все выдут на волю, ну, дети — в рай, а вы — туды...» — может трактоваться двояко. Если бы мы имели дело с однократной фиксацией этого текста (в варианте Тият<sup>2</sup>), то можно было бы уверенно констатировать только одну трактовку этого фрагмента (с точки зрения слушателя): процитированная фраза относится к реплике приснившегося святого и является неотъемлемой частью данного рассказа. Вероятно, именно в таком виде этот текст будет пересказываться в дальнейшем. Понять, что словечко «грит» («И вот, — грит, — Суд Божий...»), относится не к Николаю Угоднику, а к подруге, пересказавшей информантке свой сон, возможно только в том случае, если, что называется, «владеть ситуацией», знать весь контекст. Приблизиться к пониманию этого контекста позволяет сравнение (а главное — фиксация) индивидуальных вариантов отдельных текстов и целостных бесед.

Итак, сопоставление индивидуальных вариантов наполняет конкретным содержанием общие теоретические положения, касающиеся потенциального воздействия на рассказ его предыдущих воспроизведений, а также непосредственного влияния собеседников (не только собирателей) на произносимый текст.

Приведем еще один показательный пример такого влияния. В беседе Аф1 была пересказана быличка о встрече рассказчицы с русалкой (в схеме — текст Б). В Аф1 принимали участие только собиратели и информантка. Текст был воспроизведен в следующем виде:

«У нас река вот эта проходит, я жила вот на той улице, — вот где к остановке туда. Вот мы пошли купаться на речку, — ну, девчонки там, бежали, и русалка сидела на камне. Там камень такой большой есть, — он и шас там стоит, этот камень. И она сидела, часала волосы. Они чёрные у ней, — сидит и чешет волосы. Мы побежали к ней. Когда подбегли, она прыг в воду и исчезла...».

При пересказе этого текста в Аф2 в беседе, помимо собирателей, принимали участие еще три человека — подруги-односельчанки, с которыми Е. П. Афанасьева служит на поминках. Одна из них (В. А. Николаткина) сама вспомнила про русалок после разговора о ведьмах, слетающихся на местный колодец. Афанасьева после фразы своей подруги воспроизвела данный текст, при этом постоянно ориентировалась в процессе рассказа на присутствующих односельчанок. В результате в варианте Аф2 был воспроизведен ряд элементов, невозможных (точнее — неуместных) в первой беседе, а именно: были названы конкретные имена местных жителей, так или иначе задействованных в сюжете рассказа.

Ср.: «[В. А. Николаткина:] Чай, бывало, и эти были русалки-те... [Е. П. Афанасьева:] На речку ходили купаться в детстве, вот тут где мост шас большой, да, вот туды пониже, чуть-чуть пониже был большо-ой камень, вот. Она сидит и чешет волосы. А мы шли купаться, нас много, все выселки: Ольга Матеева, я там, Настя наша-то, мишенькин [Мишенькин?] вот Минька — ну, нас много, все спускаемся, — у Коли Чатыркина тут [рядом с его домом]. Сидит русалка и чешет волосы. Девки-то заорали: “Русалка! Русалка!” — всё, мырк! — нет её».

Называние имен имеет смысл только в присутствии местных, способных понять, о ком идет речь. Такой прием повышает достоверность рассказа. Далее этот текст в Аф2 был дополнен пересказом нового мотива, который отсутствовал в Аф1. Его пересказывает В. А. Николаткина. Е. П. Афанасьева также демонстрирует явное знакомство с этим поворотом сюжета, хотя, судя по всему, без присутствия подруги она вряд ли упомянула бы его (как это и произошло в беседе Аф1).

«[В. А. Николаткина] Она [русалка] и ходила, нам Душанька всё рассказывала, ходила по выселкам, русалка-те. Влюблялись робята в неё. И, говорят, если сумеешь накинуть хрест на неё, чтобы она тебя... [Е. П. Афанасьева, перебивая] Да, тогда она делается человеком... [В. А. Николаткина] Человеком — и невеста твоя будет...».

Примеры разнообразного влияния участников беседы на воспроизводимый текст можно значительно умножить. Рассказы в связи с реакцией собеседников могут становиться подробнее (появляются новые, иногда важные детали и эпизоды) или существенно сокращать-

ся. Причины этого самые различные — уровень сложившегося между собирателем и информантом контакта; настроение и самочувствие участников беседы (не только рассказчика); различные бытовые и социальные обстоятельства; ряд вопросов собирателя, порой поворачивающих беседу в совершенно новое русло и т. п.

Учесть все эти обстоятельства нельзя, но показать их конкретную реализацию в каждом отдельном случае — вполне по силам любому исследователю, имеющему возможность неоднократного контакта со своими рассказчиками. Кроме того, сопоставление ИВ бесед и входящих в них текстов углубляет понимание роли контекста (вербального и невербального) при воспроизведении того или иного рассказа; изменяет понимание смысла отдельных мотивов и образов рассказа в глазах слушателя-собирателя; проясняет роль того или иного поворота сюжета; свидетельствует о том, что рассказчики могут осознавать синонимии некоторых образов, мотивов, целых эпизодов, что позволяет иногда взаимозаменять их.

Приведем некоторые примеры, подтверждающие эти выводы. Из-за значительного объема необходимых для иллюстрации фрагментов беседы мы вынуждены использовать их частичный пересказ.

В Тияти во время воспроизведения очередного рассказа о сновидении (в схеме — текст В) к беседующим подошел муж одной из информанток и, будучи немного навеселе, принял собирателей за «сетевиков», т. е. торговцев различным ширпотребом, часто обманывающих сельчан. Он не на шутку разбушевался, однако его сумели быстро увести благодаря общим усилиям собравшихся, в том числе — благодаря помощи соседа Тиятиной И. С. Ежова. Итак, это относительно случайные, тем не менее контекстуально значимые обстоятельства воспроизведения данного фрагмента беседы<sup>15</sup>.

Вкратце содержание рассказанного В. И. Тиятиной сновидения таково: в реальности (не во сне) во время обеденного перерыва на полевых работах кто-то из собравшихся заметил, что «садимся есть — как басурмане [без молитвы]». Кто-то другой ответил: «А может, и нет ничего!» (т. е. нет Бога). Рассказчица мысленно с этим согласилась. Затем ей снится сон, в котором информантка видит Христа в белой сияющей одежде, говорящего: «Верьте!..». Сновидицу очень поразил этот сон (проснулась с плачем); она пересказала его своей матери, которая среагировала на рассказ следующим образом: «Она кричит: “Ты что-то, матушка, это думаешь? Не думай больше этово ничё никогда!” [что Бога нет]. Вот какие, вот сны-то всё-таки мне вывели».

К моменту завершения данного рассказа вернулся И. С. Ежов. Между ним, В. И. Тиятиной и Л. И. Дубровиной состоялся следующий примечательный диалог, который выполнил функцию своеобразного комментария к только что рассказанному сну, имеющему явную дидактическую подоплеку, и событийному контексту беседы — скандалу с нетрезвым односельчанином:

«[В. И. Тиятина:] Вот они, я прямо скажу — кто не за Бога: вот видишь, как [кивает в сторону, куда увели разбушевавшегося односельчанина]. Ну, чё мы ходим? Мы то[ль]ко... а чё мы?»<sup>16</sup>. [И. С. Ежов:] Это у него вылетело чё — рогадины... [т. е. связанное с нечистой силой] [Тиятина:] Мы об этом и говорим. [Ежов:] Правильно, что ль? [Л. И. Дубровина:] Правильно!.. [Тиятина:] Об этом и говорим... [Все согласно кивают].

Контекстом беседы Тият2 служила совершенно другая ситуация — организованная участниками фольклорной экспедиции реконструкция «похорон шута»<sup>17</sup>. Несмотря на отличие коммуникативного контекста, при повторном рассказе упомянутого выше сновидения В. И. Тиятина использует этот новый контекст в схожей коммуникативной функции, а именно — с целью подтверждения правильности дидактического вывода сна: Бог есть, а «рогадины» (т. е. нечистая сила, «шут») постоянно «вылетают», пытаются отвратить человека от Бога, заставляют усомниться в его существовании.

Ср. финал индивидуального варианта этого текста, представленный в беседе Тият2: «Я грю: “Христос наснился!” — вот ей [матери] рассказала это всё [о сне]. Она грит: “Ты чтой-то, эдак и [не] думай [что Бога нет], матушка, это ты чтой-то?”. Вот какие мне всё сны-то. *Это меня Бог, чтобы я не пошла вон — к шуту-то*» [показывает рукой на чучело шута (здесь — «нечистого»), сделанное во время реконструкции, в которой, кстати, активно помогал уже протрезвевший вчерашний «буйан»].

Таким образом, сопоставление индивидуальных вариантов данного текста позволило увидеть далеко не случайный характер обращения информантки к, казалось бы, случайным внетекстовым обстоятельствам рассказа (как уже указывалось, различный событийный контекст используется здесь в схожих коммуникативных целях). Выяснить это, а тем более наглядно продемонстрировать на конкретном примере — фактически невыполнимая задача вне учета феномена индивидуальной вариативности.

Другой пример, демонстрирующий возможности рассмотрения ИВ беседы, связан с текстом былички о приходящем покойнике, который был зафиксирован в беседах с Е. П. Афанасьевой (в схемах — текст И). Кратко перескажем сюжет текста, представленный в Аф1: информантка в детстве случайно услышала разговор своей тётки с умершим мужем. Девочка рассказала об этом своему отцу. Он начал ругать излишне тоскующую вдову и стал уговаривать её перестать «привечать»: «“Избавиться надо, люди же знают такой способ!”». Ну, вот её учили: она села на печке, как ёму [умершему мужу] прийти (как двенадцать часов они обязательно являются). Мы все боялись спать, не спим: девчонки. Вот она сидит и волосы расчёсывает. Он заходит и говорит: “Ты чё делаешь?”. Грит: “Волосы чешу!”. Ага. “Зачем?” — он ей грит. Она грит: “Замуж хочу!” — “Ты что, — грит, — разве мыслимо! Тебе нельзя замуж

выходить!» — «А разве мёртвому можно с кладбища ходить?» — она ёму говорит. Он дверью ка-ак хлопнул, — щас вся изба задрожала. И с этого раза больше не пришёл. Вот».

В варианте Аф2 этот текст в целом совпадает с ИВ предыдущей беседы, но имеется ряд значимых отличий. Во-первых, добавлены подробности, иллюстрирующие опасность привечать покойника: пришедший мертвец снял крест со спящего отца рассказчицы: «Отец не слышал, утром встал — на него нет креста». Во-вторых, в финальном эпизоде способ изгнания покойника заменен на описание синонимичного, но не тождественного способа отваживания: «И она, значит, что сделала тогда: семем конопляным обсыпали дом. И вот он прилятел, а семья-то не пускает! Там с молитвой кака-то старуха делала. Он ка-ак даст! — аж изба задрожала. И с этого раза больше не стал приходить к ней. Вот он приходил».

В данном случае нас не интересует степень осознанности такой замены (напомним, что между фиксациями Аф1 и Аф2 прошло 7 лет). Главное — указать на саму возможность подобной трансформации в рамках «репертуара» одного рассказчика. На наш взгляд, в первую очередь это свидетельствует о глубоком знании рассказчицей традиции, что позволяет ей пользоваться отдельными мотивами и эпизодами как своего рода мозаикой для «складывания» текста. Любопытно, что элементы этой мозаики иногда могут взаимозаменять друг друга.

В завершение укажем еще на одну важную как для теоретической, так и для полевой работы проблему, которую в пределах данной статьи мы лишь обозначим. Она носит, по всей видимости, методологический характер. Сформулируем ее в виде следующего вопроса: что *в действительности* представляют собой публикуемые и цитируемые исследователями фольклорные прозаические тексты? В связи с этим можно поставить еще один сложный вопрос: как соотносятся между собой феномены индивидуальной и межиндивидуальной вариативности?

Помещаемые в различные сборники рассказы обычно являются однократной записью текста от одного информанта. Зафиксированный на аудионоситель и расшифрованный индивидуальный вариант претерпевает своеобразную «канонизацию» и в дальнейшем функционирует (используется) как феномен, фактически не отличающийся от любого письменного текста<sup>18</sup>. При таком подходе мало учитывается (по крайней мере на практике), что этот же информант в другой раз (иногда — на следующий же день) может воспроизвести данный текст со значимыми вариациями. Когда говорят о вариативности применительно к такому «канонизированному» рассказу, то обычно имеют в виду исключительно межиндивидуальную вариативность.

Теоретически (и это действительно стало носить характер школьной истины) всегда учитывается, что фольклорный текст функционирует и возникает вариативными «пучками»<sup>19</sup>. Но опять же на практике — при

публикациях, цитировании, работе в поле — принимаются во внимание главным образом пучки межиндивидуальных вариантов (МВ).

Таким образом, к МВ относят ряд канонизированных текстов, однократно записанных от рассказчиков, порой далеко отстоящих друг от друга в социокультурном, пространственном, этническом, временном и др. отношениях. Так возникают исследовательские конструкты, носящие названия «версий», «видов», «редакций» и т. п.<sup>20</sup> При этом различное сочетание качественных и количественных видоизменений, служащих критерием, который позволяет отличать, например, версию от редакции, а «вид» от «извода» — порой носит (и, вероятно, не может не носить) весьма отвлеченный характер<sup>21</sup>.

Исследование особенностей МВ — это анализ макро- и мезоуровневой вариативности. Данный анализ позволил установить ряд очень важных закономерностей, без которых сейчас совершенно невозможно представить себе фольклористическое исследование. Однако без учета микроуровня индивидуальной вариативности данный анализ рискует остаться лишенным реальной подоплеки, жизни. Фиксирование индивидуальных вариантов конкретных текстов и целостных бесед позволяет увидеть и — главное — представить функционирование того или иного рассказа *объёмно*<sup>22</sup>, не канонизируя его, а действительно учитывая его бытование и возникновение в вариативных пучках.

### Примечания

<sup>1</sup> Данный подход имеет достаточно длительную историю и обширную библиографию. См. некоторые обобщающие работы: *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. In *memoiam*. СПб., 2003; *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004; *Ван Дейк Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989; *Чистов К. В.* Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005; *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М., 2005 и др. В связи с этим назовем также некоторые исследования последнего времени, учитывающие названные факторы и непосредственно связанные с проблематикой настоящей статьи: *Левкиевская Е. Е.* Прагматика мифологического текста // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*. М., 2006. Вып. 10. С. 150—213; *Дианова Т. Б.* Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. М., 2002. Вып. 1. С. 68; *Миненок Е. В.* Вариативность как текстологический фактор // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. М., 2002. Вып. 1. С. 74—87; *Иванова А. А.* От реального факта к фольклорному тексту (о роли экспериментальных методик в полевой работе) // Там же. С. 153—160; *Добровольская В. Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // *Традиционная культура*. М., 2004. № 3. С. 46—55; *Фадеева Л. В.* Рассказчик и комментатор: позиции в устном повествовании // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 15—23.

<sup>2</sup> Любое фольклористическое, антропологическое или этнологическое описание и анализ всегда останутся только описанием и никогда не утратят свой «интерпретативный» статус (см. об этом подробнее: *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004; *Христофорова О. Б.* Между сциентизмом и роман-



тизмом: Клиффорд Гириц о перспективах антропологии // Новое литературное обозрение. М., 2004. № 70. С. 32—39; *Елфимов А. Л.* Клиффорд Гириц: интерпретация культур // *Гириц К.* Указ. соч. С. 525—551). Однако признание этого не устранило самой возможности стремиться сделать данное описание точнее, хотя, конечно, не «объективнее».

<sup>3</sup> *Чистов К. В.* Вариативность и поэтика фольклорного текста // *Чистов К. В.* Указ. соч. С. 77.

<sup>4</sup> Афанасьева Екатерина Петровна, 1925 г. р., 5 кл., род. и прожив. в с. Княжуха Сурского р-на Ульяновской обл.; собиратели 2000 г. — Л. Белоусова, Е. Антонова, собиратели 2007 г. — Е. Сафронов, А. Липатова.

<sup>5</sup> *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 56.

<sup>6</sup> Длительность каждой из бесед составила около двух часов.

<sup>7</sup> Ср. сходные наблюдения Т. Б. Диановой, которая предлагает использовать для наименования подобных серий термин «гипертекст»: *Дианова Т. Б.* Указ. соч. С. 73—74.

<sup>8</sup> Высказывание В. И. Тياتиной; полный паспорт этой рассказчицы см. ниже.

<sup>9</sup> См.: *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. М., 1997. Т. 5. С. 173 и сл.; ср. также: *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 152—154.

<sup>10</sup> Беседы Тият1 и Тият2 записаны от Тياتиной Веры Ивановны, 1924 г. р., 3 кл., род. и прожив. в с. Ждамирово Сурского р-на Ульяновской обл., соб. Е. Сафронов, А. Липатова.

<sup>11</sup> Участие в Тият1 и Тият2 одних и тех же собирателей делает сомнительной правомерность сопоставления с первой серией бесед. Тем не менее, для исследования особенностей индивидуальной вариативности как таковой оба случая представляют равный интерес.

<sup>12</sup> В. И. Тياتина поет на поминках и в церкви; к ее мнению по вопросам, связанным с религиозными традиционными обрядами, многие односельчане прислушиваются, цитируют ее комментарии в своих рассказах.

<sup>13</sup> В беседе Тият2 принимали участие только собиратели и рассказчица.

<sup>14</sup> Замечания о «вибрировании» фольклорного текста см.: *Чистов К. В.* Текст устный — текст письменный // *Чистов К. В.* Указ. соч. С. 73.

<sup>15</sup> П. Г. Богатырев назвал бы это «ситуацией при исполнении фольклорных произведений», см.: *Богатырев П. Г.* Роль ситуации при исполнении фольклорных произведений // *Богатырев П. Г.* Функционально-структуральное изучение фольклора (малоизвестные и неопубликованные работы). М., 2006. С. 218—228.

<sup>16</sup> Этими словами одновременно как бы оправдывает и себя, и нас, беседующих с ней, — в свете произошедшего инцидента. Фраза «Ну, чё мы ходим?» — это контраргумент В. И. Тياتиной против вопроса «Чё вы ходите?!», устроившего скандал и адресованного собирателям.

<sup>17</sup> Подробнее об этом ритуальном комплексе в данном селе см.: *Чередникова М. П.* Троицкий обряд «шута хоронить» в Ульяновской области // *Живая старина.* М., 2001. № 4. С. 9—12.

<sup>18</sup> Следует также напомнить, что при письменной фиксации устной речи мы имеем дело с моделью, лишь «с определенной степенью адекватности отображающей устную речь» (курсив мой. — Е. С.) [*Тарасов Е. Ф.* К построению теории речевой коммуникации // *Сорокин Ю. А., Тарасов Е. Ф., Шахнарович А. М.* Теоретические и прикладные проблемы речевого общения. М., 1979. С. 41].

<sup>19</sup> Теоретические основы такого подхода представлены, например, в следующих работах: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 6, 297—367; *Путилов Б. Н.* Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // *Фольклор: Поэтическая система.* М., 1977. С. 17; *Богатырев П. Г.* Семантика и функция сельского этикета // *Богатырев П. Г.* Народная культура славян / под ред. Е. С. Новик. М., 2007. С. 307; *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. С. 213 и сл.

<sup>20</sup> См., например: *Азбелев С. Н.* Основные понятия текстологии в применении к фольклорному материалу // Принципы текстологического изучения фольклора. М.;Л., 1966. С. 260—301; *Чистов К. В.* Вариативность как проблема теории фольклора // *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 137; *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. С. 211—213 и др.

<sup>21</sup> См., например: *Азбелев С. Н.* Указ. соч. С. 277 и сл.

<sup>22</sup> Важные замечания о необходимости осмысления фольклорного текста как «объёмного явления» (в связи с феноменом вариативности) см. в ст.: *Миненок Е. В.* Указ. соч. С. 75 и сл.

И. Н. РАЙКОВА  
(Москва)

## *Материнский, детский и «взрослый» фольклор: границы, переходы, влияния, совпадения*

За последние десятилетия изучение детской традиционной культуры, детского фольклора в том числе, детской психологии, детства как этносоциокультурного феномена, народной педагогики, детской литературы и т. п. развивалось бурными темпами<sup>1</sup>. И при этом открываются новые и новые перспективы. Мир детства подобен заколдованному колодцу, из которого чем больше и глубже черпаешь, тем он еще больше и глубже становится.

Многолетняя полевая практика в городе, деревне<sup>2</sup>, детских лагерях, в том числе записи детского фольклора по воспоминаниям взрослых людей разных поколений, наблюдения над восприятием детского фольклора современными студентами<sup>3</sup> побудили нас попытаться внести некоторые коррективы в представления о месте детского фольклора в традиционной культуре, его «соположении» с фольклором взрослых.

Область материнского фольклора (поэзии пестования), на наш взгляд, нельзя обособить от детского фольклора, провести между ними четкую границу. Есть как минимум два препятствующих этому обстоятельства.

Во-первых, неточно, формально противопоставление этих двух областей по принципу «взрослый — детский». В функционирование материнского фольклора включен и сам младенец, и ребенок первых лет жизни. Несправедливо было бы считать его воспринимающим фольклор пассивно — просто его активность иная, уже непривычная взрослым. Естественным образом его физическое пространство ограничено рамками колыбели, комнаты, общение — кругом ближайших членов семьи и няни (если таковая есть), он еще не вошел в коллектив сверстников. Только начиная ориентироваться в мире и осваивая родную речь, ребенок всё же по-своему общается с матерью (бабушкой, няней), играет, забавляется с ней, а не она играет в него, как в игрушку. И жанры поэзии пестования если не во внешних формах, то внутренне диалогичны. Так, потешки («Ладушки», «Сорока», «Коза

рогатая», различные «поскакушки» типа «В ямку — бух!» и т. п.) без игровых действий с пальцами, ладошками, животиком малыша, без его подскакивания на коленях взрослого, наконец, без его эмоциональной реакции просто потеряют смысл и не выполняют своей функции. Даже колыбельная песня подразумевает некий отклик младенца на пение-«реплику» матери, а именно: он закрывает глазки и спокойно засыпает. Это его адекватное участие в коммуникативном акте — подпевание или, допустим, вопросы и комментарии с его стороны были бы, напротив, неким сбоем в коммуникации.

Что же говорить о необходимости вербального отклика ребенка, которую, например, мы наблюдаем в докучной сказке, даже самой короткой:

— *Хочешь сказку про лису?*

— *Хочу!* (Или любой другой ответ, а также эмоциональная реакция: ожидание, предвкушение сказки. — *И. Р.*)

— *Она в лесу!*<sup>4</sup>

И снова эмоциональная реакция: недоумение, обида, смех. Без участия ребенка ключевая реплика взрослого «не сработает», «обманка» не состоится.

В экспедициях мы наглядно убеждаемся в том, как детский репертуар бабушек на глазах собирателей становится «более богатым», когда рядом оказывается маленький ребенок, т. е. ситуация записи приближается к естественной ситуации бытования. Кстати, это демонстрирует и другое свойство детского фольклора: степень импровизационности в нем более существенна, чем можно себе представить, изучая его по сборникам, вне контекста.

Таким образом, и поэзия пестования, и собственно детское творчество — всё это детский фольклор, и различие между ними не столько в том, взрослые или дети являются носителями традиции, сколько в возрасте детей, так или иначе включенных в нее. Да и возраст этот нельзя определить однозначно для всех. Как в идущей, например, на экскурсию группе детей кто-то шагает рядом и даже в ногу с другими, кто-то забегает вперед, не оглядываясь и вовсе не заботясь о том, где основная часть компании, а кто-то плетется сзади и тоже не особенно переживает: без него всё равно не уйдут. Так и в процессе взросления и освоения традиционной культуры. Точно можно сказать лишь одно: вначале ребенок включен в традицию пестования, затем — в собственно детскую.

И второе обстоятельство. Граница между поэзией пестования и собственно детским творчеством «размыта», существует некая «зона пересечения», причем она немалая по объему. Взрослые создают этот фольклор для детей и исполняют им, дети перенимают его и повторяют, в детской традиции тексты трансформируются, появляются детские варианты, передающиеся уже от одного детского поколения другому без посредства взрослых. Это прибаутки, бытующие одновременно как

детские песенки и приговоры, докучные сказки и песенки, скороговорки, подделки и остроты, а также предназначенные детям отдельные сюжеты жанра сказки.

Существование этой «зоны пересечения» традиционно поддерживалось тем, что малышей воспитывали не только в точном смысле слова взрослые (мамы, бабушки), но и старшие сестры и братья. Кроме того, существовал институт наемных «девочек-нянь». (Кстати говоря, это явление говорит о неточности выражения «материнский фольклор».) Многие наши пожилые исполнительницы во Владимирской области в 7—15 лет были такими нянями, это явление было развито там вплоть до середины прошлого века (называлось: «сидеть в наёмках»). От бывших «наёмок» мы записали богатый репертуар детского фольклора и сюжетные истории о самом пестовании — как смешные, так и драматичные. Фольклор мог служить одновременно забавой и юным няням, и их маленьким подопечным, но это в лучшем, компромиссном случае, и речь тогда идет именно о жанрах из «зоны пересечения».

С другой стороны, юных нянь, как сестер, так и наёмок, можно считать в одно и то же время носителями традиций пестования и собственно детского творчества, актуального для их подросткового возраста, т. е. две области пересекаются не только в жанрах, но и в носителях. Нередко происходила конфронтация девочки-няни и ее воспитанника как на эмоциональном, так и на фольклорном уровне: ей полагалось укачивать ребенка, а хотелось общаться и играть со сверстниками или старшими детьми.

*«Мама ушла на работу: “Нинка, я ухожу, там Коля не спит, иди!” А мне хочется на улицу гулять. Я к зыбке привязала веревку, окошко открыла, вышла на улицу — тут девчонки в царицу играют. Сколько игр было! Нет сейчас этого, сколько упустили! И мне хочется в царицу. Я за веревку-то — дёрг! Раскачала. Веревка перетерлась. Дерг, а дверь избяная открыта была. Он вместе с зыбкой — в огород... вылетел. Это сейчас дети одеты. А тогда в телогрейку без рукавов я его завернула. Его искала, искала в телогрейке — зыбкой закрыло его...»<sup>5</sup>.*

Если попытаться провести воображаемую границу, условно говоря, «с другой стороны» собственно детского фольклора, «на выходе», т. е. между детским и молодежным фольклором, то и она на поверку оказывается фикцией. Причем это наблюдается и в традиционной, исторически сложившейся его части, и в более поздней, современной. И это не удивительно: исследования психологов и опросы информантов подтверждают, что детство не заканчивается резко, внезапно, но имеет «размытую» верхнюю границу.

Например, вопрос о том, когда человек перестает играть, остается риторическим, потому что по большому счету никогда, просто игры в разном возрасте свои. Именно поэтому при составлении сборника материалов «Традиционная культура Муромского края» возникла практическая проблема: какие игры считать детскими, какие — молодежными.

Решили поместить в один раздел, так как строго разграничить было невозможно. Это отражает естественную ситуацию бытования: постепенно и плавно с взрослением человека одни жанры или их разновидности, а то и отдельные «сюжеты» уходят на второй план, зато востребованными становятся другие. Так, во Владимирской обл. бабушки вспоминали о себе в юности, противопоставляя себя нынешним девочкам:

*«Сейчас уже девочки двенадцатилетние губы красят, кудри крутят, ходят по деревне. Уже женихов каких-то! А мы бегали в четырнадцать лет-то! Бегали, в прятки играли. Помню, дом был заброшенный, а там репы выросли выше дома. Мы в эти репы спрятались. А представляете, какие мы оттуда вылезли! У нас и в головах везде репейники. На другой день сидели и друг у друга выщипывали эти репейники...»<sup>6</sup>.*

На самом деле, когда современные девочки «кудри крутят» и «ходят по деревне» в поисках женихов — это тоже своеобразная игра, аналог традиционной молодежной «Расходки», пусть субъективно они об этом и не догадываются. Одна из исполнительниц после рассказа о нескольких детских играх вспоминает:

*«В “Расходку” еще играли, это постарше. Это когда парами ходили. Становимся всё молодежь парами, за руки беремся, как ручеек, знаете? Выбирает кто-то, и пошли по улице. Ну, можно куда-то в проулок идти. Хотелось, чтобы выбрал тебя парень, который нравится, прошел по тропиночке...»<sup>7</sup>.*

Детская старинная игра с лучинкой «Жив Курилка», описанная во многих источниках<sup>8</sup>, казалось бы, перешла в область не бытующего уже классического фольклорного наследия, тем более и лучинок давно нет. Однако в среде старших подростков и молодежи, а то и в компании со взрослыми (обычно в лагерях и разного рода дальних поездках, экспедициях) существует такая игра. В темной комнате играющие быстро передают из рук в руки по кругу зажженную спичку, а кто уже не может передать дальше и вынужден потушить ее, становится, условно говоря, водящим, а фактически испытуемым: все остальные играющие по кругу задают ему по одному любому вопросу, а он должен ответить максимально искренне<sup>9</sup>. Что это, как не трансформация «Курилки»?

Поддевки и остроты, которые, как мы уже говорили, на наш взгляд, относятся к «зоне пересечения» поэзии пестования и собственно детского творчества, не уходят вместе с детством. Их молодежные и взрослые варианты не так широко, как детские, распространены, однако юмор их более изощрен:

- *Вот...*
- *Дали ему год!*
- *Да...*
- *Дали ему два!<sup>10</sup>*

Или пример из современного фольклора. Студентка МГПУ нынешним летом провела собирательский эксперимент: в квартире своих друзей, когда присутствовали представители разных поколений, да еще

помимо родственников зашли гости, завела разговор о произведениях с черным юмором, эстетикой ужасного. Ей удалось записать много садистских стишков, отдельные «черные» песенные пародии, частушки и анекдоты-фразы. Но самое интересное — это даже не тексты, а комментарии, разговор, в котором весьма заинтересованно участвовали все собравшиеся (люди от 8 до 45 лет), причем не без юмора спорили, кто из них кого и когда «этому нехорошему» научил:

«Исп. 1 (21 год): *Я рано услышала* <садистские стишки. — Соб.>, лет в шесть. Меня родители, к несчастью, водили в детский сад! <Смеется> Сначала я жутко боялась: маленькая была. А повзрослела — стала смеяться как угорелая. Видимо, крыша поехала...

Исп. 2 (22 года): *О-о-о, Дашка, как откровенно! Я бы не признавался на твоём месте! Я услышал лет в 12 только... Причем от папы. Случайно.*

Исп. 3 (20 лет): *А нам «добрые» тети и дяди — возжатые рассказывали... Травмировали!* <Смеется> *А Димка-то откуда их знает?*

Исп. 4 (Димка, 8 лет): *Как откуда? От тебя!* <Все смеются><sup>11</sup>.

В разговоре подтверждается, что садистские стишки, жанр литературного происхождения, возник в конце 1970-х гг. не на пустом месте, у него были фольклорные предшественники, тексты других жанров с черным юмором. Например, частушка:

*Как на Киевском вокзале  
Нашли труп без головы.  
Пока голову искали,  
Ноги встали и ушли!*

Или анекдот: *«Жил-был на свете мальчик, который ужасно боялся темноты. Поэтому каждый раз, когда он моргал, он падал в обморок»*<sup>12</sup>.

Возникнув в молодежной среде, он стремительно, за какие-то 10—15 лет, «омолодился» и теперь основные носители традиции — младшие подростки. Однако среди старших подростков, молодежи и даже людей среднего возраста он всё еще востребован и признается «своим», хотя и вышел из активного бытования.

Современный фольклор молодежных субкультур и малых социальных и профессиональных групп во многом в своих жанровых образованиях повторяет и продолжает детский фольклор. Взять, к примеру, магически-игровое действо ловли «Халявки» в зачетку современными студентами, на новом витке повторяющее детские магически-игровые «вызывания». Таким образом, детская традиционная культура по отношению к фольклору людей более старшего возраста, как нам представляется, открыта, причем это объективная данность — субъективные же мнения, ощущения, оценки носителей традиции могут быть и иными. Открытость эту поддерживают и укрепляют современные способы хранения, воспроизведения и передачи, когда фольклор перестал быть только устным и письменным: он тиражируется СМИ, как бы мы к этому ни относились, он живет в пространстве Интернета. Когда мы расспрашивали современных городских детей по вопроснику о разных

жанрах детского фольклора, то по поводу, например, такого юмористического жанра, как школьная хроника, подросток неожиданно для нас ответил: «*Это знаю, да. Нет, устно ни от кого не слышал, ни в каких тетрадках не видел (сейчас уже и тетрадки-то не ведут), а иногда это выкладывают “В контакте”, копируют откуда-то...*»<sup>13</sup>

Вызывает сомнение и правомерность выделения узкой группы жанров — творчества взрослых, «перешедшего к детям». Заклички, приговорки, как и уже, к сожалению, не бытующие и в детской среде песенные подражания голосам птиц, без сомнения, генетически восходят к заклинательным обращениям взрослых к природным силам, птицам и т. п., однако они не «перешли» в неизменном виде и не отменили собой своего «взрослого» предка — заговоры. Так же и дразнилки, и считалки, и многие типы игр (например, уже не знакомые современным детям «сечки»), и страшилки, и те же «вызывания» по происхождению связаны с традиционным фольклором взрослых, но это не дает нам оснований говорить, что они как жанры «перешли» от взрослых. Естественно, круг источников многих жанров детского фольклора, как и их отдельных «сюжетов» и текстов, не исчерпывается традиционной культурой взрослых, а затрагивает и область литературы (как высокой, так и низовой, самодеятельной), а также кинематографа, массовой культуры и др. Детский фольклор имеет многообразные связи со своими фольклорными и литературными источниками: это и заимствование мотивов, образов, структурных моделей, и подражание, пародирование, и др.

Еще целый ряд жанров бытует параллельно и среди взрослых, и среди детей, постепенно сформировались взрослые и детские разновидности в рамках одного жанра, отнюдь не отменяющие друг друга. Причем между ними можно предположить как генетическое родство, так и типологические совпадения. Например, календарные песенки детей генетически восходят к календарной поэзии взрослых. Многие этнографические исследования говорят о том, что дети исконно вместе со взрослыми участвовали в обрядах, и разновидности жанра или отдельные варианты одного текста, отражающие особенности разного возраста, бытовали параллельно. Другое дело, что взрослые варианты во многих регионах России ушли из живого бытования и только припоминаются пожилыми людьми по просьбе собирателей, а детские (например, колядки во Владимирской области) даже переживают некое возрождение. Думается, детские разновидности гаданий, примет, заговоров и загадок (например, абсурдные или текстографические загадки) также восходят генетически к соответствующим традиционным взрослым жанрам.

А вот что касается детских разновидностей частушек (и вкупе с ними школьных сатирических куплетов, фольклорно-самодеятельного жанра), песен-переделок, анекдотов, детских драматических сценок, то более логично было бы предположить типологическое сходство, возникновение и бытование детских жанровых образований независимо от их «взрослых» собратьев.



Приведем лишь один пример. Шуточные песни-переделки бытуют не только в школьной и молодежной среде, но и в компаниях вполне солидных взрослых людей (чаще в городской среде). Так, огромное количество новых куплетов народной шотландской песенки «У Пегги жил веселый гусь...» в переводе И. Токмаковой удалось записать от сотрудников Института научной информации по общественным наукам РАН:

*У Пегги в ванной жил омар,  
Он превращал мытье в кошмар!  
Ах, до чего ж омар — кошмар!  
Спящем, Пегги, спящем!*

*У Пегги жил один шакал,  
Он «гербалайфом» торговал.  
Ах, до чего худой шакал!  
Спящем, Пегги, спящем!*

*У Пегги жил огромный лось,  
Жаль, прокормить не удалось...  
Ах, до чего ж прожорлив лось!  
Спящем, Пегги, спящем!*

*У Пегги жил еще тунец,  
Но и ему пришел конец!  
Ах, до чего ж смешной конец!  
Спящем, Пегги, спящем!*

*У Пегги не было козла,  
Так вот всю жизнь и прожила.  
Ах, тяжело жить без козла!  
Спящем, Пегги, спящем!*

*У Пегги жил зеленый змей,  
Он выползал на клич «Налей!»  
Ах, до чего ученый змей!  
Спящем, Пегги, спящем!<sup>14</sup>*

Таким образом, объективно детский фольклор как система не обладает замкнутостью, закрытостью, что вступает в некое противоречие с субъективными ощущениями носителей традиции. Напротив, он открыт, имеет многочисленные и многообразные выходы в широкий контекст народной и профессиональной культуры, а точнее, плавные переходы, пересечения и совпадения. В связи с этим вряд ли правомерно считать детский фольклор языком субкультурного образования. Наоборот, это важнейшая часть всего национального фольклора, традиционной культуры, к которой причастен абсолютно каждый человек

(независимо от того, что он об этом думает). Впрочем, это не мешает каждому человеку проходить своим индивидуальным маршрутом, так как постепенно с развитием человечества, движением национальной истории, индивидуальным взрослением человека меняются формы творчества, одни жанровые образования сменяют другие, новое содержание наполняет традиционные модели, что-то теряет актуальность, а забытое вновь становится востребованным. Детский фольклор — это тот универсальный язык, на котором происходит диалог разных поколений и людей разного возраста.

### Примечания

<sup>1</sup> В статье мы опираемся на работы В. П. Аникина, А. Ф. Белоусова, В. В. Голвина, Т. В. Зуевой, С. М. Лойтер, В. Ф. Лурье, М. Л. Лурье, Т. С. Мутиной, М. Ю. Новицкой, М. В. Осориной, А. Л. Топоркова, О. Ю. Трыковой, М. П. Чередниковой и др.

<sup>2</sup> Анализируются материалы, записанные в совместных комплексных фольклорно-этнографических экспедициях Государственного республиканского центра русского фольклора и Московского городского педагогического университета во Владимирскую обл. в 2000-е гг.

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Райкова И. Н.* «Ложечку за папу...» (Детство и детский фольклор глазами современных студентов) // Традиционная культура. 2008. № 4 (32). С. 108—117.

<sup>4</sup> Детский фольклор / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. М. Ю. Новицкой, И. Н. Райковой. М., 2002. (Б-ка русского фольклора; т. 13). С. 103.

<sup>5</sup> Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 421.

<sup>6</sup> Там же. С. 443.

<sup>7</sup> Там же. С. 447.

<sup>8</sup> См., например: Детский фольклор... С. 281.

<sup>9</sup> Личный архив автора. Зап. в 2000-е гг. от московских студентов.

<sup>10</sup> Там же. Зап. в Москве.

<sup>11</sup> Архив кафедры русской литературы и фольклора МГПУ. Зап. в 2009 г. в Санкт-Петербурге А. В. Луниной от группы исполнителей.

<sup>12</sup> Там же. Зап. в 2009 г. в Санкт-Петербурге А. В. Луниной от А. В. Козырева, 47 лет, врача.

<sup>13</sup> Личный архив автора. Зап. в 2009 г. в Москве от школьника 15 лет.

<sup>14</sup> Архив кафедры русской литературы и фольклора МГПУ. Зап. в 2009 г. в Москве Е. Павликовой от сотрудников ИНИОН РАН.

С. П. СОРОКИНА  
(Москва)

## *Принципы построения и особенности сюжетно-композиционного варьирования в народной драме «Царь Максимилиан»*

Народная драма «Царь Максимилиан» обладает специфической сюжетно-композиционной организацией, значительно отличающейся от привычного для нашего зрительского опыта, характеризующегося тенденциями к единству интриги и сюжета<sup>1</sup>, способа построения драматургического действия. Соположение нескольких сюжетных линий в «конструкции» «Царя Максимилиана» заставляла исследователей долгое время видеть в пьесе «бессвязную смесь всевозможных обрывков, сокращаемых или распространяемых по произволу исполнителей»<sup>2</sup>. Положение о единстве замысла пьесы впервые сформулировала Н. И. Савушкина, отметив, что «в драме неправомерно выделяли «ядро» — конфликт Максимилиана и Адольфа <...> и позднейшие наслоения, «затушевывающие смысл»<sup>3</sup>. Цельность идейно-эстетического содержания «Царя Максимилиана» она видит в совокупности сюжетов и воплощенных в них конфликтов. Вместе с тем, выделяя версии драмы на основе различий по вариантам конфликтов между царем и царевичем, исследователь, на наш взгляд, до некоторой степени возвращается к укоренившейся в работах о «Царе Максимилиане» идее «основного сюжета», а прочие сюжетные линии продолжают ею рассматриваться в качестве дополнительных. С нашей точки зрения, для разрешения вопроса о художественной целостности пьесы необходимо в качестве первого шага выяснить, каков механизм сочетаемости сюжетно-композиционных элементов в структуре пьесы и существуют ли закономерности их варьирования.

Сюжетно-композиционная конструкция рассматриваемой пьесы обладает рядом характерных свойств. Во-первых, она включает несколько событийных линий. Известно, что в художественных произведениях, «устроенных» по «панорамному»<sup>4</sup> сюжетному принципу, наблюдается тенденция либо к изоляции сюжетных комплексов друг

от друга (при этом причинно-следственные связи между ними отсутствуют), либо к установлению пусть и ограниченных связей между сюжетами. Сопоставление вариантов «Царя Максимилиана» позволит установить, какая из двух тенденций является предпочтительной для сюжетной модели этой драмы.

Другая особенность сюжетно-композиционной структуры народной драмы состоит в том, что отдельные ее сюжетные линии заключены по преимуществу в рамки одной сцены (эпизода). В связи с этим интерес изучения конструктивного своеобразия пьесы оказывается связанным не только с событийным планом организации действия, но и с тем, как различные событийные пласты комбинируются друг с другом, т. е. с композиционным планом. Значимость композиционной структуры драмы усиливается еще и тем, что в пьесе соединены разнородные компоненты: событийные эпизоды соседствуют с церемониальными<sup>5</sup> служебными выходами, комическими диалогами, песенными вставками, описательными (характеристики и самохарактеристики персонажей) и выражающими эмоции героев монологами.

Очевидно, что роли различных компонентов в сюжетно-композиционной структуре пьесы неодинаковы. Основное конструктивное значение имеют событийные ряды, которые скрепляют воедино, как бы цементируют изображаемое. Таким образом, сюжетно-композиционное варьирование связано, прежде всего, с теми изменениями и колебаниями, которые возникают на сюжетном уровне пьесы. Для того чтобы выявить механизмы варьирования, при анализе вариантов драмы необходимо учитывать составляющие ее сюжетные линии элементы, более простые, чем сцена (эпизод), а именно — единицы действия, далее неразложимые с драматургической точки зрения.

Обратим внимание на то, что некоторые из выделяемых нами компонентов драматургического действия соотносимы с понятием мотива, особенно в том его толковании, которое предложено Б. Н. Путиловым<sup>6</sup>, обозначившим три типа мотивов: 1) статичные мотивы (мотивы-описания, мотивы-характеристики, мотивы-экспозиции); 2) мотивы-диалоги, мотивы-переходы, мотивы-связи; 3) мотивы-события, мотивы-действия, мотивы-поступки. Однако по ряду причин сведение выделяемых нами элементов драматургического действия к понятию мотива в каком бы то ни было его понимании<sup>7</sup>, на наш взгляд, является неэффективным. Во-первых, как нам представляется, необходимость выделения мотивов встает перед исследователем прежде всего тогда, когда он работает с крупными массивами сюжетов и текстов, при анализе которых нужны абстрагированные от конкретики сопоставимые единицы, или решает задачи генетического плана. В данном случае перед нами такая задача не стоит. Во-вторых, и это главное, далеко не все выделяемые нами элементы равны мотиву, понимаемому в своей основе как неразложимая семантическая целостность, существенным признаком которой является «образный одночленный схематизм»<sup>8</sup>.

Так, событийные элементы драмы чаще всего не обладают свойствами образности и высоким семантическим статусом. Они как бы мельче мотива, но для понимания сюжетно-композиционного устройства и особенностей варьирования в рамках одного произведения такое выделение представляется оправданным. Кроме того, можно заметить, что выделяемые нами единицы неодинаковы по своему объему. Так, например, церемония вызова скорохода, его прихода, обращения к царю и получения от него приказа с точки зрения логической состоит из ряда действий; сложный структурно-семантический комплекс представляют собой характеристики и самохарактеристики персонажей, монологи, выражающие их эмоции. Однако эти компоненты пьесы, в отличие от событийных эпизодов, мы не стремились разложить на «элементарные единицы». Такой подход объясняется тем, что в плане роли в сюжетно-композиционной организации эти элементы равнополжны: элементарное действие и более или менее пространный, но не продвигающий действие компонент являются конструктивно соотносимыми «детальями», из которых строится драматургический «каркас» пьесы в совокупности вариантов.

Итак, нашей задачей являлось изучение механизмов соединения и варьирования событийных элементов между собой и с другими компонентами драматургического действия. Для анализа были использованы все (33) имеющиеся в нашем распоряжении варианты драмы, запись которых была сделана в период активного бытования пьесы непосредственно от исполнителей.

Сопоставление вариантов показало, что конструктивной основой сюжетно-композиционной организации драмы «Царь Максимилиан» является цепь элементов, составляющих сюжетную линию «Спор Максимилиана и Адольфа». Эта сюжетная линия в том или ином виде присутствует во всех вариантах пьесы. Она оказывается своеобразным «оселком», к которому «прикрепляются» иные компоненты драмы, элементы и складывающиеся из них сюжеты. Сюжетная линия «Спор Максимилиана и Адольфа» включает следующие событийные единицы: Максимилиан призывает Адольфа, Максимилиан предлагает Адольфу сменить веру, Адольф отказывается, Максимилиан велит Палачу казнить Адольфа, Палач казнит Адольфа. Помимо перечисленных единиц в различных вариантах могут использоваться следующие как событийные, так и не событийные элементы: Адольф признается, что был с разбойниками (№ 1, 3, 6, 7, 10, 19, 23, 30, 34), Адольф отправляется в темницу (кроме № 28, 29), Кузнец заковывает Адольфа (№ 1, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 14, 21, 23, 25, 33), Палач выражает свое отношение к приказанию казнить Адольфа (№ 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 14, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 31, 32, 33), Палач просит простить Адольфа (№ 3, 5, 8, 12, 19, 23, 26, 28, 30, 33), Адольф просит простить его (№ 2, 12, 19, 21, 24, 25, 31, 32, 33), Адольф прощается с миром (№ 2, 4, 5, 8, 10, 11, 13, 14, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 34), Обманное согласие Адольфа

(№ 1, 3, 10, 19), Адольф гуляет (№ 1, 10, 19), Палач гуляет (№ 10, 11, 14), Самоубийство палача (№ 2, 3, 4, 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 23, 28, 30), Палач уходит от Максимилиана (№ 1, 25). Как и следовало ожидать, неизменно присутствующими в рассматриваемом сюжетном блоке являются элементы событийные, в то же время любопытно, какой высокой степенью частотности обладают такие, выполняющие преимущественно эмоциональные функции компоненты, как, например, прощание Адольфа с миром, просьбы о прощении, выражение Палачом отношения к предстоящей казни.

Сравнительный анализ вариантов свидетельствует о том, что одним из основных приемов сюжетно-композиционного построения драмы является повторение элементов сюжетной линии «Спор Максимилиана и Адольфа»: Максимилиан призывает Адольфа, Максимилиан предлагает Адольфу изменить веру, Адольф отказывается, Адольф отправляется в темницу. По наличию или отсутствию такого повтора весь массив текстов пьесы можно разделить на 2 группы: одноходовые (без повтора) (№ 28, 29) и многоходовые. Последние, в свою очередь, распадаются на три подгруппы: с двукратным повтором (№ 2, 5, 8, 13, 23, 25), троекратным повтором (№ 1, 3, 4, 10, 11, 12, 14, 19, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 34), четырехкратным повтором (№ 6, 7, 21, 22, 33). Легко заметить, что наиболее распространенным является троекратный повтор. Тексты второй группы, в свою очередь, предстают в двух принципиально разных конструктивных типах: простой — в вариантах этого типа сюжетная линия «Спор Максимилиана и Адольфа» развивается непрерывно; сложный (комбинированный) — в вариантах этого типа сюжетная линия «Спор Максимилиана и Адольфа» комбинируется с иными сюжетными линиями. Обращает на себя внимание тот факт, что варианты второго типа составляют подавляющее большинство в традиции украинской и белорусской и единичны в записях, сделанных на территории России.

Изучение всего имеющегося в нашем распоряжении корпуса текстов народной драмы «Царь Максимилиан» позволило выделить следующие, встречающиеся в ней сюжетные линии:

- Спор Максимилиана и Адольфа (все варианты);
- Противоборство Максимилиана и Мамая (18 вариантов);
- Аника и Смерть (15 вариантов);
- Бой Аники с врагом (15 вариантов);
- Марс и женский персонаж (10 вариантов);
- Гусар и хозяйка-ведьма (7 вариантов);
- Царь Ирод (4 варианта);
- Казак гуляет (3 варианта);
- Герои бьются из-за женского персонажа (3 варианта);
- Герой убивает женского персонажа (2 варианта);
- Девица и офицер в плену у разбойников (2 варианта);
- Рыцарь безуспешно пытается защитить Адольфа (1 вариант).

В целом, прослеживается явная тенденция к единокра́тному включению в отдельно взятый вариант драмы одной и той же сюжетной линии, т. е. создатели/исполнители видели в пьесе отнюдь не произвольный набор сцен, а драматургически связанное действие. Любопытно при этом, что сюжетная ситуация боя Аники с врагом в вариантах № 5, 8, 10, 23, 33 возникает неоднократно, однако, поскольку Аника каждый раз бьется с новым богатырем, эти поединки следует рассматривать как звенья одной сюжетной линии, а не как повтор одного и того же сюжета (данный конструктивный принцип аналогичен тому, который используется в сюжете «Спор Максимилиана и Адольфа»).

В целом для сюжетно-композиционного строения драмы характерно непрерывное изложение сюжетных линий. Помимо сюжетов «спор Максимилиана и Адольфа» и «Бой Аники с врагом», лишь в двух единичных вариантах непрерывность нарушается. В варианте № 19 сюжет «Максимилиан и женский персонаж» комбинируется с сюжетом «Казак гуляет»: Богиня просит желающего на ней жениться царя поменять веру, затем разворачивается сцена с Казаком и лишь после нее Максимилиан объявляет о своем согласии. В варианте № 4 встречаем совсем нетипичный сюжетный ход: после первой отправки Адольфа в тюрьму появляется Исполинский рыцарь, который хочет защитить царевича, его прогоняют; после второго привода Адольфа Исполинский рыцарь приходит с новыми угрозами и Максимилиан посылает на бой с ним Анику; наконец, после третьего привода царевича и его казни возвращается Аника, сообщая о победе над Исполинским рыцарем. В данном случае наблюдается достаточно оригинальная сюжетно-композиционная организация, подразумевающая сложные пространственно-временные и логические связи: в то время как на одном театре действия происходят одни события, на другом — разворачиваются иные, которых зритель не видит, но о результате которых ему сообщается.

Различные сюжетно-композиционные элементы и состоящие из них эпизоды драмы обладают неодинаковыми возможностями перемещения в структуре текста. Относительно стержневого сюжета («Спор Максимилиана и Адольфа») наиболее свободно перемещаются сюжеты «Бой Аники с врагом» (встречается между первым и вторым, вторым и третьим приводами Адольфа, по завершении сюжета); «Гусар и хозяйка-ведьма» (между первым и вторым, вторым и третьим приводами Адольфа, по завершении сюжета); далее следуют: «Богиня и Марс» (между первым и вторым приводами Адольфа, по завершении сюжета); «Максимилиан и Богиня» (перед сюжетом «Спор Максимилиана и Адольфа», по завершении сюжета); «Казак гуляет» (между первым и вторым, вторым и третьим приводами Адольфа); «Царь Ирод» (перед сюжетом, по завершении сюжета); «Противоборство Максимилиана и Мамай» (по завершении сюжета); «Аника и Смерть» (по завершении сюжета). Отметим, что большинство сюжетов, встречаясь в разных сюжетно-

композиционных узлах, представлено примерно одинаковым набором элементов. Особенности в этом плане обладают сюжеты «Богиня и Максимилиан» и «Царь Ирод». Первый сюжет, оказываясь в начальной части драмы (всего таких вариантов четыре: № 8, 24, 25, 27), может выступать в наиболее развернутом виде. В варианте № 24 присутствует такой элемент, как венчание Максимилиана и Богини, а в варианте № 25 облачение их в царские «принадлежности». Сюжет «Царь Ирод» в развернутом виде используется в качестве начальной сцены (№ 21, 26, 27, 28) и включает следующие элементы: Ирод посылает Анику избить младенцев; Аника выполняет приказание и приводит мать с младенцем; Ирод приказывает убить младенца; Аника выполняет приказание; Ирод хвастается своим бессмертием или непобедимостью; Ирода забирает Смерть; Аника решает служить другому царю. Последний элемент, как и название иродова воина Аникой, можно рассматривать в качестве слабо выраженной, но все же привязки к дальнейшему действию. В других сюжетно-композиционных отрезках пьесы данный сюжет представлен в усеченном виде. Так, в варианте № 8 отсутствует часть, изображающая встречу Ирода со Смертью, кроме того Ирод заменен Максимилианом. В варианте № 30, напротив, отсутствует начальная часть сюжета, имеется лишь эпизод встречи Ирода, хвастающегося своей непобедимостью, со Смертью.

Ряд сюжетов занимает константное положение в драме. При этом те из них, которые не связаны с последующим действием, встречаются в единичных вариантах в качестве начальных сцен и являются заимствованными из другой популярной народной драмы — «Лодка» («Шайка разбойников»): «Атаман рассказывает о брате-разбойнике» (№ 28); «Девушка и Офицер в плену у разбойников» (№ 24, 25). Сходно использование сюжета «Шайка разбойников отправляется за добычей», хотя он встречается не только в качестве начальной сцены (№ 2), но и в качестве заключительной (№ 34). Такое (механическое, никак не адаптированное в структуре пьесы) включение вышеуказанных сцен в драму заставляет согласиться с мнением Н. И. Савушкиной, считающей их контаминированными<sup>9</sup>.

Другие неперемещаемые сюжеты и элементы выступают в качестве мотивировки дальнейшего хода действия и их положение в структуре текста закреплено именно в силу этого. К ним относятся: выходной монолог персонажа, предупреждающий о скором появлении Максимилиана; выходной монолог самого Максимилиана; в котором он излагает «программу» своих последующих действий; мотивы, не развившиеся в сколько-нибудь завершенные сюжеты: Адольф рассказывает об оказавшей на него влияние встрече с арестантом-христианином (№ 10); некто доносит Максимилиану об иной вере Адольфа (№ 5, 12); Максимилиану говорят, что Адольфа нельзя привести, но он требует применить силу (№ 1, 3, 19); Максимилиан предлагает Богине выйти замуж за Адольфа, та соглашается при условии перемены царевичем веры (№ 6); Богиня



хочет наказать ябедника, донесшего на Адольфа (№ 12), Аника хочет свергнуть Максимилиана с трона, тот призывает Смерть (№ 1).

Относительной подвижностью обладает следующий мотив: Максимилиан женится на иноверке и меняет веру (№ 3, 8, 24, 25, 27). Он может появляться в сценах как первого, так и второго привода Адольфа. В варианте № 3 этот мотив приобретает достаточно развитую сюжетную форму: Максимилиан посылает Магометанского посланника к Богине с предложением брака; Богиня требует от Максимилиана перемены веры; Максимилиан соглашается и требует того же от своих подданных, соглашаются все, за исключением Адольфа; Адольф удаляется в пустыню. Высокой степенью подвижности обладают мотивы, вводящие во многих вариантах сюжеты «Бой Аники с врагом» (герой ищет достойного соперника) и «Аника и Смерть» (Аника считает, что у него нет достойного соперника).

Обратим внимание, что неперемещаемые элементы характерны в основном для начальной части драмы, причем в русских вариантах в основном появляются мотивы, вводящие сюжет спор Максимилиана и Адольфа, а в украинских и белорусских вариантах — не связанные или слабо связанные с дальнейшим развитием действия сцены. Отметим также, что большинство перечисленных мотивов и сцен (за исключением выходных монологов) используются в небольшом круге вариантов. Таким образом, можно сказать, что в сюжетно-композиционном строении драмы имеется некоторая, хотя и слабо выраженная, тенденция к установлению причинно-следственных связей.

В драмах сложного типа построения наблюдается стремление к группировке наибольшего количества сюжетных линий (4—5) после завершения стержневого сюжета, в то время как между приводами Адольфа к Максимилиану из темницы включается не более двух сюжетов. Сюжетные линии «Противоборство Максимилиана и Мамаю» и «Аника и Смерть» в большинстве вариантов располагаются в заключительной части драмы, хотя далеко не всегда завершают ее. Завершающими чаще являются сцены комического характера, исполнение песни или танца с просьбой о вознаграждении, объявление Максимилиана о своем желании покинуть трон или изгнание его с трона.

Особое место в сюжетно-композиционной конструкции «Царя Максимилиана» занимают комические сцены. Обладая некоторыми сюжетными функциями, они, однако, представляют собой прежде всего набор словесных «трюков» и, возможно, отчасти в силу этого (они не перегружают сюжет) обладают высокой степенью частотности использования и мобильности в структуре драмы. Для русских вариантов предпочтительной является комбинация комических сцен с сюжетными линиями. Для украинских и белорусских характерно выстраивание комических эпизодов в длинные цепочки, связь которых с прочими сюжетными линиями подчас практически утрачивается. Часто такие цепочки располагаются в конце пьесы и завершают представление.

Существенную роль в композиционном построении пьесы играют церемониальные компоненты. В сюжетно-композиционном построении «Царя Максимилиана» они служат необходимым статичным компонентом, «тормозящим» развитие действия, позволяя, таким образом, зрителям осознать и прочувствовать уже случившееся на «сцене», а актерам подготовиться к исполнению следующего напряженного отрезка пьесы. Кроме того, церемониальные выходы до некоторой степени являются аналогом мотивировочных элементов. Они связывают между собой сюжетные линии (например, царь вызывает скорохода и просит привести следующего персонажа, влекущего за собой новый сюжетный ход), но соединение это носит скорее механический характер.

Сюжетные линии, имеющиеся в пьесе, отличаются разным характером изображения событий: в большинстве из них события разворачиваются на глазах зрителя, однако они могут также выступать как рассказ героя о случившемся («Гусар и хозяйка-ведьма»; «Рассказ Атамана о брате-разбойнике») или представлять собой скорее лирические темы («Казак гуляет»). Неодинакова и степень проработанности сюжетов в драме. При этом отмечается прямая зависимость между проработанностью сюжетной линии и частотой ее использования по вариантам. С другой стороны, чем более ясным и оформленным оказывается сюжет, тем подвижнее его внутренняя структура. В таких сюжетных линиях, как «Спор Максимилиана и Адольфа», «Бой Аники и врага» находим перестановку, усечение или включение дополнительных элементов.

Итак, анализ сюжетно-композиционной структуры и особенностей варьирования в народной драме «Царь Максимилиан» позволил выяснить тенденции частотности, перемещаемости, сочетаемости сюжетных линий и мотивов пьесы; были выявлены два принципиально различных типа организации драмы — простой и сложный, причем тип построения по принципу последовательного соположения сюжетных линий характерен в основном для украинских и белорусских вариантов, комбинация сюжетов значительно чаще встречается в русских текстах. Несомненным является и тот факт, что в сюжетно-композиционном построении пьесы сюжетная линия «Спор Максимилиана и Адольфа» играет стержневую конструктивную роль. Подчеркнем, однако, что лишь детальный поэтико-семантический анализ каждой сюжетной линии даст возможность определить ее роль в художественной целостности драмы, что, в свою очередь, позволит оценить семантический потенциал различных конструктивных типов драмы.

Соотнесем специфическую сюжетно-композиционную организацию народной драмы «Царь Максимилиан» с теми явлениями театральной культуры, среди которых она формировалась. С одной стороны, это ранняя русская драматургия; с другой — театрально-игровые комические фольклорные формы. Подчеркнем, что в данном случае мы рассматриваем только композиционные особенности, т. е. принципы соединения частей в целое.

Многосюжетность «Царя Максимилиана» находит параллели в части ранней русской драматургии. Так, Л. А. Софронова, говоря в целом об ориентации пьес школьного и придворного театров на пиитики, восходящие к аристотелевской традиции с ее принципом единства действия, отмечает присущее ряду драм «построение действия, при котором эпизоды не связаны между собой, но “нанизаны” на фигуру главного героя»<sup>10</sup>; исследовательница обнаруживает и еще более свободную от «уз» сюжетности драматургическую конструкцию, состоящую «<...>из отдельных эпизодов, слабо связанных между собой содержательно, но имеющих прочные связи в плане значения. Эти семантические связи не создавали хронологической или событийной логики следования эпизодов, они превращали их в иллюстрации. Эпизоды, не имеющие сюжетных связей, можно было легко поменять местами, разложить в ином порядке. Но они служили примерами одной идеи, которая могла быть выражена в драме или скрыта»<sup>11</sup>.

На фоне как дотеатрально-игровых фольклорных форм, так и комических фольклорных представлений специфический способ сюжетно-композиционной организации «Царя Максимилиана» выглядит еще менее необычным. Принцип соположения не связанных между собой сценок характерен, по мнению Л. М. Ивлевой, для обрядового ряженья, в котором «отдельные игры» могут «укрупняться» в «едином мозаичном полотне», создавать «многоактное» представление, где «отдельные сценки (фрагменты) и персонажи связаны уже не сюжетными, а семантическими отношениями»<sup>12</sup>. Цепочный принцип лежит и в основе построения фольклорных комических пьес типа «Барин», «Маврух» и т. п. Однако части, из которых складываются эти пьесы, вряд ли можно считать самостоятельными сюжетными линиями, поскольку сюжет при всем многообразии точек зрения на это понятие предполагает целенаправленный набор событий, в которых возникает, а затем разрешается какое-либо противоречие. Комические фольклорные пьесы представляют собой цепь событийных диалогов (нередко разрешающихся пляской), являясь, таким образом, формами более простыми, чем сюжет, возможно, их можно определить как протосюжеты.

Обратим внимание еще на одну специфическую черту «Царя Максимилиана». Еще В. Я. Проппом было установлено, что «для фольклора характерно стремление к одноподлинности. Есть центральный герой, и вокруг него и его поступков группируются другие лица — его антагонисты или помощники, или те, кого он спасает»<sup>13</sup>. Одноподлинности соответствует определенная организация пространства повествования: «Фольклор знает только эмпирическое пространство, т. е. то пространство, которое в момент действия окружает героя. <...> То, что происходит за пределами этого пространства, не может стать предметом повествования. Поэтому в фольклоре не может быть двух театров действия в разных местах одновременно»<sup>14</sup>. В народной драме «Царь Максимилиан» по сути дела *не один герой*. В ряде сюжетных линий в качестве главного

героя выступают не Максимилиан и не Адольф, а другие персонажи: Аника-воин, Марс, Гусар. А в вариантах простого типа построения отсутствует не только один главный, но и вообще сквозной герой. Таким образом, в драме намечается тенденция к преодолению традиционного способа организации пространства, к установлению более сложных отношений в системе персонажей.

Наиболее адекватным способом выражения нового художественного мышления явилось бы введение в действие причинно-следственных отношений, т. е. использование в тексте мотивировок, объясняющих переход от одного событийного пласта к другому. Такой прием, как отмечалось выше, в пьесе действительно появляется. Однако используется он далеко не регулярно. Чаще переход от одного сюжета к другому происходит логически неоправданно. Н. И. Савушкина выделила пять типов смены действия: ничем не подготовленное появление нового персонажа; вызов нового персонажа главным лицом; исполнение песни; «голос за сценой»; распоряжение главного героя продолжить действие<sup>15</sup>. Исследователь называет эти способы перехода «мотивировками», однако, на наш взгляд, правильнее было бы назвать их *способами* смены действия или введения новых персонажей, поскольку ни в одном из перечисленных случаев не предопределяется (т. е. не мотивируется) то развитие событий, с каким мы сталкиваемся далее. Таким образом, на уровне композиционного построения драмы преимущество остается за более характерным для фольклора повествовательным мышлением, при котором «для описываемых действий не требуется указания на причины этих действий»<sup>16</sup>.

### Варианты народной драмы «Царь Максимилиан», анализируемые в статье

#### *Тексты, записанные в России:*

№ 1. Царь Максимилиан. Публикация Д. А. Травина // Народный театр. М., 1896. С. 48—61.

№ 2. *Каллаш В. В.* Материалы для истории народного театра // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 39. № 4. С. 60—65.

№ 3. К истории русского народного театра. Царь Максимилиан. Запись В. Костина // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 37. № 2. С. 103—116.

№ 4. Народная драма «Царь Максемьян и его непокорный сын Адольф». Публикация Н. Н. Виноградова // Известия ОРЯС Академии наук. СПб., 1905. Т. 10. Кн. 2. С. 301—338. Цит. по книге: Фольклорный театр / сост., вступ. ст., предисловия к текстам и коммент. А. Ф. Некрыловой и Н. И. Савушкиной. М., 1998. С. 137—156.

№ 5 (I). Народная драма «Царь Максимилян». Тексты, собранные и приготовленные к печати Н. Н. Виноградовым // Сборник ОРЯС. Т. 90. СПб., 1914. С. 16—52.

№ 6 (II). Народная драма «Царь Максимилян». Тексты, собранные и приготовленные к печати Н. Н. Виноградовым // Сборник ОРЯС. Т. 90. СПб., 1914. С. 53—96.

№ 7 (III). Народная драма «Царь Максимилян». Тексты, собранные и приготовленные к печати Н. Н. Виноградовым // Сборник ОРЯС. Т. 90. СПб., 1914. С. 97—166. Цит. по книге: Фольклорный театр. С. 157—215.

№ 8 (IV). Народная драма «Царь Максимилян». Тексты, собранные и приготовленные к печати Н. Н. Виноградовым // Сборник ОРЯС. Т. 90. СПб., 1914. С. 167—188.

№ 9 (отрывки) *Ончуков Н. Е.* Народная драма на Севере // Изв. ОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 4. С. 227—230.

№ 10 (I). Царь Максимилян // Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. СПб., 1911. С. 1—47.

№ 11 (II). Царь Максимилян // Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. СПб., 1911. С. 48—69.

№ 12. Царь Максимилиан, или Трон царя Максимилиана // Мякутин А. И. Песни оренбургских казаков. СПб., 1910. Вып. 4. С. 257—302.

№ 13. *Акимова Т. М.* Народная драма в новых записях // Ученые записки Саратовского университета. 1948. Т. 20. С. 29—38.

№ 14. *Берков П. Н.* Одна из старейших записей «Царя Максимилиана» и «Шайки разбойников» (1885) // Русский фольклор. Вып. 4. Л., 1959. С. 336—358.

№ 15. *Кошелев Я. Р.* Из старых записей русского фольклора // Из истории культуры Сибири. Томск, 1966. Вып. 1. С. 5—23.

№ 16. ГЦТМ. Ф. 206. № 1025-а (151525).

№ 17. ГЦТМ. Ф. 206. № 1026 (151526).

№ 18. ГЦТМ. Ф. 206. № 1027 (151943).

№ 19. Архив РАН. Ф. 1651. Оп. 1. Ед. хр. 140.

№ 20. ГЦТМ. Ф. 206. № 1023 (151944).

#### **Тексты, записанные на Украине:**

№ 21. *Васильев М. К.* К истории народного театра // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 36. № 1. С. 83—100.

№ 22. *Каллаш В. В.* Материалы для истории народного театра // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 39. № 4. С. 52—59.

№ 23. *Абрамов И.* Царь Максимилиан (святочная кумедия) // Изв. ОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 3. С. 270—298.

№ 24. *Мезерницкий П. Г.* Народный театр и песни в г. Стародубе Черниговской губернии // Живая старина. 1908. Вып. 3—4 (отд. оттиск). С. 17.

№ 25. «Царь Максимилиан» // Русский филологический вестник. Варшава, 1912. Т. 67—68. № 4. С. 326—336 / Приложение к ст.: Волков Р. М. Народная драма «Царь Максимилиан». Опыт разыскания о составе и источниках.

№ 26. *Бессараба И. В.* Материалы для этнографии Херсонской губернии. Пг., 1916. С. 374—388.

№ 27. *Бессараба И. В.* Материалы для этнографии Херсонской губернии. Пг., 1916. С. 388—401.

№ 28. *Гай-Сагайдачная Е.* О мистериях и крестьянском театре // Театр и искусство. 1910. № 17. С. 350—354.

№ 29. Комедия о царе Максимилиане и сыне его Адольфе (зап. Д. И. Горбачевский) // Джерела народного театру на Україні. Київ, 1960. С. 173—184.

№ 30. Трон // Джерела народного театру на Україні. Київ, 1960. С. 184—201.

№ 31. РГАЛИ. Ф. 1235. Оп. 1. Ед. хр. 12. Абрамов И. С. Представление царя Максимилиана. Л. 60—66.

№ 32. РГАЛИ. Ф. 1235. Оп. 1. Ед. хр. 12. Абрамов И. С. Царь Максимилиан. Л. 67—78.

### **Тексты, записанные в Белоруссии**

№ 33. Царь Максимиан / публикация Е. П. Романова // Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 273—283.

№ 34. К истории народного театра / публикация А. Е. Грузинского // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 38. № 3. С. 161—168.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Хализев В. Е. Драма как род литературы. М., 1986. С. 177.

<sup>2</sup> Морозов П. О. История русского театра (до первой половины XVIII столетия). СПб., 1889. С. 285.

<sup>3</sup> Савушкина Н. И. Русская народная драма. С. 71.

<sup>4</sup> Хализев В. Е. Теория литературы. М., 2000. С. 216.

<sup>5</sup> О церемониальных эпизодах в народной драме см.: Савушкина Н. И. Указ соч. С. 86.

<sup>6</sup> Путилов Б. Н. Веселовский и проблемы фольклорного мотива // Наследие Александра Веселовского. СПб., 1992. С. 82—83.

<sup>7</sup> О различных интерпретациях понятия мотив см.: Силантьев И. В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике. Новосибирск, 1999.

<sup>8</sup> Веселовский А. Н. Историческая поэтика / ред., вступит. ст., примеч. В. М. Жирмунского. Л., 1940. С. 494.

<sup>9</sup> Савушкина Н. И. Указ соч. С. 87.

<sup>10</sup> Софронова Л. А. Поэтика славянского театра XVII — первой половины XVIII в.: Польша, Украина, Россия. М., 1981. С. 164.

<sup>11</sup> Там же. С. 211—212.

<sup>12</sup> Ивлева Л. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. Л., 1998. С. 100.

<sup>13</sup> Пропт В. Я. Фольклор и действительность // *Он же*. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 91.

<sup>14</sup> Там же. С. 92.

<sup>15</sup> Савушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976. С. 97.

<sup>16</sup> Пропт В. Я. Указ соч. С. 93.

II  
МИФОЛОГИЯ,  
НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ,  
ДЕМОНОЛОГИЯ

Л. РАДЕНКОВИЧ  
(Белград)

## Сравнительное изучение славянского фольклора (на материале демонологических преданий)

Первые сравнительные исследования в филологии начались на рубеже XIX в., когда немец Франц Бопп (Franz Bopp, 1791—1867) опубликовал результаты своего сравнения языковых данных санскрита с некоторыми данными других индоевропейских языков. За этим последовал целый ряд значительных сопоставительных исследований, приведший к развитию этимологии, а также индоевропеистики, в которой учитываются кроме языковых еще и данные культуры.

Сравнительный подход стал применяться и в области изучения славянского фольклора. Следует указать на результаты исследований Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, Й. Поливки, Ю. Кжижановского, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского, Б. Н. Путилова, Н. И. и С. М. Толстых (и их учеников) и других.

Как известно, базисным элементом таких исследований является *сходство*. Если оно касается структуры фольклорного произведения и не ограничено пространственными и временными рамками, т. е. оно самого общего характера, мы имеем дело с *типологическим* сходством. Если в текстах обнаружены одни и те же названия действующих лиц или набор специфических функций, им присущих (характерные действия персонажей), формирующих элементарные сюжеты или мотивы, тогда можно говорить или о *генетическом* или о *контактном* сходстве<sup>1</sup>. Здесь на материале демонологических преданий (быличек и бывальщин) пойдет речь об общеславянских названиях мифологических существ и об одном общем сюжете.

**Наименования.** Если рассматривать систему славянских мифологических персонажей с точки зрения их названий в диахроническом и синхроническом планах, мы увидим, что она не дает достаточного материала для более полной реконструкции ее общеславянского состояния. На основании средневековых письменных источников и позднее записанных поверий, можно констатировать, что название *дух* — «бесплотное



сверхъестественное существо» — является общим для всех славян (часто в сочетании со «злой» и «нечистый» — ср. серб. *зао дух*, болг. *зъл дух*, рус. *злой дух*, пол. *zły duch*; др.-слав. *нечистии доухъ*). Недоброжелательный дух, который угрожает человеку, называется *бес* (\**běsъ*). В средние века и позднее слово *бес* в основном было заменено наименованиями *дьявол*, *сатана*, *черт* и десятками или даже сотнями других локальных названий. С принятием христианства у восточных славян *бесами* называют и языческих богов и их кумиров. Наименование из XI в. *бѣсъ полоудьный*<sup>2</sup>, очевидно, обозначает духа, который засвидетельствован на несколько веков позднее в русских народных поверьях как: *полуденный бес* (Пинега, Полесье), *полудѣнный* (Орловская губерния), *полуденник* (Вологодская область). Он появляется, как и *полудница*, *полуденица*, в полдень, считающееся опасным время, в которое запрещалось работать<sup>3</sup>.

В поучительном «Слове святого отца Василия о посте» русского проповедника XIV в. упоминается и *бѣс хороможитель* (*от проклятыя бѣса хороможителя*)<sup>4</sup>, который, возможно, обозначает духа — *домового* (ср. др.-рус. *Хоромъ* — дом, постройка).

Особое значение для славянской демонологии имеет упоминание *вилы*, которое появляется в памятниках, начиная с XIV в. В Хронике Георгия Амартола (список XIV—XV в.) о виле сообщается, что это существо в человеческом облике: *чловѣкообразнѣ животнѣ, яже и сирены наричуться рекше вилы*. К тому же времени относятся и наименования, по-видимому, одного и того же существа — *самовила* и *берегыня*, у Срезневского *верегиня*<sup>5</sup>. Последнее название, которое позднее уже не появляется в восточнославянских поверьях, вероятно, сменило название *русалка* (хотя научных доказательств этого нет).

На основании нескольких упоминаний *вилы* в древнерусских памятниках и того, что сегодня это наименование существует в литературных и локальных говорах всех южнославянских народов, а также у чехов и словаков, можно предположить, что оно существовало еще на общеславянской прародине. У поляков его сменил эвфемизм *богинка*, у восточных славян вытеснили наименования *русалка*, *нявка*, *мавка*, у болгар возобладали названия *самодива*, у македонцев — *самовила*<sup>6</sup>.

В средневековых памятниках появляются и наименования *влькодлакъ* для человека, который магическими путями превращается в волка («влькодлаци луну изедоше или слньце»), и *оупирь*, бродящий покойник (серб. *вампир*), чья душа по разным причинам не ушла в потусторонний мир и ночью возвращается в свой бывший дом.

С корнем \**věd-* в славянских языках существует ряд наименований, которые чаще всего применяются к людям, обладающим магическими знаниями, и которые считаются потенциально опасными. Эти названия встречаются в памятниках с XVI по XIX в. (ср. серб. *вѣщица*, пол. *wieźczyca*, *wieźźta*, рус. *ведьма*, *ведуница*, *ведунья* и т. д.).

Общеславянскими можно считать и проявления демонов в виде *вихря* (*ветра*), *блуждающего огонька* и *тени*.

Ветер то персонифицируется (ср. рус. *ветреник, ветровой*), то является ипостасью, то средством передвижения нечистой силы: «А как ветер, вихорь, дак это уж самый леший»<sup>7</sup>. У лужичан ветер (*wichor*) представляют себе как маленького мужичка<sup>8</sup>. У древних славян словом *дохъ* обозначался и «ветер»<sup>9</sup>.

Разные мифологические существа, прежде всего те, происхождение которых из душ «нечистых», «заложных» покойников очевидно, проявляются в виде блуждающего огонька или света (ср. названия: пол. *świecznik, świetnik, światelko, dzikie światelko, latające światelko, poświętnik*; рус. *бесовы огни, блудячий огонь, огненный клуб, огненный шар фонарик, фонарик*; словен. *blodeče luči, svečnik*; хорв. *divlji ogenj, pesi ogenj, vilovski ogenj, vuče svetlo, vileno svetlo, divje svetlo, lamperi, lučkonoša, mrtvačko sviitlo, pese luči, sjajnost, svečar, svečarec, sveća, svečar, svečur*; чеш. *světloňoň, světylko*<sup>10</sup>.

По славянским поверьям, одна из форм проявления души это *тьнь*: «*Душа — это тень человека. Когда человек умирает до срока, его тень (душа) может ходить*» (Хойницкий р-н Гомельской обл.)<sup>11</sup>. Русское *стень, тень* означает «призрак», у болгар и сербов одно из названий упыря — *тенац, тенъц*. У болгар *сенкя* (тьнь) — «дух, происходящий из крови убитого на дороге человека, который ночью страшит людей около места, где этот человек убит» (Пирински край)<sup>12</sup>. В Македонии, демоническое существо, которое грозит рожаницам, называется *сенка*<sup>13</sup>.

Ранние заимствования, еще в общеславянский период, которые считаются латинизмами в славянских языках, это *русалка* и *стрига* (пол. *strzyga*, хорв. словен. *štriga* «ведьма»)<sup>14</sup>.

Из наименования *навь, навье*, которым в средневековых письменных памятниках обозначался покойник, образованы названия демонов, в которых превращаются умершие до крещения дети, такие, как болг., мак., серб., *нав, навье*, словен. *товје*, укр.(гуцуль.) *нявка, мавка*<sup>15</sup>. Одно из названий домового у русских — *навной*.

К общеславянским названиям относится и ряд наименований болезней, которые приобретают антропоморфные черты и мифологизируются, такие как: *урок, волосатик* (серб. *власац*), *прострел, дана, нежит, чума, лихородка* и т. д.

Общеславянскими являются и названия некоторых «устрашителей» детей. Это своеобразные мифологические персонажи, которыми пугают детей, типа: *бука, букан, баук* и др.<sup>16</sup>

Наименование *чёрт* восточным славянам было неизвестно до XVII в. Тот факт, что это слово встречается в чешских и польских текстах XIV в. и что его нет в южнославянских языках, указывает на то, что оно было заимствовано восточными славянами из западнославянских языков<sup>17</sup>. Наиболее древним, еще общеславянским названием этого демона (наряду с указанным *бес*), является еще и *враг, ворог, вражина*.

Ряд общеизвестных названий демонов у восточных славян, таких как: *водяной, леший, полевик, домовый, дворовой, рижный, овинник, по-*

*довинный, подпечный, подполник*, а также *еретица, кикимора, обдериха, проклятики* в письменных источниках появляются только с XVII в., и они, как правило, не существуют в традиционной культуре южных славян. Правда, *водяной* встречается у словенцев и в паноннской области у южных славян, а именно, на территориях, находящихся под немецким культурным влиянием, откуда он и заимствован. *Леший* под названием *лесник* появляется только в сербской литературе, да и то на основании одного ошибочного толкования информации о колядниках (которые в локальной традиции называются *лесници*)<sup>18</sup>. Домовой в антропоморфном виде у южных славян не присутствует. Им он присущ в более архаичной ипостаси — в образе *домашней змеи* или в виде знаменитого предка, которого в болгарской традиции называют *стопан* и к которому иногда обращаются за помощью.

Есть основания утверждать, что демоны, которые вылупляются из петушиного яйца (рус. *змей-денгоносец*, укр. *хованець*, хорв. *мацић*, болг. *мамниче*), а также *обмен, обмененок* (ребенок нечистой силы, обмененный ею на человеческое дитя), и т. д., — являются заимствованными.

**Об одном общем сюжете: мифологическое существо принимает вид ягненка/козленка.** Природа памяти и устная форма передачи фольклорного текста на протяжении долгого времени определили тот факт, что текст, как правило, существует в ряде вариантов. Если этих свойств у текста не наблюдается, то речь идет или об очень редком тексте, или об индивидуальном творчестве, которое является лишь имитацией фольклорного произведения. Фольклорное произведение, как писал В. Я. Пропп, живет в постоянном движении и изменении, «поэтому оно не может быть изучено полностью, если оно записано только один раз»<sup>19</sup>. Преимущество именно сравнительных исследований состоит в том, что этим методом можно показать, что в определенном тексте на уровне содержания *изоморфное*, а что — *алломорфное*. Другими словами, показать путь переосмысления фольклорного текста в процессе его устного бытования.

Обратимся к одному из очень распространенных сюжетов, принадлежащих народной демонологии, чтобы на основании его вариативности определить характер сходства. Речь идет о сюжете, который реализуется в жанре бывальщины или былички и который можно обозначить как «встреча человека на дороге с мифологическим существом в облике животного». Или более конкретно: человек ночью находит на дороге животное (ягненка, козленка, теленка, осленка и т. д.) и, считая его потерявшимся и неожиданным подарком судьбы, берет с собой (кладет на повозку, на коня, на спину). По пути животное с каждым шагом становится все тяжелее и его почти невозможно больше тащить или везти; человек догадывается, что на самом деле это не настоящее животное, а демон, и отбрасывает его. Или животное повторяет слова человека, как будто дразнится. В зависимости от того, какое животное

на дороге, сюжет разветвляется. Если найденное животное осленок или жеребенок, человек пытается сесть на него верхом, но в этот момент оно начинает расти и бежать с быстротой ветра, оставляя человека едва живого на вершине дерева или колокольни (эти сюжеты встречаются в основном в западной части славянского мира и здесь не будут предметом исследования).

Былички и бывальщины с мотивом «козленок на дороге» у славян записаны на очень широкой территории их расселения — от Альп на западе и Лужицы в Германии, до Забайкалья на востоке: у бенешских словенцев в северной Италии, у лужичан, на Балканах — у болгар, сербов, хорватов, на Украине, в Белоруссии, в Польше, в России, у старообрядцев Литвы. Они встречаются и у некоторых других народов, например, в еврейском фольклоре<sup>20</sup>. Первые записи относятся ко второй половине XIX в., а последние сделаны в наши дни.

Сюжет имеет одноэпизодную композиционную структуру. В отличие от сказок, прежде всего — волшебных, слушатели в среде, где он бытует, принимают его за достоверный. Свидетелем события является сам рассказчик или знакомый ему человек. Место события также всем слушателям бывает известно. Сюжет имеет простую структуру, в которой можно обнаружить три постоянных элемента — *постановку, неожиданное событие и развязку*.

В *постановке* даются пространственно-временные координаты события, о котором идет речь, т. е. сообщается о том, что человек отправился в путь в определенное место и в ночное время. Часто указывается, что событие произошло в конкретном месте или около него. В сознании рассказчика такие места имеют мифологические признаки: лес, мельница, река, источник, родник, камень, могила, кладбище: «Шел мужик из своего села в другое, и пришлось ему идти лесом, дело было к ночи <...>»<sup>21</sup>; «Раз плугатыри пасли коло рички волив. Дило було у ночи»<sup>22</sup>; «(Мужик) паехаў рыбу лавиць на озера і прыбятаяць ноччу <...>»<sup>23</sup>; «Един пат се враща от пазар. Сънцето зайде йоше на Дервено и требаше да одим по темно» (Раз возвращалась с рынка. Солнце зашло, когда я была еще на Дервене, и мне пришлось ехать по темноте)<sup>24</sup>; «Torej je bil mož, ki je sem prihajal iz Gumina <...> Ko je nekoč tisti mož iz Gumina zopet prišel, je bila tukaj že tema» (Был мужик, который сюда приходил из Гумина <...> Раз, когда этот мужик из Гумина опять отправился в путь, было уже темно)<sup>25</sup>.

*Неожиданное событие* для человека начинается с появления на дороге ягненка (козленка, барашка, овечки). Человек, считая его потерявшимся и неожиданным подарком судьбы, берет его с собой (кладет на повозку, на коня, на спину), либо ягненок сам прыгает на повозку или на коня, и человек с ним продолжает путь. Встреча с детенышем скота ночью сама по себе вызывает определенное эмоциональное состояние у человека. Он начинает заботливо обращаться к нему: говорит ласковые слова или (редко) гладит его. Состояние восторга у человека резко

сменяется чувством страха, когда животное заговаривает по-человечески. Чаще всего оно повторяет слова человека, или в его повторении слова оказываются с какой-либо ошибкой. Так, в варианте из Хорватии (Далмация), человек ночью на пути находит овцу, забрасывает ее на плечи и обращается к ней с ласковыми словами: «Krasna moja mrko» (Моя бурушка хорошенькая). Овца, т. е. демон, повторяя его слова, их искажает: «Krsna moja mrko»<sup>26</sup>. В тексте из Сербии (Метохия): человек кладет ягненка на колени и говорит ему ласковые слова: «Дошко мој, јагне моје» (Бурушка моя, ягненок мой). Тотчас ягненок посмотрел в его глаза и начал передразнивать: «Дошко, дошко, дошко...» (Бурушка, бурушка, бурушка...)»<sup>27</sup>. Вариант из восточной Сербии (Пирот), когда старик ехал верхом на коне мимо реки, козленок прыгнул к нему сзади. Радостный старик обращается к нему ласково: «Дедино јаренце! Дедино јаренце» (Дедушкин козленок! Дедушкин козленок!). В ответ на эти слова, козленок начинает дразниться: «Альенце, альенце! Дедино альенце!» Или: «Ља-ља-ља, дедино јаренце»<sup>28</sup>.

В варианте из центральной Сербии (Шумадия) козленок прыгнул на телегу; человек говорит ему ласково: «Јаре моје» (Козленок мой). Козленок повторяет: «Јаре моје»<sup>29</sup>. Тоже в Сербии (Левач): человек находит козленка на дороге у куста, кладет его на коня перед собой и ласково ему говорит: «Мој јаро, мој јаро!» (Козленочек мой, козленочек мой). Козленок, поворачивая к нему голову, повторяет: «Мој јаро, мој јаро!»<sup>30</sup> Вариант из западной Болгарии: бабушка берет козленка с дороги и поднимает его к себе на лошадь, радостно говоря ему: «Бабиното јаренце, бабиното јаренце! Баба ке му даде шума, кога си ойдеме дома!» (Бабушкин козленок, бабушкин казленок! Когда приедем домой, бабушка даст ему пушистых веток). Козленок отвечает бабушке: «Бабино јаренце, бабино јаренце! Бабиното јаренце, че те, бабо, изеде!» (Бабушкин козленок, бабушкин козленок! Бабушкин козленок съест тебя, бабушка!)<sup>31</sup>. У белорусов в соответствующей ситуации человек ласково обращается к баранчику: «Баруська, баруська», — а баран передразнивает: «Багуська, багуська» (Погорельщина, Смаргонский р-н)<sup>32</sup>. В Украине: отец и сын услышав, что блеит ягненок на дороге, берут его с собой. Так как лошадь стала едва тащить повозку, они останавливаются, ягненок оборачивается в человека, «сплескало ў ладоны» и с громким хохотом повторяет слова человека: «Тпру-туныцу, тпру-туныцу, бідни йагньитко» (Бучацкий уезд)<sup>33</sup>.

Или, в другом варианте, везут его домой, но когда баранец согрелся, то приказывает крестьянам вернуть его туда, где нашли. Люди в страхе это и делают, а баран их дразнит: «Бідний баранец, бідний, а то змерс!»<sup>34</sup> То же в Украине: человек кладет козленка перед собой на коня и гладит его по голове, повторяя «Козьи-итко, козьи-итко!» и слышит «А воно мені під самим носом: — Козытко! Козытко! ще й головов махає»<sup>35</sup>. Записано в России (Нижегородское Поволжье): мужик на дороге взял на руки ягненка, начал гладить его и приговаривать:

«Басенька, басенька... Потерялся, беденький. Как тебя мать-то одного бросила?» Тащил он его до самой деревни, и тогда ягненок начал говорить басом: «Басенька, басенька!»<sup>36</sup> Или мужик на телеге видит, как за ним бежит ягненок, и говорит: «Отстал, отстал, отста-ал, мамочки моя, не успею». Он не заметил, когда ягненок прыгнул к нему сзади на телегу, но услышал, когда он начал повторять его слова «Отстал, отстал...» (Воронежский край)<sup>37</sup>. Вариант с хорватского острова Брач: человек поймал козлика на дороге, принес домой и стал звать свою жену, чтобы она принесла ему таз и нож, нарезать его: «Margarita, Margarita — govori — dones kajin i nuož». Козлик начал повторять: «Со, со, со, Margarita, kajin i nuož. Со kajin i nuož» (Со, со, со, Маргарита, таз и нож. Со таз и нож), после чего убежал<sup>38</sup>. У хорватов засвидетельствованы и другие похожие варианты<sup>39</sup>.

Существуют и варианты, по которым нечистая сила в облике барана обращается к человеку, не просто передразнивая его, а с другими словами. В рассказе с хорватского острова Хвар ягненок, которого человек тащит на плечах, вдруг говорит: «Najaho si se ti loni na meni, ma jeson jo litos i na tebi» (Наездился ты верхом на мне в прошлом году, но и я на тебе в этом)<sup>40</sup>. Запись былички с Урала: женщина видит, что за ней бежит баранчик, берет его на руки со словами: «Дак чё это такое, да где ты отстал, матушка?» Потом, увидев его длинные ноги, с недоверием говорит: «У-у, поди-ко со Христом, не барашек ты ведь». А он: «А тожо поднесла, тожо поднесла»<sup>41</sup>. В Украине (Харьков): пастухи нашли около речки озябшего ягненка и развели костер, чтобы согреть его. Мужик, который держал ягненка у костра, курил трубку. Когда ягненок согрелся, то посмотрел на него и сказал: «Дядько, дай и мини покурыты»<sup>42</sup>. У белорусов: мужик, поехав на речку рыбу ловить, в сетке находит козла, который начинает хохотать и говорить: «Не, ты мяне не вазмёш» (Витебск)<sup>43</sup>.

В некоторых случаях человек догадывается, что баранчик, которого он тащит на себе или везет на повозке, не настоящий, когда замечает его возрастающую тяжесть — баран с каждым шагом становится все тяжелее и тяжелее. Так, в русском сборнике легенд и рассказов 1861 г. говорится о том, что мужик ночью на дороге хватает хромоногую козленка и взваливает его на плечи. Чем дальше он тащил его, тем козленок делался тяжелее — «с мужика пот градом катит». Стал мужик козленка сбрасывать, а козел не сходит<sup>44</sup>. В украинском варианте: человек находит «скопа» (барана) около места, где растет камыш, и кладет его на телегу, но лошади не могут сдвинуться с места. Тогда он стал сбрасывать его с телеги, но баран не хотел сходить<sup>45</sup>. И по белорусскому варианту: лошадь не могла тянуть телегу, на которую человек положил барана. Когда он снял его с тележки, то «баран забляяў, зарагатаў да й разсыпаўся по дорозе бы мяшок жару»<sup>46</sup>. То же и в варианте из Нижегородского Поволжья: лошадь не могла потянуть телегу с ягненком<sup>47</sup>.

На Урале: человек ехал на двух лошадях — на передней он, а на задней положил барана. Когда посмотрел, удивился: «У меня лошадь-то вся в пене...»<sup>48</sup> Вариант из Восточной Сибири (Нерчинский р-н Читинской обл.): дедушка, возвращаясь домой с рыбной ловли, подобрал на дороге «отставшего» ягненка и положил его на телегу. «Смотрит: а лошадь-то в пене»<sup>49</sup>. В словенской бывальщине: мужик, видя на дороге овечку, заботливо приманивает ее: «Ah, benedeta, si pot izgubila, pridi, pridi!» (Ай, благословенная, ты потерялась, иди, иди сюда!). Потом он ее подхватывает и взваливает себе на плечи. Но когда он стал приближаться к фигурке Богоматери, которая была поставлена у дороги, овечка стала непосильно тяжелой, и он больше не смог ее тащить<sup>50</sup>. По рассказу торговца из-под Харькова, ягненок, которого он положил на телегу, думая подарить своим детишкам, чтобы они с ним играли, сам с хохотом спрыгнул с повозки, говоря: «Вот тебе и будет с кем игратья детям!»; произошло это, когда мужик, проезжая мимо церкви, снял шапку, чтобы перекреститься<sup>51</sup>. В варианте с Урала: ягненок по пути с хохотом сам соскочил с телеги (причина не названа)<sup>52</sup>.

В некоторых вариантах говорится, что ягненок (козленок) заманивает человека, который, пытаясь схватить его, сбивается с пути и заходит все дальше в лес: «Ехали с базара, ну и, значит, смотрют — козленок бежит. <...> Вот, оне сзади за этим козленком. А он — дальше и дальше, дальше и дальше..., отводит их. Тогда оне видят — что такое? — заблудятся. Ага...» (старобрядцы Литвы)<sup>53</sup>. В Украине: парням ночью показывается коза на мосту и они, в попытке поймать ее, блуждают всю ночь в лесу (Корочинский уезд)<sup>54</sup>. У лужичан: водяной в облике овцы заманивает пастуха в пруд<sup>55</sup>.

*Развязка* происходит внезапно, в тот момент, когда животное подает человеку первый знак, что оно не настоящее, а оборотень. Чаще всего, как было уже сказано, этими признаками являются повторение животным слов человека или то, что животное тяжелеет. Человек, как правило, отгоняет демона тем, что осеняет себя крестным знамением или матерится. Оборотень тогда может проявить и другие свои демонические признаки — он хохочет, хлопает в ладоши, свистит и с шумом быстро убегает, уносится, как ветер. Так, по варианту из русского Сборника 1861 г., когда мужик перекрестился, то в ту же минуту козел соскочил с его плеч и с шумом и свистом бросился бежать в лес. Потом мужик, услышал его крик: «Ты нес, да не донес»<sup>56</sup>. В этом примере еще в начале рассказа указано, что встреченный на пути козленок был «хромоногий», через этот признак его скрытая демоническая природа сразу открывается (чаще всего черт хромой). В других вариантах сюжета, как правило, этот признак отсутствует.

Интересную развязку имеет словенский вариант. Когда мужик больше не мог тащить овечку, ставшую слишком тяжелой, он, спуская ее с плеч на землю, говорит: «Toliko težiš, kakor da bi bila zlodej» (Такая тяжелая, как будто ты сам черт). На это она откровенно отвечает:

«Saj sem!» (Я самый!)<sup>57</sup>. Наивное признание черта, что именно он оборотился в овечку, сближает его с демоническим персонажем, известным как «глупый див».

Крестное знамение, как и матерная брань, — универсальные способы избавления от нечистой силы. Повсеместным является и сопровождающий демона свист и ветер. В русских быличках, мифологическое существо, когда уходит от человека, часто произносит фразу «Догодался!».

Элементом достоверности описываемого события иногда является и сообщение о том, какое последствие оно имело для человека: «перепугался мужик и долго болел потом», «дед-то и с ума сошел»<sup>58</sup>; «на сутринта дядото се разболял»<sup>59</sup>.

Превращение демона в животное мотивируется по-разному — начиная от его развлечений и проказ, не причиняющих человеку вреда, до готовности наказать человека смертью из-за того, что он нарушил запрет ездить в ночное время. Иногда черт принимает образ козлика, чтобы обманом побудить человека занести его в дом, когда начинается гроза — «с крешеной душой ему безопасней от грома»<sup>60</sup>. Различия в мотивировке поступков мифологических существ указывает на их различное происхождение. Демон-шутник, вероятно, неславянского происхождения (таким, например, является еврейский *лейцим*)<sup>61</sup>. У славян рассказчики по-разному определяют, какое мифологическое существо превратилось в животное: бел. *нячыцік*; болг. *вампир*, *дявол*, *сеня*; польск. *djabył*; рус. *леший*, *нечистый*, *оборотень*, *черт*; серб. *вампир*, *ђавол*, *сотона*, *таласън*; слов. *zlodej*; укр. *водянык*; хорв. *tacić*, *vikodlak*. В балканских вариантах этого сюжета демон не шутит с человеком. Своим превращением он хочет обмануть человека и сбить его с дороги, увести в овраг или утопить в реке. Как правило, на Балканах этот демон отождествляется с упырем (вампиром). По поверьям болгар в Родопях, мифологическое существо *дидейко* (упырь) происходит из головы зарезанного скота, которая пролежала забытая на полке 40 дней<sup>62</sup>. В окрестностях Воронежа записана поговорка о самоубийце «Черту баран!»<sup>63</sup>.

Общеизвестно, что коза — животное с демоническими признаками, и что она может выступать как ипостась нечистой силы, прежде всего черта. Среди названий черта у поляков встречаются и такие: *kozelk*, *Kozi*, *kozioł*, *kozybun*<sup>64</sup>. То что бродящий покойник превращается в овцу (ягненка), можно объяснить тем, что человеческие души в потустороннем мире представляются в виде овец, которые пасутся на вечных пастбищах. В сербской сказке человек, который служит у черта, по совету св. Ильи как награду себе берет у него старый плащ и обмакивает его в котел. Когда он выходит на луг, то из каждой капельки с плаща появляется овца, которая представляет собой душу человека, унесенную чертом<sup>65</sup>. «Нечистые» покойники, блуждая от своего гроба до входа в иной мир и превращаясь в ягненка, сами ищут путь в потусторонний мир. Но надо учитывать и то, что ягненок (баран) в похоронной обрядности является жертвенным животным. Умерший человек, на чьих похоронах



не принесли в жертву ягненка, мог сам превратиться в это животное и мстить по ночам людям. И одно и другое могло иногда сосуществовать как элементы одной картины представлений о потусторонней жизни у славян.

Поэтому мы считаем, что варианты преданий, в которых можно обнаружить происхождение демона из душ покойников, а также те, в которых демон превращается в ягненка, архаичнее других вариантов.

### Примечания

<sup>1</sup> Ср.: *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 9—16.

<sup>2</sup> *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Репринтное издание. Т. 2. М., 2003. С. 1139.

<sup>3</sup> *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 414; *Виноградова Л. Н.* Полесская демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. М., 2001. С. 39.

<sup>4</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 2. Репринтное издание. М., 2000. С. 292; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Репринтное издание. М., 2003. С. 1378.

<sup>5</sup> *Гальковский Н. М.* Указ. соч. Т. 2. С. 33; *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. 1. С. 243, 257. Т. 3. С. 246.

<sup>6</sup> *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 18—40.

<sup>7</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 52.

<sup>8</sup> *Černý A.* Mythické bytosti lužických Srbů // Národopisný sborník československý 3. Praga, 1898. С. 31.

<sup>9</sup> Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Благовой. М., 1994. С. 200.

<sup>10</sup> *Раденковић Љ.* Лутајуће душе // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика: у част академика Светлане Толстој. САНУ. Одељење језика и књижевности. Београд, 2008. С. 355—357.

<sup>11</sup> *Толстая С. М.* Пространство слова // Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 405.

<sup>12</sup> *Георгиева И.* Народен мироглед // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучувања. София, 1980. С. 470.

<sup>13</sup> *Тановић С.* Српски народни обичаји у Тевђелијској кази // Српски етнографски зборник XL. Београд, 1927. С. 110—111.

<sup>14</sup> *Moszyński L.* Prasłowiańskie duchy w oczach slawisty-filologa // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Uniwersytet Gdański. Filologia polska 36. Nauki Humanistyczne-Społeczne, Zeszyt 230. Gdańsk, 1991. С. 157—160.

<sup>15</sup> Ср. *Раденкович Л.* Названия демонов, ведущие происхождение от детей, умерших до крещения у славян // Balcanica 34 (2003). Belgrade, 2004. С. 203—221.

<sup>16</sup> Ср. *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 45—47; *Хафизова Л. Р.* Бука как персонаж детского фольклора // Славянский

и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 199—211; *Раденковић. Љ.* Страшила за децу — неке словенске паралеле // Жизненият цикл. Доклади от българо-сръбска научна конференция, 12—16 юни 2000. Етнографски институт с музей. София, 2000. С. 146—155.

<sup>17</sup> Русский демонологический словарь / автор-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995. С. 577.

<sup>18</sup> Ср.: *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981. С. 13—18.

<sup>19</sup> *Пропи В. Я.* Специфика фольклора // Фольклор и действительность: избр. статьи. М., 1976. С. 24.

<sup>20</sup> *Околович Е.* Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга: сб. статей. М., 2003. С. 200—210.

<sup>21</sup> Русские простонародные легенды и рассказы. Сборник 1861 г. / издание подготовили В. С. Кузнецова, О. Н. Лагута, А. М. Лаврентьев. Новосибирск, 2005. С. 86, № 9.

<sup>22</sup> *Иванов П.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 5. Вып. 1. Харьков, 1893. С. 63.

<sup>23</sup> Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 768.

<sup>24</sup> Българска народна поезия и проза. Т. 7 / съставителство и редакция В. Кузманова, Й. Коцева. София, 1983. С. 258.

<sup>25</sup> Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih. Izbor in priredba R. Dapit, M. Kropelj. Radovljica, 2004. С. 58.

<sup>26</sup> *Ardalić V.* Vukodlak (Bukovica u Dalmaciji) // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Т. 13. Zagreb, 1908. С. 150.

<sup>27</sup> *Радуновић М.* Остала је реч. Српске народне умотворине из Метохије. Београд, 1988. С. 311.

<sup>28</sup> *Златковић Д.* Приповетке и предања из пиротског краја. Т. 2. Пирот, 2007. С. 548. Остальные варианты: С. 547—551.

<sup>29</sup> *Максимовић Б.* Вујанско перило. Аранђеловац, 2005. С. 109—110.

<sup>30</sup> *Марковић С.* Приповетке и предања из Левча. Нови записи. Београд-Крагујевац, 2004. С. 144.

<sup>31</sup> Българска народна поезия и проза... Т. 7. С. 258.

<sup>32</sup> Традиційна мастацкая культура беларусаў: у 6 т. Т. 3. Кн. 2. Мінск, 2006. С. 432.

<sup>33</sup> *Гнатюк В.* Знадобы до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Т. 15. Львов, 1904. С. 28.

<sup>34</sup> Там же. С. 27.

<sup>35</sup> *Гнатюк В.* Знадобы до української демонології. Т. 2. Вип. 1 // Етнографічний збірник. Т. 33. Львов, 1912. С. 109—110. Ср. и вариант: евреи из Львова, которые едут на ярмарку, находят на дороге барана со связанными ногами; думая, что он выпал из чужой повозки, глядят его и говорят «живв, живв»; баранчик с хохотом повторяет эти слова (с. 108).

<sup>36</sup> Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007. С. 256.

<sup>37</sup> Былички и бывальщины Воронежского края / сост. и ред. Т. Ф. Пухова. Воронеж, 2009. С. 244.

<sup>38</sup> *Bošković-Stulli M.* Folklor otoka Brača // Narodna umjetnost 11—12. Zagreb, 1975. С. 104—105.

- <sup>39</sup> *Ložica I. Dva demona: orko i macić // Narodna umjetnost 32. Zagreb, 1995. С. 23—24.*
- <sup>40</sup> *Bošković-Stulli M. Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača // Narodna umjetnost 11—12. Zagreb, 1975. С. 146.*
- <sup>41</sup> Традиционная культура Урала. Диалектный этноидеографический словарь русских говоров Среднего Урал / сост. О. В. Востриков, В. В. Липина. Екатеринбург, 2009 (CD-Rom).
- <sup>42</sup> *Иванов П. Указ. соч. С. 63.*
- <sup>43</sup> Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 768.
- <sup>44</sup> Русские простонародные легенды и рассказы... С. 86—87.
- <sup>45</sup> *Чубинський П. Мудрість віків. Кн. 1. Київ, 1995. С. 196.*
- <sup>46</sup> *Сержпуютські А.К. Прымхі і забабны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998. С. 248.*
- <sup>47</sup> Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья... С. 110, № 470.
- <sup>48</sup> *Востриков О. В. Традиционная культура Урала. Вып. 5. Екатеринбург, 2000. С. 135.*
- <sup>49</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 104—105, № 152.
- <sup>50</sup> *Zlatorogovi čudežni vrtovi... С. 58.*
- <sup>51</sup> *Иванов П. Указ. соч. С. 59.*
- <sup>52</sup> *Востриков О. В. Указ. соч. С. 135.*
- <sup>53</sup> По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Издание подготовил Ю. А. Новиков. СПб., 2005. С. 209.
- <sup>54</sup> *Гнатюк В. Знадоби до українсько демонології. Т. 2. Вип. 1. С. 109—110.*
- <sup>55</sup> *Czertu A. Istoty mityczne Serbów Łużckich // Wiśła. Т. 10. Warszawa, 1895. С. 277; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 85.*
- <sup>56</sup> Русские простонародные легенды и рассказы... С. 86—87.
- <sup>57</sup> *Zlatorogovi čudežni vrtovi... С. 58.*
- <sup>58</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. С. 343.
- <sup>59</sup> *Георгиева И. Народен мироглед // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 470.*
- <sup>60</sup> *Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 128—129.*
- <sup>61</sup> *Околович Е. Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой. С. 200—210.*
- <sup>62</sup> *Троева-Григорова Е. Демоните на Родопите. София, 2003. С. 49.*
- <sup>63</sup> Пословицы, поговорки, приметы и поверья Воронежской губернии // Воронежский этнографический сборник. Воронеж, 1891. С. 251.
- <sup>64</sup> *Podgórcy B. i A. Wielka księga demonów Polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005. С. 237.*
- <sup>65</sup> Српске народне приповетке. Уредно *Веселин Чајкановић // Српски етнографски зборник 41. Београд, 1927. С. 159—160.*

Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ  
(Москва)

## *Этнодиалектное картографирование демонологии Полесья*

**В** настоящей статье представлены некоторые предварительные результаты, полученные при работе над этнодиалектным описанием мифологической системы Полесья, которое ведется в последние годы. Диалектный атлас полесской мифологии будет включать в себя более ста карт, отражающих основной корпус мифологических мотивов и сюжетных линий. Для картографирования были отобраны представления, связанные с разными типами мифологических персонажей, преимущественно имеющих праславянские корни и представленных в других славянских традициях. Отбор мифологических персонажей и определяющих их ядро мотивов и функций был обусловлен тремя основными целями, ради которых создается атлас. Одна из основных целей данного проекта — типологическая. Алгоритм описания каждого мифологического персонажа дает возможность построить типологию мотивов и сюжетов, характерных для Полесского региона. А нанесение на карту мотивов и функций, образующих ядро представлений о персонаже, дает возможность показать диалектное распространение каждого мотива и ареалы, в которых он наиболее актуален.

Вторая цель проекта — сравнительная. Поскольку для картографирования отобраны персонажи, представления о которых характерны и для других славянских (и индоевропейских) традиций, необходимо выяснить, в чем заключается специфика именно полесской мифологической традиции по сравнению с другими региональными традициями. Сохраняют ли полесские верования более архаические черты по сравнению с другими славянскими традициями или же они подвержены инновационным процессам и эволюции? Важно также выяснить, носят ли инновации в области мифологической системы общеполесский характер или же они носят локальный, ареальный характер. В ряде случаев картографирование и выявление границ таких ареалов позволяют объяснить причины эволюционных процессов и сдвигов в мифологической системе, редукцию или полную утрату одних мотивов, а также развитие и актуализацию новых образований. Нанесение на

карту мифологической информации также дает возможность проследить процессы дивергенции и конвергенции, происходившие в разных частях полесской традиции.

Третья цель проекта — диахроническая. Работа на диалектным атласом полесской мифологии ставит своей целью не просто показать, как распространяются разные мифологические верования на исследуемой территории, но и выявить ареалы существования мотивов и сюжетов, относящихся к праславянскому наследию, а также мифологические элементы, сформированные в более поздние хронологические периоды и присоединившиеся к архаическим мифологическим образам на разных этапах его эволюции. Тезис о неодновременном формировании мифологического образа и его трансформациях в более поздние исторические периоды открывает новую возможность с помощью прочтения диалектной карты рассмотреть диахроническое формирование того или иного мифологического персонажа на значительной территории восточнославянского ареала. Таким образом, создание этнодиалектного атласа и картографирование мифологического материала позволят не только наглядно показать синхронное состояние мифологической системы Полесья, но и хотя бы отчасти объяснить эволюционные этапы развития ее отдельных участков.

Диалектное изучение славянской мифологической системы является частью общего направления этнолингвистики, ставящего своей целью описание этнокультурных диалектов и этнолингвистическое картографирование не только культурной терминологии, но и сферы обрядов и верований, которые она обслуживает<sup>1</sup>. Теоретическое обоснование культурного диалекта, а также описание предмета и методов этнокультурного картографирования дал Н. И. Толстой<sup>2</sup>, согласно которому «диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок. Выделение такого диалекта осуществляется на основании изоглосс, изопрагм и изодокс (т. е. линий выделяющих, охватывающих или разграничивающих отдельные явления, элементы языка, материальной и духовной культуры). Диалектные фольклорные тексты, как и элементы народной духовной культуры, и диалектные языковые явления во многих случаях весьма устойчивы. Варианты текстов или фрагментов текста территориально привязаны, и на этом основании выделяются изодоксы, т. е. границы определенных явлений, зон или микроразнообразий»<sup>3</sup>.

Как справедливо указывалось многими исследователями, диалектное описание славянской традиционной культуры является одним из основных способов реконструкции ее архаических состояний, поскольку, согласно известному утверждению, «диалекты языка (заметим в скобках — и культуры) есть развернутая в пространстве диахрония»<sup>4</sup>. Поскольку известный постулат о неравномерном развитии разных фрагментов традиционной культуры верен и для славянской мифоло-

гической системы, то картографирование элементов мифологических верований должно помочь решению вопроса о том, какие из этих элементов являются более древними, относящимися к архаическим слоям традиции, какие изменились с течением времени или полностью утратились, оставив после себя одно только имя (часто закрепленное во фразеологизмах), а какие являются поздними инновациями.

Методологические особенности диалектного описания и картографирования мифологических элементов связаны, во-первых, с вопросом о том, что является единицей (или единицами) этнолингвистического картографирования, во-вторых, с выработкой единого языка описания этих единиц и, в-третьих, с наличием для этих целей репрезентативного корпуса материала, системно собранного по единой программе. Единицей картографирования в настоящей работе является не сам мифологический персонаж, а приписываемые ему смысловоразличительные признаки и функции, как наиболее устойчивые элементы, сохраняющие свою тождественность во всем ареале фиксации (а в ряде случаев, как позволяет судить материал, являющиеся более древними образованиями по сравнению с теми мифологическими образами, с которыми они связаны). Соответственно диалектное описание мифологического персонажа предполагает картографирование не только имени (или всей совокупности имен) мифологического персонажа или его определяющей смысловоразличительной функции (например, «мертвец, встающий после смерти» для вампира или «отбирать молоко у чужого скота, отбирать урожай с чужих полей» для ведьмы), а каждого элемента из пучка дифференциальных признаков и функций, составляющих смысловое ядро того или иного персонажа. Таким образом, диалектное описание мифологического персонажа в идеале должно представлять собой совокупность карт, отражающих ареальное распространение всех релевантных составляющих образа мифологического персонажа. Успешность такого подхода в изучении элементов низшей мифологии показала Л. Н. Виноградова в своей статье о полесском домовом<sup>5</sup>. Картографирование именно мифологических мотивов и функций позволяет выявить как корпус таких элементов, которые являются принадлежностью всего славянского ареала, так и те функции, которые определяют диалектные особенности локальных ареалов. Это позволяет по-другому взглянуть на этнокультурное диалектное членение славянского мира и обнаружить такие диалектные связи между ареалами, которые при других способах анализа не очевидны. Примером именно таких диалектных связей между ареалами может служить мифологическая функция «оставаться на год в жилище человека», обычно связанная с полесской русалкой и реализующаяся в быличках о том, как одна из русалок вынуждена остаться в доме человека после того, как срок пребывания этих персонажей на земле окончился (т. е. после Троицкой недели). Целый год она живет в доме человека, питается горячим паром, поднимающимся от еды, а когда наступает следующий Троицкий период и на земле вновь появляются русалки, она присоединяется к

своим сородичам. Ср.: *«Умерла девочка на Русальны тыждень. Ну, дак на други год цэ ж знов Русальны тыждень — русалки выходять. [Одна из них пришла в дом к своей матери]. Сидела год у мамы, сядить, не говорить ништо. Мама ж та наварыць боршч, налйе. А яна ж не кушае, то ж яна тольки пару хватала, парюю питалась. Просядела год, до того дня, пока русалки пришли [на землю], а потим ў ладки заплескала: “Наши прышли! Наши прышли!” — да и улетела»* (Копачи чернобыл. киев., ПА).

Материалы, накопленные в базе данных «Славянские мифологические персонажи»<sup>6</sup> с целью собрать и описать корпус мифологических функций, зафиксированных в разных славянских ареалах (преимущественно — в севернорусском, полесском и южнославянском), показали, что эта функция известна и в севернорусском ареале, где она соотносится с совершенно другими персонажами — шуликунами. С русалками этих персонажей связывают три типологические черты: сезонность появления на земле (для шуликунов — это период Святков), появление из воды и множественность. Ср.: *«Как-то говорили, что всех шулигиных утопили, а один остался, не успел прыгнуть в воду (на Крещенье), будто бы он целый год жил в хлеву у одной бабушки. В хлеву он жил вместе с овцами, она его кормила и поила. А на следующий год, когда подошло Крещенье, так он первый в воду прыгнул, чтобы еще на год не остаться»* (верхнетоем. арх.)<sup>7</sup>. Данный пример подтверждает мысль К. Мошиньского об относительной самостоятельности и, рискнем предположить, первичности функций по отношению к персонажам: «отдельные демонологические элементы почти никогда не становятся исключительной собственностью одного какого-нибудь демона, наоборот, они странствуют свободно, ведя в известной степени как бы самостоятельную жизнь»<sup>8</sup>.

Приведенный пример показывает, что диалектные связи между столь типологически разными мифологическими ареалами, как полесский и севернорусский, во многих случаях становятся очевидными лишь тогда, когда единицей диалектного описания становится мифологическая функция. В ряде случаев такая сквозная мифологическая функция перерастает в мотив, под которым мы понимаем функцию вместе со всеми ее реализованными валентностями (или их большинством), а именно: персонажем, которому приписывается эта функция, временем, местом, целью и обстоятельствами реализации функции<sup>9</sup>. Именно мифологическая функция сохраняет свою тождественность на всем ареале распространения, тогда как мифологические образы, формирующиеся вокруг нее в разных славянских традициях, во многих случаях являются вторичным и более поздним образованием, не способным принципиально повлиять на свою предикативную часть. Картографирование мифологии Полесья наглядно подтверждает эту мысль.

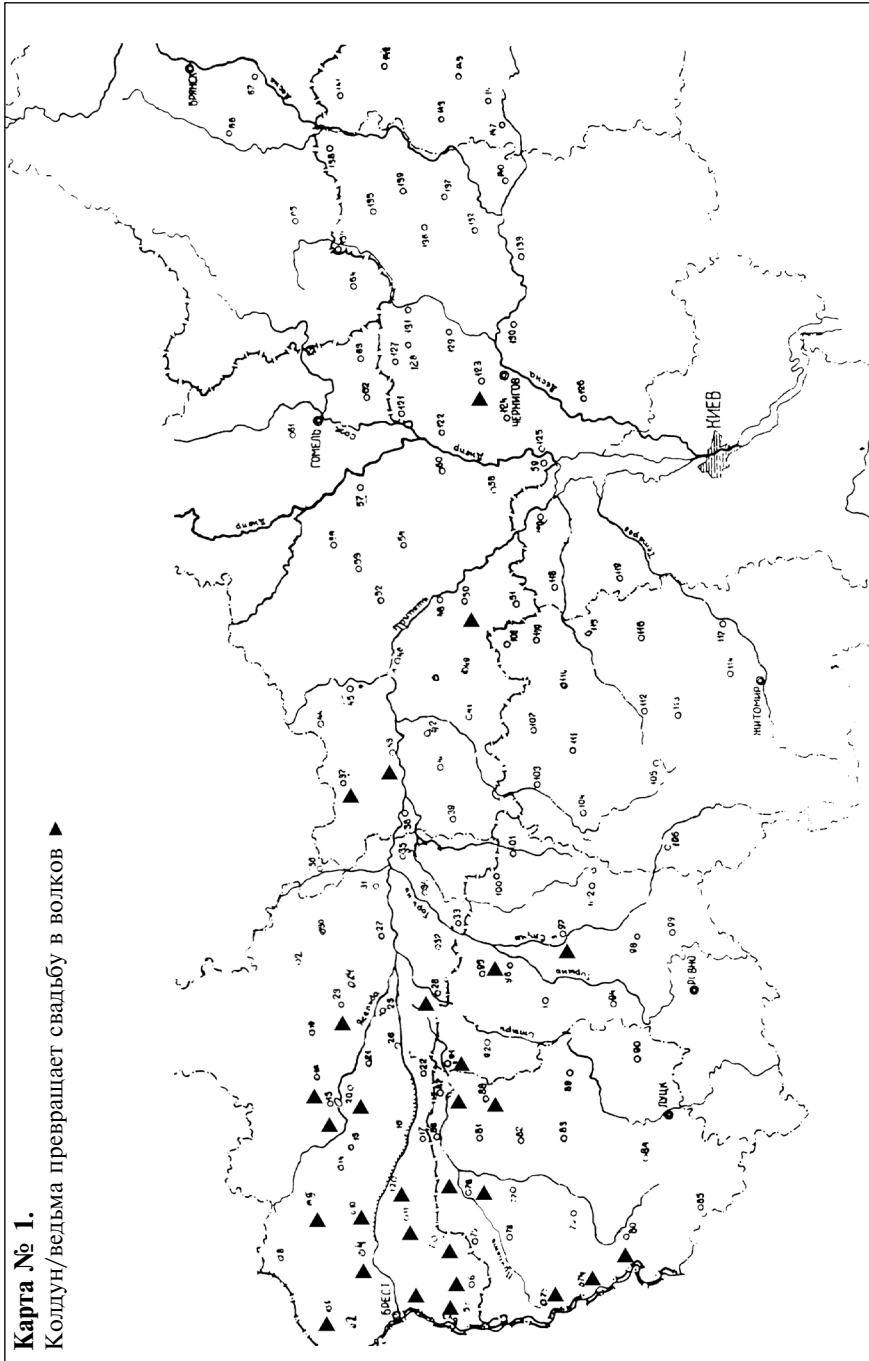
Полесский ареал, на котором собраны материалы, представленные для картографирования, охватывает пространство от юго-западных земель России до границы с Польшей и включает две белорусские области (Брестскую и Гомельскую), шесть украинских областей (Во-

лынскую, Ровенскую, Житомирскую, Киевскую, Черниговскую и, частично, Сумскую) области, а также отдельные районы Брянской и Калужской областей России. Единство полесской традиции вовсе не подразумевает ее однородности и неизменности ни в лингвистическом, ни в этнографическом, ни в фольклорном плане. Напротив, территория Полесья чрезвычайно интересна и перспективна с точки зрения диалектологии, поскольку позволяет выявить как весьма ранние диалектные границы, так и сравнительно молодые, указывающие на поздние миграции в данном регионе и влияние на народную традицию разных религиозных систем. Через этот ареал проходит ряд важных диалектных границ, наиболее ранней из которых является хорошо известная граница по рекам Ясельде, Припяти, Горыни, разделяющая Полесье на западную и восточную части. Эта линия почти в деталях совпадает с границей расселения балтов и славян в древности, установленной по языковым фактам. Хронологическая глубина этой границы датируется исследователями серединой III тысячелетия до н. э., а ее устойчивость подтверждается данными нескольких дисциплин археологии, антропологии, лингвогеографии, этнолингвистики. Археологические исследования показывают, что начиная с эпохи бронзы вплоть до эпохи Киевской Руси деление Полесья на западную и восточную части по Ясельде-Припяти-Горыни сохраняло свою актуальность, несмотря на смену археологических культур<sup>10</sup>.

Изучение полесских говоров позволило выявить и обозначить ряд важных изоглосс, с одной стороны, отделяющих Полесье от остального украинского и белорусского ареала, а с другой — объединяющих его с другими славянскими диалектами. Наибольшее число собственно полесских фонетических и лексических изоглосс проходит по уже упоминавшейся линии раздела археологических культур и этнографических реалий — Ясельда-Припять-Горынь<sup>11</sup>, что и на языковом уровне подтверждает актуальность членения полесской зоны на западную и восточную части. Картографирование полесской мифологии дает основание считать, что актуальность указанной границы проявляется и на уровне мифологической системы. Об этом свидетельствует, например, карта № 1, иллюстрирующая мотив «Колдун/ведьма превращают свадьбу в волков», входящий в комплекс полесских представлений о волколаке. Ареал распространения этого мотива находится на территории западного Полесья и почти идеально совпадает с основной диалектной границей полесского региона, проходящей по рекам Ясельда-Припять-Горынь. Его немногочисленные фиксации восточнее указанной границы имеют спорадический характер. Можно предположить, что наличие данного мотива почти исключительно в западной части Полесья объясняется его изначальным присутствием в традиции автохтонного славянского населения этого региона, тогда как славянские племена, позже осваивавшие восточные части Полесья, в своей традиции этого мотива не имели. Представляется интересным, что эта весьма рано сформированная граница по Ясельде, Припяти и



**Карта № 1.**  
Колдун/ведьма превращает свадбу в волков ▶



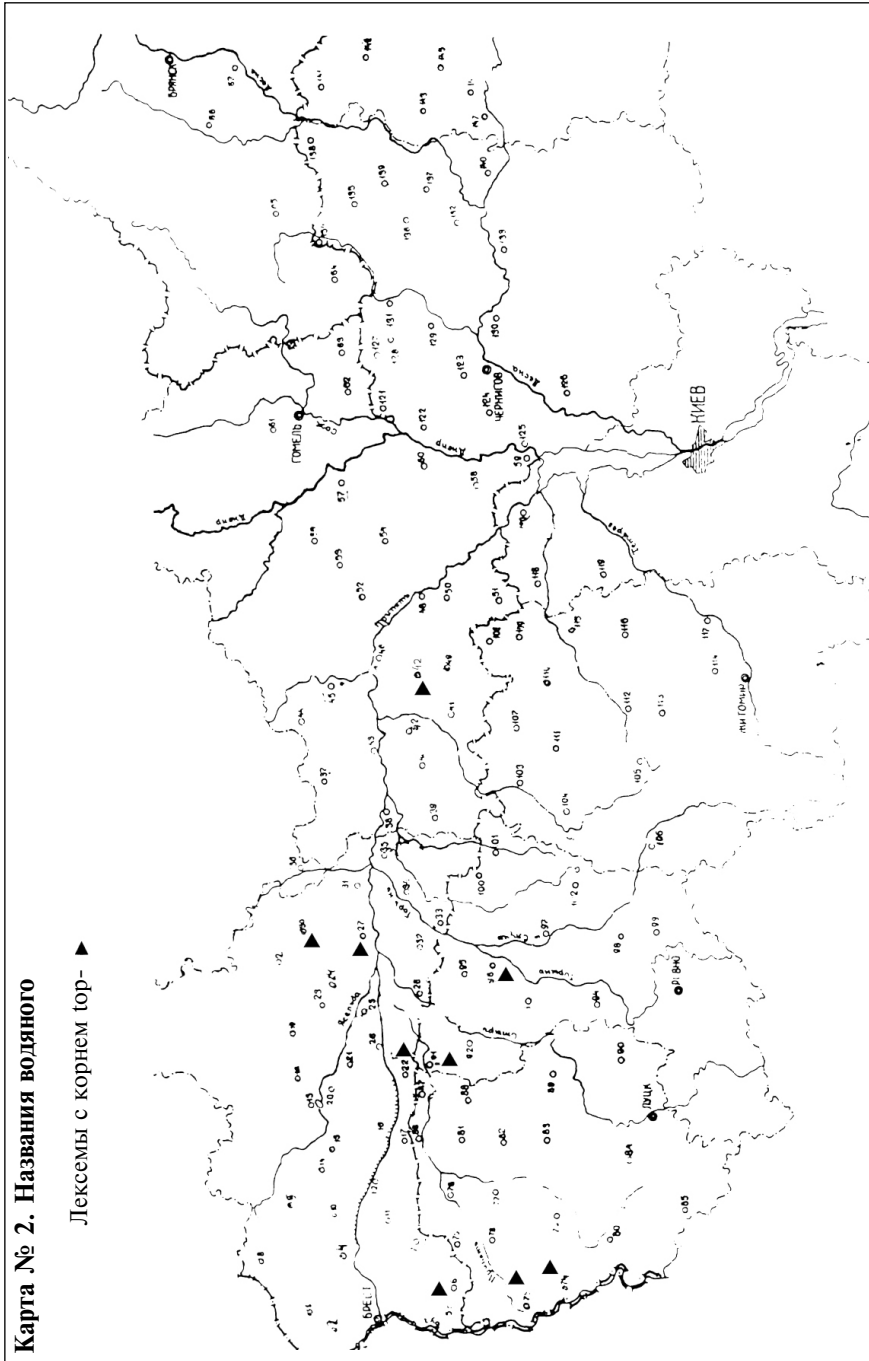
Горыни оказывается актуальной как для языковых диалектов, так и для уровня мифологических верований и сохраняется на поздних этапах их развития. Ряд других карт, отражающих иные мифологические представления, также указывают на актуальность этой границы. Например, это касается названий водяного с корнем *top-* (аналогично польским лексемам типа *topielnik*), распространение которых также почти точно совпадает с указанной границей (см. карту № 2).

Не менее важными для диалектного членения Полесья являются изоглоссы, отделяющие украинскую территорию от белорусской. Диалектное описание говоров припятской зоны позволило решить давнюю проблему украинско-белорусского языкового разграничения, установив основную полосу переходных говоров, вытянутых вдоль Припяти по линии с севера на юг по Днепру вплоть до впадения в него Припяти, далее до г. Наровля и далее на запад<sup>12</sup>. Эта диалектная граница актуальна и для ареального членения полесской мифологии. Примером актуализации такой границы могут служить представления о душах предков (о *дедах*), которые в поминальные дни посещают дома своих родных. Ряд мотивов, связанных с этой группой персонажей, имеет четко выраженный диалектный характер, а ареал их распространения почти точно совпадает с территорией белорусского Полесья (см., в частности, карту № 3, показывающую, где на территории Полесья зафиксированы специальные способы, применяющиеся, чтобы видеть души предков, приходящих на поминальную трапезу). Хорошо видно, что граница распространения этих магических приемов совпадает с полосой распространения украинско-белорусских переходных говоров. Почти исключительно белорусской территорией ограничен и обычай с помощью ритуальной формулы приглашать души предков на годовую поминальную трапезу (см. карту № 4). Это дает основание полагать, что поминальные обряды, связанные с культом предков, безусловно, известные на всей восточнославянской территории, в белорусской традиции получили большее развитие, чем в украинской.

Картографирование мифологических элементов позволяет говорить о еще одном диалектном ареале, расположенном в центральном Полесье (Житомирская обл. и западная часть Гомельской обл.) и примерно ограниченном течением реки Случь на западе и Днепром и Тетеревом на востоке. Этот ареал актуализируется в тех случаях, когда речь идет о мотивах, центры распространения которых находятся вне полесского региона преимущественно на территории украинских Карпат и юго-восточной Польши. При этом в западной и восточной частях Полесья такой мотив, как правило, отсутствует. Примером могут служить мотивы, представленные на карте № 5, которая содержит мотивы, связанные с представлениями о происхождении человека-оборотня — волколака: «Волколаком становится человек, зачатый в запретный день» и «Волколаком становится человек, родители которого нарушали запреты». Эти мотивы зафиксированы исключительно в центральной части Полесья, в основном на территории Житомирской

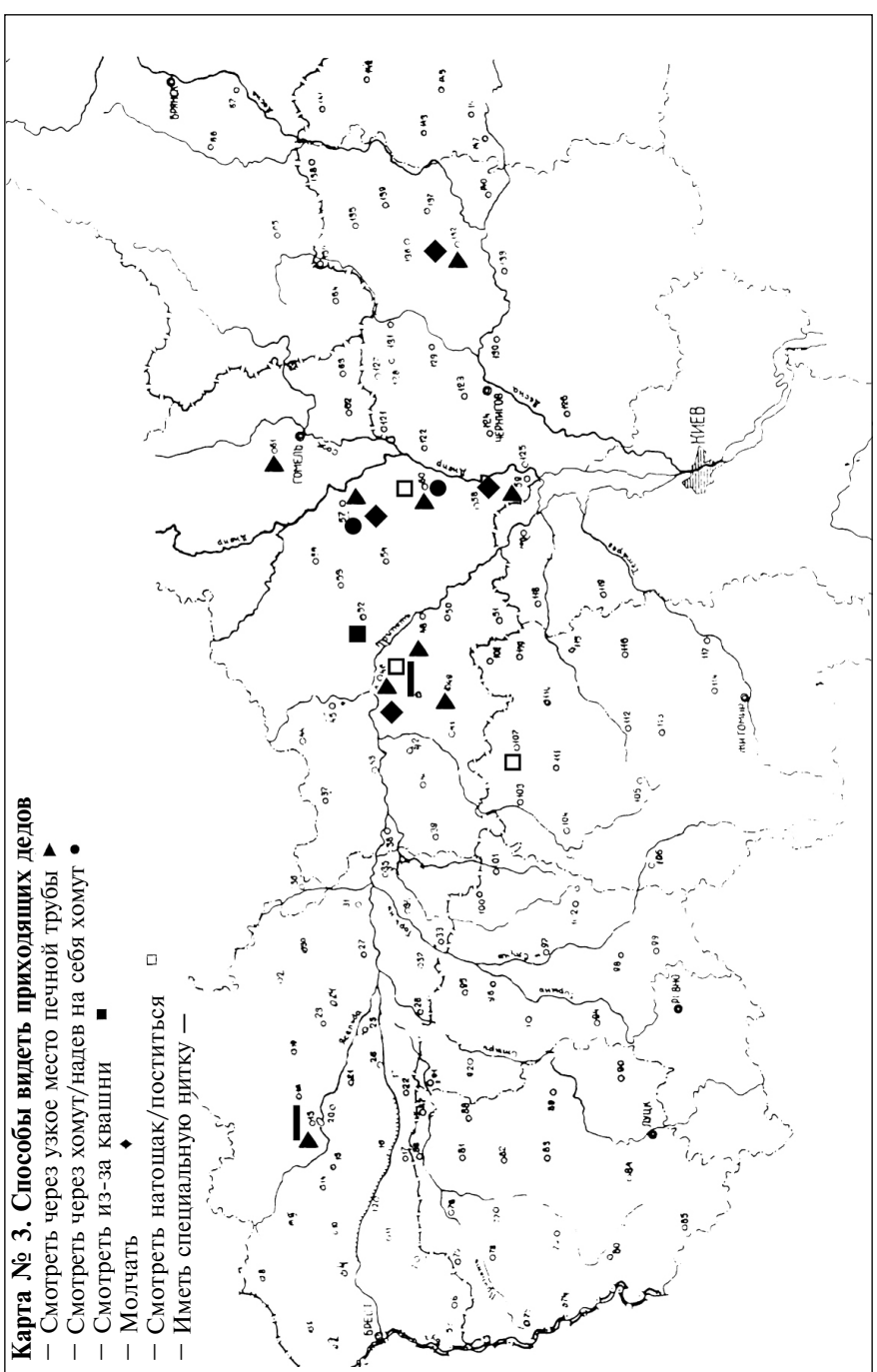
**Карта № 2. Названия водяного**

Лексемы с корнем тор- ▲



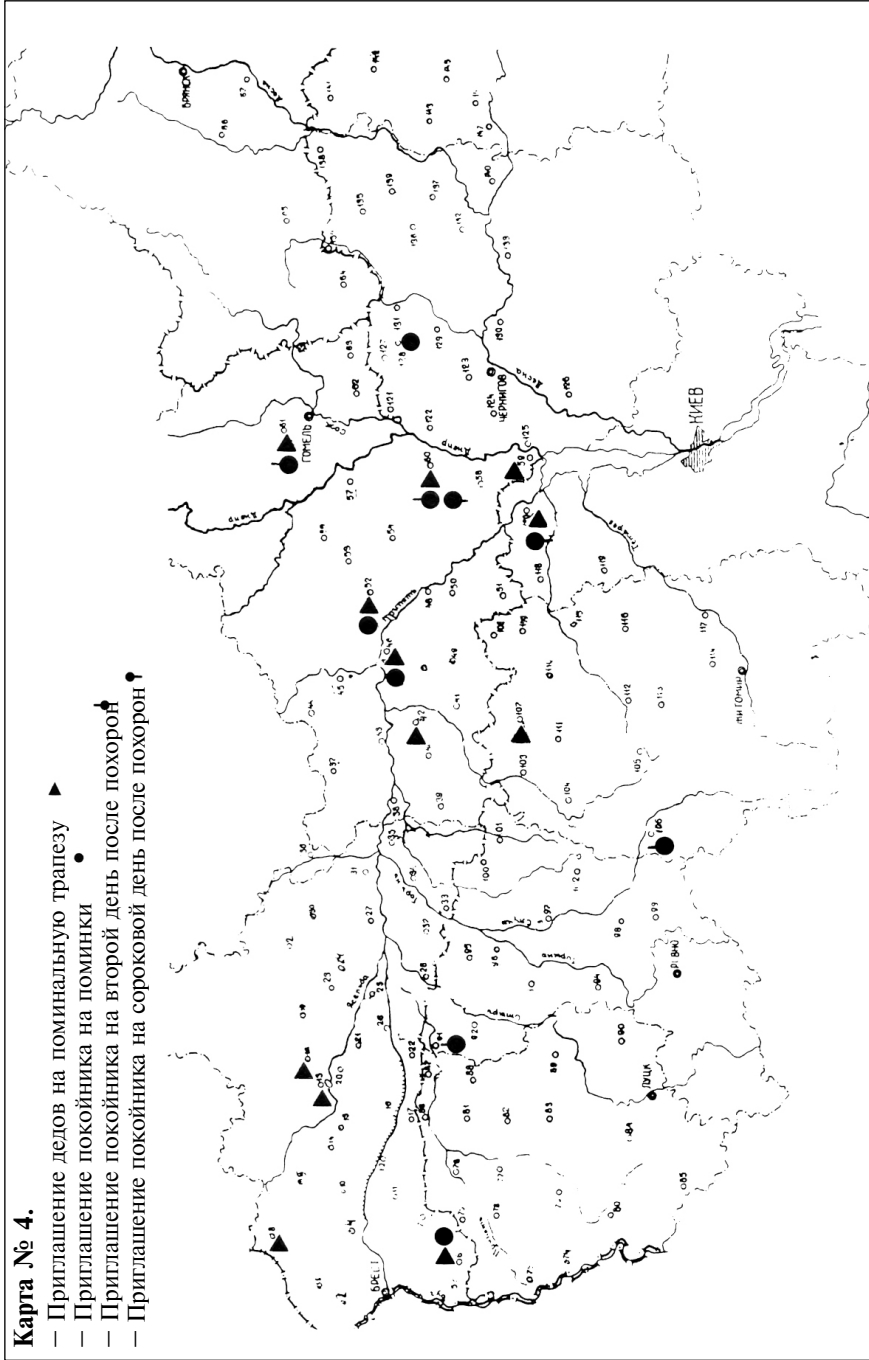
**Карта № 3. Способы видеть приходящих делов**

- Смотреть через узкое место печной трубы ▲
- Смотреть через хомут/надев на себя хомут ●
- Смотреть из-за квашни ■
- Молчать ◆
- Смотреть наташак/поститься □
- Иметь специальную нитку —



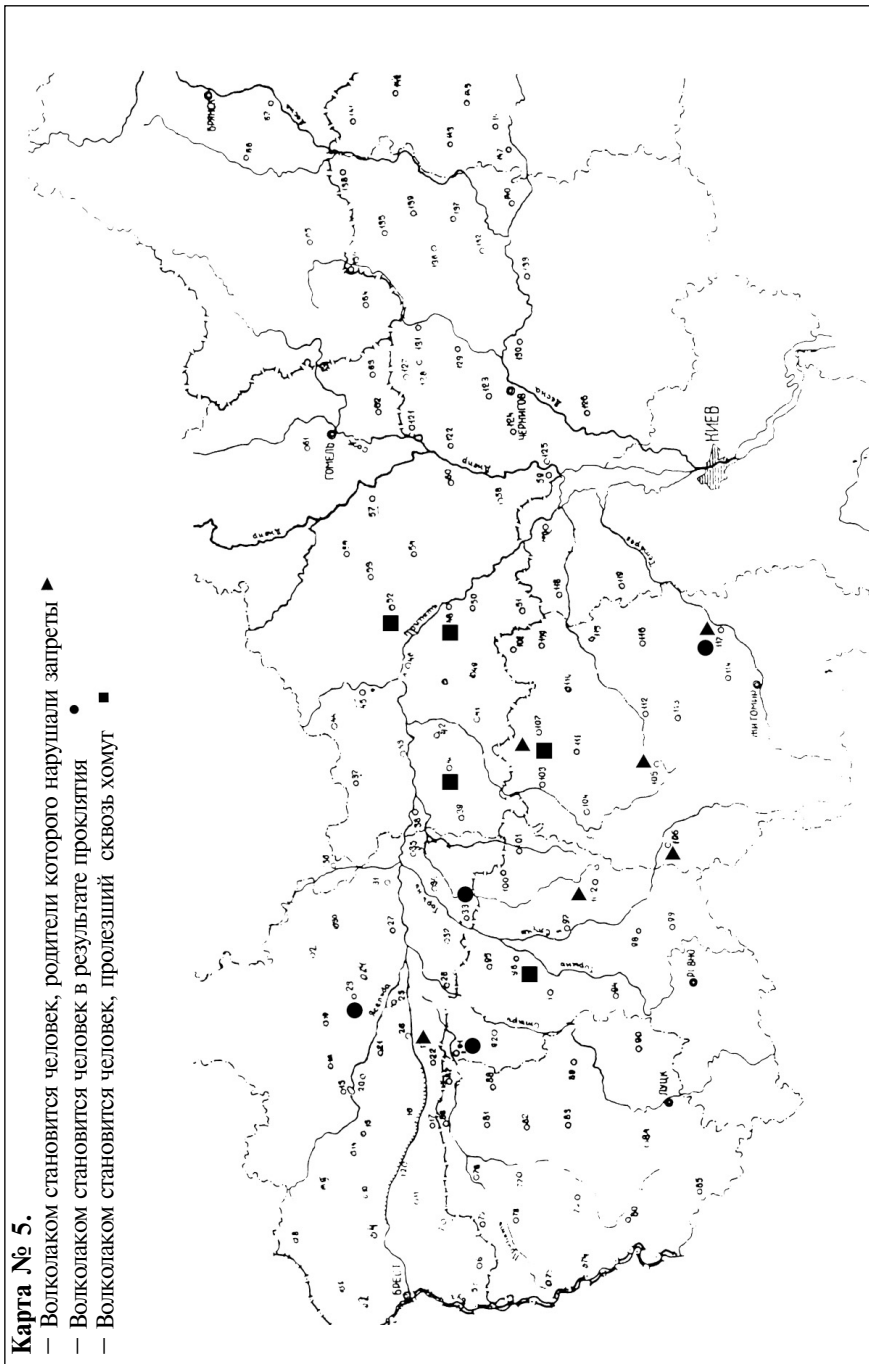
**Карта № 4.**

- Приглашение дедов на поминальную трапезу ▲
- Приглашение покойника на поминки ●
- Приглашение покойника на второй день после похорон ▲
- Приглашение покойника на сороковой день после похорон †



**Карта № 5.**

- Волколаком становится человек, родители которого нарушали запреты ▲
- Волколаком становится человек в результате проклятия ●
- Волколаком становится человек, пролезший сквозь хомут ■



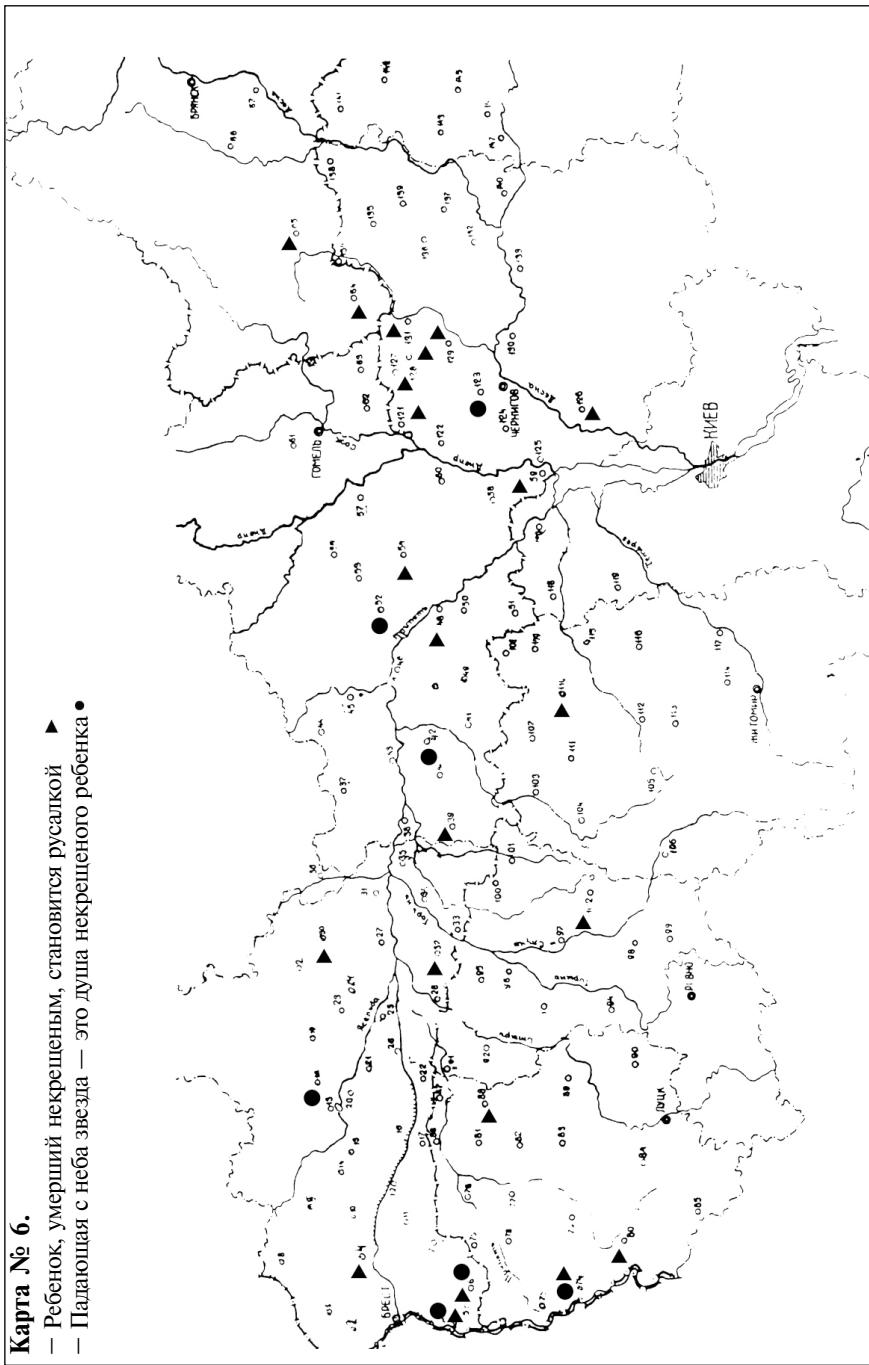
и Ровенской обл., на востоке и западе ареала они отсутствуют. Это локальный для Полесья мотив, объясняющий причину превращения человека в волколака, центр которого находится вне полесского региона на Карпатах и в южной Польше. Можно предположить, что данный мотив был привнесен на территорию Полесья в результате миграционных процессов, происходивших с юго-запада славянского мира. Даже беглая характеристика полесского ареала показывает глубину его традиции, устойчивость диалектных границ и перспективность ареального описания отдельных мифологических образов путем картографирования основного корпуса связанных с ними мотивов.

В качестве примера такого описания приведем диалектный анализ совокупности мифологических мотивов, связанных с представлениями о некрещеных детях. В Полесье, как и в других ареалах славянского мира, сохраняются архаические представления о душах детей, умерших до крещения, как об особых мифологических существах, близких к разряду «нечистых» покойников, не знающих успокоения после смерти. Типологические особенности этого персонажа в полесском регионе были уже отчасти нами описаны<sup>13</sup>. Для картографирования представлений о детях, умерших без крещения, выбрано шесть наиболее репрезентативных мотивов. Первые два мотива (карта № 6) связаны с представлениями о посмертном существовании некрещеных детей. Следующие две карты (карта № 7 и № 8) фиксируют распространение основных функций, приписываемых этим существам просить крещения и пугать людей. Последние две карты (карты № 9 и № 10) показывают, как распределяются в полесском регионе ритуальные действия, связанные с погребением таких детей. Наиболее распространенным в Полесье мотивом, объясняющим посмертное воплощение душ некрещеных детей, является мотив «Ребенок, умерший некрещеным, становится русалкой». Он достаточно равномерно распространен по всей территории региона. Однако, на карте № 6 можно заметить два локальных ареала, на которых данный мотив представлен наиболее отчетливо и воплощен в наибольшем количестве текстов. Первый ареал охватывает северо-восток Черниговской обл. и тянется на юго-запад Брянской обл. Для мифологической традиции этого ареала Полесья русалка является центральным персонажем системы, «притягивающим» к себе мотивы и функции, которые в других частях региона имеют самостоятельный статус или связаны с другими персонажами. Второй ареал, менее выраженный, располагается на западе Полесья вдоль польской границы. Распространение второго мотива «Падающая с неба звезда — душа некрещеного ребенка», представленного на карте № 6, не дает четкой диалектной картины, хотя видно, что бо́льшая часть фиксаций приходится на белорусскую традицию и только две на украинскую.

Особый интерес представляет собой карта № 7, отражающая центральный, сюжетообразующий мотив, связанный в полесском регионе с некрещеными детьми: «Некрещеный ребенок просит креста. Услышав

**Карта № 6.**

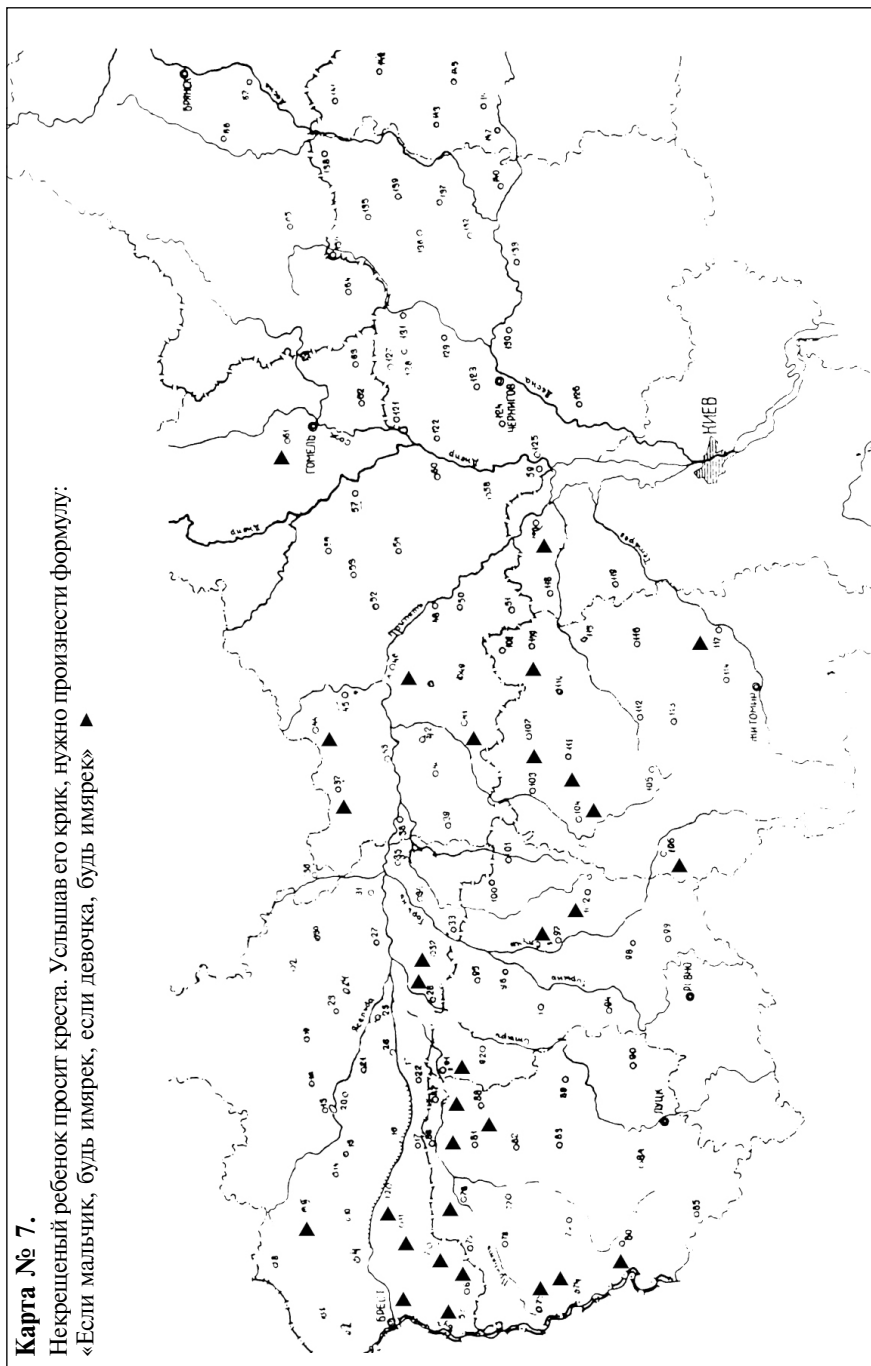
- Ребенок, умерший некрещеным, становится русалкой ▲
- Падающая с неба звезда — это душа некрещеного ребенка ●





**Карта № 7.**

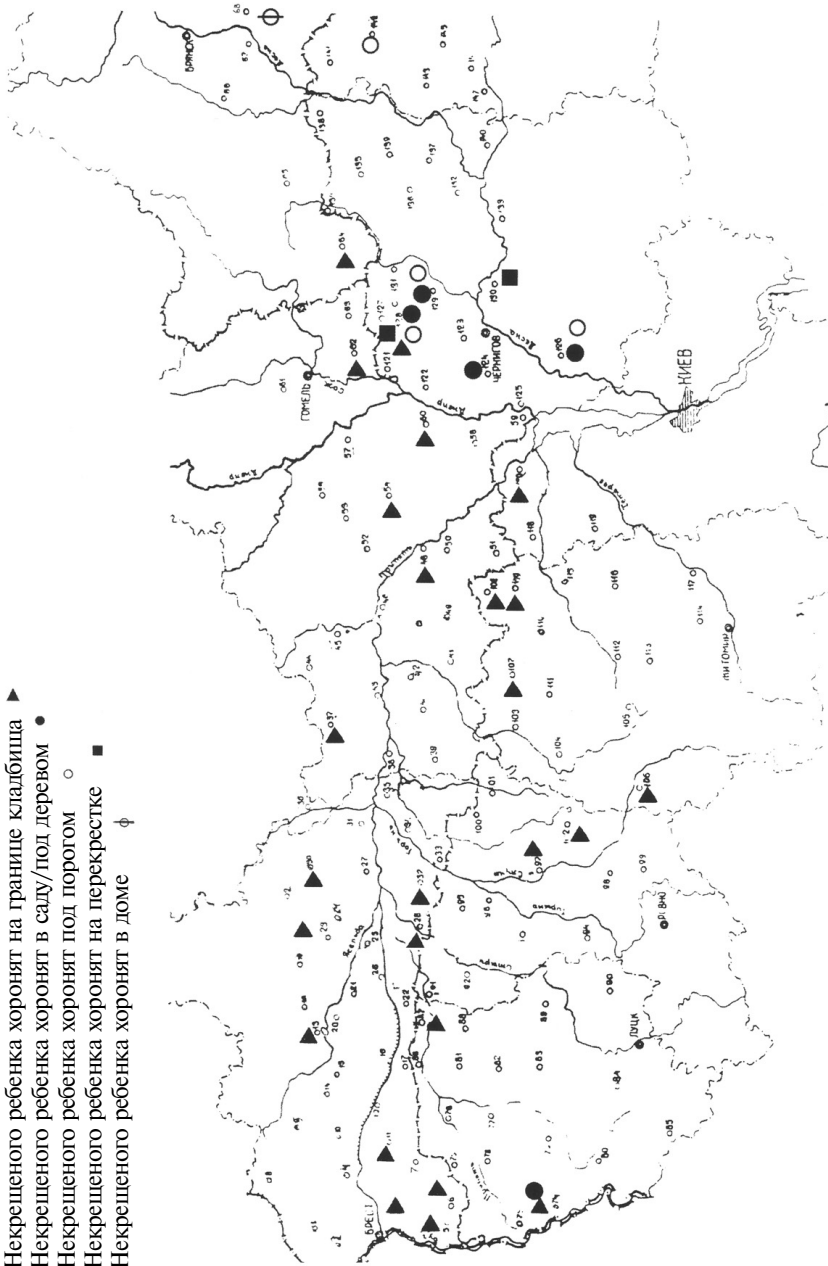
Некрещеный ребенок просит креста. Услышав его крик, нужно произнести формулу:  
«Если мальчик, будь имярек, если девочка, будь имярек» ▲





**Карта № 9. Особенности погребения некрещеного ребенка**

- Некрещеного ребенка хоронят на границе кладбища ▲
- Некрещеного ребенка хоронят в саду/под деревом ●
- Некрещеного ребенка хоронят под порогом ○
- Некрещеного ребенка хоронят на перекрестке ■
- Некрещеного ребенка хоронят в доме φ





его крик, нужно произнести формулу: “Если мальчик, будь имярек, если девочка, будь имярек”». Одновременно с произнесением установленной формулы необходимо бросить в сторону, где раздается крик некрещеного ребенка, любую ткань платок, пояс, кусок подола юбки и т. д. После чего такой ребенок будет считаться окрещенным, а его душа пойдет в рай: «[Шла по лесу и услышала, что] *сэред бѣлого дня тры рѣза мѣла дытїна закувѣкола, так то, что нехрїщена помѣрла. Тут трѣба ўзяць якую шмѣточку да кїнуть. Я кїнула и кажу: “Як хлѣнец — так Иван, а як дѣвочка — так Мѣрья”. Оно и не плаче больше*» (с. Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., 1984 г.).

Необходимость бросать в сторону, где раздается крик некрещеного ребенка, какой-либо кусок ткани для его крещения объясняется существующим в католической и униатской среде обычаем дарить своему крестнику в день крещения так называемую *крыжму* — кусок полотна (укр. крижмо, пол. krzyżmo «белое полотно — подарок крестных родителей»). Поэтому совершивший это человек осмысляется как крестный родитель данного ребенка. В православном крестильном обряде такой элемент отсутствует. Как хорошо видно на карте, этот мотив, равномерно распространенный по всему западному и центральному Полесью, имеет четкую границу по рекам Припять — Днепр — Тетерев, т. е. почти идеально совпадает с историческим членением этой территории на правобережную часть, находившуюся под протекторатом Речи Посполитой, и левобережную, находившуюся под религиозным и культурным влиянием Московской Руси. Напрашивается вывод о том, что данный мотив, содержащий элементы католической обрядности, имеет позднее происхождение, а хронологические границы его возникновения совпадают с тем временем, когда территория на запад от Днепра находилась сначала в составе Великого княжества Литовского, а затем — Речи Посполитой и испытывала религиозное влияние со стороны Костела. Это позволяет нам установить время возникновения этого центрального для полесских поверий о некрещеных детях мотива он относится к достаточно позднему периоду XIV—XVIII вв.

Несомненно, что мифологизация некрещеных детей имеет гораздо более древние корни и восходит к представлениям об умерших в младенчестве детях как разновидности «нечистых» покойников, не имеющих успокоения на «том» свете. Подобные представления имеют праславянские и, более того, индоевропейские корни, т. е. относятся к наиболее раннему слою формирования мифологической системы. Картографированный нами материал позволяет показать, что мифологический образ обладает большой степенью креативности и в разные периоды своего развития может не только эволюционировать, но и серьезно перестраиваться, присоединяя к себе новые мотивы и функции, которые значительно изменяют первоначальные смыслы, связанные с этим образом. В результате присоединения новых мотивов и функций в более поздние хронологические периоды в определенной

региональной традиции происходит перестройка структуры мифологического образа. Вокруг присоединенного мотива формируется новое ядро мифологического персонажа, как это произошло в полесской традиции, где гораздо более древние мифологические мотивы, связанные с умершими во младенчестве детьми, стали формироваться вокруг ядерного мотива о крещении таких детей, который возник на этой территории в позднее время под влиянием католической культуры.

Карта № 8 фиксирует распространение единственной вредоносной функции, которая приписывается некрещеным детям в полесской традиции пугать на месте своего захоронения. Как видно на карте, этот мотив распространен довольно слабо и не входит в ядро частотных мотивов, формирующих образ. Основная часть фиксаций приходится на территорию центрального Полесья (Житомирская обл. и западная часть Гомельской обл.) и встречается только по правую сторону Днепра, совершенно отсутствуя на востоке, в левобережной части ареала. По крайней мере, отчасти это обстоятельство можно объяснить тем, что в традиции восточной части Полесья некрещеные дети становятся русалками, а, значит, все вредоносные функции, в том числе и пугание, закреплены именно за этими персонажами. Эта карта подтверждает мысль о том, что в полесской традиции некрещеные дети мифологизированы достаточно слабо и воспринимаются скорее не как вредоносные «ходячие» покойники, а как несчастные души, ищущие крещения, а значит и успокоения на «том» свете.

Четкое диалектное распределение дает мотив «Особенности погребения некрещеных детей», показывающий, что во второй половине XX в. в Полесье продолжали сохраняться чрезвычайно архаические представления о способах захоронения детей, умерших до крещения, подчеркивающие их «пограничный» статус «нечистых» покойников, чьи души не получают успокоения на «том свете» (см. карту № 9). На значительной части полесского ареала фиксируется запрет хоронить таких детей на кладбище вместе с «чистыми», крещеными покойниками. В большинстве случаев некрещеных детей предписывалось хоронить на границе кладбища или сразу за его границей во рву или на валу, обычно окружавших в Полесье освященное кладбищенское пространство. Ареал распространения такого «христианизированного» способа погребения ограничен на территории украинского Полесья польской границей на западе и Днепром на востоке, тогда как в белорусской части он тянется от польской границы до южных районов Брянщины.

Другие, более архаичные способы погребения некрещеных детей имеют довольно четкий локус распространения на юго-западе полесского региона. К ним относятся: во-первых, погребение некрещеного ребенка в саду, огороде, под плодовым деревом, т. е. в местах, связанных с растительностью, вегетацией и плодоношением; во-вторых, под порогом дома; в-третьих, под полом в жилой части дома; в-четвертых, на перекрестке. Погребение некрещеного ребенка в саду или под де-

ревом зафиксировано исключительно в Черниговской обл., если не считать единственного свидетельства из с. Забужье Любомльского р-на Волынской обл. о том, что на могиле некрещеного ребенка принято было сажать плодородное дерево. Обычай хоронить некрещеного ребенка под деревом был достаточно широко распространен у славян и актуализировал древние представления о дереве как одной из возможных инкарнаций души умершего человека. Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода относится к территории современной Словакии и датируется серединой XVII в. У восточных славян этот обычай кроме Полесья распространен на юге России, а также на Русском Севере<sup>14</sup>. За пределами полесской зоны о погребении таких детей под деревом упоминает Д. К. Зеленин<sup>15</sup> применительно к Переяславскому уезду Полтавской губ. и Орловской губ.

Погребение некрещеного ребенка под порогом дома также зафиксировано на юго-востоке ареала — в Черниговской и Сумской обл. Применительно к другим восточнославянским регионам (Полтавская губ., Донская обл., Ставропольская губ.) о таком способе погребения упоминает Д. К. Зеленин<sup>16</sup>, при этом указывая явно позднюю, вторичную мотивировку такого обычая — якобы, в этом случае переступающие через порог ногами делают крест, перекрещивая таким образом и ребенка. Безусловно, истинная причина погребения таких детей под порогом имеет более древние корни и объясняется символикой порога как одной из разновидностей пограничья (ср., в частности, украинскую традицию погребения таких младенцев под перелазом, т. е. в том месте, где перелезают через плетень<sup>17</sup>). В Харьковской губ. верили, что душа мертворожденного ребенка остается на пороге хаты или в печной трубе<sup>18</sup>, т. е. на границе с «иным» миром.

Погребение некрещеных детей в подполье дома имеет единичную фиксацию на восточной границе полесской и южнорусской традиции. Формы погребения детей в подполье вне полесского региона зафиксированы в Олонецкой и Казанской губ.<sup>19</sup>. Многочисленные славянские примеры, а также археологические данные из неславянских культур (Египет, Иран, Месопотамия, Средняя Азия) указывают на то, что обычай хоронить умерших членов семьи, особенно детей, под полом дома был необычайно устойчив. У заволжских старообрядцев еще в сравнительно недавнее время имели место похороны под домом в подполье.

Погребение некрещеных детей на перекрестке актуализирует их статус как «нечистых» покойников наряду с другими разрядами умерших, которых хоронили на обочинах дорог и перекрестках, прежде всего, с самоубийцами. В наших записях такой обычай фиксируется дважды — в Черниговской обл., хотя по материалам XIX в. этот способ погребения был известен в белорусской традиции,<sup>20</sup> и в Подольской губ.<sup>21</sup>

Как видно из приведенного материала, юго-восточная часть полесского региона сохраняет более архаические представления о способах захоронения некрещеных и мертворожденных детей, чем остальная

полесская традиция. Характерно, что это именно тот ареал, в котором в наибольшей степени распространены представления о происхождении русалок из некрещеных детей.

Карта № 10 содержит мотив «Умершего некрещеным ребенка крестят родные и при погребении дают ему имя». Этот мотив отражает достаточно поздний обычай совершать над уже мертвым ребенком обряд домашнего крещения (который совершали или родственники, или повитуха) и нарекать ему имя, после чего он считался окрещеным и мог быть похоронен на кладбище. Ср.: *«Я хрестіла у сваво брата, нежывое радзілася, намулі, пабáбили, взяла вады свечóной, палила на него, пакрестіла и дала імя Мінка [в честь отца]. Хадзіла на радзіны, як к жыво́му. [Потом родилась мертвая девочка, ее также крестила и назвала Лизаветой в честь своей матери, т. е. бабки ребенка]»* (с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл., 1983 г.).

Возникновение подобного обычая, вероятно, является преломлением в народной традиции общехристианского правила (см. 45 правило константинопольского патриарха Никифора Исповедника), согласно которому в экстренных ситуациях, когда есть опасность, что новорожденный или больной ребенок может не дожить до крещения, крестить его может любой крещеный мирянин, даже женщина, в том числе собственные отец или мать этого ребенка. Об этом же говорится и в «Послании патриархов» (Гл. 16). В этом случае крещение должно производиться троекратным погружением ребенка в чистую воду и сопровождаться произнесением крещальной формулы «Крещается раб Божий (раба Божья) имярек во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь».

Если окрещенный таким образом ребенок позже умирал, он, как и любой христианин, удостоивался церковного погребения и последующего церковного поминовения. Если же он выживал, священник не производил повторного крещения, но совершал над ним особый дополнительный чин, довершавший совершенное ранее крещение. Указание на возможность и даже необходимость крещения мирским лицом новорожденного «страха ради смертнаго» содержится в Требнике Петра Могилы, где указана последовательность лиц, способных совершать крещение в экстренных обстоятельствах: если нет священника, крещение совершает дьякон, если нет дьякона — причетник, если нет никого из представителей клира — любой крещеный мужчина, а если нет мужчины — крещеная женщина. В православной церковной традиции приходским, особенно сельским священникам предписывалось разьяснять повитухам, что в случае тяжелых родов, когда возникала опасность, что новорожденный ребенок мог не дожить до крещения, они должны крестить его самостоятельно<sup>22</sup>.

В католической традиции на основании учения об «opus operatum» (сила таинства заключается в строгом соблюдении самой формы его совершения) в крайних ситуациях крещение допускалось даже нехристианином, в православной традиции крещение может совершать толь-



ко человек, крещеный в православие. Однако в любом случае в церковных правилах речь идет о крещении еще живого ребенка, тогда как в народной традиции, как видно из текстов, крещение совершалось над уже умершим ребенком, что, разумеется, противоречит церковным установлениям. Как показывает карта № 10, этот обычай устойчиво сохранялся на большей части полесской территории. При этом хорошо видны два ареала, где он был наиболее развит — западная часть Полесья вдоль течения Припяти и центральная часть региона — Житомирская обл. и западная часть Гомельщины. На востоке региона, по левому берегу Днепра этот обычай фиксируется гораздо слабее.

Приведенные выше примеры дают возможность сделать некоторые предварительные выводы относительно ареального членения мифологических представлений о некрещеных детях. В Полесье, преимущественно в западной и центральной его части, хорошо распространены мотивы, безусловно, позднего происхождения, связанные с крещением таких детей, что дает основания предположить для этого ареала редукцию и последующее ослабление наиболее древних представлений, связанных с этим типом «нечистых» покойников и последующее переосмысление поверий о них в уже христианском ключе. Однако, как показывают карты № 6 и № 9, на юго-востоке региона (преимущественно в Черниговской обл.) выделяется ареал, сохраняющий весьма архаичные представления о последующем превращении таких детей в демонологические существа (в русалок) и о древних формах их захоронения под деревом, в саду, под порогом или в пространстве дома. Для территории, лежащей к западу от правого берега Днепра, оказываются актуальными более христианизированные, а значит и более поздние формы верований и особенностей их погребения (погребение на границе освященной кладбищенской земли).

Таким образом, для диалектного членения релевантных мотивов, формирующих мифологический образ детей, умерших некрещеными, оказывается наиболее актуальной геополитическая граница по Днепру, в течение нескольких веков разделявшая эти земли на сферу влияния католической Речи Посполитой и Московского православия. Это касается, во-первых, центрального для полесской традиции мотива, формирующего ядро представлений о некрещеных детях: «Некрещеный ребенок просит креста. Услышав его крик, нужно произнести формулу: “Если мальчик, будь имярек, если девочка, будь имярек”». Во-вторых, эта граница актуальна для погребального обряда, связанного с такими детьми. В-третьих, обычай крестить мертворожденных детей и давать им имя также распространен, в основном, в западной и центральной части Полесья. Нетрудно заметить, что более поздние, христианизированные формы представлений о некрещеных детях характерны для правобережной части Полесья, которая находилась под культурным влиянием Речи Посполитой, а более архаические для левобережной, находившейся под воздействием религиозной традиции, исходившей от Московской Руси. Это дает основание сделать осто-

рожное предположение о том, что католическая культура, не уничтожая в целом традиционных мифологических представлений, все же оказывала более глубокое христианизирующее влияние на народную традицию, нивелируя ее наиболее очевидные языческие черты. В рамках православной ментальности архаические мотивы дохристианского происхождения подвергались более слабой идеологической адаптации и сохранялись в своих древних формах.

Как показывают приведенные примеры, мифологическая традиция Полесья с точки зрения диалектологии представляет собой неоднородное образование с достаточно четко выраженными диалектными границами, которые продолжают сохранять актуальность вплоть до второй половины XX в. Как можно предположить, формирование этих границ относится к разным хронологическим периодам, от наиболее древних, связанных с ранним временем заселения славянами полесского региона, до весьма поздних, появление которых обусловлено чисто политическими факторами. Это позволяет выдвинуть тезис о неодновременности формирования как мифологического персонажа, так и всей мифологической системы в целом. То состояние полесской и, шире, славянской, мифологической системы, которое фиксируется исследователями примерно с середины XIX в. до наших дней, есть результат сложных трансформаций и эволюционных процессов, которые происходили на протяжении всего периода ее развития вплоть до весьма поздних этапов. В ряде случаев возникновение на одном из этапов нового мотива или функции под влиянием новых культурных, религиозных и геополитических ситуаций и присоединение их к конкретному мифологическому образу могло приводить к преобразованию всего этого образа и довольно кардинальному смещению его семантики. Примером этого в полесской традиции служат представления о некрещеных детях.

Возникновение пласта верований о мертворожденных и умерших в младенчестве детях как о мифологических существах относится к наиболее раннему этапу формирования славянской мифологии и, как можно предположить, принадлежит к сфере индоевропейского наследия. Под влиянием христианского вероучения эти верования преобразовались в представления о детях, умерших до крещения, как об опасных для человека существах. Однако в полесской традиции центральной, сюжетообразующей частью образа стал мотив посмертного крещения неуспокоенных душ таких детей, возникший, как можно предположить, на основе его диалектного распространения, в довольно поздний период, когда центральные и западные части Полесья находились в составе Речи Посполитой и испытывали ее культурное и религиозное влияние.

Приведенные в настоящей статье примеры дают возможность увидеть, что картографирование совокупности мотивов, формирующих отдельный мифологический образ, дает возможность анализа этого образа в его хронологическом развитии. В свою очередь картогра-

фирование основного корпуса мифологических мотивов, известных в исследуемом регионе позволит выявить совокупность диалектных границ, актуальных для полесской мифологии, и сопоставить их с границами языковых и этнографических ареалов.

### Примечания

<sup>1</sup> Толстые Н. И. и С. М. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования. Предисловие // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 3—8.

<sup>2</sup> Толстой Н. И. Язык и культура // Он же. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 15—26.

<sup>3</sup> Там же. С. 21.

<sup>4</sup> Ср.: Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. С. 18.

<sup>5</sup> Виноградова Л. Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 142—152.

<sup>6</sup> Славянские мифологические персонажи / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова. М., 2000. (CD-ROM).

<sup>7</sup> Цукадзакі К. Шуликуны в Архангельской области // Живая старина. 1999. № 3. С. 22.

<sup>8</sup> Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. S. 602.

<sup>9</sup> Другие подходы к проблеме мотива см.: Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoiam. СПб., 2003. С. 183—194; Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография. СПб., 1984.

<sup>10</sup> Кухаренко Ю. В. Полесье и его место в процессе этногенеза славян // Полесье. Лингвистика. Археология. Топонимика. М., 1968. С. 18—46.

<sup>11</sup> Подробнее об этом см.: Толстой Н. И. О лингвистическом изучении Полесья // Полесье. Лингвистика. Археология. Топонимика. М., 1968. С. 9—11; Назарова Т. В. Некоторые особенности вокализма украинских правобережнополесских говоров // Там же. С. 67—99.

<sup>12</sup> Назарова Т. В. Украинско-белорусская языковая граница в районе нижней Припяти // Вопросы диалектологии восточнославянских языков. М., 1964. С. 124—140.

<sup>13</sup> Левкиевская Е. Е. Полесские представления о некрещеных детях на общеславянском фоне // Живая Старина. 2009. № 4. С. 23--26.

<sup>14</sup> О дереве как месте нахождения душ умерших при их сезонных переходах с «того» света на этот см.: Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 121—130.

<sup>15</sup> Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. М., 1995. С. 72.

<sup>16</sup> Там же. С. 72—73.

<sup>17</sup> Там же. С. 73.

<sup>18</sup> Там же. С. 73.

<sup>19</sup> Там же. С. 73.

<sup>20</sup> Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 169.

<sup>21</sup> Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 72.

<sup>22</sup> По поводу недоумений священников в неопределенных случаях церковной практики // Руководство для сельских пастырей. 1863. 11. С. 323—326.

В. В. ВИНОГРАДОВ  
(Санкт-Петербург)

## *Голоса леса в системе мифологических представлений народов Европейского Севера*

Многие аспекты жизни народов Русского Севера были тесно связаны с лесом, например, такие стороны хозяйственной деятельности как земледелие, скотоводство, бортничество, охота, собирательство и многое другое. Можно сказать, что *лес кормил* крестьянина, но, вместе с тем, *леса боялись*. Он продолжал оставаться «чужим» пространством, местом обитания нечистых духов, отчего воспринимался «территорией небытия»<sup>1</sup>. Можно говорить не только о лесе как границе между двумя мирами — *человеческом* и *не человеческом*, но и о пространстве, их совмещающем. Влияние того и другого были динамичны, зависели от времени суток и года. Кроме того, характеристики леса менялись в зависимости от близости/отдаленности от деревни, его хозяйственной освоенности<sup>2</sup>. Видимая граница также сочеталась с невидимой, маркированной сводом правил, которые регулировали поведение человека в лесу. Не соблюдая их, он просто мог не найти выхода обратно в деревню, к людям — попадал на «худой след» (т. е. тропу лесных духов), оказывался во власти лешего. Возвратить пропажу (а это мог быть не только человек, но и домашнее животное) могли только «знающие»<sup>3</sup> — и то при определенных обстоятельствах<sup>4</sup>. Таким образом, выработывалась, с одной стороны, оценка своего поведения по принципу «правильно/неправильно», с другой — умение быстро реагировать на разного рода неожиданности или «мороки».

Звуковая информация занимает в такой системе ориентации не последнее место. В традиционной картине мира звук приобретает мифологическую окраску, способствует определённому «распознаванию» явлений «слышимого» мира, влияет на поведение человека. Определённая ситуация подразумевает то или иное человеческое «звучание» (или, наоборот, *не-звучание* — молчание). Остановимся на этом подробнее.

С лесом связана целая система специфических звуковых проявлений — «голосов» как людей, так и духов, — характерных именно для данного локуса. Отдельные сигналы, зовы, кличи имели (и имеют в

наше время) различную функциональную направленность: от коммуникативной до заклинательной. С ними связано несколько общих особенностей:

Первое. Большинство текстов полевых интервью все же не воспроизводят голоса леса *буквально*. Их могут обозначать при помощи существительных и глаголов, которые подразумевают конкретный звук, например, «гейкать», «гукать», «аукать», «плакать». При определенной собирательской настойчивости можно получить образцы выкриков (или их подобий)<sup>5</sup>.

Второе. О голосах леса, в основном, мы знаем из рассказов о случаях из жизни информантов. Вместе с тем, практика применения таких кличей существует на фоне массового запрета именно на такое звукоизвлечение в лесу. Дальше мы столкнемся с конкретными примерами этого, на первый взгляд, противоречия.

Третье. Большинство голосов характеризует звуковую деятельность как людей, так и мифологических персонажей. Другими словами, ряд кличей более характеризуют локус, чем конкретного персонажа.

Приведем несколько примеров таких *голосов леса*. В основе работы лежат экспедиционные наблюдения автора 1994—2009 гг. на Северо-Западе России, а также ряд опубликованных материалов других исследователей.

\* \* \*

**Лесные припевки и плач.** На территории Ленинградской и Новгородской обл. фиксируются специфические лесные припевки («частушки»). Нам пришлось столкнуться с этим явлением у средних (капшинских) вепсов. Пение в лесу подразумевало выплакивание женщинами своего горя. При этом они начинали с «обидных» частушек, которые как бы настраивали песельницу на определенное эмоциональное состояние. Припевки исполнялись нарочито громким голосом, который сменялся тихим беззвучным плачем.

### Текст 1

[Соб.:] Когда в лесу ходили, к примеру, тоже могли петь такие частушки, протяжные?

Ну, протяжные, да. Протяжные... тоже так те же частушки. У кого как частушка на ум попадёт, дак такую и поёт.

[Соб.:] Там могли по одному петь или вместе?

Не-е, в лесу ведь ближайош некого... не вместе: один далеко там, дак. То один поёт, то другой поёт. Так же и сено метали, когда сено косили, да... косяти-то не поёшь, а когда токо сюда вбиваешь, дак первály перлё это... варахаешь, дак тогда пели тожé песни протяжно.

[Соб.:] На сене?

Да-да, когда варахаешь, да покосы разбиваешь, эти валки. Так вот тогда тожé пели. Ну, вот такó. Так жё... или как-то жали... так жё — протяжно. <...>

[Соб.:] А вы плакали тогда в лесу тоже?

Плакала. Да, плакала. Вот, и плакала, и пела — да.

[Соб.:] Одновременно?

Одновременно. Ну, жалобно так плакала. А я тогда, помню, пела-то песен... [поет]

Ой, чужая-то сторонушка не мёдом облита,  
Она не сахаром посыпана — слезám вся облита.

Вот спою, потом поплачу. Это...

[Соб.:] Выплакиваете своё горе?

Да [продолжает петь]

Платочек беленький лентяёт на моёй головушке,  
Моя доченька страдает на чужой сторонушке.

Так и поёца — обидно вот. Потом кончишь, вот и поплачешь-то как. Но ведь не навзрыд-то: слёзы-то... помнишь всё, дак, слёзы-то текут. А не так, что голосом плачешь-то. <...>

[Соб.:] И дома причитали или могли в лесу причитать?

Дак, в лесу... Где сдумаетца когда, да. Когда где сдумаецца, когда вспомнишь, да не в настроении, дак тут и поплачешь, то тут и погорюешь, тут и... такие вот протяжные... Как поёшь и не поёшь, как причитаешь: слёзы не текут, а ты всё равно в горе... своё горе высказываешь. Мотив-то вот такой жё этот у всех.

[Соб.:] Могли так в лес уходить?

Как?

[Соб.:] Да вот так, если в лесу?

В лесу-то? Дак, тожё так же... да чего же? Да, да причитывают...

[Соб.:] И в поле?

И в поле, дак, что же? Ведь, с народом, дак, ведь не так... придёт горе, да причитаешь, а ведь уж один, дак, пуше там. Вспомнишь что-нибудь вот... где-то далеко или что-то плохо у твоих детей, или что. Вспомнишь, вот и причитаешь... что уж тебе там на ум что [придёт]. Не подбираешь каки́ слова, что вот специально. У каждого своё, своё и высказывали... у каждого. А причитают-то, мотив-то у всех одинаковый такой<sup>6</sup>.

«Жалобно так плакала», «так и поёца — обидно вот», «вот спою, потом поплачу» — за этим стоят представления об особом звучании человека в определенное, напряженное, трагическое время его жизни. На это указывает нарочито громкий голос, что заставляет мыслить такое исполнение как специфическое (знаковое) действие человека. С одной стороны, это противоречит повседневным нормам поведения в лесу (см. об этом ниже)<sup>7</sup>. С другой — подразумевается, что человека услышат — как в мире людей, так и в другом мире.

**Причитания.** Особое звучание, слова, произнесенные особым образом, чтобы быть услышанным в «ином» мире, характерно для жанра причитаний<sup>8</sup>. Рядом собирателей зафиксировано «лесное» голошение<sup>9</sup>. Для Северо-Запада России известна такая форма плача «по своим горям», как плач под кукушку<sup>10</sup>.

Причитания, так же как и плач с припевками (частушками), происходили во время лесных работ. Например, при расчистке делянок под пашню (по-местному это называлось «сучья», «суки»). Приведем запись М. А. Лобанова в Тихвинском р-не Ленинградской обл. в начале 1990-х гг.: «Раньше сукья мы все валили. У кого помёрши кто, придёшь, сядешь и поплачешь, кричишь своих примёрших:

Прилети-ко, птичка-пташечка  
Серой маленькой кукушечкой.  
Ко мне-т, сиротинушке.  
На тяжелу веть работушку...»<sup>11</sup>.

Лес (наравне с кладбищем<sup>12</sup>) оказывался местом удобного и приемлемого контакта с умершими родственниками. Именно тут звук причитания будет услышан своими адресатами. И, наоборот, опознавание таких зыбких границ приводит к запрету на причитание в лесу:

## Текст 2

[Соб.:] И плакать тоже нельзя?

И плакать... особенно причитать. Не... Тебя matka лесовая так увезёт — это нечистик-то он и есть. Он тебя увезёт в такие дебри... дебри заведёт, что где такой хоть и лес-то!<sup>13</sup>

**Закликанья ветра.** На Северо-Западе России (Новгородская, Ленинградская обл.) до последнего времени существовала практика закликанья ветра на подсеке<sup>14</sup>.

Роль подсечного земледелия в аграрной истории Северо-Запада России значительна<sup>15</sup>. В некоторых местах такой способ выжигания участков леса под поля сохранился до второй половины XX в.<sup>16</sup>. Применение так называемого лесного перелога было характерно для многих народов региона: русских, карел, вепсов. Такие земледельческие работы, а также сами делянки назывались — «сучья», «суки»<sup>17</sup>. Будущее поле разрабатывалось в несколько этапов. Сначала его очищали от леса и подготавливали к выжиганию. Главным тут было так распределить *суки* по всей площади, чтобы делянка оказалась равномерно удобрена золой. Пни и корни оставались, поэтому вспахивать такое поле можно было неглубоко. Для этого применяли соху, которую пахарь держал особым хватом. Она лишь рыхлила землю, не уходя в глубину.

Одно из самых эмоциональных мест в рассказах о разработке *сучьев* — это описание выросшего хлеба. На первый год сажали рожь,

которая давала хороший урожай. *«А рожь-то какая хорошая росла! Ой! Ты что! Такая рожь бывала, росла, что... это... закочаешься! О! Вышиной на два метра... да такая... очень это, ядрёная-та»*<sup>18</sup> На следующий год сеяли другие культуры. *«И вот рожь такая росла, дак, что надо. А потом год-другой-третий уже на ячмень, да, переходишь, на другие зёрна... уже не то. Меньше станет урожай, вот так. Да-да, хлеб рóстили...»*<sup>19</sup>.

Залогом хорошего урожая ржи являлось правильное и равномерное выжигание участка. Чем лучше горел огонь, тем обильнее вырастали хлеба. Такая зависимость хорошо прослеживается в рассказах моих собеседников: о кострах на суках говорится с особой крестьянской основательностью. *«Это весной надо сечь. <...> Да, весной надо сечь, а потом... это, лес-то как высохнет, потом надо кáтать и кладавáть в груды, и потом жечь. <...> Это кладовáть в кучи, в кучи... В кучи кладовáть, потом этот лес надо сжечь. Да! Потом надо обрáть весь этот лес, который не сгорит-та. Да. И пахали... пахали... <...> Дак, потом... Который не сгорел, дак, он... на дрова раньше. Мало ведь, мало, что не сгорело: старáлися пуще жечь, жечь. Да!»*<sup>20</sup>.

С этим ключевым моментом связана традиция закликания или вызывания ветра. Он должен хорошо дуть, чтобы подсека хорошо и равномерно выгорела. В ходе моих полевых изысканий такие выклики зафиксированы у русских и вепсов<sup>21</sup>.

На основе имеющейся в моем распоряжении информации можно предположить, что кликали ветер, в основном, пожилые женщины — *«ещё старух... наберут таких, и оны жгли эти груды», «бабки кричали»*. Вероятно, такая особенность связана с характером распределения труда в колхозных бригадах. Сжигание подсеки считалось делом более лёгким, чем другие полевые работы. Ветер призывали поодиночке или целой артелью: *«Кричать-то кричали... и муцины, ды женщины, ды... артель... Тогда колхозы да были, дак артель... собирёсси да...»*<sup>22</sup>. *«Да вот все кричат: хоть один по одному кричи, хоть... Хоть один кричи, хоть как хочешь. <...> И вмести, и вмести кричали, и по одному кричали»*<sup>23</sup>.

Закликания представляют собой непосредственное обращение к ветру. Во всех случаях зова (кликанья), записанного на русском языке, основу конструкции составляет глагол (*дуй, поддувай*), несущий императивную нагрузку и название объекта обращения (*ветер*):

«Дуй!»

«Дуй-дуй, ветер!»

«Дуй-дуй, ветерок!»

«Дуй-дуй-дуй! Ветерок! Дуй-дуй!... Дуй-дуй! Поддувай, ветерок!»

«Дуй-дуй! Ветерок... Дуй-поддувай! Дуй-дуй, ветерок... Дуй! Поддувай!»

«Дуй-дуй, ветерок! Дуй! Поддувай! У-й!... Помогай нам!»

«Дуй-дуй, ветерок! Поддувай ветерок!»



«Дуй, ветерок! Поддувай, ветерок! Дуй, ветерок! Поддувай, ветерок!»

Обращает на себя внимание специфическое растягивание выклика. Часто повторяемое сочетание «дуй-дуй» хорошо имитирует несильный порыв ветра в лесу. Для оптимального выжигания делянки нужно было именно такое несильное *поддувание* воздуха — скорее именно *ветерок*, а не *ветер*. Схожие заклинания записаны и на вепском языке:

«Tuleo-o-o!.. tullei, tullei... tulleo-o-oj!»

«Tu-u-lenny... tu-u-lenny... tu-lenny», дак... «Tu-u-lenny... anä tullenny...»

«O-oj! Puga, avoinj! Puga-puga avoinj!»

Здесь также наблюдается растягивание фраз, имитирующих порыв ветра. Различия наблюдаются в выборе слов, выкрикиваемых при этом. Важным оказывается отсутствие в наших примерах именно слова «дуть»<sup>24</sup>, что для русскоязычного материала трудно себе представить. Ветер просто зовут по имени — *tuleo*, *tullei*, *tullenny* — «ветер»<sup>25</sup>. Как видим, структура заклинания зависит от языка клича<sup>26</sup>. При этом сами мои собеседники не чувствовали эту разницу, когда переводили призыв ветра с вепского на русский. Например:

O-oj! Puga, avoinj! Puga-puga avoinj! — Дуй-дуй, ветерок!<sup>27</sup>.

По-вепски кричали... По вепски-то скажут: «Tu-u-lenny... tu-u-lenny» — так по ветру скажут. Даже народ другой... вот [с другого края поля]... «Tu-lenny», дак... «Tu-u-lenny... anä tu-lenny...». Палкой так [информатор показывает, как поддевают сучья].

[Соб.:] Это переводится как «поддуй ветерок»?

Да, да-да<sup>28</sup>.

Не менее важен вопрос, на каком языке вепсы кричали ветер. Наравне с образцами закличек на вепском языке, мы сталкиваемся с заимствованием русскоязычных формул<sup>29</sup>. Видимо, у разных локальных групп вепсов существовали свои особенности этой разновидности «голоса леса». Вообще, вопрос о географическом распространении кличей требует отдельного и более детального рассмотрения.

Запись образцов вызывания ветра имеет свою специфику. Наши собеседники ощущали некоторый дискомфорт от воспроизведения лесного «голоса» в деревне. От этого происходило своеобразное (и преднамеренное!) упрощение его звучания. Как правило, проговаривался сам текст при минимальном его растягивании. Другими словами, снижался эффект звукоподражания, имитирующего порыв ветра. Собирателю, скорее, передавалась общая схема выкрика, без объяснения того, как это должно было звучать голосом. Такое отношение к выкрикам обнаряживает их магический характер, веру в их силу и в наши дни.

### Текст 3

Мы, это самое... Брат у меня в Питере работает кровельщиком. Ну и он рассказывает: я, говорит, могу ветер призвать. Ему говорят: «Да ну, не умеешь...» Тут такая погода, работать, говорит, не хочеча. Ну, говорит: «Умеешь, дак, крикни!» Мария Станиславовна, он как крикнул, да такой ветер поднялся. Потом он попробовал вот на сенокосе у нас — тоже вот крикнул. Крикнул, ветер поднялся, чуть стог не унесло. Я говорю, Коля, я говорю, у тебя слишком большая сила. Вот мать звала... Дак, мать позовёт, так вот лёгкий ветерок дует, лёгкий ветерок. А ты, как крикнешь, дак ураган.

[Соб.:] Так могли кричать в разное время, не только на подсеке?

Не только. Вот сено косим вот, ну, не ветерка нет — сено не сохнет. Мать вот так возьмет маленько... Так жарко, так это... Она вот так вот крикнет, и ветерком подует. Ну, это, может быть, это совпадение, но я это... Она всегда звала. И вот брат мой, значит так. Вот три раза вызывал, и всегда ураганы вот были, ну, такой вот сильный ветер поднимался. Да. Вот, лежим на сенокосе вот все — всё сено накосили — он рассказывает. И говорит: «Хотите, позову?» Ну, все смеютца. Он сказал, пару раз крикнул и такой ветер поднялся... Но это, может, так совпало, конечно, но...

[Соб.:] Кричат по-вепски?

По-вепски. Просто «ветерок» кричат: «Ветер!»

[Соб.:] А по-вепски как?

«Tuleo-o-o!» Так это, как бы «tulej, tulej» — ветер — «Tuleo-o-o!» У меня не получаетца.

[Соб.:] С растягом?

С растягом так это...<sup>30</sup>

**Пастушеские сигналы.** На Русском Севере, в связи с дефицитом «чистой» земли, скот пасли в лесу. Это породило целую систему магических и колдовских практик, связанных с пастушеством. Центральным для них было понятие «обход», которое подразумевало договор пастуха с хозяином леса. Он мог заключаться напрямую или при помощи посредника — деревенского «знающего». — *«У нас... я вот на Врачёве пока жила, это... молодая была, дак... Пастух свой — деревенский пас. Это тоже всё обход держал. Вот проводит утром скотину, прогонит — сам дома. Он за скотиной никогда не ходил. А потом вечером подёт, и никто его не видит, что он пошёл в лес. И выдёт туда в лес, загейкает, оны [коровы] заревают и котора откуда все в одно стадо собирауцы и придут к нему»*<sup>31</sup>.

В данном случае голос пастуха входит в ряд других магических действий (например, манипуляций с ремнём), которые помогали быстро собрать стадо. Громкий крик пастуха (гейканье) был обращен не только к

коровам, но и к хозяину леса, который мог пасти животных<sup>32</sup>. Интересно, что «гейкать» могли и черти, отзываясь так на зов девушек, пришедших гадать на перекрестки дорог. Резкие громкие звуки, издаваемые пастухом, представляются коммуникативными сигналами, направленными в лес и адресованные, видимо, его обитателям. Схожее, можно сказать и о музыкальных инструментах, используемых при пастьбе<sup>33</sup>.

#### Текст 4

[Соб.:] У пастухов были, например, какие-нибудь батожки... палочка или рожок?

Рожок у его был.

[Соб.:] Обязательно?

Да. Рожок был, дак он эво... трубил, дак за *три километра* слышно было. Он такой с бёсты... Да-да, с бересты, с бересты был у его рожок. Да, с бересты.

[Соб.:] И вы уже узнавали, что отец трубит?

Ну, дак ведь слышно. Кто же так трубит больше?

[Соб.:] Только отец у вас так трубил?

Да, трубил. Трубил-трубил... что трубил, дак трубил...

[Соб.:] Тоже надо уметь.

Да! Трубить-то!

[Соб.:] Не всякий сможет.

Не!<sup>34</sup>

Звук рожка был слышен далеко и хорошо узнаваем. Издавать в лесу *такие* звуки и *таким* образом позволялось лишь пастуху:

#### Текст 5

[В.В.:] А вот кричать в лесу нельзя?

Плакать! Плакать нельзя!

[В.В.:] Плакать нельзя?

Плакать нельзя, трубить... плакать, потому что ты так натрубишь, что и она тебя тоже уведёт куда-нибудь. Куда-нибудь уведёт — не надо плакать. Потихонечку ходи себе. Хочешь, дак, мурлычь песенку какую-нибудь тихонько про любовь там — про что хочешь, потихонечку.

[В.В.:] Трубить мог пастух только?

Да, да-да. Он скотинку гонит на пастбище и в рожок играет.

[В.В.:] А вот аукались? <...>

[В.В.:] А вот если пастух гонит в лесу стадо, вот слышишь только, трубит или что... Вот хорошо было с пастухом встретиться?

Нет, лучше обойти прочь его. Мы никогда не встречались с пастухом. И он сам не давал о себе знать. И навстречу пастбищу не надо идти, потому что что-нибудь да случится обязательно. Не надо, пусть они пройдут... пусть скотинка пройдёт. У него же [пастуха] обход. Ему надо вернуть всю скотинку домой. Не надо ему навстречу попадать.

[В.В.:] А то у него чего-нибудь собьётся?

Да. Вот именно, что у него свои правила — у пастушка «обход» называется.

[В.В.:] И вот именно он трубит, у него был рожок?

Да.

[В.В.:] А вот если ты не пастух, то лучше не трубить?

С какой стати? Ничего не надо тебе делать — ты никто. Иди ты своей дорогой, пой песенку какую-нибудь. Не надо этого ничего делать<sup>35</sup>.

Таким образом, пастушеский сигнал представлял собой сложный коммуникативный акт. Севернорусский пастух на время<sup>36</sup> оказывался «лесным человеком», что требовало от него соблюдения целого ряда запретов. От пастуха зависела сохранность стада, которое паслось в пограничном пространстве леса. От этого требования к его специфическому звукоизвлечению были особые — он «говорил» на два мира и его «голос» должен быть понятным и различимым в этих двух плоскостях<sup>37</sup>.

**Ауканья.** Один из самых известных видов специфических «голосов леса» — это ауканья. «Лесные кличи» на Северо-Западе России обладают рядом особенностей<sup>38</sup>, имеющих глубокие исторические корни<sup>39</sup>.

#### Текст 6

[А.А.:] В лесу-то как? Просто «ау» кричали?

Да, только аукали. А то: гэ-й!.. Эй!

[А.А.:] А вот как-то аукали по дереву, чтобы дальше разносилось?

Стучали по дереву... по дереву этим, топором.

[В.В.:] Это, чтобы слышно было?

Тожё слышно было — оно гулко<sup>40</sup>.

Остановимся на одном лишь аспекте этих сигналов: кому адресованы звуки и кто с кем аукается.

#### Текст 7

Да, это обязательно аукаца и голос надо подавать и отаукиваться. «У-у-у!», — а тебе тоже: «У-у-у!», — голос подадут.

[Соб.:] С кем ты идёшь?

Да-да. А если боишься, например, идти вот. Есть места тёмные такие в лесу, там и страшно, и полумрак. То нарочно и укаешь, «У-у-у!», — как будто ты с кем-то там идёшь, что не одна... Не одна. Но места у нас красивые, там не страшно ходить-то, всё видно<sup>41</sup>.

Ауканье подразумевает диалог. Это может быть использовано даже для создания видимости того, что человек не один, а в компании. Вместе с тем, ауканье, как и другой звук или окрик человека (да еще по имени), — признак опасности<sup>42</sup>. Ответ на зов из «того мира» может

привести к нечаянному преодолению границы между человеческим и не человеческим. Аукаться может и нечистая сила — «Леший поет голосом без слов, бьет в ладони, свищет, *аукает* (курсив мой — В. В.), хохочет, плачет»<sup>43</sup>. Важно знать, кому принадлежит зов, что определяет дальнейшие действия: ответный голос или, напротив, молчание<sup>44</sup>. Приведем пример «иноного ауканья»:

### Текст 8

А, да... Я тебе сшас расскажу... Валя, я тебе расскажу. У меня после операции так болела эта... В тридцать четыре года... Так у меня болела левая рука. <...> Да-да... Ну вот. А я это к чему хочу сказать, что у меня так болела рука — рожестое привязавшись, Валя, было. Не год и не два, а незна́мо сколько. Стирка, обычно, в субботу — семья ведь, а на балкон повыскакиваю — всё! Наутро надо идти в школу на работу, быть на высоте. А где это! — рука как чурка. И вся как в огне горит — рожистое. Ой! Ну, что толку эти больничные, они не лечат рожистое. Меня, значит, научили найти бабушку. <...> Нашла эту бабушку, бабушка и сказала. Вот, когда моешься в ванной, вот тебе такие слова надо говорить. Научила меня. А потом и говорит, съезди ты в лес или сходи, чтоб с тобой никого рядом не было. Упади на колени и прочитай такую молитву... Вот у меня эта молитва написана: «Господи, благослови! Хозяюшко лесовой и хозяюшко лесовая! — и перечисляешь там, — все ваши детки, внучата и падчереята, — И опять теперь, — лесовой, луговой, — всех перечисляешь. — Я, раба божья Зоя, прошу меня избавить от недуга. И прошу послать мне здоровья». В это время, почему-то, кто-то аукаетца. [Мало ли] кто там взялся? «Не отаукивайся! Голоса не подавай». И так трижды. Валя, ведь у меня ведь успокоилось там всё! Это ведь правда, у меня всё успокоилось<sup>45</sup>.

В данном фрагменте ауканье («в это время, почему-то, кто-то аукаетца») представляется ответом нечистой силы, лесные духи отвечают на обращение к ним человека. Ауканье, голос — показатель того, что человек находится в «этом» мире. Переходя незримую границу, он не имеет, не может ничего говорить<sup>46</sup> либо не может быть услышан людьми. От этого слышимость отклика, его слабость или сила приобретают дополнительные смыслы. Характеристика ответного голоса отражает не только физическое нахождение человека в пространстве, но и его балансирование на грани двух миров<sup>47</sup>.

### Текст 9

И на эту... тропинка там на болота по этой, по гривы ещё надо идти. Я думаю, она сзади за мной идёт, оглянулась — никого нет. На болото пришла, на болоте беру. Гэйнула — она мне голоса не подаёт. Я говорю, да куда она девалась-то? За мной сзади вот шла! Я потом опять обратно

вышла на эту, на дорогу. Да молитвы стала читать. Крикнула, она мне далёко-далёко го[лос подала].

— Да ты куда идёшь-то?

— А я, — го[ворит], — по дороге шла.

Я го[ворю]: «Да, по дороге, ты куда идёшь-то?» Вот так показалось ей. Вот её вернула, а то, поди, бы ходила... Ушла бы. Пришлось тоже бабок [просить]. Да хорошо молитвы знаю, дак, молитвам ону вернула<sup>48</sup>.

**Крики нечистой силы.** Лесные духи обладают своим языком, и при его помощи обращаются к людям. Человек должен уметь их распознать и правильно на них отреагировать<sup>49</sup>. Например:

### Текст 10

Боялись этих... Вот считалось, что в лесу когда заплачет кто-то — звуки какие-то услышишь, это, говорят, лесовая рождает, значит, снимай что-то с себя и остав на кустике. Это оставляли.

[Соб.:] *Какой звук?*

Ну, такой, что чувствуется, как плачет кто-то где-то.

[Соб.:] *Оставляли для чего-нибудь?*

Считалась, что она... ну как... Лесовуха, как говорили, родила, а завернуть ребёнка не в чего. Остав! Ну, вот самое интересное, что оставят там, например, там платок или там ещё что-то, ну, в лесу. А, например, через день идёшь по этому месту — нету. Но, ведь, в деревне ведь каждый свой платок узнает, хоть ты... хоть сто раз... но ни у кого не видели, например. Не знаю<sup>50</sup>.

Возможность того, что твой голос будет услышан «не так», заставляло придерживаться особого «звукового этикета». Так, свист в лесу мог оказаться обращением к летучим змеям «свистунам». Знание этих особенностей позволяло человеку, как входить во взаимодействие<sup>51</sup> с представителями иного мира, так и избегать его.

\* \* \*

Особый звуковой код имеют звукоподражания крикам животных<sup>52</sup>. Человеческий голос может влиять на результаты охоты<sup>53</sup>. Отдельный аспект «голосов леса» — звуки охотничьих ритуалов<sup>54</sup>. В данной работе отметим только один случай, описывающий ситуацию, когда человеку приходится вступать в звуковое взаимодействие с животным: «*Как погляжу, стоит медведица. [смех] Она-то... вот маленько такого цвету — рыжеватого, выгоревшая. А там — пистун да два медвежонка ходи. <...> А у меня котелок был такой, как сейчас помню, голубой... на руке... Я этим котелком-то трясла... Она к нам бежит. Он [Костя]: “У-у-у! У-у-у!” Я повернулась: “А-а-ах! А-а-ах!” Он: “У-ух! У-ух!” Она постояла-постояла, как солдат. Вот так повернулась и пошла ко своим ребятам*»<sup>55</sup>.

Необходимость применения особого *голоса* возникает в разных ситуациях. Сами звуки обладают некими общими характеристиками, например, резкостью выкрика и дальнейшей его протяжностью. *Голоса леса* образуют систему, единство которой прослеживается общностью мифологических воззрений на лес, как место совмещения двух миров. Знание «лесного» языкового кода подразумевает распознавание того или иного «голоса», его опасности или безвредности для человека и выбор «правильного» поведения в небезопасном для него пространстве. Видимо, мы имеем систему звуков, понятную как для *людей*, так и *не-людей*. В этом специфическом локусе, человек не только переходит на нее сам, но и может понимать смысл полученных сигналов. В такой ситуации оказывается крайне важным, кто инициирует эту *лесную коммуникацию*.

### Примечания

<sup>1</sup> См. образ леса в волшебной сказке: *Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000. С. 36—89.

<sup>2</sup> Лес как чужое, наравне с морем, пространство на уровне языка противопоставлено миру людей, вместе с тем, это и один из символов захолустья: *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 109—110, 156—157.

<sup>3</sup> Совмещение миров подразумевало наличие в деревенском сообществе особых «лесных» людей, например, пастухов, охотников, для которых существовал целый ряд специфических ограничений в поведении. Временно они приобретали некоторые характеристики существ иного мира, с чем и были связаны многие ограничения как в их поведении, так и в отношении их общины. См., например: *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 9—27.

<sup>4</sup> Например, до захода солнца или (это относилось, в первую очередь, к коровам) чтобы скотина была «без греха» — не поранена, без крови.

<sup>5</sup> Осознавая магическую составляющую *голоса*, информант может показать его звучание, но не в полную силу. Схожие различия дают записи причитаний, которые поются собирателям в естественных условиях, когда невозможно не причитать.

<sup>6</sup> Полевые записи автора (далее — ПЗА). *Калинина Александра Васильевна*, 1939 г. р., урож. д. Корбеничи. Зап. 26 августа 2005 г. д. Корбеничи Тихвинского р-на (здесь и далее — все приводимые записи сделаны в Ленинградской обл.).

<sup>7</sup> При этом песня («просто» песня) на лесных работах служит как обозначением человека в пространстве, так и оберегом (ср. громкие крики, оберегающие от медведя). От этого «то один поёт, то другой поёт» — тут исполнение частушек можно связать с ауканьем.

<sup>8</sup> *Йоалайд М.* Похоронные причитания вепсов — способ общения с потусторонним миром // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 17—24.

<sup>9</sup> Выше мы говорили только о беззвучном плаче, который следовал за исполнением припевок.

<sup>10</sup> Например: *Лобанов М. А.* Лесные кличи. СПб., 1997. С. 32; *Никитина А. В.* Образ кукушки в славянском фольклоре. СПб., 2002. С. 129—130. О причитании

с кукушкой на русско-белорусском пограничье: *Разумовская Е. Н.* Плач с кукушкой. Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 160—178.

<sup>11</sup> *Виноградов В. В., Лобанов М. А.* «Чтобы дуло, чтобы горело...»: Выклики ветру на подсеке // Экспедиционные открытия последних лет. Вып. 2. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 гг. СПб., 2009. С. 75—97.

<sup>12</sup> В районе Пашозера (север Тихвинского р-на) часть кладбищ, основанных в середине XX в. (так называемые «военные кладбища»), находятся посреди леса. Характерно, что они часто не имеют четко выраженных границ. Например, кладбище у Стретилова (Пашозеро), кладбище у д. Сяргозеро.

<sup>13</sup> ПЗА. *Кипко Зоя Викторовна*, 1936 г.р., урож. д. Коробище (Бокситогорский р-н). Зап. 10 апреля 2009 г. в г. Тихвин.

<sup>14</sup> Наиболее близкий аналог кличам на ветер находим в Усвятком р-не Псковской обл. Здесь бытовала практика «покричать ветер» во время сенокоса: «Когда сено ворочают, а ветра нет, зовут ветер, чтоб дул», см.: *Разумовская Е. Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов русского Северо-Запада (по полевым материалам 1973—1988 гг.) // Русский фольклор. Т. 27. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 259. Ветер во время сенокоса звали и вепсы в Подпорожском р-не.

<sup>15</sup> *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография М., 1991. С. 37—49; Русские. М., 2005. С. 163, 174; *Третьяков П. Н.* Подсечное земледелие в Восточной Европе. // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Т. 14. Вып. 1. Л, 1932.

<sup>16</sup> Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 220—221; 369—371.

<sup>17</sup> См. также русское *подсек*, *подсека* (Словарь русских народных говоров. Вып. 28. Подель — Покороче. СПб., 1994. С. 177) или вепские: *haumeh, kask, palo, razagat* (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь вепского языка. Л., 1972. С. 111, 183, 398, 464).

<sup>18</sup> ПЗА. *Богданова Антонина Осиповна*, 1932 г. р., урож. д. Нюрговичи (хут. Мошнякова Гора). Зап. 11 июля 2008 г. в д. Усть-Капша (Тихвинский р-н).

<sup>19</sup> ПЗА. *Калинин Александр Павлович*, 1930-х г.р., местн. Зап. 22 апреля 2008 г. в д. Корбеничи (Тихвинский р-н).

<sup>20</sup> ПЗА. *Игнатъева Федосья Сергеевна*, 1922 г.р., урож. д. Усть-Капша. Зап. 8 июля 2008 г. в д. Усть-Капша (Тихвинский р-н).

<sup>21</sup> Закликанья ветра известны у русских на севере Новгородской области: *Виноградов В. В., Лобанов М. А.* Указ соч.; *Головин В. В.* Девять открытий последних лет // Экспедиционные открытия последних лет. Вып. 2. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982--2006 гг. СПб., 2009. С. 16—17). Сходная практика отмечалась и у карел: «huhuta kaskelle» — букв. «кричать пожог», что означает «вызывать, заклинать ветер» (*Конкка А. П.* Календарные обряды карел XIX — начала XX в. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи: Проблема этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах СПб., 2002. С. 220).

<sup>22</sup> ПЗА. *Калинина Александра Васильевна*, 1939 г.р., урож. д. Корбеничи. Зап. 26 августа 2005 г. в д. Корбеничи (Тихвинский р-н).

<sup>23</sup> ПЗА. *Богданова Евдокия Тимофеевна*, 1922 г.р., урож. д. Устье-Харагеничи. Зап. 25 августа 2005 г. в д. Харагеничи (Тихвинский р-н).

<sup>24</sup> См.: «дуть» — *ahau, ahavoita, dolta, puhuda* (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Указ соч. С. 21, 69, 437); «дунуть» — *puhauta* (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Указ соч. С. 436); «дуновение» — *hengaiduz* (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Указ соч. С. 115). Отметим, также сближение в вепском языке глаголов «дуть» и



«заговаривать» — в том смысле, что заговоры надо выдувать (*Винокурова И. Ю.* Новые материалы о колдовстве у южных вепсов // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 39).

<sup>25</sup> Интересно значение других слов, употребляемых в заклинании ветра: «apā» — очень, много (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Указ соч. С. 32); «avoinj» — открытый (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Указ соч. С. 37); «puga» — полое место в яйце (*Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Указ соч. С. 436).

<sup>26</sup> Схожие явления наблюдаются при сравнении литовских и белорусских лечебных заговоров. См.: *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006. С. 194—196.

<sup>27</sup> ПЗА. *Богданова Антонина Осиповна.*

<sup>28</sup> ПЗА. *Калинина Александра Васильевна.*

<sup>29</sup> Видимо, перед нами одно из проявлений феномена «фольклорного двуязычия», см.: *Лапин В. А.* Фольклорное двуязычие: Феномен и процесс // Искусство устной традиции. Историческая морфология. Сборник статей, посвященный 60-летию И. И. Земцовского. СПб., 2002. С. 28—38.

<sup>30</sup> ПЗА. *Окунева Галина Васильевна*, 1959 г.р., урож. д. Макарьевская (Ладва). Зап. 8 июля 2007 г. в д. Ярославичи (Подпорожский р-н).

<sup>31</sup> ПЗА. *Ракитина Мария Васильевна*, 1927 г.р., урож. д. Врачево. Зап. в д. Ивахново (Бокситогорский р-н.).

<sup>32</sup> Более подробно о пастушеских сигналах см.: *Финченко А. Е.* Пастушество на Русском Севере (вторая половина XIX — начало XX века): Автореф. дис. ... канд. иск. Л., 1986; *Плотникова А. А.* Магия звука в славянской скотоводческой обрядности // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 73—84.

<sup>33</sup> См., например, информацию о «шелкотухе» (сигнальном инструменте ночного сторожа), которая сходна с «барабанкой» пастуха. Такими инструментами ночные сторожа пугали волков или волков и русалок: *Поветкин В. И.* Новгород музыкальный по материалам археологических исследований. Открытия 1993 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 8. Новгород, 1994. С. 140.

<sup>34</sup> ПЗА. *Игнатъева Федосья Сергеевна.*

<sup>35</sup> ПЗА. *Кипко Зоя Викторовна.*

<sup>36</sup> От Егорьева дня (6 мая) до Покрова (14 октября). Хотя время окончания пастьбы не всегда было жестко обозначено. Скот могли гонять на поле до того времени «пока лист не падёт». Более подробно о двух сезонах года см.: *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994. С. 21, 28—31.

<sup>37</sup> Заметим, что пастух своими сигналами не столько «отгораживал» пространство пастьбы от лесных духов, сколько от деревенских людей. Например, в Новгородской обл. в 1996 г. экспедицией под руководством В. В. Головина был записан рассказ о том, как женщина утром (не в урочный час) повстречала пастуха, когда тот гнал стадо и «гукал». «Пастух после этого сильно её ругал — зачем она шла».

<sup>38</sup> *Лобанов М. А.* Лесные кличи. СПб., 1997.

<sup>39</sup> *Лобанов М. А.* О формировании мелодического клише // Искусство устной традиции. Историческая морфология: Сборник статей, посвященный 60-летию И. И. Земцовского. СПб., 2002. С. 39—54.

<sup>40</sup> ПЗА. *Ракитина Мария Васильевна.*

<sup>41</sup> ПЗА. *Кипко Зоя Викторовна.*

<sup>42</sup> См., например: *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут смерти // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 131; *Седакова И. А.* Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 106. Параллели из литовского материала: кто-то зовет человека, отозваться, значит заболеть; зов связывает человека и нечистую силу; ауканье — признак спрятанного клада; пред смертью человека слышно ауканье. См.: *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий: СПб., 2001. С. 149, 360, 479, 480.

<sup>43</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1955. С. 279.

<sup>44</sup> См. о молчании как обереге: *Левкиевская Е. Е.* Голос и звук в славянской апотропеической магии. // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 58—60.

<sup>45</sup> ПЗА. *Кипко Зоя Викторовна.*

<sup>46</sup> Характерно, что этот процесс встречный: потеря голоса характерна и для существ иного мира, когда они оказываются среди людей: «Леший нем, но голосист, без шапки, волоса зачесаны налево, кафтан запахивает направо, бровей и ресниц нет. <...> Шел, нашел, потерял! поговорка лешего издали, а сошедшись с человеком, он нем, бессловесен» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1955. С. 279).

<sup>47</sup> Например, в лесу черт кричит, кличет; черт гукает людей, и они топятя (*Виноградова Л. Н.* «Той, шчо лозами трясе»: полесские поверья о черте // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Том 2. М., 1998. С. 89, 90).

<sup>48</sup> ПЗА. *Ракитина Мария Васильевна.*

<sup>49</sup> См. об этом подробнее: *Виноградов В. В.* Голоса леса и мифологическое сознание (из полевых наблюдений) // PAX SONORIS: история и современность. Вып. 2 (4). Астрахань, 2009. С. 46—50.

<sup>50</sup> ПЗА. *Вильховецкая Вера Михайловна*, 1954 г. р., урож. д. Андронниково (Пялье). Зап. 20 июня 2008 г. д. Новоандреево (Тихвинский р-н).

<sup>51</sup> В качестве примера такого контакта можно сослаться на практику гадания о будущем на перекрестках дорог на Святки.

<sup>52</sup> Или подражание голосу тотемного предка у народов Сибири. Другой аспект — «пчелиные» песни, см., например: *Пахомова Д.* Удмуртская песенная традиция «Кылтэм кырзаньес»: тембро-артикуляционный аспект и семантика // Инструментальная музыка в межкультурном пространстве. Проблемы артикуляции. СПб., 2008. С. 221—224.

<sup>53</sup> Например, от плача женщины разбегаются звери в лесу, у мужчин нет охоты (Нанайский фольклор: Нингман, сихор, тэлунгу / сост. Н. Б. Киле. Новосибирск, 1996. С. 347).

<sup>54</sup> См., например, обереги охотника, идущего в лес, у карел: *Лавонен Н. А.* Стол в верованиях карелов. Петрозаводск, 2000. С. 17.

<sup>55</sup> ПЗА. *Горячева Валентина Павловна*, 1930 г. р., урож. д. Сарожа. Зап. 22 июня 2008 г. в д. Сарожа (Тихвинский р-н).

К. К. ЛОГИНОВ  
(Петрозаводск)

## *Былички Обонежья (опыт включенного наблюдения)*

**А**втор данного сообщения — профессиональный этнограф, которому за 30 с лишним лет полевой экспедиционной работы многократно приходилось записывать информацию фольклорного характера, в том числе связанную с народными представлениями о духах народной мифологии. В июне 2004 г. автор оказался сам в положении информанта, который был проинтервьюирован по поводу случаев из личной биографии и исследовательской практики, которые, при желании, могли бы интерпретироваться в качестве быличек. Материал был записан на магнитофон, расшифрован и передан в научный архив Карельского научного центра РАН<sup>1</sup>. Через год автором была сделана более обширная самозапись, материалы которой также поступили в указанный архив<sup>2</sup>.

Автор статьи не был изначально носителем фольклорного сознания, поскольку родился в провинциальном городке Вытегра, а не в деревне. Мать была «работником «идеологического фронта» (член КПСС, работала в районной газете), а воздействие советского школьного воспитания довлело настолько, что полка с атеистической литературой в школьной библиотеке была одной из самых востребованных в детские годы автора. Доклады на атеистические темы будущий этнограф читал для учеников своей школы, начиная с 5-го класса. В правоте марксистско-ленинского научного воззрения убеждала, вроде бы, и сама жизнь. В доме две из трех кошек были черного цвета, но каким бы образом они ни переходили нам дорогу, это никак не сказывалось ни на оценках за контрольные работы в школе, ни на результатах походов в лес или на рыбалку и т. д. Между тем, время от времени происходили события, которые детское, а затем и взрослое сознание человека, воспитанного в советских традициях, долгий период отказывалось как-либо оценивать и интерпретировать.

«Домовой приказывает»<sup>3</sup>. Мне 10 лет. Душный июльский день 1962 г. на исходе. Я вернулся из леса с двухлитровой банкой спелой земляники. Мать набегалась по совхозным полям в поисках материалов о трудовых

подвигах наших доблестных земледельцев, мне сейчас не помощница. Она заснула, даже не переодевшись с дороги. Если ягоды не почистить сегодня, завтра будет поздно — доброго варенья из них не получится. Сажусь за работу один. Когда в банке осталось не более 150 граммов нечищенной ягоды, желание продолжать работу совершенно закончилось. Сам у себя вслух спрашиваю: «Ну, чистить ли мне еще ягоды или нет?». Вдруг из-за шкафа в углу раздается нечеловеческий, жуткий и гулкий, словно из бочки, голос: «Чисти!» Волосы от ужаса встают дыбом, буквально прилипаю от пота к деревянному стулу. Молча, с бешеной скоростью перебираю оставшиеся ягоды и бегу на улицу к товарищам.

**«Леший, кажется»<sup>4</sup>.** Мне 11 лет. Изнурительно душный день начала августа 1963 г. Мы с мамой ушли за 15 км от города собирать грибы. Пятницкий бор у вытегоров считается «закосным» местом, поскольку здесь подолгу блуждают даже бывалые охотники. Но мы не боимся. От д. Пятницкий бор ушли совсем недалеко. По какой-то тропинке свернули с дороги на островок в болоте и быстро набрали по корзине неплохих грибов. Ориентацию, однако, потеряли, поскольку небо заволкло тучами и пошел дождь. Дорога на островке есть. Справа и слева от колеи в аккуратных поленницах лежит заготовленная как бы совсем недавно «газочурка». Но у края болота с любой стороны дорога исчезает: там, где должна бы быть колея, растут сосны 30—40 см в диаметре. Вдруг мать тянет меня за рукав и говорит: «Пошли быстрее за тем мужиком! Он нас выведет». Никакого мужика не вижу, о чем и сообщаю маме. Она настаивает, мол, по дороге идет мужик в кепке защитного цвета. Я резонно возражаю, что она в своих очках человека и через дорогу узнать не может, а у меня стопроцентное зрение, но «мужика в кепке» все равно не вижу. Решение принимаем совместное: штурмовать в лоб, не отклоняясь вправо-влево, ближайшую гору. Между горками бывают ручейки, которые всегда текут в сторону Онежского озера, так что, следуя вдоль ручья, мимо главной дороги не проскочим. Так оно и получилось.

**«Водяное причудие»<sup>5</sup>.** Мне 12 лет. Безумно жаркий день июля 1964 г. Ловлю мелкую рыбешку на удочку на самом излюбленном для купаний причале всех ребят нашего «края». Никого из друзей нет. Я бы и сам спрятался в тень, но рыбки наловить надо столько, чтобы и на свежую уху хватило, да посушить на «сушник» на зиму осталось. Мимо прошел небольшой теплоход с названием «Агитационный». Разбегаюсь и прыгаю солдатиком. Выныривать лень. Стою на песчаном дне и жду, когда вода придет в движение, чтобы покачаться на волнах. От нечего делать открываю глаза. На расстоянии чуть дальше вытянутой руки (такова прозрачность воды в речке Вытегре) вижу нечто странное. С первого взгляда оно похоже на вершину куста ивы или макушку густой разлапистой водоросли. Ветки этого «куста» или «водоросли» усажены доброй сотней блестящих пузырьков, величиной с человеческий глаз.

Мозг включается непроизвольно, начинает анализировать ситуацию. «Если куст или водоросль, то почему ни разу удочки здесь не зацепились?». «А пузырьки воздуха? Почему они не всплывают?». В голове проносится: «Тысячеглазый Аргус (начитался мифов Древней Греции. — Л. К.)!». Затем: «Водяной!», «Смерть!». Пугаюсь, как редко пугался в своей жизни, но не настолько, чтобы не пытаться искать путей к спасению. Поворачиваюсь под водой на 180 градусов и начинаю отчаянно грести к берегу. В этот момент приходит в движение вода. Она тянет меня назад с такой силой, будто вовсе и не теплоходик мимо прошел, а озерный ледокол. Успеваю схватиться за деревянную тумбу причала. Вода уходит от берега так быстро, что тело выпрямляется параллельно дну. Руки скользят по влажной от зеленых наростов на поверхности тумбы, наконец, вода уходит совсем, тело остается лежать на речном песке. Оглядываюсь. Там, где несколько секунд назад находилось «причудие», ничего нет. Вернее, плещется мутная водица, глубиной не более 15 см. Быстро вскакиваю и забираюсь на причал, поеживаясь от пережитого ужаса. Минут через 15 приходят друзья. Они мне не очень-то верят. Когда «Агитационный» проходит в обратном направлении, они, словно горох, сыплются в реку покачаться на волне. Я тоже прыгаю в реку, но вынырываю почти мгновенно, качаюсь на волнах рядом с причалом.

С 1964 по 1976 гг., пока во время обучения на кафедре «Этнографии и антропологии» не были приобретены некоторые знания правил и словесных народных формулировок в обращении с домашними и природными духами, никаких примечательных событий этого плана не происходило.

**Кошка, «домовой» и «прорицательницы судьбы»<sup>6</sup>.** Последние дни августа 1976 г. У меня большая радость, потому что удалось устроиться дворником с предоставлением жилья. В мое распоряжение на первом этаже отдана целая двухкомнатная квартира с ободранными обоями, полы которой густо присыпаны дустом. Работаю на пределе сил: все убрать, намывать полы надо до наступления темноты, поскольку электрические лампочки из патронов вывернуты. Успел. Иду закрывать входную дверь. В ярко освещенном дверном проеме стоит совершенно черная кошка и смотрит желтыми глазами. Произношу нужные слова: «Хозяин с хозяйской, пустите меня этнографа Константина на жительство, пока я буду дворником подрабатывать». Кошка поворачивается и удаляется, я бы сказал, с довольным видом. Увидел я ее снова только через полтора года, когда в последний день моей работы дворником ставил в угол дворницкую метлу. Конечно же, я ей сказал слова благодарности.

Первая ночь в дворницкой квартире. Только впал в сонное состояние, как по комнате разлился желтый свет, наподобие электрического. Рядом с матрасом увидел фигуры старушек в накидках с капюшонами на головах, скрывающих лица. Одна старушка присела у изголовья, трое стояли в ряд. Те, что стояли, говорили о том, что новый жилец — этнограф, и были мной вполне довольны. Та, что присела у изголовья, выражала

неудовольствие. Попытка прочитать «Отче наш» не увенчалась успехом. Я просто не знал слов молитвы. Попробовал пошевелить большим пальцем на правой руке. По народным поверьям это движение избавляет от любого сонного наваждения. С трудом выполнил желаемое. Я проснулся. В комнате было темно и тихо, лишь тикал будильник, звонок которого должен был меня поднять в половине шестого утра.

**«Домовые мешают спать».** Август 1980 г. Заонежская экспедиция подходила к концу. Очень уставшим я постучался в дом Медведевых в д. Медведево. Хозяева приняли хорошо, рассказали все, о чем я их спрашивал, накормили. Видя мое состояние, предложили лечь поспать на деревянный рундук у печи, а сами перешли в соседнюю комнату смотреть телевизор. Уснуть, однако, не удавалось. Какие-то голоса невнятно бубнили снизу. Я встал, вышел к хозяевам. Те посмеялись, предложили запомнить заветную формулу путника, укладывающегося на ночлег в новом месте: «Хозяин с хозяйшкой, с малыми детушками, разрешите мне этнографу Константину у вас переночевать (вариант — не век вековать, а одну ночь переночевать)». «Слова» ли оказались правильными, по другой ли причине, но с засыпанием в чужом доме проблем больше не возникало. Постепенно в привычку вошло употребление народных формул на приготовление и посещение бани, на вселение в новое жилище, на разработку лесного участка под дачу и т. д. и т. п. Сообщить, насколько удачным было применение этих формулировок на практике, не позволяет объем публикации. Но змеи, например, еще ни разу за 20 лет не заползали на мой дачный участок, тогда как соседи видят их на своих участках по 1—3 раза за лето.

**«В пустом доме пугает»<sup>7</sup>.** Предпоследний день экспедиционной поездки в Заонежье в 1985 г. был, теперь я могу судить, самым изматывающим за более, чем 30-летнюю историю моих полевых работ в Карелии и сопредельных регионах. По жаре, без мази от комаров, в бродовых сапогах я прошел более 40 километров от Типиниц до д. Пургино, расположенной географически на самой высокой точке Заонежского полуострова. Передышка была лишь в Тамбицах, где провел записи от двух информантов. Дом в Пургино был двухэтажным. Его окна и двери на первом этаже заколочены, везде расставлены жирной смолой кресты для защиты от нечистой силы. На пустующем втором этаже любой путник мог заночевать. А в период сенокоса там жили обычно присылаемые на заготовку сена «химики» из г. Сегежи. По лестнице, с отсутствующими через одну, а то и две-три ступеньки, поднялся вверх. Обнаружил кровать, матрас, прогоревшее местами одеяло, а главное — полное отсутствие комаров и их надоедливого писка. Уснул мгновенно, забыв «попроситься на ночлег у домовых». Спал недолго, проснулся от шума, производимого неведомо кем на лестнице. Дом буквально сотрясся от этих шагов. Сел на кровати, крикнул: «Кто там?». Нечто тяжеленное загрохотало вниз по лестнице и убежало прочь.

Сказал «слова» домовым и мгновенно заснул. Но не тут-то было. Опять послышался грохот на лестнице. Сел, перекрестился, вслух прочитал «Отче наш» (к этому времени уже знал назубок). Как только зазвучали слова молитвы, некто или нечто, штурмующее лестницу, снова с грохотом шмякнулось о площадку на первом этаже и ретировалось со страшным шумом.

Но поспать и в этот раз не удалось. Некто или нечто в третий раз полезло ко мне наверх. Я сел в кровати и заорал: «Да что же это такое!» Затем я схватил свои сапоги и бросился к двери защищать свое право ночевать в доме. Опять свершилось шумное падение, но бегство докучливого врага в этот раз происходило вдоль окон дома. Я бросился посмотреть, кто мне мешает спать. Увы, все окна были затянуты полиэтиленовой пленкой. Удалось рассмотреть только высокое и массивное белое существо, передвигавшееся на нижних конечностях, от шагов которого сотрясались стены. Так мог бежать огромный белый бык, если бы смог встать на задние ноги. Все это было предельной явью в нашем предельно материальном мире. Я выкурил сигарету «Прима», снова лег спать, потому что бодрствовать было выше моих сил. Часов в 10 утра пришел местный пастух. Он высказал предположение, что ко мне на второй этаж пыталась попасть корова местных жителей, спасаясь от комаров и слепней. Быть такого не может! Коров даже в цирке не могут обучить подниматься по лестнице, тем более — по лестнице почти вертикальной, с наполовину отсутствующими ступенями.

**«Мелкие бесы»<sup>8</sup>.** По молодости, а больше по недоумию (в 1980-е гг.), автор всегда сочувствовал старикам информантам, которые жаловались на свои болезни, вызванные, как они считали, порчей. При прощании, пожимаая руку, в подобных случаях я всегда искренне желал забрать и унести от них эти болезни. По дороге к следующей деревне всякий раз возникало ощущение, будто бы рядом с левой ногой появляется что-то непривычное. То ли пыль (в жару), то ли мелкие брызги (в слякоть). Обычным взглядом толком это не рассмотреть, сколь пристально ни вглядывайся. Боковым же зрением удавалось видеть то, во что трудно поверить. Будто бы мелкие бесенята, призрачные, слегка фиолетовые, но с рожками и хвостами, семенили, не отставая. Пропадали они у первого же моста через реку или ручеек. Впоследствии старухи объяснили, что это, по их мнению, не что иное, как «бесы», вызвавшие болезни. Пропадали же они, якобы, потому, что их забирали себе более сильные духи-хозяева рек и ручьев. Попросту — водяные.

**«Черт»<sup>9</sup>.** В д. Великие Нивы автор любил записывать «досюльщину» в семье Кубасовых. Дед и бабушка, информанты, славились в округе как сильные колдуны-чернокнижники, так что материал шёл очень интересный. Хозяйка жаловалась часто, что двое ее старших сыновей, женившись после армии, тяжело заболели. Одного паралич разбил совершенно, второй — обезножел. Когда довелось увидеть младшего

сына, не скрою, оторопь меня взяла: руки молодого тракториста явно «сохли». Использовал свой прием, когда прошались. Особо ни о чем не беспокоился. До Шуньги, где жил в комнате для приезжих, топать было 25 км, так что речек и ручьев на этом пути предостаточно. То, что расчет оказался неверным, понял не сразу. Вместо 35-сантиметрового бесенка у левого колена за деревней обнаружил сущность, ростом мне по плечо, которая неотступно следовала слева. Остановился у речки, попил воды — никакого эффекта. Дойдя до Толвуи, испугался в Онежском озере с тем же результатом. Запаниковал слегка. Но тут подъехал грузовик. Пьяный водитель долго ловил мою протянутую для приветствия руку. Как мы с ним не убились при езде по извилистой проселочной дороге, не знаю. Грузовик с трудом вписывался в повороты, колеса перепрыгивали через большущие камни. Высадил меня водитель у Шуньги, около кладбища, поскольку увидел знакомого, которого пожелал отвезти обратно в Толвую. Передался ли нечистый дух с рукопожатием водителю или по другой причине, но я остался на дороге один, без призрачного спутника. Через годы Кубасова подсказала, что у черта надо было спросить: «Чего пристал?» Мол, он открыл бы мне мое будущее. Не спросил, и ладно. Будущее мое заключалось в том, что женился я в тот год вторым браком. Младший же Кубасов и через годы был здоров, дай бог ему и далее быть здоровым.

**«Нечистый искушает»<sup>10</sup>.** Крестился я уже взрослым человеком по настоянию новой родни: некрещеного человека в Закарпатье за стол сажать не принято, а мне надо было с визитами вежливости навещать новых родственников. Крестили почти тайно в доме тестя, а не в церкви. Когда поп читал свои молитвы, мне больше всего хотелось *лягнуть* его в промежность, *нырнуть* в окно и *уползти* в кусты (курсив наш. — Л. К.). Не знаю, как и удержался.

**«Покойник благодарит»<sup>11</sup>.** Истинного православного святое крещение из меня не сделало. К покаянию и причастию ходить не начал, но вот за усопших родственников ставить свечи в церкви взял за правило. Когда поставил впервые свечку за деда своего Николая Ивановича, увидел сон. Якобы пришел он к нам и говорит: *«Спасибо тебе, Костя! Впервые у меня здесь (надо понимать, в загробном мире) так светло стало».*

**«Силы Небесные наказывают»<sup>12</sup>.** В 2002 г. Пасха пришлась на майские праздники. Дни стояли теплые, так хотелось на дачу съездить, но решил «не грешить», провести Страстную субботу и Пасхальное воскресенье в городе. Ведь много раз записывал от информантов, что поездка на дачу в эти дни, особенно, предпринятая до полудня, пока в церкви идет служба, становится последней поездкой в жизни человека. И сдержал бы свое слово, но позвонили мне, сообщили, что два листа шифера с крыши моей дачи сорвал ветер. Тогда я решил обмануть Небеса. Решил поехать в полдень, землю не копать, а только шифер на дачу увезти.



Так и поступил. На даче лишь начал поднимать с земли битые куски, как дунул сильный порыв ветра, который обрушил на мою голову очередную лист шифера. До больницы меня довезли, но шрам с тех пор рассекает мой лоб от бровей до лысины.

После того события, пусть и не сразу, стал я посты соблюдать, исполнять утром молитвенное правило, в церковь ходить на службы раз в одну или две недели, «сдавать грехи» и причащаться на Рождество и Пасху. Постепенно случаи, которые могут быть оценены как опыт включенного наблюдения в быличной ситуации, стали происходить все реже и реже, а ныне и совсем их не бывает.

Признаю, что изложение собственного опыта, к тому же в отрывках, не избежало очевидной мифологизации (дрейф в формировании личности автора от атеизма через язычество к канонам христианского поведения). То, что события разворачиваются, как правило, на фоне сильной утомленности от жары, физической усталости, от непрерывной работы в полевых условиях и т. д., позволяет оценивать многое с материалистической точки зрения — как галлюцинации утомленного мозга. Есть простор и для эзотерической точки зрения (от усталости понижается частота вибраций организма, в результате чего человек видит нечто сущее из параллельного мира). Жаль, что объем статьи не позволил включить в текст рассказ о событии «Собака-домовой», прозвучавший в докладе на конгрессе. Атеисты бы развели руками и сказали, что такого не может быть «по определению». Истину в последней инстанции вряд ли удастся установить. Каждое из направлений научного знания будет признавать только свою правоту. Главный вывод автора состоит в том, что быличка, рассказанная от первого лица, очень часто содержит информацию из личного опыта человека — эмоционального, нравственного, даже познавательного. В этом качестве быличка будет выступать как быль, как действительное событие. Хотя последнее утверждение, как можно предположить, вызовет у многих фольклористов материалистической ориентации явное несогласие.

### Примечания

<sup>1</sup> Научный архив Карельского научного центра РАН (далее — НАКНЦ). Ф. 1. Оп. 1. Кол. 199/500-524. Подлинник коллекции и аудиозапись хранятся в Фольклорном архиве ПетрГУ, собиратели — студенты Е. Ю. Килина, И. С. Банная.

<sup>2</sup> НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 203/434 и след.

<sup>3</sup> Там же. Кол. 199/501.

<sup>4</sup> Там же. Кол. 199/520.

<sup>5</sup> Там же. Кол. 199/523.

<sup>6</sup> Там же. Кол. 199/505.

<sup>7</sup> Там же. Кол. 100/524.

<sup>8</sup> Там же. Кол. 199/507, 515.

<sup>9</sup> То же.

<sup>10</sup> НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 203/461.

<sup>11</sup> Там же. Кол. 203/462.

<sup>12</sup> Там же. Кол. 203/459.

И. Ю. ВИНОКУРОВА  
(Петрозаводск)

*Материалы о вепсских духах жилища  
и хозяйственных построек  
в рукописных собраниях финских офицеров  
по просвещению (1941—1944 гг.)\**

Развитые представления о духах почти всегда отмечались краеведами, путешественниками и исследователями, побывавшими на землях вепсов. Тем не менее, низшая мифология этого народа так и осталась феноменом, изученным фрагментарно и географически неравномерно, и это выглядит достаточно странно на фоне многочисленных публикаций по окружающим народам, особенно русскому. Отрывочные сведения о вепсском мифологическом пантеоне, представленные в работах В. Н. Майнова (по оятским вепсам), А. Н. Колмогорова и Л. Кеттунена (по капшинским и южным вепсам), С. А. Макарьева (по северновепсской группе) и др., нуждаются в существенных дополнениях<sup>1</sup>. Современные полевые исследования не спасают положения, их результаты показывают, что многие демонологические персонажи исчезли из традиционного мировоззрения вепсов, редко удается записать развернутые мифологические тексты. В данной ситуации, непревзойденную ценность представляют материалы, хранящиеся в Фольклорном архиве Общества финской литературы<sup>2</sup>, которые были собраны в северновепсских деревнях Прионежья (Карелия) в годы Великой Отечественной войны финскими офицерами по просвещению Ю. Перттолой, С. Вальяккой, О. Хакулинемом и др. Офицеры по просвещению — это люди с профессиональным образованием, призывавшиеся в финляндские войска, чтобы заниматься просветительской и культурной деятельностью на оккупированных территориях. В Прионежье они преподавали в вепсских школах, через учеников или самостоятельно осуществляли сбор материалов по вепсскому языку, этнографии, фольклору.

\* Статья подготовлена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Среди собранных офицерами по просвещению материалов встречаются поверья, сюжетные рассказы, нормативные предписания о вепсской демонологии. В лингвистическом плане данные материалы представляют собой тексты, записанные на финском языке или на северном диалекте вепсского языка. К сожалению, более ценные в научном плане образцы речи по северному диалекту вепсского языка не являются безупречными. Часть из них записывалась школьниками, которые владели только бытовой речью, не знали правил вепсской письменности и потому делали на письме много ошибок. Это создавало некоторую трудность в расшифровке материалов и их атрибуции.

В статье подробно анализируются тексты о некоторых духах, связанных со сферой «дом». Эти материалы позволяют дополнить наши сведения о вепсской «низшей» мифологии в целом, выявить ряд особенностей северновепсской демонологической традиции, а также представить данные, необходимые для изучения некоторых проблем, связанных с диалектным ландшафтом русской (шире — восточнославянской) мифологической традиции. По мнению исследовательницы славянской мифологии Е. Е. Левкиевской, ответить на вопросы о границах, разделяющих русскую мифологическую систему на северную и южную, севернорусскую — на западную и восточную, невозможно без серьезного сопоставления русского материала с соответствующими угро-финскими традициями<sup>3</sup>.

Первым этапом работы с источниками стало выявление северновепсских домашних духов и их названий. Полученные сведения мы суммировали в таблице, структура которой была позаимствована нами у Н. В. Ушакова в его статье «Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой “дом” (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища)» для представления аналогичных данных по русской мифологии<sup>4</sup>.

Судя по составленной таблице, одним из принципов, отраженным в названиях, является топографический (по выражению А. К. Байбурина), т. е. четкая соотнесенность с определенным локусом сферы «дом»<sup>5</sup>. Среди названий духов четко выделяются две группы. Первая группа обозначает «хозяев» или обитателей практически всех основных северновепсских традиционных построек: избы, бани, риги.

Вторую группу составляют мифологические образы, чьи названия образованы от названий помещений в постройках — подполья, чердака, хлева, родильного места в хлеве. Однако помещений в постройках гораздо больше; например, в избе имеются сени, чулан; во дворе — сенной сарай, в бане — предбанник. Тем не менее, в них не было выявлено духов-хозяев, несмотря на то, что вплоть до настоящего времени одним из самых распространенных высказываний наших информантов, касающихся народной демонологии, является: «Везде есть свой хозяин». То же самое отмечала О. А. Черепанова по всему Русскому Северу<sup>6</sup>.

Таблица. Набор домашних духов, бытующих на северокавказской территории

Образы демонологии с названиями, образованными от названий	Женские					
	Мужские	параллели мужских образов	пары — мужской и женский образы	самостоятельные женские образы	прочие «члены семьи»	
1) построек	2	3	4	5	6	
— избы	<i>perin iżandaine</i> (букв. «хозяйка избы») — в поверьях, быличках.	<i>perin emagaine</i> (букв. «хозяйка избы») — в поверьях, быличках.	<i>perin iżandaine</i> — <i>perin emagaine</i> (букв. «хозяйка избы») и «хозяйка избы») — в поверьях, быличках, заклинаниях.	—	—	
— бани	<i>kilbet'izand</i> (букв. «хозяйка бани»), <i>kilbet'akaine</i> (букв. «хозяйка бани») — в поверьях, быличках.	<i>kilbet'emagaine</i> (букв. «хозяйка бани»), <i>kilbet'akaine</i> (букв. «банная старушка») — в поверьях, быличках.	<i>kilbet'in iżandaine, da emagaine</i> (букв. «хозяйка, да хозяйка бани») — в поверьях, быличках. <i>kilbet'in iżandaižed, kilbet'in emagaižed</i> (букв. «банные хозяйки») — в поверьях, заклинаниях.	—	—	
— риги	<i>riheak</i> (букв. «ригачный старик») <i>riheakaine</i> (букв. «ригачная старушка») — в поверьях, быличках.	<i>riheak</i> (букв. «ригачная старушка», <i>riheakaine</i> (букв. «ригачная старушка») — в поверьях, быличках.	<i>rihen iżandaine</i> — <i>rihen emagaine</i> (букв. «ригачный хозяйка — ригачная хозяйка») — в поверьях, быличках, заклинаниях.	—	—	

1	2	3	4	5	6
2) помеще- ний в пос- тройках					
— подполья	<i>karziņižand</i> (букв. «хозяин подполья») — в поверьях.	<i>akaine</i> (букв. «старушка» — в поверьях.	<i>karziņuk</i> — <i>karziņak</i> (букв. «старик и старуха подполья») — в поверьях. <i>karziņižandaižed, karziņemagaižed</i> (букв. «хозя- юшки подполья») — в заклинаниях.	—	—
— чердака			<i>vuškan uk i ak</i> (букв. «чердачный старик и старуха») — в поверьях.		
— двора	<i>tannacižan- daine</i> (букв. «хозяношко двора»).		<i>tanhān ižand i emag</i> (букв. «хозяин и хозяйка двора») — в поверьях, быличках, <i>tannacižandaine, da emagaine</i> (букв. «хозяин, да хозяйка двора») — в поверьях, быличках; <i>ižandaižed, da emagaižed</i> (букв. «хозяюшки двора») — в заклинаниях.	—	—
— места в хлеву			<i>rodinsijan ižandaižed</i> и <i>rodinsijan emagaižed</i> (букв. «родильного места хозяйева и хозяйош- ки») — в заклинаниях.	—	—
3) скота			<i>hārgan ižandaižed, hārgan emagaižed</i> — букв. «бычьи хозяйчики и бычьи хозяйошки» — духи-покровители быков — в заклинаниях.	—	—

Второй принцип, отраженный в названиях, — социально-семейный (см. таблицу). Изучение собраний офицеров по просвещению подтвердило вывод о том, что для мифологии всех вепсских групп, в том числе и для северновепсской демонологической традиции, характерны достаточно развитые представления о духах-«хозяевах» или, по выражению Е. М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев»<sup>7</sup>.

Основой большинства названий являются слова *ižand* ‘хозяин’ и *emag* ‘хозяйка’, значительно реже — *uk* ‘старик’ и *ak* ‘старуха’. Причем к основе слов часто прибавляется уменьшительно-ласкательный суффикс вепсского языка — *iñe*, например, *pertin ižandaiñe* (букв. «хозяюшко избы») и *pertin emagaiñe* (букв. «хозяюшка избы»). Такое употребление названий домашних духов основывается на почтительном отношении к ним и, возможно, как будет показано ниже, на представлениях о таком внешнем признаке духов, как их малые размеры.

Особенностью северновепсского пантеона является «парность» мифологических персонажей. Этим верования северных вепсов отличаются от средней и, особенно, южновепсской групп, своеобразием которых, помимо «парности», является еще и «семейность», т. е. наделение духов не только «женами», но и «детьми» и даже «внуками»<sup>8</sup>.

Домашние духи делятся на мужские и женские, роль которых в различных северновепсских текстах неодинакова. Например, в северновепсских заклинаниях, имеющих цель добиться расположения мифологических персонажей, упоминание мужских и женских духов обязательно, причем к названиям добавляются не только уменьшительно-ласкательные суффиксы (*kilber' + ižanda/iñe* — букв. «хозяюшко бани», *kilber' + emaga/iñe* — букв. «хозяюшка бани»), но и множественное число — *ed*; в итоге получается, что обращение адресовано двум группам духов — мужской и женской (*kilber' + ižanda/iñe + ed = kilber'ižandaižed* — букв. «хозяюшки бани», *kilber' + emaga/iñe + ed = kilber'emagaižed* — букв. «хозяюшки бани»).

В поверьях и мифологических рассказах мужские и женские образы также чаще всего выступают как супружеская пара, хотя среди них изредка можно встретить и такие образцы, в которых мужские и женские персонажи фигурируют по отдельности. Причем, женские духи, даже действующие самостоятельно, — это всегда производные от мужских. Чаще всего в анализируемых поверьях и быличках упоминались такие женские образы как «банная хозяйка» или «банная старушка» и «ригачная хозяйка» или «ригачная старушка». Не было обнаружено ни одного самостоятельного женского образа, связанного с двором (см. таблицу).

Домашний дух, мифологический хозяин и покровитель жилого пространства и населяющих его членов семьи (аналогичный русскому *домовому*) носит у северных вепсов название *pertin ižand* (букв. «хозяин избы»). Обычно он упоминается в паре с женой — *pertin emag* (букв. «хозяйка дома»). *Pertin ižand*, говорится в сообщениях, «охраняет дом».

Он проявляет заботу обо всех членах семьи, в том числе и о детях. У северных вепсов, если ребенок плакал ночью, могли обращаться за помощью не только к духу, вызывающему плач у младенца (*örägu* — букв. «ночной крик»), но и к духам избы: «*Pertin iżandaižed i pertin emagaižed, ugomonikad minun lapsed! Amiñ, amiñ, amiñ*» — «Хозяева избы и хозяйошки избы, успокойте моего ребенка! Аминь, аминь, аминь»<sup>9</sup>.

Дух-хозяин дома тяжело переживает семейные беды, которые нельзя предотвратить. По северновепским поверьям, во время пожара избы *pertin iżandaine* и *pertin emagainе* бегают вокруг горящего строения и плачут. Если домочадцы слышат плач *pertin iżandaine* и *pertin emagainе*, то это к плохому; чаще всего — к смерти члена семьи<sup>10</sup>.

Знаком беды считается также неожиданное появление *pertinižandaine* перед людьми. Приведем рассказ (в русском переводе), записанный учениками Ю. Перттолы от жительницы с. Вехручей Веры Филатовой: «*Все сели есть и пить. Из подполья поднялись pertinižandaine и pertinemagainе и говорят в один голос: “Мы показали вам к плохому”. И через два дня мамин брат умер*»<sup>11</sup>.

Закономерно, что рассказы с сюжетом о внезапном явлении духа избы перед домочадцами часто включают свидетельства о некоторых наиболее ярких его внешних признаках. В приведенной быличке домово́й «средних лет, толстый, как человек. Волосы черные и лицо черное. Одежда черная. Голос высокий»<sup>12</sup>. Но чаще *pertinižandaine* и его жена изображаются маленькими и покрытыми шерстью. В анализируемом собрании было обнаружено также совершенно неожиданное описание покровителей дома в облике двух девушек в белых рубахах, судя по названию *rätsin* — национального покроя: «*Pertinemagežen (хозяйку избы) видела Пахомова Мария. Как-то раз она сидела и качала ребенка. Услышала, как из подполья послышался грохот и вышли две девушки в белых рубахах. Они ласково говорили. Они обе сказали ей, что мы показываемся в то время, когда плохое. И сразу ушли в подполье*»<sup>13</sup>.

По данным Е. Е. Левкиевской, представления о женской ипостаси домового спорадически встречаются у русских Архангельской, Новгородской, Владимирской, Тульской и Рязанской областей. При этом важно заметить, что такие представления характерны для ситуации, когда хозяйкой дома является женщина или в семье нет мужчин<sup>14</sup>. Мифологический мотив о появлении духа дома в виде женщины, но при этом с другим важным дополнением — распущенными волосами и в белом, был довольно широко распространен на территории Финляндии и в Олонецкой Карелии<sup>15</sup>. Обозначенная география этого мифологического мотива наталкивает на предположение о его появлении в среде северных вепсов от олонецких карелов. Этот вывод согласуется с ранее сделанным нами заключением, основанном на многочисленных фактах, о том, что северные вепсы, находившиеся долгое время с севера и запада в непосредственном окружении карельского населения, испытывали с его стороны довольно заметное влияние<sup>16</sup>.

Для «этногенетической» характеристики происхождения образа домового большое значение имеет анализ обряда перехода вепсов в новый дом. На вепсской территории распространены два типа ритуала перехода в новый дом. Первый тип включал приглашение домового и его семьи перейти из старого дома в новый. По мнению ряда исследователей, обычай звать домового при переезде в новый дом считается характерным исключительно для русской традиции<sup>17</sup>. Данные об этом обряде, зафиксированные Ю. Перттолой и его учениками, свидетельствуют о том, что у северных вепсов был распространен именно такой тип ритуала, заимствованный от русских. Например, такая запись: перед уходом в новый дом северные вепсы обращались к домашним духам в подполье: «*Lähkat meidenke eldmaha edeližikš. Kaigat i beregeikat meid, meiden lapsid' i pertesid' kaigat. Amiin, amii, amii*» — «Пойдемте с нами жить по-прежнему. Храните и берегите нас, наших детей, избенку берегите. Аминь, аминь, аминь»<sup>18</sup>. Ученые отмечали, что в основе данного типа ритуала у русских лежит взгляд на домового как на умершего предка, старейшего члена рода. Следы подобных представлений встречаются и у северных вепсов. В Прионежье, например, о духах дома говорили: «*Pertinižandaižed oma igihiižed*» — «Хозяюшки дома — вековечные (древние)»<sup>19</sup>.

Второй тип ритуала, зафиксированный у вологодских и южных вепсов, основывается на представлениях, что *pertižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*) или места (*sijä, taho*), на котором построили новый дом<sup>20</sup>. Поэтому при исполнении этого типа ритуала вепсы просили «хозяев» нового дома, или «хозяев» земли (места), или одновременно и тех и других, пустить их на новое местожительство, например:

«*Peŕti-i-žandāne peŕti-emagāne, tahožandāne tahoemagāne, primgat, pästkät mindā néčile tahole, néčhe peŕthe, blāslōgatā ozāžō, elōžō, tervhusudō, kaikō mindā*» — «Хозяин дома, хозяйка дома, хозяин места, хозяйка места, примите меня, пустите меня на это место, в этот дом, пожелайте счастья, жизни, здоровья, всего хорошего!»<sup>21</sup>.

По мнению М. Йоалайд, данный тип ритуала и лежащие в его основе представления характерны для прибалтийско-финских народов. Карелы и финны также обращаются к духам нового дома с просьбой на поселение. Финны при обращении дают духам соль, хлеб, ячменный отвар. По поверьям этих прибалтийско-финских народов, духи жилища были вначале обычными духами земли или места, но со строительством нового дома стали духами дома и хлева<sup>22</sup>.

В дальнейшем в вепсских заклинаниях появилась тенденция упоминать только духов-«хозяев» нового дома, например:

«*Pert'izandaine, pert'emagaine! Dedad, babad, tatad, mamad, lapsed! Hozäin i hozäika! Primkat mindei i minun lapsid' (nimed)! Teide sei slavad, a lapsile i miile suŕ tervhud!*» — «Хозяин избы, хозяйка избы! Дедушки, бабушки, папы, мамы, дети! Хозяин и хозяйка! Примите меня и моих



детей! Вам слава, а детям и мне большое здоровье!» (с. Пелкаска Вытегорского р-на Вологодской обл.)<sup>23</sup>.

Обычай «проситься» у домового был зафиксирован исследователями и у русских в Архангельской (особенно на Пинеге) и, отчасти, Вологодской областях<sup>24</sup>. Сопоставительный анализ заставляет предположить, что данный тип ритуала появился среди локальных русских групп под влиянием прибалтийско-финского населения.

Судя по анализируемым источникам, взгляды северных вепсов на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Как свидетельствуют приведенные выше тексты, местонахождением духа-хозяина дома часто считалось подполье. Указывались также угол избы, красный угол, место под первым бревном *taparž* (букв. «земляное бревно»), уложенным при строительстве дома.

Важной особенностью северновепской традиции являлось существование ряда отделившихся от домового образов по месту обитания. Финским офицером по просвещению С. Вальякка были записаны сведения о духах, проживающих в подполье: *karžinižand* (букв. «хозяин подполья») и *karžinemag* (букв. «хозяйка подполья») или *karžinuk* (букв. «старик подполья»), который упоминается в паре с женой — *karžinak* (букв. «старуха подполья»)<sup>25</sup>.

В отличие от северных вепсов, в некоторых деревнях вологодских и южных вепсов данный персонаж под аналогичными названиями *karžinižand* (букв. «хозяин подполья») (с. Пондала), *karžnahoñe* (букв. «подпольный») (южные вепсы) отождествляется с домовым, живущим в подполье<sup>26</sup>. Отделение персонажей *karžinuk* и *karžinak* от *pertin ižand* произошло не только по признаку обитания в доме — в подполье, но и по некоторым функциям, связанным с покровительством дому. У северных вепсов считалось, например, что если *karžinuk* и *karžinak* (как и *pertin ižand*) покинут дом, то в нем воцарится несчастье<sup>27</sup>. У *karžinuk* и *karžinak*, как и у духа избы, просили разрешения переночевать в чужом доме.

В ведении *karžinuk* и *karžinak* находилось содержимое подполья. Северновепская хозяйка перед тем, как убрать собранный картофель в подполье, обращалась к духам с просьбой сохранить урожай в течение зимы: «*Karžinižandaižed, karžinemagaižed, blagoslovikat milei panda kartofid ñeceks talveks*» — «Хозяюшки, хозяйки подполья, благословите меня положить картофель на эту зиму»<sup>28</sup>.

С. Вальяккой были записаны и такие названия духов, как *vuškan uk* (букв. «чердачный старик») и *vuškan ak* (букв. «чердачная старуха»), которые, по поверьям, обитают на чердаке. Видимо, происхождение этих образов тоже произошло путем отделения представлений, связанных с местом обитания духа избы, и превращения их в самостоятельные. Более подробную информацию о *vuškan uk* и *vuškan ak* выявить не удалось.

Особенностью вепской традиции, которую подкрепляют и анализируемые источники, является существование духа-«хозяина» дома и

духа-«хозяина» хлева или скотного двора в виде двух самостоятельных персонажей. Этим мифологические представления вепсов отличаются от соседнего севернорусского и прибалтийско-финского населения, у которого такое четкое разделение далеко не всегда прослеживается. В Вологодской губ., например, по поверьям крестьян, домовый обитает на скотном дворе. В Архангельской губ. домового представляют радеющим обо всем хозяйстве, но видеть его можно в дверях хлева. В Олонецкой губ. встречаются верования, что о хозяйстве заботятся дворовые, однако обитают они в подполье дома<sup>29</sup>.

По итогам изучения образа домового у восточных славян, предпринятого Е. Е. Левкиевской, «во всей восточнославянской традиции местом обитания домового (иногда единственно возможным) является двор, хлев и вообще — место содержания скота. Единство этого локуса на всей восточнославянской территории объясняется главной (а иногда — почти единственной) функцией персонажа — его влиянием на скот»<sup>30</sup>. Причем, в сообщениях из Вологодской и Ярославской областей даже особо подчеркивается, что домовый обитает не в доме (ему там «не положено»), а именно во дворе.

В Ингерманландии, как следует из классической монографии Л. Хонко, хозяином над скотом часто представлялся *domovikka* («домовик»), который в гневе мог загнать корову под стенку, а лошадь под ясли<sup>31</sup>. По мнению О. А. Черепановой, сохранение самостоятельности дворового персонажа более характерно для западных районов России<sup>32</sup>. На Новгородчине, например, есть деревни, жители которых считают, что домовый обитает в доме, а дворовой — во дворе<sup>33</sup>.

Дух двора до сих пор является одним из самых популярных домашних духов среди северновепсского населения. Облик пары духов двора описывается по-разному. В материалах С. Вальякка и учеников Ю. Перттолы отмечаются отдельные особенности духов двора: у них черная кровь, слабый голос. Неоднократно указываются те же черты, что и у домового: духи двора маленькие и покрыты шерстью, средних лет. В собрании О. Хакулинен было обнаружено неизвестное по другим источникам сообщение о духе двора в облике хоря<sup>34</sup>. В качестве сравнения можно привести наши полевые материалы, по которым дух двора у северных вепсов представлялся в облике ласки<sup>35</sup>.

В источниках упоминались разные места нахождения дворового в хлеву: большой угол, пространство под первым бревном *taparq* (букв. «земляное бревно»), уложенным при строительстве хлева; в углу хлева под землей; под стойлом. Большая часть из них являлась зеркальным отражением местонахождения домового в избе. Аналогии во внешнем облике духов избы и двора и их локусов свидетельствуют о том, что в результате эволюции вепсских верований дух двора постепенно дифференцировался от домового как главного хозяина избы. Этот вывод подтверждают также выявленные по источникам ритуал перехода в новый дом и формы жертвоприношений духам избы и двора. При пе-

рeselении северные вепсы сначала приглашали домового и его семью перейти из старого дома в новый, а затем шли в хлев и с такой же просьбой обращались к духу-хозяину двора. Трижды в год — в Пасху, Рождество Христово и Масленицу — домочадцы ставили угощение для домового в избе (под матицу) и для дворового в хлеву (на доску в стене) и произносили заклинание<sup>36</sup>. Образец заклинания, адресованный духу двора, был записан С. Вальяккой: «*Tanhan iżandaižed, tanhan emagaižed, sugat minun kalitaižed!*» — «Хозяюшки хлева, ешьте мои калиточки!». Его произносили в Пасху, когда испеченные для духов маленькие калитки клали в хлеву на доску в стене<sup>37</sup>.

Дух-хозяин двора считается хозяином всего скота: «делает человеку хорошее, животных бережет»<sup>38</sup>. Тем не менее, по общевепским представлениям и обрядам, можно отметить его большее внимание к лошадям и коровам<sup>39</sup>. В анализируемых источниках, например, говорится, что духи двора берегут коров и лошадей и всех животных<sup>40</sup>. Отношение дворового к лошадям отражено на их внешнем виде и здоровье. Распространенные поверья о *tannazižandaine*, который любимой лошади заплетает волосы в косичку, а нелюбимую сильно мучит и не дает ей есть, были обнаружены и в собраниях офицеров по просвещению. Коровы также особо отмечались в отношениях с дворовым духом. Встречаются такие нормативные предписания: «*Когда купишь корову и первый раз приведешь в хлев, то нужно сказать хозяйюшку и хозяйюшке: “Дорогие хозяйюшки и хозяйки! Благословите эту корову (какая там — черная шерсть, белая и т. д.)!” Если не скажешь ничего, да ничего не бросишь, ну, так он задавит. Не будет плести косы*»<sup>41</sup>.

Как следует из разных источников и наших полевых материалов, в мифологии вепсов покровитель скота не проявляет никакого внимания к овцам и курам. Однако О. Хакулинену в Шокше удалось записать поверье о том, что если на скотном дворе не произносить молитвы, то дворовик в облике хорька будет стричь шерсть у овец. Полагали, что иногда хорек не ограничивается одним домом, а бродит по деревне в течение ночи и стрижет шерсть у всех овец<sup>42</sup>.

В собрании Ю. Перттолы были обнаружены уникальные сведения еще о некоторых, тоже связанных с хлевом, духах. Как известно, в прошлом наиболее распространенным местом родов вепских крестьянок был хлев. Начало родов знаменовалось обрядом, в котором женщина обращалась к духам-хозяевам хлева или к духам-хозяевам родильного места *rodinsijan iżandaižed, rodinsijan emagaižed* с просьбой на разрешение занять место для родов и не наблюдать за ней, ибо роды рассматривались как таинство: «*Rodinsijan iżandaižed, rodinsijan emagaižed! Pästkat mindei rodimaha kaks' hinged eriži. Kut etei nähtet laps' tegese, muga i etei nähkoi rod' iše*» — «Хозяева и хозяйюшки родильного места, пустите меня рожать две души врозь! Как вы не видели, как дитя делается, так и не увидите, как рождается!». Полагали, что если не спросить разрешения, то духи обидятся и подменят ребенка в момент его появления на свет<sup>43</sup>.

По анализируемым источникам, у северных вепсов были известны представления и об особых духах — покровителях быков под названием *hārgan ižandaižed* и *emagaižed* (букв. «бычья хозяйева и хозяйюшки»). Об этом свидетельствует единичная очень ценная, но к великому сожалению, крайне отрывочная запись Ю. Перттолы: «*Konz lehm vedese hārgale, pidab pakita hārgan ižandaižed i emagaižed*» — «Когда корову ведут к быку, нужно попросить бычьих хозяев и хозяйюшек»<sup>44</sup>.

Достаточно трудно говорить о происхождении духов-хозяев родильного места (*rodinsijan ižandaižed* и *rodinsijan emagaižed*) и «бычьих хозяевах и хозяйюшках» (*hārgan ižandaižed* и *emagaižed*). Выделились ли они из общего комплекса верований о духе-хозяине хлева или возникли как самостоятельные персонажи, возможно, даже значительно раньше? Как представляется, помощь в разрешении этого вопроса могут оказать сравнительные материалы по родственным и соседним народам.

Итак, разбор и комментарии сравнительно небольшой части материалов финских офицеров по просвещению, хранящихся в Фольклорном архиве Общества финской литературы, свидетельствуют о значительном вкладе этих собирателей в дело изучения вепсской мифологии. Однако эти материалы — важный источник исследования не только вепсского традиционного мировоззрения в целом и северновепсского, в частности. Они тесно соприкасаются с некоторыми этногенетическими вопросами по мифологиям прибалтийско-финских и восточнославянских народов и, в какой-то мере, могут способствовать продвижению в их разрешении.

## Примечания

<sup>1</sup> Майнов В. Н. Приоятская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. Т. 30. № 5. С. 38—53, 133—143; Колмогоров А. И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913, С. 371—393; Kettunen L. Tähelepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. № 9. Lk. 365—372; Макарьев С. А. Вепсы: Этнографический очерк. Л., 1932 и др.

<sup>2</sup> Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto — Фольклорный архив Общества финской литературы (SKS).

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 97.

<sup>4</sup> Ушаков Н. Н. Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 138.

<sup>5</sup> Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 108.

<sup>6</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996. С. 129.

<sup>7</sup> Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979. С. 17.

- <sup>8</sup> *Винокурова И. Ю.* Демонологические представления «обрусевших вепсов» Вологодской области // Живая старина. 2001. № 3. С. 16.
- <sup>9</sup> Материалы Ю. Перттолы (далее — *Perttola* ). SKS, № 45.
- <sup>10</sup> Ibid.
- <sup>11</sup> *Perttola*, SKS. Kuori 3/2: 16.
- <sup>12</sup> Ibid.
- <sup>13</sup> Ibid. Kuori 3/2: 10.
- <sup>14</sup> *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 105.
- <sup>15</sup> *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 131.
- <sup>16</sup> *Винокурова И. Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 116.
- <sup>17</sup> *Виноградова Л. Н.* Региональные особенности полесских поверий о Домовом // Славянский и балканский фольклор. М., 1996. С. 146; *Левкиевская Е. Е.* Домовой // Славянская мифология. М., 2002. С. 145.
- <sup>18</sup> *Perttola*. SKS, № 46.
- <sup>19</sup> Ibid.
- <sup>20</sup> *Joalaid M.* Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas // Etnograaiiamuseumi aastaraamat 30. Tallinn, 1977. Lk. 237.
- <sup>21</sup> Ibid. Lk. 236.
- <sup>22</sup> Ibid. Lk. 237.
- <sup>23</sup> *Винокурова И. Ю.* Демонологические представления... С. 16.
- <sup>24</sup> *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 112—113.
- <sup>25</sup> Материалы С. Вальякки (далее — *Valjakka*). SKS, № 508, 514.
- <sup>26</sup> *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь вепского языка. Л., 1972. С. 182.
- <sup>27</sup> *Valjakka*. SKS, № 528.
- <sup>28</sup> Ibid. № 536.
- <sup>29</sup> *Власова М. Н.* Русские суеверия. СПб., 1998. С. 133—134.
- <sup>30</sup> *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 110.
- <sup>31</sup> *Honko L.* Geisterglaube in Ingermanland // Folklore Fellows' communications. Helsinki, 1962. № 185. P. 277—278.
- <sup>32</sup> *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 24.
- <sup>33</sup> *Власова М. Н.* Указ. соч. С. 133.
- <sup>34</sup> Материалы О. Хакулинен (далее — *Hakulinen*). SKS, № 17753.
- <sup>35</sup> *Винокурова И. Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 133.
- <sup>36</sup> *Perttola*. SKS, Kuori 3/2: 15.
- <sup>37</sup> *Valjakka*. SKS, № 540.
- <sup>38</sup> *Perttola*. SKS, Kuori 3/2:15.
- <sup>39</sup> *Винокурова И. Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов... С. 257—258.
- <sup>40</sup> *Perttola*. SKS, Kuori 3/2:14.
- <sup>41</sup> Ibid.
- <sup>42</sup> *Hakulinen*. SKS, № 17753.
- <sup>43</sup> *Perttola*. SKS, № 664.
- <sup>44</sup> Ibid. № 393.

Л. Х. ДАВЛЕТШИНА  
(Казань)

## *Мифологический персонаж: проблема сравнительной характеристики*

Традиционное представление о мифологической системе как замкнутом разделе верований или как о системе известных по быличкам фольклорных персонажей представляется в настоящее время недостаточным, поскольку не раскрывает связей мифологических персонажей с ритуально-магической, бытовой и обрядовой практикой. Как известно, многие полевые опросники по мифологии включают в себя в большинстве случаев лишь вопросы, обыгрывающие ситуацию встречи с мифологическим персонажем, т. е. ориентируются на материал быличек. Однако кроме фольклорного материала, который традиционно привлекается при изучении персонажей низшей мифологии (былички, сказки, предания и легенды), в исследованиях представляется необходимым учитывать многообразные «малые» фольклорные формы, а также данные обрядовой традиции (например, «ритуальное кормление “йорт иясе” или “изгнание пәри”»), мотивировки ритуально-магических действий, запретов и нормативных предписаний. Привлечение такого широкого круга источников приводит к расширению системы мифологических образов, включению в демонологическую систему образов с менее выраженным мифологическим статусом, а также раскрытию системы признаков и функций, характеризующих мифологический персонаж (далее — МП).

Рассмотрение народной демонологии как многосоставной системы, включающей не только ряд персонажей, но и весь круг основных мотивов и сюжетов, связанных со сферой «низшей» мифологии, связано с понятием мифологического текста. Мифологический текст понимается как текст, функционирующий в разных формах бытовой, полубрядовой и обрядовой речи, содержащий сведения о демонологических явлениях и воспроизводящийся в определенных тематических, языковых и ситуативных формах<sup>1</sup>. Использование такого термина обусловлено материалом исследования, так как текст, начинающийся как быличка может закончиться поверьем; тексты описания обрядов могут включать запреты, заговоры, поверья и т. д. В полевых мате-

риалах интересующие нас фольклорные жанры не существуют по отдельности, они всегда синкретичны.

При таком подходе иначе выглядит и проблема сравнительного описания МП, который в разных локальных традициях может иметь иные имена и разные наборы функций. Для решения этой проблемы необходима обеспеченность достаточно полным материалом по разным локальным традициям и разработанность методики такого сравнения. Мифологических текстов по народной демонологии татар, имеющихся в фондах и библиотеках научных центров, опубликованных в сборниках и исследованиях по фольклору, на сегодняшний день крайне недостаточно, так как они не позволяют провести сравнительное исследование одного МП по данным различных локальных традиций. Однако имеющиеся полевые материалы помогают обозначить начальные точки для дальнейших научных разысканий. Так же обстоит дело и с методикой сравнительного изучения МП.

С целью изучения славянской мифологической системы сектором этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН была разработана схема описания МП, включающая набор характеристик, по которым можно идентифицировать любого МП, а именно названия, ипостаси, внешний облик, локусы, характерные занятия, функции, взаимоотношения с человеком и т. д.<sup>2</sup> Работа по данной схеме предполагает выявление характерных черт МП на разных уровнях: лингвистическом, морфологическом, функциональном. Следует оговориться, что использование анкеты на нашем материале в том виде, в каком она существует, невозможно. Мы остановились в нашей работе на таких пунктах анкеты, как названия, ипостаси; социальный статус, внешний облик; атрибуты, спутники; количественная характеристика МП, генезис; локусы, время функционирования, функции. В ходе работы по данной анкете проявляется целостный образ, набор характеристик и функций МП, который невозможно реконструировать без привлечения широкой источниковой базы.

В данной работе предлагается опыт сравнительного изучения МП на материале различных источников и локальных традиций с использованием вышеуказанной схемы. Из огромного многообразия МП мы избрали образ «Хызыр Ильяса», который представлен достаточно широким набором признаков и функций в традиционной культуре татар. В представленной ниже таблице приводится сравнительное описание данного персонажа в соответствии с вышеуказанной схемой на материале двух локальных традиций: заказанских и западносибирских татар. Следует оговориться, что имеющийся у исследователя материал, ограничивается Высокогорским, Тюлячинским, Пестречинским, Зеленодольским, Балтасинским районами в Заказанье, Тюменским и Ялуторовским р-нами Тюменской обл. РФ. В связи с этим следует отметить, что материал для сравнительной характеристики данного МП не охватывает вышеуказанные традиции полностью и требует дальнейших дополнений.

№	Признаки описания	Заказанские татары	Западносибирские татары
1.	Названия	Хозер, Хозер Ильяс, юл иясе, кыр иясе	Хосер Ильяс баба, Хосер бабай, юл иясе, Хосер, Ильяс
2.	Ипостаси	Антропоморфное существо	Антропоморфное и зооморфное существо
3.	Социальный статус, внешний облик	Белобородый старец (с чалмой), старик в старой одежде, мужчина, пожилая женщина (очень редко)	Собака, корова, белобородый старец, нищий. Телесная аномалия, по которой его можно узнать: отсутствие большого пальца правой руки, отсутствие кости среднего пальца правой руки.
4.	Атрибуты, спутники	Палка, плеть, конь	Палка
5.	Количественная характеристика МП	В большинстве случаев представляется как одиночный образ (Хозер или Хозер Ильяс), но может встречаться и в виде парного образа: Хозер и Ильяс	Встречается и одиночный (Хосер, Хосер Ильяс), и парный образ (Хосер баба и Хур кызы, Хосер и Ильяс)
6.	Генезис	Пророк или затрудняются ответить	Души неженатого молодого человека и незамужней девушки или затрудняются ответить
7.	Локусы	Дорога, поле, огород, родник, гора, дом	Реки, дорога, дом
8.	Время функционирования	В любое время суток	В любое время суток, в единичных случаях после радуги
9.	Функции	— попечительная (наделять богатством, удачей / наказывать; помогать заблудшим на дорогах); — прогностическая (являться во сне); — патронажная (связь с водной стихией, появление родников, воздействие на природные явления, растительность)	— попечительная (наделять богатством, удачей / наказывать; помогать заблудшим на дорогах, утопающим); — прогностическая (являться во сне); — патронажная (связь с водной стихией, вызывание дождя, воздействие на природные явления, растительность)



Исходя из вышесказанного, становится ясно, что данный МП имеет распространение в двух указанных локальных традициях татар. При сравнительном исследовании выделяются общие и различные черты данного персонажа, но удивительная однообразность его функций позволяет предположить, что данная система признаков объединяет МП в единое целое и позволяет охарактеризовать его с новой стороны. Под функцией в фольклористике понимается «действие, которое имеет конкретную прагматику, иллокутивную цель, ради которой персонаж совершает данное действие»<sup>3</sup>. При таком подходе мифологический персонаж понимается не как мифологический образ, а как пучок функций и признаков, скрепленный именем, который может иметь широкий круг форм языкового выражения. Исследование МП на уровне мифологической функции позволяет выявить общетюркские основы данного персонажа и его локальные особенности.

В исследованиях по татарской фольклористике с Хызыр Ильясом связывается лишь попечительная и прогностическая функции, тогда как зафиксированные нами полевые материалы и некоторые работы по фольклору тюркских народов указывают на наличие патронажной функции, которая свидетельствует об общетюркской основе данного МП. Рассматривая данный образ в соответствии с идеологией ислама, А. Х. Садекова указывает на то, что в поверьях узбеков Хорезма Хызыр не только помогает заблудшим, исцеляет больных, но и участвует в культе плодородия<sup>4</sup>. После сбора урожая на какое-то время все покидают кирман с зерном. Это связано с поверьем о том, что Хызыр посещает кирман и дотрагивается рукой до зерна, которое специально до его прихода выравнивают. Узбеки верят, что посещение кирмана, поля, сада Хызыром может обеспечить обильный урожай. Затем при уборке хлеба на верхушку кладут кусок глины «кесақ», именуемый «Хызыр кесаки, бәрәкәт кесаки» («кусочек Хызыра, кусочек изобилия»).

Особый интерес представляют поверья о Хызыре в турецком фольклоре. В многочисленных мифах, дастанах, легендах, сказках турецкого народа Хызыр-Ильяс предстает старцем на серо-белом коне, неожиданно спускающимся с дерева или неба. Вместе с тем в образе старца вновь просвечивается связь с культом плодородия. Каждый год 23 апреля отмечается праздник «хыдреллез» — приход лета, который длится три дня. В первый день на поле разводится большой костер и собравшиеся восхваляют Хызыра. На второй день пекут несоленый хлеб и дают его быку, для того чтобы он стал сильным. Обряды третьего дня связаны с верой в появление Хызыра, который принесет с собой солнце, воду, здоровье и согреет землю. В этот день ворота посыпают мукой и на следующее утро ожидают появления следов Хызыра, который приносит в дом счастье, изобилие и здоровье<sup>5</sup>.

И в поверьях татар можно проследить подобную аналогию. Патронажная функция Хызыра проявляется в традиции заказанских татар следующим образом. В Зеленодольском р-не РТ о приходе весны судят

по палке, воткнутой в снег 19 апреля. Если уровень снега за ночь не понизится, говорят, что «Хозер еще не взмахнул плетью» (д. Бишня, Зеленодольский р-н РТ, 2008). В Кукморском р-не РТ после сбора урожая оставляют несколько картофелин Хызыру (д. Туркаш, Кукморский р-н РТ, 2008). В Балтасинском р-не РТ в д. Салавыч существует родник, который исполняет желания и сохраняет благополучие деревни. Легенда гласит следующее: однажды жителю этой деревни встретился Хызыр и велел ему следить за родником, после чего этот человек исполнил его волю. С тех пор люди приходят к роднику, просят его ниспослать дождь, благополучие и здоровье семье и верят, что родник исполняет их желания<sup>6</sup>. Непосредственная связь с водой прослеживается и в следующей легенде. В д. Олы Шынар есть гора Хызыра. Народ верит, что в древние времена Хызыр, возвращаясь из хаджа, умер на этой горе, и его могила сохранилась до сих пор. На месте этой могилы появился родник, который теперь называют «родником святых». В этой легенде, как и в предыдущих материалах прослеживается связь Хызыра с культом плодородия. Проявление патронажной функции, а именно связи данного персонажа с водой зафиксировано нами и в традиции западносибирских татар. Во время переправы через реку здесь произносят слова «Хозер бабай кырга ташласын (Пусть Хозер бабай выведет нас в поле)» (д. Ревда, Ялуторовский р-н Тюменской обл. РФ, 2008).

Из вышесказанного становится ясно, что патронажная функция данного МП актуализирует появление одиночного персонажа «Хозер», «кыр иясе», тогда как остальные функции связаны с парным образом Хозер Ильяс. Тем более, что при сравнительном рассмотрении с традиционными представлениями других тюркских народов выясняется, что исследуемый МП в связи с патронажной функцией носит название Хызыр. Из чего напрашивается вывод о том, что парный персонаж Хызыр Ильяс является соединением двух МП: Хызыра и Ильяса. В исламской традиции Ильяс (Илия) представляется как «потомок Харуна, который был послан к народу Ба'ла-Бакка, который населял Шам. Он, как и все пророки, призывал их к единобожию. После себя по велению Аллаха он назначил пророка Аль-Яса' (мир ему). Аллах уподобил Ильяса (мир ему) ангелам и оставил его живым до Конца Света. Он одарил его способностью помогать попавшим в беду. Поэтому до Судного дня люди зовут его на помощь, когда их постигает беда»<sup>7</sup>. Материалы полевых исследований позволяют предположить, что Хозер в связи с его патронажной функцией был древнетюркским духом-хозяином, а Ильяс является более поздним наслоением данного МП, так как привносит в функциональные характеристики данного образа попечительную функцию, характерную для пророка Ильяса.

Таким образом, сравнительная методика исследования МП, представляемого как пучок функций и признаков, скрепленных именем и имеющих широкий круг форм языкового выражения, позволяет

выявить генетические и общетюркские основы мифологической системы. В данном случае функция МП становится основополагающим фактором в его классификации и позволяет объединить инварианты в один исходный персонаж. Описание МП по представленной схеме, сравнение его характеристики в различных локальных традициях позволяет провести более глубокий анализ МП и выявить его место в мифологической системе.

### Примечания

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. Вып. 10. М., 2006. С. 150.

<sup>2</sup> Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Вера. Ритуал. М., 1994. С. 40—44.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Указ. соч. С. 172.

<sup>4</sup> Садекова А. Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. Казань, 2001. С. 135.

<sup>5</sup> Cetin I. Nevruz kutlamalarında ortak ve benzer pratikler // Uluslararası Nevruz Sempozyumu bildirileri: 21—23 Mart 2000, Ankara. Ankara, 2000. S. 28—29.

<sup>6</sup> Материалы ФФ Государственного центра татарского фольклора. Записано Закировой И. Г. у Хусаиновой Амины Насиховны, 1928 г. р., в д. Салавыч Балтасинского р-на РТ.

<sup>7</sup> Пророки Всевышнего Сулайман, Ильяс, Аль-Яса' (мир им) // Исламский русскоязычный портал. URL: <http://www.islamdag.ru/lichnosti/2132> (дата обращения: 25.02.2010).

С. А. СИДНЕВА  
(Москва)

## *Растение как атрибут мифологического персонажа*

При реконструкции образа мифологического персонажа (далее — МП) чаще всего указываются его функциональные характеристики<sup>1</sup>, однако наряду с ними могут упоминаться и другого рода признаки: например, описание элементов одежды и украшения МП, каких-либо предметов, часто используемых персонажем народной демонологии или маркирующих его присутствие. В качестве таких элементов и предметов иногда выступает цветок, ветка, плод, трава<sup>2</sup>. В данной статье мы рассмотрим несколько растительных атрибутов МП, характерных для итальянской и греческой народной традиции.

Источниками воссоздания образа МП обычно служат фольклорные нарративы разных жанров (былички, сказки, легенды, предания и др.), однако дополнительной базой следует считать и прикладное народное творчество, например, лубочные картинки или вышивки, на которых иногда присутствуют изображения персонажей народной демонологии. Не менее важным источником может стать костюм ряженых, представляющих во время праздничного обрядового действия того или иного МП.

**Растение в одежде и украшении МП.** Стоит отметить, что с растениями чаще связаны МП женского пола. В новогреческом фольклоре важную роль играют ламии и nereиды, антропоморфные духи природного локуса, предстающие чаще всего в образе прекрасных женщин<sup>3</sup>. При описании их внешнего облика, прежде всего, указываются такие аспекты, как длинные волосы и одеяния светлых тонов (голубые или белые). Важным атрибутом является платок nereиды, похитив который, человек может подчинить себе этого весьма амбивалентного духа. Растения в характеристиках этого персонажа упоминаются редко и не всегда конкретизируются. Информанты говорят о венках, украшающих волосы nereид, или *ποικιλία λουλούδια* 'разнообразных цветах' на их одежде. В отдельных случаях указывается на белые цветы, т. е. уточняется цвет. Однако в фольклоре Янины говорится о *λιόπρινο* 'ка-

менном дубе', излюбленном дереве nereid, белыми цветами которого они часто украшают себя. В быличке, записанной в д. Полидендро (Северная Фракия), информант рассказывает о том, как его дед будто бы видел миндальное дерево, которое превратилось в очень красивую женщину с длинными светлыми волосами, усыпанными миндальным цветом, а потом снова в дерево.

Некоторые «растительные» имена nereid дают основание полагать, что их атрибутом будут «одноименные» растения:

*Καθεμιά νεράιδα έχει τ' όνομά της, σαν τους ανθρώπους, και η νεραϊδάρα τα ζέρει, και της μιλεί καθεμιανής με τ' όνομά της. Και ο κόσμος εδώ φέρνει πολλά ονόματα νεραϊδώνε: ... Κανέλα, Λεϊμονιά, Γαρούφω, Γαρουφαλιά, Τριανταφύλλη, Μηλίτσα...<sup>4</sup> 'У каждой nereidy есть свое имя, как у человека, и она (nereida) его знает, и они называют друг друга по имени. Народ называет много имен nereid: ... Канела (букв. Корица), Лемонья (лимонное дерево), Гаруфо, Гаруфалья (гвоздика), Триандафили (Роза), Милитца (Яблонька)...*

В итальянском фольклоре лесные феи (fate) также могут носить «растительные», главным образом, цветочные имена: Роза (Rosa), Майоран (Magiurana), Фиалка (Viola) и др. Примечательно, что в итальянской традиции цветы в описании одежды МП упоминаются чаще, чем в греческой.

Любопытны свидетельства о таких персонажах фольклора региона Фриули и Доломитовых Альп (Северная Италия), как *aguane* 'агуаны', духи-хранители горных рек, представляющиеся обычно в виде красивых молодых женщин или, напротив, старух. И те и другие иногда изображаются с вывернутыми наоборот ступнями или козлиными ногами, которые они прикрывают длинными платьями. Считается, что молодые агуаны могут *'tutti i colori e fiori del bosco* 'одеваться во все цвета и цветы леса'. В данном случае названия растений, как правило, не уточняются.

В местечке Валь де Фассе (Доломитовы Альпы) бытует легенда о свадьбе дочери агуаны, по имени Magugiana. На празднество различные горные духи принесли в качестве подарка множество цветов<sup>5</sup>. Цветами был украшен и наряд невесты. Из цветов, принесенных в подарок, гномы соорудили огромный букет, размером в дерево. Однако когда чудесный букет стал увядать, Magugiana (не исключено, что имя образовано в результате метатезы в слове *magiurana* 'майоран') накинула на него свою фату, тогда на нем появились сначала зеленые побеги, а затем красноватые шишки. Так, по преданию, возникла лиственница. Кстати, связь этого дерева и водных духов не случайна: древесина лиственницы обладает исключительной водостойкостью.

В номинации агуан отображается связь с водой, нежели с растениями. Хотя название горных и лесных антропоморфных демонов *salighe*, близких агуанам (в сообщениях информантов они иногда смешиваются с агуанами) может отсылать к ивам (*salix*).

**Растение — инструмент МП.** Итак, растение может использоваться в номинации МП. Однако существует и обратная связь. Например, можно вспомнить «траву nereid»/ *νεραϊδόχορτο* (*Cuphea hyssopifolia*/ *Купфея иссополистная*) или *νεραϊδοβότανο*. Если первый вариант названия идентифицируется по ботаническим определителям с купфеей иссополистной, то второе с трудом поддается точному определению. Информанты указывают в большинстве случаев функциональный признак растения: апотропей против демонических существ. В этом случае есть соблазн отождествить «траву nereid», например, с руттой, которая часто упоминается как традиционный оберег (этот факт нашел отражение даже во фразеологии *εξορκισμένος με τον απήγανο*/ букв. 'изгнанный руттой', *персона нон грата*). Однако, по другой версии, распространенной в Триккала (Фессалия), *νεραϊδοβότανο* используется, напротив, для того чтобы вступить в контакт с nereидами, даже выведать некоторые их тайны<sup>6</sup>.

Название МП зафиксировано также в фитониме *τα μαλλιά των νεραϊδων* 'волосы nereid' (*Usnea barbata*, разновидность древесного лишайника). По своему виду это растение, действительно, напоминает волосы, что отображается даже в его латинском наименовании. Кроме того, оно используется в народной медицине и косметологии как средство ухода за волосами и против головных болей. Любопытное поверье было записано в д. Полидендро (Фракия). Информантка утверждала, будто бы *Usnea Barbata* входит в состав отвара для волос, которым



nereиды и ведьмы моют себе голову, поэтому у них такие красивые волосы. Со вторыми также связано название растения *στριγγλόχορτο* 'ведьмина трава'. По словарю народных названий растений, под редакцией Мильяракиса-Хелдрайха<sup>7</sup>, *στριγγλόχορτο* определяется как *στρόχνος* 'наслен черный' (*Solanum nigritum* L.), растение, из которого получают вещество стрихнин, используемое в составе лекарств и ядов. В народной традиции оно упоминается, как основа для зелий, чаще всего приворотных.

Рис. 1. Nereида

В итальянском фольклоре тоже фигурирует *erba delle streghe* 'ведьмина трава' (другие фитонимы: *erba del diavolo*, *erba dei demoniaci* 'чертова трава', 'трава демонов'). Такое название закреплено за дурманом обыкновенным (*Datura stramonium*). Идентификация этого растения оказывается более простой, поскольку соотносится с общеевропейскими фольклорными представлениями. Считалось, что дурман используют ведьмы, чтобы приготовить мазь, натерев тело которой они обретают способность совершать полеты на шабаш. В новогреческой традиции растение известно под наименованиями *βρωμόχορτο*, *διαλόχορτο* букв. 'вонючая трава', 'чертова трава'. Ему также приписываются некоторые свойства, связанные с магией, кроме того, можно наблюдать совпадение номинаций.

Вообще использование растения для магических действий или для перемещения — довольно распространенный мотив фольклорных нарративов. Излюбленным «транспортным средством» МП на Балканах является, например, ореховая скорлупа. Согласно греческим народным поверьям, в ореховых скорлупках на Святки по подземным источникам на землю поднимаются каликандзары. Как характерный для балканской традиционной культуры демонический топос можно отметить разные виды ореха: орешник, миндаль, лещину. В Этолии орешник — это дерево, в котором живет дух, являющийся в виде свиньи<sup>8</sup>. По кипрскому преданию<sup>9</sup>, нельзя сидеть под тенью миндального дерева, так как это излюбленное место отдыха nereид (см. выше быличку о превращении nereиды). Рассыпанные миндальные орехи, финиковые косточки маркируют место пребывания этих МП.

Связь МП и ореха зафиксирована и в итальянском фольклоре. Ореховые прутья могут входить в состав метлы, на которой перемещаются ведьмы и колдуны. Из ореха сделана метла такого зимнего фольклорного персонажа, как Бефана. Имя МП связано с праздником Эпифании, который отмечается в Римско-католической церковной традиции 6 января. Основой этого праздника является поклонение волхвов младенцу Иисусу. В итальянском околобиблейском фольклоре повествуется о женщине из Вифлеема, которая



Рис. 2. Бефана

захотела присоединиться к волхвам, однако те ей отказали, предложив одаривать подарками других детей. Альтернативный вариант легенды: волхвы звали Бефану пойти с ними поклониться божественному младенцу, но она сначала отказалась, а потом раскаялась и с тех пор ходит в период с 1 по 6 января в поисках Христа, одаривая других детей различными подарками. Традиционно Бефана представляется в виде старухи (реже молодой женщины) в широкополой шляпе и с метлой. В некоторых регионах Италии существовал обряд, предполагающий сожжение тряпичной куклы Бефаны на главной площади. В ее честь также пелись колядки — *бефанаты*<sup>10</sup>.

В фольклоре региона Фриули существует представление о бенанданти, духах-защитниках селений. Ими могут быть люди, родившиеся «в рубашке». Согласно народным поверьям, они обладают способностью выходить по ночам из собственного тела в виде мелкого животного, птицы или летучей мыши<sup>11</sup>, чтобы бороться с вредоносными духами или колдунами при помощи пучка фенхеля или укропа. В свою очередь, колдуны (*stregoni*) или злые духи (*spiriti malefici*) оборонялись при помощи сорго, осота или тростника. Считалось, что при победе бенанданти деревню ждет хороший урожай, в противном случае — скудный<sup>12</sup>.

Мотив борьбы неких сил за урожай с применением растений присутствует и в греческих обрядовых представлениях, в которых участвуют ряженые. Во Фракии бытует обряд *Τζαμάλα*<sup>13</sup>, приуроченный

к празднику святого Димитрия (26 октября). Святого Димитрия по народной этимологии связывают с зерновыми (*δημητριακά*). Обряд заключается в том, что мужчину наряжают женщиной, называемой *Τζαμάλα*. С «ней» танцуют другие участники обряда, называемые *τζαμάλδες*. Возникает ситуация соперничества. Один «поклонник» *Τζαμάλα* «убивает» другого, хлестнув его веткой. *Τζαμάλα* «оплакивает» неудачливого поклонника. Когда «убийца» приближается к «убитому», чтобы «снять с него кожу», буквально «ободрать» (*για να γδάρει*), первый немедленно воскресает.



Рис. 3. Карнавальный костюм (д. Сохос)



Рис. 4. Святая Прасковья

Женщины дарят исполнителям зерна пшеницы.

Во время масленичного карнавала (Алокри́с) производится обрядовая игра-представление, семантически близкая осеннему обряду Тζαμάλα. Во время этой игры, называемой *Καλόγεροι* («Монахи»), также разыгрывается «убийство», «оплакивание» и «воскресение» одного из ее участников<sup>14</sup>. Причем для «убиения» используется ветка. Затем двух участников игры впрягают в плуг. Они должны пройти круг по площади. Атрибутами ряженых неизменно оказываются кизиловая ветвь, ветвь каменного дуба или вишневого дерева.



Если в осеннем обряде символически воспроизводится сев и всходы зерна, то весенний обряд можно сопоставить со многими мифологическими сюжетами об умирающем и воскресающем боге плодородия.

Уникальный обряд с ряжеными, изображающими, по всей видимости, духов плодородия, близких южнославянским кукерам, также зафиксирован на севере Греции, в д. Сохос (около 55 км. от г. Салоники). Во время масленичного карнавала мужчины надевают штаны, сшитые из шкуры черного козла, на плечи накидывают вывернутые тулупы, опоясываются поясом, на котором висят сосуды с узо, лица закрывают маской, продолжающейся высоким головным убором. В руках участники карнавала держат длинную палку из кизилового дерева, которой они ударяют встречных, желая им долгих лет жизни и доходов.

**Растения, посвящаемые МП.** Интерес представляют мифологизированные житийные персонажи, т. е. персонажи народной библии, представления о которых иногда переходят в иконографию.

Согласно фракийскому преданию, первую виноградную лозу вырастила святая Параскева, поэтому на ее праздник принято освящать в церкви корзинку винограда. Примечательно, что в гербе г. Буденовска Ставропольского края РФ, где, как известно, проживают греческие понтийские общины, отобразились, по всей видимости, поверья, связанные со святой Прасковьей как покровительницей виноградарства. Она изображена вместе с виноградными гроздьями, в отличие от традиционной иконографии этой святой.

В итальянской живописной традиции изображение святых с растительными атрибутами не редкость, тем не менее мы рассмотрели случаи, когда связь мифологизированного святого и растения зафиксирована и в фольклоре. Так, в Тоскане записана заимствованная у французов<sup>15</sup> легенда о святом Винсенте, который изображается с виноградными гроздьями в руках и считается покровителем виноградарства. Согласно легенде, святой Винсент однажды спустился на землю, попробовал вина и забыл дорогу в рай. Разгневанный Бог превратил его в статую, что объясняет европейскую, главным образом, французскую традицию ставить в винные погребки в качестве своеобразного оберега статуи или статуэтки святого. Кроме того, имя святого в романской традиции по народной этимологии связывается с вином: Vincent — vin saint (фр.), vino santo (итал.).

Итак, растения в традиционной народной культуре нередко сами воспринимаются как мифологические персонажи, что является отображением народного культа живой природы. Однако часто они становятся постоянным признаком при характеристике МП, образуя определенные ассоциации.

Как атрибут МП растение может:

- являться частью одеяния или украшения МП;
- использоваться МП в качестве магического инструмента для разнообразных манипуляций и преобразований или даже как «транспортное средство».

## Примечания

<sup>1</sup> См., например, ст.: *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

<sup>2</sup> Ср. с античной мифологией: Афина и олива, Деметра (Церера) с колосьями, Персефона (Кора) с гранатовым яблоком, плющ и виноград Диониса.

<sup>3</sup> Подробную характеристику МП см. в работах: *Климова К. А.* Женские персонажи в новогреческой мифологии // Традиционная культура. М., 2009. № 1. С. 72—81. *Она же.* Нереиды в традиционной культуре современной Греции // Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана, 30.08—03.09.2004). СПб., 2004. С. 164—183.

<sup>4</sup> *Πολίτης Νικόλαος Γ.* Παραδόσεις, Γράμματα, 1994.

<sup>5</sup> *Fiabe di fiori italiani / raccolte, trascritte e presentate da Brunamaria Dal Lago.* Milano, 1990. Также: *Cattabiani A.* Florario. Miti, legende e simboli di fiori e piante. Milano, 2009.

<sup>6</sup> *Theodore P. Gianakoulis and MacPherson Georgia H.* Fairy Tales of Modern Greece. Evinity Publishing Inc., 2009.

<sup>7</sup> *Μηλιαράκης Σπυρ., Χελντράιχ Θ.* Λεξικό των δημοδών ονομάτων των φυτών της Ελλάδας. Αθήνα, Αφοί Τολιδή, 1980.

<sup>8</sup> *Λουκόπουλος Δ.* Νεοελληνική μυθολογία — ζώα — φυτά, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 202—203.

<sup>9</sup> *Ρουσουνίδης Α Χ.* Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών, 1988. Σ. 25.

<sup>10</sup> Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1990.

<sup>11</sup> По другой версии животные и птицы могли доставлять бенанданти на место сбора.

<sup>12</sup> Ginzburg C. I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento, Einaudi. Torino, 1966.

<sup>13</sup> Μέγας Γ. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1992. Σ. 28—29.

<sup>14</sup> Ibid. Σ 101—113. См. также: Κυριακίδου-Νέστορας Α. Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, 1982. Σ. 34—36.

<sup>15</sup> Собственно итальянскими покровителями виноделов считаются святой Урбан, который изображается с виноградной гроздью, и святой Мартин. Мы не найдем изображений второго полуфольклорного персонажа с виноградом, однако народные пословицы подчеркивают его связь с вином (см., например, пословицы: *di San Martino ogni mosto diventa vino* 'на Св. Мартина любое сусло становится вином'; *per San Martino cadono i fogli e si spill ail vino* 'на Св. Мартина падают листья и льется вино'; *ocche, castagne e vino per festeggiare San Martino* 'гуси, каштаны и вино, чтобы отпраздновать день Св. Мартина': до праздника святого — 11 ноября — заканчивали сбор винограда и пили молодое вино).

Т. Г. ГОЛЕВА  
(Пермь)

*Дерево — человек:  
сравнительные параллели  
в мировоззрении коми-пермяков*

Лес занимает большую часть территории проживания коми-пермяков и является естественным природным окружением народа. Поэтому неудивительно закрепление в народном сознании и в мировоззрении особого отношения к этой природной стихии. Данная статья посвящена одному из компонентов представлений коми-пермяков о растениях — соотношению дерева с человеком. Источниками для анализа служат фольклорные и этнографические материалы полевых исследований у коми-пермяков, собранные за период 1998—2009 гг.

В народных представлениях деревья выступают «двойниками» человека, так как их судьбы повторяют одна другую. Именно так определяют его исследователи народа коми (зырян)<sup>1</sup>. Коми верили, что у каждого человека есть «личное дерево», «свое дерево» — *ас ну*. Если человек найдет его и срубит, оно будет истекать кровью, говорить по-человечески, изготовленные из него предметы будут обладать особыми свойствами, приносящими благополучие<sup>2</sup>, по смерти человека такое дерево «погибает» — высыхает<sup>3</sup>.

Дерево — покровителя рода выбирали себе удмурты<sup>4</sup>. Как и марийцы, они почитали ветви «священного» растения<sup>5</sup>. С жизнью человека связываются в народных представлениях карел некоторые виды *карсикко*<sup>6</sup>. У селькупов *коссиль по* «жертвенное дерево» шаманов считается средоточием их жизненной силы, разламывание его равносильно убийству шамана. *Коссиль по* связывается с человеком, как и *карсикко* карел, только по преобразовании дерева: оно срубается под корень и устанавливается за жилищем шамана<sup>7</sup>. Представления о человеке-дереве известны в мифологии и изобразительном, декоративно-прикладном творчестве сибирских народов<sup>8</sup>; присутствует соотносительность дерева и человека в традициях и верованиях славян<sup>9</sup> и других народов. Мировоззренческие параллели человек — дерево (растение) можно назвать одними из основополагающих для народных традиций.

Примеров, показывающих связь человека с деревом в народной традиции коми-пермяков немало. У коми-пермяков существовал, и некоторыми до сих пор практикуется, обычай высаживать дерево с рождением ребенка<sup>10</sup>. Он известен не всем и является, по-видимому, частной практикой. По этому дереву определяют здоровье и жизненные силы человека. Посадка дерева в честь ребенка в современности помимо сакрального смысла несет эстетическое, хозяйственное и педагогическое значение: «*Цні не уддѣцн верчивційцьс лоисц народыс. Ме примерно сідз садиті: чтобы нія асьныс ухаживайтісц, но и йирын чтобы басцка вціі. (Сейчас люди стали не сильно верующими. Я, например, так посадила: чтобы они сами ухаживали и чтобы в огороде красиво было)*»<sup>11</sup>. В других примерах человек, посадивший дерево, связывает с ним свою судьбу: «*Одзжжык токо нуоккез садитвимиц, шуасц: менам садитцмыс кувис, дак видно ме мѣда кувны. (Раньше только деревца высаживали, скажут: мое посаженное погубло, видимо, и я умру)*»<sup>12</sup>.

На имена членов семьи коми-пермяки высаживают рассаду капусты или репы, т. е. «завешают», а затем по их росту определяют судьбу человека: «*Раньше мама сажала: лунку-то сделает, сначала на себя посадит, потом на бабушку, потом на меня и на братьев посадит. Говорила, у кого пропадет, тот в этом году умрет*»<sup>13</sup>. «*“Отіксo енло, модсо козяинло, куимотсо аслыт”. Если кулас, дак и козяин кулас. (“Одну Богу, другую хозяину, третью себе”. Если погибнет, то и хозяин умрет)*»<sup>14</sup>. Обычай завешания можно назвать особым видом гадания. Здесь связь между человеком и растением распространяется лишь на небольшой этап жизни — один календарный год. То же самое значение имеют обычаи наблюдать за оставленным банным веником у северных коми-пермяков (пожелтеет, высохнет он или нет) после Купальницы (6 июля) и за переплетенными или перевязанными на Троицкой неделе ветвями березы (погибли они или нет): «*А Троицу хорошо отмечают. Пойдут на луга, гуляют. Когда-то снаряжали [берёзу], мы девки еще были, а щас нет. Ломаем, ленточки повесим. А потом еще узев сделаем. Если не умрём, дак это заживёт. А если умрём, дак умрёт, засохнет*»<sup>15</sup>.

При посадке деревьев и кустарников заветы даются разные, но часто они также связываются с судьбами людей, предполагая уже более длительный период. Завет дается на жизнь человека или на смерть рубщика дерева: «*Садитікас и шуцны: “Тэ если кералан, мед тэнат кыит и кокыт косьмиц”. (Во время посадки говорят: “Если ты срубишь, пусть у тебя руки и ноги отсохнут”)*»<sup>16</sup>. С. Ю. Королёва называет традицию коми-пермяков завешать дерево христианским святым<sup>17</sup>. В приведенном выше примере, один из кустов рассады при завешании предназначается Богу. Эти обычаи можно назвать своеобразной жертвой, залогом будущего урожая и жизненного благополучия человека.

Особое отношение у коми-пермяков существует к деревьям, растущим в периметре крестьянской усадьбы. Считается, что некоторые виды деревьев и кустарников, а также те, корни которых попадают под жилую постройку, «забирают» или «выводят» из дома жильцов. К ним

причисляют многие лиственные деревья: березу, черемуху, осину, иву, рябину, калину, сирень, тополь; из хвойных называют кедр и пихту. Большинство названных деревьев не плодоносящие, они высаживаются преимущественно в эстетических целях. Чаще всего говорится, что дерево забирает «хозяина» или в доме не будут жить мужчины, реже — что этот вид дерева «выпадает» *морт вылиц* 'на человека' или «на чью-то голову», т. е. на любого члена семьи. Названные деревья, включенные в периметр двора, становятся «злосчастными» для всей семьи, ведут к обрыванию рода: «*Сирень нельзя держать. У одной мужик умер, она всю сирень срубила*»<sup>18</sup>; «*Кытон кыдз, этон дос семьяэс орисо, некин абу. (Где береза растет, там вся семья пропала, никого нет)*»<sup>19</sup>.

Также дерево может повлиять на состав семьи в том случае, когда оно используется для строительства дома. На постройку идут главным образом хвойные породы — ель и сосна. Существуют поверья и запреты на использование пихты и кедра: «*Миян батыс кедровой подокойникес кером. <...> Пятеро дочерей куломась. Я шестая вот выросла. Кедрасо по оз кол вайны, горто оз кол не, оз кол нем сыись керны. (Наш отец подоконники из кедра сделал. <...> Пятеро дочерей умерло. Я шестая вот выросла. Кедр, мол, нельзя приносить, ни в дом, ничего из него делать нельзя)*»<sup>20</sup>. Считается, что пихта притягивает молнии, а кедр может «забрать» человека. К категории «неподходящих» относятся деревья с дефектами: «закрученные», витые на левую сторону, скрипучие, с крестообразно переплетенными ветвями<sup>21</sup>, поваленные в лесу ветром, *вожа лу* — дерево с двумя вершинами или *кык сыцциса лу* 'дерево, имеющее две сердцевины'<sup>22</sup> — дерево «с пасынком» (отростком). При наличии в срубе дома таких деревьев погибают члены живущей в нем семьи: «*...В тот год ураган был, и в лесу много деревьев повалило, так муж у меня их на дом взял. Ему смерть напорочили, осенью он умер*»<sup>23</sup>. Дерево с отростком, по одному из примеров, «забирает» мать, в доме остаются только пасынки, в другом — сыновей. Все «неправильные» деревья (садовые и взятые для строительства) взаимоисключают дальнейшую судьбу человека (рода). Эти отношения в народном мировоззрении строятся не по схеме аналогии, а на основе противопоставления «природного» и «культурного». Дерево как часть растительного «царства», живущего по своим законам, вырастая, начинает доминировать, сжимает рамки своего человека пространства и оттесняет его членов.

Необходимо сказать, что встречаются разные интерпретации значения деревьев на усадьбе или используемых при строительстве дома. Например, дерево с двумя или тремя вершинами специально клали в сруб конюшни, чтобы лучше велся скот<sup>24</sup>; или считают, что кедр нужно включать в ограду двора, чтобы «счастье из семьи не ушло»<sup>25</sup>, то же самое относится к березе. Двойственное отношение к березе и кедру можно объяснить их важностью в хозяйственной жизни, их почитанием<sup>26</sup>. Почитание обусловило наделение деревьев позитивной символикой и появление запретов при их использовании. Таким образом, варианты толкований роли дерева возникают в результате осмысления их внеш-

него вида, функциональных качеств, символики в других ритуалах и случайных судьбоносных совпадений в жизни человека. То есть дерево с самого начала наделяется некой силой, без определения его позитивных или негативных качеств, а значение и символическое содержание дерева формируются и зависят от использования его человеком.

При строительстве дома у коми-пермяков существовал обычай ставить вырванную с корнями елочку в передний угол дома. «Это делается для того, чтобы дом был прочнее, устойчивее»<sup>27</sup>. Удмурты тоже ставили в передний угол елочку, только уже во время перехода в новоотстроенный дом<sup>28</sup>. По объяснению В. А. Семенова деревце символизирует благорасположение предков, кроме этого, растение в ритуале дублирует «прорастание дома в космос»<sup>29</sup>, т. е. формирует пространственную организацию постройки и семьи. Вместе с елочкой все взятые для сооружения дома деревья определяют дальнейшую жизнь в границах его пространства. Это подтверждают зафиксированные Е. И. Коньшиной материалы о том, что один из коми-пермяцких знахарей по бревнам мог «предсказать» что случится в будущем с домом и его хозяевами<sup>30</sup>.

Вне границ двора, в населенном пункте или его окрестностях часто встречаются выделяющиеся от остальных деревья. С. Ю. Королёва называет их «приметными»: «Они, как правило, отмечены внешне: стоят отдельно от прочих, отличаются величиной и возрастом, в них ударила молния и т. п.»<sup>31</sup>. В их число можно включить и многие «заветные» деревья, для них, как правило, характерны те же признаки, с ними связаны одинаковые запреты. Прежде всего, запрещено их рубить. В народе бытуют предания о наказании за порубку «заветного», высаженного человеком и «приметного» дерева: «Сосна саженная, дедушки посадили. <...> Потом сосну рубили на столбы. Который рубил сосну — убился на дороге. <...> Вот говорят, которые люди сажали — рубить нельзя. У нас отец не велел даже по этим соснам топором стучать»<sup>32</sup>; «У нас по той улице стояли черемухи. Всегда говорили, что эти черемухи нельзя рубить, они заветные. Эти черемухи только срубили, и через год случился пожар, и эти дома сгорели»<sup>33</sup>. Чаще всего следствием опрометчивого действия человека является его болезнь, смерть, а также несчастья с близкими и односельчанами. С самого начала предполагается связь растения с сельским сообществом (дерево включено в его жизнедеятельную сферу и выделено им как оберегаемый, почитаемый объект), но с конкретным человеком она возникает только как следствие непосредственного его акта воздействия на дерево.

Кроме этого, со многими «приметными» деревьями связаны свои предания и поверья. В д. Хазово Кочевского р-на стоящую в стороне старую сосну называют *Олёна пожум* 'Алёна-сосна'. Происхождение названия объясняют по-разному: дом Алёны находился рядом с деревом, или под ним она погибла. Важным для нас является факт закрепления в народной ономастике связи дерева с конкретным человеком. Использование антропонимов типично для обозначения полей, лесных угодий и населенных пунктов<sup>34</sup>. *Олёна пожум* тоже можно определить как топо-

ним, и одновременно это уникальный пример названия дендросимвола и растений вообще. С другой «приметной» сосной, растущей в д. Мысы Гайнского р-на, местные жители связывают судьбу деревни, народа или мира в целом: «*кыдз по тупкисяс пожумыслон йылыс, уна народ по изведитасо (как “закроется” верхушка сосны, тогда много людей погибнет)*»<sup>35</sup>; «*вот если сосны этой не будет, то жизнь кончится*»<sup>36</sup>. Стоявшая некогда рядом вторая сосна, по рассказам жителей, погибла как раз накануне одной из войн<sup>37</sup>. В последнем примере растение играет роль «мирового дерева» или «древа жизни»<sup>38</sup>, как, впрочем, и все остальные «приметные» деревья, оно является в народном мировоззрении маркером будущности народа и осью мироздания, поддерживающей его структуру. «Смерть» дерева влечет за собой нарушение сложившегося порядка (как минимум уход из жизни человека или более глобальные явления) и изменение мира.

Судьба человека связывается и с деревьями, растущими в лесу. Надо сразу оговориться, что рассматриваемые далее их роль и функции предполагаются и для деревьев в границах поселений. Своеобразным «двойником» человека можно назвать дерево, под которым по народным воззрениям свои знания получает *тцдись* ‘знающий’. Способности и умения *тцдись* напрямую зависят от растения, так как с его уничтожением происходит не физическая, но духовная и социально-ролевая «смерть» знахаря: «*Ворын ня велотчоны. Кытон велотчоны коз увтас, сйю ково узнать и сйю козсо ково поротны, ня сэж бобмасо. (В лесу они учатся. Под какой елью учатся, надо ее узнать и свалить, тогда они умом помешаются)*»<sup>39</sup>.

Дерево знахари используют еще как канал восстановления «силы». По словам одной из коми-пермяцких знахарок, она с этой целью регулярно рано утром, чтобы никто не видел, стоит под березой или другим деревом. Женскими она называет лиственные деревья, мужскими — хвойные<sup>40</sup>. Этот способ, как средство излечения, известен и обычным людям: «*Береза помогает, даже лечиться можешь. Вот утром выходишь, спиной упираешься, постоишь минуту, две*»<sup>41</sup>. Можно назвать еще несколько примеров использования дерева в народной медицинской практике: накануне Иванова дня (6 июля) коми-пермяки парились свежими березовыми вениками, считая, что они дают здоровье; чтобы избавить ребенка от коклюша, мать носила его в березовую рощу<sup>42</sup>; болезнь «оставляют» вместе с одеждой больного, одевая ее на лесное дерево<sup>43</sup>. В этих ритуалах растения делятся с человеком своей силой, то есть предполагается сходство их сущности, от чего возможен своеобразный взаимообмен жизненной энергии.

Действительно, в народных представлениях дерево считается похожим на человека. Одним из подтверждений этого являются мотивы истекания дерева слезами или кровью (соком, смолой), о плаче дерева или способности говорить (скрипеть, шуметь листвой). Эта тема присутствует в мифологии и фольклоре коми-пермяков, хотя встречается редко: «*Потом, у нас стояла лиственница. Такая большая. Эту листвен-*



ницу спилили. <...> И вот когда он пилил это дерево, “Дружбой” пилил, это дерево как будто плакало. В общем, такой звук был»<sup>44</sup>. О наделении дерева человеческими качествами свидетельствуют и немногочисленные примеры изображения антропоморфных фигур (лиц) на их стволах. Таким способом южные коми-пермяки призывали к помощи лесного духа при пропаже домашнего скота<sup>45</sup>. Антропоморфные изображения на дереве в народе интерпретируются и как магические действия колдунов, использующих дерево как посредника для наведения своих чар<sup>46</sup>. Наделенное чертами человека дерево представляется в неразрывной связи с его оригиналом: т. е. они схожи по своим субстанциям, достаточно только подчеркнуть или сформировать еще общность их форм.

Заменителем и символом человека дерево выступает в народных приметах и снах. В одном из описаний сновидения два дерева (большое, с отрубленными ветвями в верхней части, и маленькое «чищенное») ассоциируются с мужчиной и ребенком, умершими вскоре после увиденного сна<sup>47</sup>. Услышанный в лесу звук топора интерпретируется как болезнь, а звук падающего дерева — как смерть человека «Меным казьмитчис, ме тцл быт шогалі, тцл быт. А если бы пуыс пирис, видзит, кыдз сія кераліс, ме бы тавц сё равно ни кулі. (Мне показалось, и я всю зиму болела, всю зиму. А если бы дерево свалилось, смотри, как он рубил, я бы всё равно нынче умерла)»<sup>48</sup>; «И вроде ель или сосна вывалилась с корнями. <...> Встала, посмотрела — нигде дерева нету, а слышно было как будто близко. Год прошел, и умерла моя дочка»<sup>49</sup>.

На представления коми-пермяков о личном дереве в последние десятилетия повлияло распространение гороскопов. Теперь при объяснении взаимосвязи дерева с человеком некоторые ссылаются на них: «По астрологии, у каждого человека (зависит от дня рождения, какое время года, по каким знакам зодиака), такое дерево у человека любимое или дает здоровье. У меня, например, яблоня. Яблоню я посадила, что-то плохо растет»<sup>50</sup>. При этом не теряют своего значения народные приметы. Так, Анна Николаевна Батуева из д. Чазево Косинского р-на своим деревом считает березу, а не яблоню, соответствующую ее дате рождения по гороскопу, потому что она слышала как именно березу рубил в лесу мифологический персонаж, предсказавший ей болезнь: «Сія эд эм цні быдцс гороскопыс. Например, менам яблоня. А берёза, видно, менам дерево. (Сейчас ведь есть весь гороскоп. Например, у меня яблоня. Но, видимо, мое дерево — береза)»<sup>51</sup>.

Некоторые материалы свидетельствуют о том, что коми-пермяки высаживали деревья на могилах. В XX столетии эта практика была мало распространена. Рассказывают, что на могиле умершего мужчины был посажен куст сирени<sup>52</sup>, а на могиле женщины — рябина<sup>53</sup>. В д. Мысы Гайнского р-на дед Иван Абрамович просил похоронить себя под «памятной», почитаемой в деревне сосной<sup>54</sup>. Кладбища у коми-пермяков часто располагаются в лесной зоне, и, вероятно, дополнительная посадка деревьев считается излишней. В последнее время на могилах обычно высаживают садовые цветы. Устоявшейся

можно назвать традицию язьвинских пермяков высаживать на могиле хвойные деревья (пихту, ель, кедр, лиственницу)<sup>55</sup>. Ее придерживалось, по словам старожиллов, почти все население. Сейчас этот обычай редко соблюдают. Возможно, на его появление и закрепление повлияло соседнее русское население, которое тоже высаживало деревья на могилах<sup>56</sup>, либо язьвинские пермяки, сохранившие древний вариант почитания культа предков финноязычных народов Прикамья, который исследователи находят, например, у карел, коми, марийцев<sup>57</sup>. У коми-пермяков эта традиция, судя по этнографическим материалам, была мало распространена.

Дерево на месте захоронения в первую очередь воспринимается как памятный знак. Хотя вместе с ним на могиле устанавливался и крест. Еще одним основанием посадки дерева уже в позднем варианте является его эстетическое значение, так как часто выбор вида растения зависит от его декоративных качеств. Представления о переселении души умершего в растение и об иных связях человека с деревом в современных народных интерпретациях обычая отсутствуют, но, скорее всего, они имели место в прошлом. Язьвинцы объясняют посадку дерева, как обозначение места или тем, что дерево забирает влагу из-под земли и способствует сохранению погребения.

При соотношении судеб человека и дерева у коми-пермяков нет четкой приверженности к отдельным видам деревьев. Правда, по частоте упоминаний и по наделению сакральным значением можно выделить сосну и березу, а затем ель и кедр.

Материалы показывают, что основными категориями соотношения дерева и человека для коми-пермяков являются «жизнь» и «смерть»: их судьбы совпадают или взаимоисключают друг друга. Почти всегда соотносённость человека с растением возникает при непосредственной причастности их друг к другу: растение посвящается человеку, оно посажено им, либо включено в пространственно-культурную среду (усадебная, поселенческая) и хозяйственно-деятельностную (срубается человеком, используется знахарями).

Можно выделить три уровня взаимодействия дерева и общества. В первом случае существование дерева связывается с жизнью отдельного лица, во втором — с семьей (родом), в третьем — с «миром», которым может быть сельское сообщество, народ или человечество. В зависимости от места нахождения дерева, с расширением пространства «от человека к миру» соответственно увеличивается распространение его влияния: «личное» дерево связано с одним человеком, дерево в пределах родового имения — с семьей, дерево поселения — со всеми жителями деревни, и, наконец, дерево в лесу может быть сопричастно с судьбой любого лица. В народной культуре функции деревьев-«двойников» этим не ограничиваются. Отчасти в рассмотренных поверьях дерево выступает как связующее звено с миром умерших или как маркер почитания предков. Одновременно они являются важными топографическими, знаковыми объектами и украшением местности.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX — первой половине XX в. М., 1958. С. 321; *Галиона В. А.* Использование древесной символики и некоторых архаических форм поминальных знаков из дерева при топографическом маркировании сакрального пространства в традиционной культуре верхневьчегодских коми // Сайт «Полевые финно-угорские исследования» [Сыктывкар, 2008]. URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/5.asp> (дата обращения: 21.05.2009).

<sup>2</sup> *Белицер В. Н.* Указ. соч. С. 321.

<sup>3</sup> *Галиона В. А.* Указ. соч.

<sup>4</sup> *Смирнов И. Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1890. Т. 8. Вып. 2. С. 217.

<sup>5</sup> *Рычков Н. П.* Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 159.

<sup>6</sup> *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-мифологических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 85—112.

<sup>7</sup> *Головнев А. В.* Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 242—243.

<sup>8</sup> *Ершов В. П.* Ель (хвойные) в образной характеристике «инога мира» (на материалах карельского фольклора) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Сб. статей памяти Юго Юльевича Сурхаско. Петрозаводск, 2009. (Гуманитарные исследования. Вып. 2). С. 117—118.

<sup>9</sup> Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 2002. С. 134.

<sup>10</sup> *Коньшина Е. И.* Некоторые ключевые символы культуры в основах тематики коми-пермяцких паремий // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы I Международной науч.-практич. конф. Кудымкар, 1997. С. 308.

<sup>11</sup> Полевые материалы (далее — ПМ), Косинский р-н, д. Бараново, от М. И. Осиповой, 1953 г. р., 2009 г.

<sup>12</sup> ПМ, Кудымкарский р-н, д. Кекур, от Н. К. Радостевой, 1928 г. р., 2004 г.

<sup>13</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Верхняя Волпа, от А. С. Савельевой, 1928 г. р., 2003 г.

<sup>14</sup> ПМ, Кудымкарский р-н, с. Верх-Юсьва, от Г. А. Бормотовой, 1953 г. р., 2006 г.

<sup>15</sup> ПМ, Кудымкарский р-н, д. Сидоршор, от Р. А. Кудымовой, 1935 г. р., 2006 г.

<sup>16</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Бараново, от М. И. Осиповой, 1953 г. р., 2009 г.

<sup>17</sup> *Королёва С. Ю.* «Заветные деревья» и культ предков в традиционной культуре коми-пермяков (на материале полевых исследований) // Родовое сознание и духовное предпринимательство: материалы международной молодежной научно-практической конференции. Пермь, 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.diaghilev.per.m.ru/confirence/s2/newpage9.htm> (дата обращения: 29.01.2010).

<sup>18</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Габово, от А. Н. Габовой, 1921 г. р., 2003 г.

<sup>19</sup> ПМ, Косинский р-н, с. Пуксиб, от А. С. Федосеевой, 1925 г. р., 2006 г.

<sup>20</sup> ПМ, Гайнский р-н, п. Верхний Будым, от Е. Н. Злагиной, 1929 г. р., 2005 г.

<sup>21</sup> *Королёва С. Ю.* Указ. соч.

<sup>22</sup> *Коньшина Е. И.* Указ. соч. С. 309.

- <sup>23</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Кагулево, от В. И. Кылосовой, 1926 г. р., 2004 г.
- <sup>24</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, с. Верх-Юсьва, от Е. А. Подъянова, 1925 г. р., 2006 г.
- <sup>25</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Гавино, от М. И. Баяндиной, 1953 г. р., 2003 г.
- <sup>26</sup> См. о почитании кедра коми-пермяками: *Королёва С. Ю.* Указ. соч.
- <sup>27</sup> *Рогов Н. А.* Материалы для описания быта пермяков; стереотипное здание. Пермь, 2008. С. 69.
- <sup>28</sup> *Смирнов И. Н.* Указ. соч. С. 219.
- <sup>29</sup> Цит. по: *Ершов В. П.* Указ. соч. С. 120.
- <sup>30</sup> *Коньшина Е. И.* Указ. соч. С. 309.
- <sup>31</sup> *Королёва С. Ю.* Указ. соч.
- <sup>32</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Федотово, от А. И. Вилесовой, 1919 г. р., 2003 г.
- <sup>33</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Несоли, от Ю. И. Вялковой, 1945 г. р., 2009 г.
- <sup>34</sup> *Кривоцекова-Гантман А. С.* Откуда эти названия? Пермь, 1973. С. 35.
- <sup>35</sup> ПМ, Гайнский р-н, п. Жемчужный, от К. Ф. Лесниковой, 1921 г. р., 2005 г.
- <sup>36</sup> ПМ, Гайнский р-н, д. Мысы, от Н. Златиной, 2005 г.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> *Славянская мифология...* С. 299.
- <sup>39</sup> ПМ, Кудымкарский р-н, д. Б. Сидорова, от А. С. Истомина, 1927 г. р., 2007 г.
- <sup>40</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Гавино, от М. И. Баяндиной, 1953 г. р., 2003 г. У коми-пермяков нет четкой системы разделения деревьев на мужские и женские. Приведенный пример, скорее всего, более поздний или заимствованный. Тем не менее, распределение видов деревьев по гендерному признаку в народной традиции существует, о чем свидетельствуют поверья о смерти мужчин при наличии на усадьбе или в срубе дома того или иного дерева.
- <sup>41</sup> ПМ, Гайнский р-н, п. Гайны, от А. Исаева, 2005 г.
- <sup>42</sup> ПМ, Юсьвинский р-н, д. Верхняя Волпа, от А. П. Петровой, 1928 г. р., 2003 г.
- <sup>43</sup> ПМ, Кочевский р-н, с. Большая Коча, от А. А. Рисковой, 1928 г. р., 2008 г.
- <sup>44</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Несоли, от Ю. И. Вялковой, 1945 г. р., 2009 г.
- <sup>45</sup> ПМ, Кудымкарский р-н, с. Верх-Иньва, 2006.
- <sup>46</sup> Рассказ об изображенных на берегах вниз головой фигурах людей записан участниками экспедиций Соликамского педагогического института и Усольского историко-архитектурного музея «Палаты Строгановых», под рук. С. В. Хоробрых, в Юсьвинском р-не, 2009 г.
- <sup>47</sup> ПМ, Гайнский р-н, п. Кебраты, от Г. А. Мизевой, 1939 г. р., 2005 г.
- <sup>48</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Чазево, от А. Н. Батуевой, 1952 г. р., 2009 г.
- <sup>49</sup> ПМ, Кочевский р-н, д. Петухово, от Ф. Л. Андровой, 1940 г. р., 2007 г.
- <sup>50</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Несоли, от Ю. И. Вялковой, 1945 г. р., 2009 г.
- <sup>51</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Чазево, от А. Н. Батуевой, 1952 г. р., 2009 г.
- <sup>52</sup> ПМ, Кудымкарский р-н, с. Ленинск, от Д. И. Останиной, 1913 г. р., 2006 г.
- <sup>53</sup> ПМ, Косинский р-н, д. Чазево, от А. Н. Батуевой, 1952 г. р., 2009 г.
- <sup>54</sup> ПМ, Гайнский р-н, д. Мысы, от Н. Златиной, 2005 г.
- <sup>55</sup> ПМ, Красновишерский р-н, д. Антипина, от П. Г. Паршаковой, 1935 г. р., и др., 2005 г.
- <sup>56</sup> Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнографических материалов по обрядовой традиции Красновишерского р-на. Пермской обл. / сост. Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Пермь, 2002. С. 52.
- <sup>57</sup> См.: *Галиона В. А.* Указ. соч.; *Ершов В. П.* Указ. соч. С. 123; *Черных А. В.* Народы Пермского края. История и этнография. Пермь, 2007. С. 191.

Д. В. ВОРОБЬЁВ  
(Москва)

## *Типачимун/улгур и атанукан/нимңакан как категории фольклорных текстов*

Исследователями фольклора и устной истории алгонкинских народов Канады и США не раз отмечалось присутствие в автохтонной классификации двух основополагающих категорий повествований. На языке инну (монтанье), населяющих восточный сектор Канадской Субарктики, эти категории называются *атанукан* (во мн. ч. *атанукана*) (*atanukan*) и *типачимун* (во мн. ч. *типачимуна*) (*tipatshimun, tipachimun*). Обычно, не вдаваясь в подробности, *атанукан* рассматривают как миф или легенду, а *типачимун* как бытовой рассказ, новость и иногда как историческое предание. В свою очередь, исследователями фольклора и устной истории многих народов Севера Евразии (в частности тунгусо-маньчжурских) также не раз отмечалось присутствие в автохтонной классификации двух основополагающих категорий повествований. В эвенкийском языке для обозначения этих категорий используются термины *нимнакан* (во мн. ч. *нимнакар*) и *улгур* (во мн. ч. *улгурил*). Чаще всего *нимнакан* соотносят с мифом, сказанием, волшебной сказкой и иногда историческим преданием, а *улгур* — с бытовым рассказом, быличкой и иногда историческим преданием. Как видим, варианты инну и эвенков обладают типологическим сходством.

Не вызывает никаких сомнений, что свои дефиниции данных текстов исследователи основывают на полевых материалах, где отправной точкой служат объяснения и определения самих носителей традиции. Однако при этом неизбежно возникает вопрос о правомерности их экстраполяции на европейские жанры фольклора. В данном случае предпринимаются попытки за неимением другого пути объяснить автохтонные термины их европейскими эквивалентами. Но насколько точно последние отражают их суть? Так канадская исследовательница Сильви Винсан — признанный специалист в области культуры и в особенности устной истории инну, считает, что прежде чем отождествлять *атанукан* с «мифом», а *типачимун* с «новостью», необходимо доказать

соответствие одних терминов другим и пересмотреть границы между двумя типами рассказов<sup>1</sup>.

**Определения текстов *типачимунов* и *атануканов*.** Сначала попытаюсь подробно рассмотреть палитру взглядов на тексты типачимуны и атануканы.

Обратившись к программным документам общественно-политических и культурных организаций современных инну, нетрудно заметить, что в них атануканы отождествляются с легендами и мифическими рассказами, а типачимуны — с историями из повседневной жизни, рассказанными очевидцами<sup>2</sup>. На одном из лучших, на мой взгляд, сайтов в Интернете, посвященных традиционной культуре инну ([www.tipatshimuna.ca](http://www.tipatshimuna.ca)), в качестве типачимуна представлены в основном рассказы и воспоминания представителей старшего поколения о способах охоты, рыбной ловли, а также изготовления и всевозможных аспектах применения различных предметов и объектов материальной культуры (загона для оленей-карибу, каноэ, снегоступов, изогнутого ножа и т. п.). В этих рассказах часто оговаривается, участвовал ли рассказчик сам в том, что он излагает, или слышал это в молодости от стариков.

Применительно к ранним периодам (XVII, XVIII и отчасти XIX вв.), к сожалению, это можно выяснить исключительно через посредничество европейских авторов.

Миссионер-иезуит Поль Ле Жен написал в своей Реляции за 1634 г.: *«Я уже сообщал, что некто по имени Аташокам (Atachocat) сотворил мир, и, что некто по имени Мессу (Messou) его восстановил. Я спросил об этом у этого знаменитого колдуна и у этого старика, с которыми я зимовал. Они ответили мне, что не знают, кто был первым творцом мира; что, может быть, это был Атахошам (Atahochā), но что уверенности в этом нет. Они говорят об Атахокаме (Atahocat)<sup>3</sup> только когда речь идет о таких удаленных (по времени — Д. В.) вещах, о которых нельзя ничего сказать с уверенностью. На деле слово Нитатахокан (Nitatahokan), означает на их языке — “я рассказываю сказку”, “я рассказываю старое предание” для развлечения»<sup>4</sup>.*

Мне не удалось обнаружить в других доступных источниках и исследовательских работах, посвященных монтанье, за исключением тех, в которых содержится ссылка на этот отрывок из труда Ле Жена, некую сверхъестественную сущность или мифологического персонажа по имени Атахокам. Только Ш. Принцип обратил внимание на то, что в Реляции за 1634 г. Ле Жен отказался от допущенного им в 1633 г. уподобления Атахокама библейскому Богу Творцу по причине «колебаний его аборигенных информаторов при объяснении природы этого древнего и таинственного персонажа»<sup>5</sup>. Все это наводит на мысль, что его в мифологии монтанье, возможно, не было вовсе. Возможно, ответ индейцев миссионеру на деле и состоял в том, что они толком не знают, кто сотворил мир, потому что это было очень давно, в сказочные времена. В то же время термин атанукан, по всей вероятности, напрямую

связан с приведенной Ле Женом фразой «Нитатахокан» — «Я рассказываю сказку». Полагаю, слово *атахокан* — это не персонификация Творца мироздания, а термин, обозначающий текст мифологического содержания, и события, о которых в нем идет речь, в соответствии с представлениями монтанье, разворачивались в очень отдаленные времена, когда мир только начал формироваться. Вероятно, со временем слово трансформировалось из атахокан в атанукан.

Не исключено, что ответ индейцев отцу Ле Жену правомерно будет интерпретировать как рассказ о том, что произошло давно, во времена сотворения мира и не имеет непосредственного отношения к повседневной жизни. Думается, они вовсе не случайно заявили, что не могут сказать о временах творения ничего определенного. Таким образом, в категорию атанукан допустимо включить весь корпус мифов монтанье — рассказов о событиях, происходивших в мифическом времени, где действуют культурные герои, трикстеры и другие мифологические персонажи.

Согласно словарю языка кри, составленному в XIX в. знатоком этого языка Альбером Лакомбом, слово типачимовин (*tipâtchimowin*) означает «повествование» (*narration*), типачимов (*tipâtchimow*) — «он рассказывает новости»<sup>6</sup>. Слово атайоккан (*âtayokkan*) дано в значении «сказка», «басня». При этом отмечено, что этим же словом «называют сказочных духов, которых можно назвать богами индейцев». Глагол атайоккавев (*âtayokkawew*) переводится как «он рассказывает ему сказки, басенные рассказы», а существительное атайоккевин выражает процесс рассказывания сказки<sup>7</sup>.

Итак, если слово типачимовин абсолютно лишено сакрального значения и является обыденным вербальным актом, монолог из повседневной жизни, например, рассказ вернувшегося с охоты охотника, то атайоккевин — это процесс рассказывания именно сказки, мифа, легенды и вообще любого фольклорного текста, а атайоккан — термин, именующий этот текст. Ремарка Лакомба, указывающая на то, что так еще именуют некие сверхъестественные существа, позволяет предположить, в первую очередь, мифический, а не исторический характер текстов атайоккан. Интересно, что, в отличие от термина атайоккан, существительное типачимун в значении дефиниции обыденного, лишено сакрального значения рассказа в данном словаре я так и не обнаружил.

В то же время Лакомб приводит слово атотамовин (*âtotamowin*), которое также переводится как «повествование» (*narration*) в смысле процесс<sup>8</sup>. Судя по всему, оно является синонимом слову типачимовин. Каких-либо смысловых оттенков и различий мне здесь увидеть не удалось.

Многие исследователи культуры инну и кри пытались осознать, что подразумевают под этими двумя категориями индейцы и давали им свои собственные дефиниции.

В одной из своих книг Реми Савар определил атанукан как «то, что должно быть передано»<sup>9</sup>, т. е. рассказы, передающиеся из поколения в поколение. Такая трактовка наводит на мысль, что все рассказы о далеком прошлом, не только мифы, но и исторические предания должны быть квалифицированы как атануканы. Тогда как типачимун — вербальный процесс, обыденный повседневный разговор, акт сообщения тех или иных новостей вовсе не обязательно должен стать достоянием устной истории, хотя вполне может им и стать. Да и сами по себе новости попросту не могут существовать, не будучи переданными. В то же время нельзя исключить необходимость донести до потомков именно те базовые тексты мифического содержания, без знания которых каждый отдельный индивид не сможет полностью пройти процесс социализации и стать полноценным членом сообщества. В таком случае атанукан прежде всего соответствует мифу.

Этот же автор в статье, вышедшей шестью годами позже, пишет о двух жанрах фольклора, которые на языке монтанье именуется тебачимун и атноган (*tebadji 'mun* et *atno 'gan*). Первый является рассказом о приключениях, где как сам рассказчик, так и любой из его слушателей может быть действующим лицом. Второй применим к повествованиям о событиях, случившихся до того, как человечество стало существовать в своей современной форме<sup>10</sup>. Значит, повседневные рассказы и исторические предания не могут быть атануканами, поскольку их действие, так или иначе, ограничено пределами темпорального (немифического) пространства. Обязательными признаками типачимуна следует считать обыденность и повседневность, а также темпоральную близость момента свершения события моменту рассказа о нем. В таком случае исторические предания нельзя отнести ни к одной из двух категорий. Далее Р. Савар выделяет в категории два подтипа, которые, по мнению исследователя, не были названы самими носителями традиции. Это комические атноганы, где речь идет о проделках трикстера (*Décerteur*), и трагические атноганы, где все выдержано в серьезных тонах<sup>11</sup>. Предложив выделить эти два подтипа, не выделяемые самими монтанье, Савар в данном случае выходит за пределы аборигенной классификации фольклорных текстов и переходит исключительно к собственным умозаключениям и трактовкам.

Еще в одной работе этого же автора проводится анализ четырех мифов инну, в которых дается объяснение таким явлениям, как жизнь и смерть, смена дня и ночи, времен года, возникновение видового разнообразия животных и т. д. Савар отмечает, что сказитель (Франсуа Белльфлёр из поселка Унаман Шипи) назвал их атанукан, мотивировав это тем, что они были рассказаны людям существами нечеловеческой природы в ходе ритуальных практик<sup>12</sup>. Данное определение атанукана помещает эти тексты в разряд мифов и прочих образцов повествовательного фольклора, имеющих волшебную природу. Люди что-то узнали от духов, мифических персонажей, получили какие-либо знания,



навыки и умения. Все эти факторы, полагаю, позволяют соотнести атанукан с мифом. Значит, по логике, тексты типачимуны — это рассказы о событиях, в которых люди, непосредственно принимали участие, и переданные одними людьми другим? Если так, то в эту категорию могут входить не только бытовые рассказы и свидетельства очевидцев, но и старинные предания, сохранившиеся в исторической памяти народа.

Сильви Винсан относит к категории атанукан все рассказы (мифы), действие которых разворачивается в эпоху, когда люди и животные не имели различий (в частности цикл мифов о Каркажу — трикстере в образе росомахи)<sup>13</sup>. Это обстоятельство позволяет отнести к категории атанукан не только мифы о происхождении чего-либо и деятельности культурных героев/трикстеров в самых разных их ипостасях, но и тексты, которые в отечественной традиции принято именовать «сказками о животных». Данное положение также подтверждает принадлежность атанукана к далекому прошлому. Для большинства автохтонных групп Субарктики Нового Света характерны представления о «мифическом времени» когда люди и животные могли понимать язык друг друга, и между ними не существовало различий<sup>14</sup>. Все это происходило во времена творения, т. е. во времена атануканов.

Типачимун же, по Винсан, является рассказом о некоем реальном событии, которое рассказчик наблюдал сам, либо слышал от очевидца. Начиная рассказывать типачимун, сказители всегда ссылаются на первоисточник<sup>15</sup>. По мнению признанного знатока языка инну Жозе Мэло, наиболее близкий к смыслу перевод слова типачимуна — «он рассказывает в соответствии с», «он сопоставляет свой рассказ с»<sup>16</sup>. Это, казалось бы, соответствует пониманию типачимуна как рассказа давности не более двух поколений, но этот перевод, тем не менее, не исключает возможности долгой межпоколенной трансмиссии таких сопоставлений.

Исследователь этноистории восточных кри Тоби Моранц также обратил внимание на градацию их рассказов о прошлом: на те, события которых разворачивались в отдаленном прошлом, когда люди и животные составляли единое целое (атиукан) и на те, что происходили в недавнем прошлом, самое большее на глазах двух поколений, и имеют очевидцев (типачимун). Однако далее он уточняет, ссылаясь на Р. Престона, что речь здесь идет скорее о некоем континууме, чем о четко очерченных категориях<sup>17</sup>.

Итак, приведенные здесь точки зрения в общих чертах позволяют соотнести атанукан с мифом и волшебной сказкой, а типачимун с бытовым рассказом, события которого разворачивались совсем недавно или в сравнительно недалеком прошлом. Историческое предание, казалось бы, не подходит ни к одной из этих категорий. Однако существуют и несколько иные воззрения на сущность этих категорий алгонкинского фольклора.

Так, Р. Дж. Престона полагает, что понятие типачимун можно расширить, включив в него свидетельства очевидцев, которые произошли «давно» и даже «очень давно»<sup>18</sup>. С точки зрения, изложенной еще в одной статье Сильви Винсан, тексты атануканы объясняют мироздание и основы культуры монтанье, а типачимуны повествуют о событиях, непосредственным очевидцем которых рассказчик являлся сам, либо услышал их от людей, которые были их очевидцами. Однако далее исследовательница обращает внимание на неоднородность текстов типачимунов и считает возможным именовать этим термином также очень древние рассказы, авторы которых уже неизвестны, но известно, что речь идет о человеческих существах<sup>19</sup>. Таким образом, при такой трактовке в категорию типачимун входят не только новости и рассказы о недавних событиях, но и исторические предания.

Разграничение людей и сверхъестественных существ являет еще один важный аспект понимания сути атанукана и типачимуна. Исследования показывают, что фигурирование в повествованиях сверхъестественных существ вовсе не является привилегией исключительно текстов категории атанукан. Они вполне могут также быть персонажами типачимуна, но только в случае, если встреча с ними людей преподносится как реальное событие. Полагаю, здесь необходимо различать мифологических персонажей (Каркажу, Чакапеш и т. п.), действующих, главным образом, в атануканах, и сверхъестественных существ — всевозможных духов, с которыми, по представлениям охотничьих народов Субарктики, люди могут вступать в контакт. Последние часто фигурируют в типачимунах. Также и фигурирование в мифических текстах людей наряду с фантастическими героями вовсе не является препятствием их принадлежности к категории атанукан.

Сильви Винсан выделяет в категории типачимун две подкатегории: фиксированный типачимун и нефиксированный типачимун. Возможно, первый следует понимать как повествование о давнишних событиях, которые, будучи однажды записанными, стали с того момента свидетельством очевидца, или, скорее, как нечто произошедшее в отдаленную эпоху, но зафиксировавшееся в памяти многочисленных поколений, пусть даже и с поздними напластованиями на изначальный текст. По крайней мере, сама исследовательница утверждает, что в первой подкатегории речь может идти о превращении людей в гигантов-каннибалов и различных контактах инну со сверхъестественными существами, о внутренней истории того или иного селения и о приходе чужестранцев на землю инну. Вторая подкатегория включает повествования о различных сторонах жизни рассказчика и о событиях, о которых он узнал от их непосредственных участников или очевидцев<sup>20</sup>. Именно вторую подкатегорию и следует рассматривать в значении «новость», «рассказ о любом недавнем событии», тогда как фиксированный типачимун относится к достаточно отдаленным временам, так как он, в отличие от нефиксированного, не требует непосредственного свидетельства очевидцев.

Получается, героями типачимуна могут быть не только люди существовавшие в действительности, но и всевозможные духи и сверхъестественные существа. Так, базируясь на данном заключении Винсан, Флоранс Паркоре причисляет к категории типачимун рассказы о Мемекуешуат — сверхъестественных существах, живущих внутри скал и камней, поскольку в них речь идет не о «мифических», а о «реальных» событиях — о встречах древних или современных инну с этими существами. И те и другие функционируют не в мифическом, а в темпоральном пространстве<sup>21</sup>.

Наряду с этим сверхъестественные существа, в частности Ачен — великаны-людоеды, как правило, являются героями многочисленных типачимуна. С точки зрения Винсан, отнести рассказы о них к типачимуна позволяет тот факт, что до недавнего времени инну ощущали их постоянное присутствие где-то рядом в лесу. В качестве примера упомянут рассказ, где речь идет о том, как миссионер второй половины XIX в. Луи Бабель повстречал в лесу Ачена и прогнал его очень далеко<sup>22</sup>. Однако Ачен могут фигурировать и в атануканах. В частности, это касается мифа о происхождении Ачен, которые изначально были людьми, но однажды во время сильного голода, съев себе подобного, больше уже не смогли отказаться от такой пищи<sup>23</sup>.

Лингвисты, работавшие у западных наскапи (поселок Кававачикамач), Джулия Бриттен и Маргерит МакКензи определяют типачимун как «исторический рассказ»<sup>24</sup> и «персональный рассказ», в качестве примера упомянут типачимун о двухголовом карибу<sup>25</sup>. Вероятнее всего, речь идет о реальном случае рождения теленка с двумя головами, и это будет «персональный рассказ», если его поведал очевидец, и «исторический рассказ», если память об этом примечательном событии сохраняется многими десятилетиями или даже столетиями.

Атийукин (*âtiyûkin*), согласно этим авторам, трактуется как «традиционный рассказ»<sup>26</sup>, который, думаю, можно интерпретировать как «рассказ, передаваемый из поколения в поколения». В другой работе атийукин назван «легенда», а в качестве примера упомянуты сказки «Росомаха и скала», «Росомаха и медведь», «Два маленьких медведя»<sup>27</sup>, т. е. «сказки о животных».

Итак, используя в качестве отправной точки представления самих индейцев о своих категориях фольклорных текстов, исследователи дают им свои не всегда одинаковые интерпретации. В то же время разнообразие данных интерпретаций не так уж и велико. Не вдаваясь в конкретные частности, в них можно выделить два основных направления. Первое относит к разряду атануканов мифы, сказки о животных и волшебные сказки, а к типачимунам — повседневные бытовые рассказы, переданные новости и свидетельства очевидцев каких-либо событий. При этом исторические предания оказываются либо вне пределов этих двух категорий, либо их гипотетически можно причислить к атануканам. Согласно второму направлению, к атануканам, как и в первом

случае, относятся мифы и сказки о животных, а к типачимунам также повседневные бытовые рассказы, в том числе и былички, новости и исторические предания.

**Определения текстов улгуров и нимнаканов.** Излагаемая в данной статье структура фольклора характерна не только для алгонкинских групп Северной Америки. Нечто подобное наблюдается у многих народов Сибири. Попытаюсь проследить это на примере эвенков.

Согласно Г. М. Василевич, «эвенки различают в своем устном творчестве следующие виды: 1) *нимнакан* <...> — этим термином называются сказка, миф, предание и сказание; 2) *улгур* (букв. рассказ) — бытовой рассказ из жизни взрослого поколения»<sup>28</sup>. Далее идет перечисление еще четырех видов эвенкийского фольклора (поговорок, загадок и разновидностей песен), которые не имеют прямого отношения к тематике этой статьи. Еще одно значение слова нимнакан — старина, традиция, время (*тар нимнаканду бичэн* — «это было в старину») <sup>29</sup>. Думаю, эту фразу можно также перевести как «это было во времена *нимнаканов*», т. е. в «сказочные времена», во времена творения, когда звери и люди были единым целым. Здесь следует вспомнить упоминание Ле Жена об Атахокаме. Параллели с алгонкинскими атануканом и типачимунуном очевидны. Представления об очень отдаленном (мифическом) периоде, когда мир только зарождался, когда не существовало грани между людьми и животными, были характерны и для эвенков<sup>30</sup>, как, впрочем, и для многих других народов Нового и Старого Света. К нимнаканам исследовательница безоговорочно относит передававшиеся разговорным языком повествования, в которых давалось объяснение происхождения земли, животных и людей, а также высказывались представления об окружающем мире<sup>31</sup>.

Полагаю, позиция Г. М. Василевич относительно сути понятий нимнакан и улгур имеет значительные совпадения с первой трактовкой алгонкинских категорий, где атанукан отождествлен с мифом, а типачимун — с повседневыми бытовыми рассказами. Единственное важное отличие видится в том, что исторические предания исследовательница без колебаний относит к категории нимнакан. Из данного ею определения нимнакана следует, что наряду с мифами в него входят и предания, в том числе и исторические. По утверждению исследовательницы, речь здесь идет о событиях до XII в. Кроме этого Василевич отмечает, что словом нимнакан эвенки также обозначали огромный исторический период, когда складывались представления об окружающем мире и общественные нормы, проходил процесс их этногенеза<sup>32</sup>, и, возможно, смешивает тем самым мифическое и темпоральное измерение. Показательно, что историческое предание «Пачаки», где речь идет о первой встрече эвенков с русскими, исследовательница поместила в разряд нимнаканов<sup>33</sup>. Оно было записано самой Василевич в 1960 г. от эвенка Павла Баяки и переведено ею же. Разворачивающиеся в нем события произошли явно позднее XII в.

Несомненно, эта дата явилась результатом этногенетических выкладок исследовательницы и не имеет связи с тем, как сами эвенки понимают свою историю. Однако думаю, нельзя игнорировать точку зрения, по которой исторические предания принадлежат категории нимнакан, а значит, соотносятся скорее с алгонкинским атануканом, а не типачимуном.

Одно из определений улгура, данное Г. М. Василевич, выражено словосочетанием «позднейшие исторические рассказы»<sup>34</sup>. Таким образом, в зависимости от степени своей древности исторические предания могут быть и нимнаканами, и улгурами. Мне не удалось обнаружить в работах Василевич упоминаний о необходимости для улгура свидетельств очевидцев или ссылок на них, но, думается, само по себе определение «позднейшие исторические рассказы» это уже в какой-то степени подразумевает.

О полном совпадении терминов нимнакан и улгур с терминами атанукан и типачимун свидетельствуют мои полевые материалы, собранные в 2009 г. в эвенкийском поселке Чиринда. (Это при условии применения к ним в процессе сравнения первой, но не второй трактовки алгонкинистами двух последних). Пожилой эвенк на мой вопрос, в чем заключается различие между нимнаканом и улгуром, ответил: *«Улгур — это — рассказы, что слышал, а нимнакан — это старинный рассказ что ли, это сказка старинная»*<sup>35</sup>. Думаю, улгур здесь по всем параметрам соответствует типачимуну, если понимать его как новость и признавать его обязательным условием ссылки на очевидца. Человек, встретив других людей, передает им свежие новости или рассказывает истории, которые он слышал.

Во время экспедиции к эвенкам Советской речки в 1999 г. мне довелось услышать рассказанное Н. Д. Сайготиным предание, в котором речь шла о том, как эвенки впервые встретили русских. Текст был опубликован<sup>36</sup>. Он представляет сокращенный вариант записанного Г. М. Василевич предания «Пачаки», которое уже было упомянуто в этой статье. Тогда меня не интересовал вопрос принадлежности услышанного текста к улгурам или нимнаканам, но через десять лет я пересказал его своему пожилому собеседнику из Чиринды и задал данный вопрос. Он ответил, что нимнакан<sup>37</sup>. Со всей очевидностью, этот ответ совпадает с точкой зрения Г. М. Василевич и подтверждает справедливость ее трактовки. Но оказывается ли в таком случае неверной трактовка исторического предания как улгура/типачимуна?

Другой исследователь эвенкийского фольклора Г. М. Воскобойников называл термином «улгур» и предания, и повседневные рассказы разнообразной тематики<sup>38</sup>. Такой подход во многом соответствует второй трактовке атанукана и типачимуна зарубежными исследователями. Думаю, в данном случае вполне правомерно будет, воспользовавшись терминологией Сильви Винсан, говорить о фиксированных и нефиксированных улгурах.

Оригинальную позицию, аналогий которой я не обнаружил в работах по алгонкинскому фольклору, занимает Г. И. Варламова. Согласно мнению этой исследовательницы, предания следует относить к улгурам<sup>39</sup>. Она также не отрицает, что в отличие от древних нимцананов улгурами являются рассказы о случаях из жизни<sup>40</sup>. Таким образом, ее точка зрения, казалось бы, мало чем отличается от признания подкатегорий фиксированных и нефиксированных улгуров/типачимунов. Но Г. И. Варламова также полагает, что улгурам даже могут быть присущи некоторые черты нимцананов, иначе говоря, мифические черты. Подобной трактовки в других как отечественных, так и зарубежных работах мне обнаружить не удалось. Везде все тексты с малейшими признаками мифа всегда попадали в категорию атанукан/нимцанан, тогда как Г. И. Варламова, признавая редкость такой тематики для жанра преданий, все же предлагает выделять в эвенкийском фольклоре «улгуры о первотворении»<sup>41</sup>.

Основные черты, отличающие улгуры от нимцананов — это отсутствие сопровождающих улгуры обрядовых моментов, отсутствие поэтических традиций и пения в процессе исполнения улгуров, молодость этой разновидности фольклора по сравнению с нимцананами, что служит причиной не оформившегося окончательно набора ее признаков<sup>42</sup>. Г. И. Варламова отмечает, что «ни Г. М. Василевич, ни кем-то другим у западных и южных эвенков не записан ни один улгур, который бы объяснял, как появились земля и люди», но приводит такой текст, записанный А. Н. Мыреевой у эвенков пос. Иенгра (Южная Якутия)<sup>43</sup>. Далее она оговаривает отдельно, что этот текст следовало бы назвать нимцананом, но рассказчик И. А. Лазарев назвал его улгуром<sup>44</sup>. На деле тексты со сходным содержанием Г. М. Василевич неоднократно записывала и у западных, и у южных эвенков<sup>45</sup>, только она называла их нимцананами. Полагаю, правомерными следует признать оба мнения обеих исследовательниц, поскольку основаны они во многом на информации, полученной непосредственно от самих носителей фольклорной традиции.

Г. И. Варламова определяет как «устные рассказы, не маркируемые термином улгур». К ним она относит рассказы-сведения об обрядах, охотничьи рассказы, прочие рассказы из повседневной жизни, а также былички, повествующие о встречах со сверхъестественным, и отмечает, что у многих групп эвенков такие рассказы не имеют специального термина, хотя Г. М. Василевич некоторые из них отнесла к улгурам<sup>46</sup>. Здесь необходимо отметить, что Василевич в работе по историческому фольклору эвенков помещает в разряд улгуров именно рассказы из жизни<sup>47</sup>. Г. И. Варламова делит эти рассказы на две группы: случаи из жизни рассказчика и его современников, и о встречах с духами и необычных явлениях<sup>48</sup>. В связи с этим считаю важным еще раз напомнить о выводах С. Винсан, согласно которым тексты, составляющие именно две эти группы, являются нефиксированными и фиксированными типачимунами.

На мой взгляд, вторая трактовка исследователями атанукана/нимнакана и типачимуна/улгура, согласно которой действие первых разворачивается исключительно в мифическом времени, а вторые измеряются темпорально и включают в себя тексты двух типов — рассказы очевидцев и рассказы о реальных событиях, которые произошли очень давно, выглядит более убедительной (безусловно, если из разряда улгуров не исключать бытовые рассказы). Поскольку, если следовать первой трактовке, события, становясь достоянием все более и более отдаленных эпох, в итоге неизбежно превратятся из типачимунов/улгуров в атануканы/нимнаканы, даже если им с течением времени удастся избежать поздних напластований. В таком случае, думается, грань между двумя категориями стирается полностью. Однако главное состоит не в этом.

Как уже отмечалось, чтобы постичь суть этих категорий, необходимо ухватить то, как их понимают сами носители той традиции, в которой они возникли. Иначе все построения и умозаключения исследователей будут носить спекулятивный характер. Сделать это крайне сложно по ряду причин. Объясняя фольклористу или этнографу смысл понятий типачимун/улгур и атанукан/нимнакан, информант неизбежно пытается перевести их со своего родного языка на тот европейский язык, на котором ведется беседа. При этом часто он не может подобрать нужных эквивалентов в силу объективных причин. В европейском языке их может попросту не быть. В результате смысл ускользает в процессе перевода. Это может привести ученого к ошибочным выводам. Даже если исследователь владеет языком информанта, и разговор идет на нем, он все равно может не уловить все необходимые контексты и оттенки. Также, задавая вопрос, он часто сам того не замечая, может спровоцировать своего собеседника на тот или иной часто противоречивый ответ. Хорошей иллюстрацией этому, на мой взгляд, служит следующий пример:

Эвенк из поселка Чиринда рассказал мне о «способе», с помощью которого «южные эвенки» (те, что живут в бассейне р. Нижняя Тунгуска) охотятся на медведя<sup>49</sup>:

*«Мне учамские (жители поселка Учами. — Д. В.) рассказывали, как на медведя охотятся. Длинную палку берут, тряпку на нее наматывают, в солярке или бензине мочат. Когда он подходит совсем близко к человеку, палку спичкой поджигают и в него тыкают. У него шерсть, как порох. Он сразу вспыхивает и бежит, потом совсем голый становится и умирает. Только летом так нельзя охотиться. Пожар в тайге можно сделать. Так надо в мае охотиться, когда вода большая. Так учамские и кислуканские охотятся. Так они мне рассказывали. У нас так не охотились. Я лучше карабином»<sup>50</sup>.*

На мой вопрос — это нимнакан, или улгур, рассказчик ответил — улгур. Данный ответ лучше соответствует критериям второй трактовки, поскольку в нем есть ссылка на «очевидца». Неспроста информант в

своем повествовании два раза указал, что ему это было рассказано, а суть улгура, как отмечалось, состоит в определении «*расскажи, что слышал*». Но несколькими днями позже при других обстоятельствах этот же информант высказал другую версию.

Контекст: Идет разговор о том, что в поселках по Нижней Тунгуске преобладает русское население, а «настоящих эвенков» почти не осталось. «Настоящие эвенки» сохранились только здесь, на севере, в Чиринде. Упоминание южных эвенков с Нижней Тунгуски вызвало у меня в памяти историю об охоте на медведя, и я, почему-то решил уточнить, повторно спросив, улгур ли это, и получил такой ответ: «*Какой улгур! Нет, это не улгур. Это русские рассказывали*»<sup>1</sup>. Возможно, причина такого ответа кроется в недавнем упоминании численного преобладания русских и представителей других неаборигенных народов в бассейне Тунгуски. Видимо, поэтому в сознании информанта живущие там эвенки могли слиться с пришлым населением. Кто охотится таким «способом» — эвенки или русские — большой разницы нет, если их трудно различить. Но одновременно между эвенками и русскими проводится четкое разделение. То, что рассказали русские, улгуром не является, поскольку он, по сути, является маркером именно к эвенкийской культуре и не имеет отношения к русским. Поэтому рассказанное ими не может маркироваться эвенкийскими терминами улгур и нимнакан. Пусть даже это один и тот же текст, и рассказали его одни те же люди, которые в зависимости от контекста могут быть интерпретированы рассказчиком либо как русские, либо как эвенки. Эти противоречия неизбежны, поскольку причина их кроется, по-видимому, в особенностях функционирования человеческого разума. Только некоторое время спустя, в процессе осмысления полученного материала, я задумался — не спровоцировал ли я, в тот момент сам того не понимая, своего собеседника на такой ответ, задав вопрос именно в данной конкретной ситуации? Не исключено, что да.

### Примечания

<sup>1</sup> *Vincent S.* La presence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire // *Anthropologie et Sociétés.* 1991. Vol. 15. № 1. P. 126.

<sup>2</sup> Mémoire et adresse des chefs des Premières Nations Innue de Mamuitun mak Nutashkuan. Conseil tribal Mamuitun. Déposés a la Comission des institutions de l'Assemblée national du Québec. 16 janvier 2003. [www.mamuitun.com/pdf/memoire030116.pdf](http://www.mamuitun.com/pdf/memoire030116.pdf) (дата обращения 16.08.2009).

<sup>3</sup> Разночтения в транскрипции содержатся в тексте источника.

<sup>4</sup> *Thwaites R. G. ed.* The Jesuit Relations and allied documents // *Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610—1791.* New-York, 1959. Vol. 6. P. 156.

<sup>5</sup> *Principe C.* Trois «Relation de la Nouvelle France» écrites par le Pire Paul Le Jeun (1632, 1633, 1634) // *Cahier internationaux des études françaises.* 1975. Vol. 27. № 1. P. 101

<sup>6</sup> *Lacombe A.* Dictionnaire de la langue des Cris. Montréal, 1874. P. 618.



- <sup>7</sup> Ibid. P. 73, 316.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 199, 316.
- <sup>9</sup> *Savard R.* Carcajou et le sens du monde. Récits Montagnais-naskapi. Ministère des Affaires culturelles. Série «Cultures amérindiennes». Québec, 1971. P. 11.
- <sup>10</sup> *Savard R.* La faim et la mort dans la littérature orale montagnaise // *Anthropologica*. Ottawa, 1977. Vol. 19. № 1. P. 15.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 16.
- <sup>12</sup> *Savard R.* La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu. Montréal; Québec, 2004. P. 22.
- <sup>13</sup> *Vincent S.* La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger // *Les cahiers de Clio. Sciences de l'Homme et de son environnement*. Liege-Bruxelles, 1982. № 70. P. 12
- <sup>14</sup> *Bousquet M.-P.* Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexion sur le bestiaire contemporain // *Théologiques*. 2002. Vol. 10. № 1. P. 67; *Slobodin R.* Kutchin // *Handbook of North American Indians: Subarctic*. Washington, 1981. Vol. 6. P. 526.
- <sup>15</sup> *Vincent S.* La tradition orale montagnaise ... P. 12.
- <sup>16</sup> *Parcoret F.* L'amertume des gardiens de la terre: les Memekueshuat dans la tradition orale innue. Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention de la maîtrise ès arts (M.A.). Québec, août 2000. P. 8.
- <sup>17</sup> *Morantz T.* Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie // *Anthropologie et Sociétés*. 2002. Vol. 26. № 2—3. P. 29.
- <sup>18</sup> *Preston R. J.* Cree Narrative. Expressing the Personal Meaning of Events. Montreal and Kingston, 2002. P. 254.
- <sup>19</sup> *Vincent S.* La présence des gens du large ... P. 126.
- <sup>20</sup> *Vincent S.* La tradition orale montagnaise ... P. 13.
- <sup>21</sup> *Parcoret F.* Op. cit. P. 8.
- <sup>22</sup> *Vincent S.* La présence des gens du large ... P. 135--136.
- <sup>23</sup> Ibid. P. 135.
- <sup>24</sup> *Brittan J. and MacKenzie M.* Two Wolverine Stories // Ed. by Swan B. *Algonquian Spirit Contemporary Translation of the Algonquian Libraries of North America*. Lincoln—London, 2005. P. 121, 136.
- <sup>25</sup> *Brittan J.* The Morphosyntax of the Algonquian Conjoint Verb: A Minimalist Approach. New-York, 2001. P. 12.
- <sup>26</sup> *Brittan J. and MacKenzie M.* Op. cit. P. 121, 136.
- <sup>27</sup> *Brittan J.* Op. cit. P. 11.
- <sup>28</sup> *Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. М.; Л., 1966. С. 6.
- <sup>29</sup> Там же. С. 7.
- <sup>30</sup> *Василевич Г. М.* Ессейско-чириндинские эвенки // *Сборник музея антропологии и этнографии*. М.; Л., 1951. Вып. 13. С. 177.
- <sup>31</sup> См.: *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований / Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая*. Новая серия. М., 1959. Т. 51. С. 157—192.
- <sup>32</sup> Там же. С. 157.
- <sup>33</sup> *Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков ... С. 293—295.
- <sup>34</sup> *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков ... С. 157.
- <sup>35</sup> Полевые материалы автора (далее — ПМА). 2009. Информант — Х. А. Баягир.

<sup>36</sup> *Воробьев Д. В.* Жизнеобеспечение и адаптивная стратегия эвенков в конце XX в. (север Туруханского р-на Красноярского края). Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2001. С. 19.

<sup>37</sup> ПМА. 2009. Информант — Х. А. Баягир.

<sup>38</sup> *Воскобойников М. Г.* Прозаические жанры эвенкийского фольклора: Автореф. дис. ... доктора филол. наук. Л., 1965. С. 24.

<sup>39</sup> *Варламова Г. И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск, 2002. С. 109.

<sup>40</sup> Там же. С. 110.

<sup>41</sup> Там же. С. 111.

<sup>42</sup> Там же. С. 110—111.

<sup>43</sup> Там же. С. 111—112.

<sup>44</sup> Там же. С. 113.

<sup>45</sup> *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков ... С. 175—176.

<sup>46</sup> *Варламова Г. И.* Указ. соч. С. 118--119.

<sup>47</sup> *Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков ... С. 375—384.

<sup>48</sup> *Варламова Г. И.* Указ. соч. С. 120.

<sup>49</sup> Безусловно, этот рассказ представляет собой шутку-розыгрыш. На деле таким «способом» никто никогда не охотился.

<sup>50</sup> ПМА. 2009.

<sup>51</sup> ПМА. 2009.

III  
ФОЛЬКЛОР  
И ЭТНОГРАФИЯ

И. Е. КАРПУХИН  
(Стерлитамак)

## *Частушка на русской свадьбе и свадьба в частушках*

**П**роблема бытования частушки на русской свадьбе до сих пор практически не исследована, хотя представляет научный интерес. Внимание ученых обращалось, прежде всего, на изучение свадебных обрядов и поэзии XIX — начала XX вв., когда традиционная свадьба сохраняла свое лицо.

Такой подход правомерен и необходим, ибо русский старинный свадебный ритуал, по справедливому замечанию К. В. Чистова, «принадлежит к числу недостаточно изученных»<sup>1</sup>. Трудности изучения поставленного здесь вопроса определяются рядом причин.

Во-первых, ощущается нехватка фактического материала, так как многие регионы, к примеру Башкортостан, были слабо охвачены собирательской работой в 20—50-е гг. XX столетия.

Во-вторых, имеющиеся материалы хранятся большей частью в местных архивах, которые разбросаны по необъятной территории нашей страны, плохо организованы и описаны, а потому мало доступны исследователю.

В-третьих, на части описаний свадеб 20—80-х гг. ушедшего века, находящихся в архивах и опубликованных, лежит печать тенденциозного отношения некоторых исследователей ко всему новому, что появилось на свадьбе после Октябрьской революции 1917 г. В частности, так они относились к частушкам, пение которых там рассматривалось как акт разрушения последней. Фольклористы, придерживающиеся этой точки зрения, не учитывали, что наряду с разрушением старинной свадьбы имели место и творческие попытки народа приспособить популярные и доступные всем частушки к свадьбе в условиях решительных исторических преобразований и формирования новых общественных отношений в стране. Вот почему они не только не фиксировали тексты частушек при записи свадеб, но даже не упоминали о них.

Однако процесс внедрения народом частушки в свадьбу был настолько активен, что сведения о нём просочились в описания свадеб,

сделанные как не посвящёнными в тонкости фольклористических дискуссий студентами, так и на страницы художественных произведений, в фольклористическую и этнографическую литературу.

Ее заметили и крупные ученые. Например, И. И. Земцовский в статье «Песенный быт Костромской деревни» пишет, что в «районе издавна были распространены разнообразные частушки — свадебные, масляничные, плясовые»<sup>2</sup>. Э. В. Померанцева, анализируя фольклорный материал подмосковного села за 100 лет, также указывает на бытование серии именно свадебных частушек<sup>3</sup>. Аналогично высказываются И. В. Ефремов, изучавший вологодскую свадьбу<sup>4</sup>, Н. П. Колпакова<sup>5</sup>, В. Е. Гусев<sup>6</sup>, Т. М. Акимова<sup>7</sup> и др.<sup>8</sup>

Рассматривая вопрос о влиянии частушки на литературу, В. Бахтин писал, что «всегда частушка там, где речь идет о свадьбе, о веселье, о пляске. Почти все описание свадьбы у Фроловых (“Страна Муравия”) — пересказ частушек и плясовых выкричек»<sup>9</sup>.

Обнаруживается определенная последовательность появления частушки в свадебном сюжете. Прежде всего, частушки пели на посиделках, где молодежь занималась рукоделием и веселилась. Посиделки, как известно, непосредственно в свадебный ритуал не входили. Однако они нередко проводились в домах просватанных девушек, которые должны были вечерами готовить себе приданое с помощью подруг.

На Печоре, занимаясь рукоделием, молодежь перемежала работу пением песен и частушек, среди которых были и частушки со свадебной тематикой<sup>10</sup>. Затем частушки стали петь в свадебных обрядовых ситуациях, где главную роль играла молодежь, а именно: на девичнике, во время плаканья и красования невесты, когда последняя прощалась «с девичьей волей». По Ефремову, с помощью частушек подруги невесты, продав ее жениху и выходя из-за стола, прощались с ней. В Саратовской обл. их поют на вечере, когда «невеста из девок выписывается»<sup>11</sup>.

Следующим актом свадьбы, где появилась частушка, был пир. Так, Н. П. Колпакова отмечала, что во время пира молодежь пела в сенях под гармонь плясовые частушки и частушки, фиксирующие новые свадебные обычаи. Пожилые участники свадьбы исполняли старые хоровые песни. Старшее поколение тверже держалось традиций, долгое время, по свидетельству фольклористов Д. К. Зеленина, Е. Э. Линевой, А. Арцыбашева и других, предвзято относилось к частушкам. Понадобилось несколько десятилетий, чтобы отношение к новому жанру изменилось и чтобы среднее и старшее поколения стали носителями частушек, усвоенных ими в молодости. И теперь, как указывают В. Е. Гусев, Э. В. Померанцева и другие, участники свадебного пира пляшут и поют частушки. Появлению частушек на пиру, видимо, способствовало пение там «озорных» песен типа «Барашечка наш черненький», которые сменялись веселыми припевками<sup>12</sup>.

Позднее частушки стали петь и в других обрядовых ситуациях. Например, в Горьковской обл. их поют во время сватовства и утром

после брачной ночи, когда теща угощает зятя яичницей (д. Убежицы Белгородского р-на), на пропое и сговоре (д. Хахалы Семеновского и Второе Черное Уренского р-нов), при отъезде к венцу (д. Теплово Кулебанского р-на), во время угощения подруг невесты, принесших постель в дом жениха (д. Кирилловка Арзамасского р-на), а в д. Белое Озеро Майнского р-на Ульяновской обл. их поют на второй день после свадебного пира. В Московской обл. твердо бытует обычай ряженных петь специфические частушки, когда они с курицей и петухом в руках идут будить невесту.

По нашим наблюдениям, на русской свадьбе в Башкортостане частушки встречаются во всех отмеченных выше обрядовых ситуациях. Особенно много их поют на пиру и во время поисков «ярки» — невесты после брачной ночи.

Частушки стали проникать на молодежную часть свадьбы уже в начале XX в. в связи с возрастающей популярностью жанра и в связи с утратой былой веры в Бога, в магическую силу слова и обряда<sup>13</sup>. По свидетельству И. В. Ефремова, «...и до Октябрьской социалистической революции в Корбаганской свадьбе частушки занимали видное место во время плаканья. Частушки пелись наряду с причитаниями невесты и песнями... И уже в 30-х годах частушки заняли ведущее место во время плаканья и красования невесты. С тех пор частушки прочно вошли в обряд, ни одна свадьба не проходила без них» [4: 256]. Информанты М. А. Зимнянова (68 л.), З. И. Обухова (63 г.), А. М. Евсеева (60 л.) из Горьковской обл. утверждают, что частушки эротического содержания исполнялись на свадьбе до начала 30-х гг. XX в. На давность распространения частушек на свадьбе указывали также И. И. Земцовский, Н. П. Колпакова в цитируемых выше работах.

В 50—70 гг. XX в. частушка укоренилась в свадебном фольклоре, что подтверждается материалами фольклорных экспедиций Стерлитамакского пединститута, и занимала на свадьбе едва ли не ведущее место. В начале III тысячелетия, как свидетельствуют записи свадеб 2000—2008 гг. преподавателями и студентами Стерлитамакской государственной педагогической академии им. Зайнаб Бишевой, частушки, включая двуязычные (не надо забывать, что Республика Башкортостан полиэтнична), лучше других традиционных жанров фольклора сохранились на свадьбах (и не только русских), хотя интерес к ним у молодежи затухает.

Во всем многообразии распеваемых на свадьбах частушек отчетливо видны две группы: 1) частушки, генетически и тематически связанные со свадьбой, исполнявшиеся в процессе свадебной игры наряду со свадебными причитаниями и песнями; 2) частушки, возникшие и бытующие независимо от свадьбы. На свадебных торжествах их стали петь по аналогии с праздниками в связи с изменением характера свадьбы, превращением последней в веселое ликование по случаю рождения новой семьи.

Строгой закономерности в отборе текстов частушек второй группы для исполнения на свадьбе нет, хотя усматривается тенденция петь частушки преимущественно любовной тематики или юмористические, позволяющие создать у участников свадьбы веселое настроение<sup>14</sup>. По аналогии с корильными песнями, широко бытовавшими на старинной свадьбе, исполняются корильные частушки, объединенные в цикл приемом единоначатия типа «Уж как (название селения) ребята», «Меня милый изменил» и мелодией. Например:

*Уж как нордовски ребята  
Храбрецы так храбрецы:  
Три километра бежали,  
Испугались овцы.*

*Меня милый изменил,  
Я сказала: «Ох ты!  
У тебя одна рубаха,  
Да и та из кофты!»*

*Уж как нордовски ребята  
Стали моду соблюдать:  
Рубахи белые недели,  
А шеи грязные видать.*

*Мне мой милый изменил,  
Я ему сказала:  
«В белых тапочках в гробу  
Я тебя видала!»*

Введение таких частушек на свадьбу осуществляется по тем же принципам, что и на вечерках. Вначале одна исполнительница частушкой объясняет причину своего выхода в круг, затем частушкой же приглашает к пению и пляске подружку. Следующей частушкой певицы уже требуют себе определенное пространство на свадьбе («Дайте круг пошире!»). Далее начинается частушечный диалог, насчитывающий иногда несколько десятков текстов. Войдя в состав свадебного фольклора, такие частушки получили обрядовые функции: игровую (активизируют игру участников свадьбы), поэтическую (поэтизируют происходящее) и психологическую (выражают настроение участников той или иной свадебной картины). Но частушки этой группы не обладают функцией знака свадьбы. Следовательно, относить их к свадебным нельзя.

Наибольший интерес для исследователя русской свадьбы представляют частушки первой группы. Обычно близкие по теме и однородные по типу частушки, имеющие одинаковое ритмическое и интонационно-синтаксическое строение, группируются в циклы-спевы. Например, на русско-чувашской свадьбе, проходившей в д. Дмитриевке Гафурийского р-на Башкортостана в 1975 г., подруги невесты, сидя за столом в ожидании свадебного поезда жениха, пели:

*Я надену бело платье,  
Измараю — вымою.  
Выдаю подружку замуж —  
Самую любимую.*

*У подружки на запое  
Перва рюмочка моя.  
Выходи, подруга, замуж,  
За тобою выйду я.*

*Выходи, подруга, замуж,  
А я с годик погожу,  
А я с годик погожу,  
На твою жизнь погляжу<sup>15</sup>.*

В таких спевах используется прием нагнетания действия путем простого перечисления или повтора, чтобы вызвать определенные эмоции у невесты и ее окружающих. Так, А. Яшин пишет, что девушки частушками должны были разжалобить невесту, помочь ей плакать на вечеринке:

*Я последний вечерочек*

*У родителей в гостях,*

*Папа с маменькой заплачут*

*На моих на радостях.*

*Я у тяти на покосе*

*Заломила веточку.*

*Придет тятенька на поженьку —*

*Вспомянет девочку.*

Перед нами пример функциональной общности частушки и причитания. Подтверждение этому мы находим у Яшина при описании вологодской свадьбы. Он свидетельствовал, что невесте не хотелось плакать, но при помощи причитания жены брата и пения девушками частушек типа:

*Не ходи, товарка, замуж*

*За немилого дружка,*

*Лучше в реченьку скатиться*

*Со крутого бережка.*

*Не ходи, товарка, замуж,*

*Замужем неловко жить:*

*С половицы на другую*

*Не дают переступить.*

невеста разжалобилась и завывала по-серьезному, «начали прикрывать платками глаза ее товарки, в голос завывали вдовы».

Близкие варианты процитированных частушек<sup>16</sup>, а равно и другие тексты, призванные разжалобить невесту, записаны и в Башкортостане:

*Чужая мать, чужой отец,*

*Чужие распрядочки:*

*Сами лягут отдыхать,*

*А я сижу на лавочке<sup>17</sup>.*

*У нас семейка велика,*

*Не похлебаешь молока:*

*Не успеешь ложки взять —*

*В чашке доньшко видать*

[17: № 2925].

*Что же это будет-то?*

*Больно рано будят-то,*

*По утру по холоду*

*Посылают по воду [17: № 2924].*

*Не ходите, девки, замуж,*

*Замужем печаль, печаль.*

*Муж на улицу не пустит,*

*Скажет: — Зыбочку качай*

[16: № 4577].

Таким образом, в рассматриваемой обрядовой ситуации функционально сближены традиционная причеть и частушка. В последней, как и в причитаниях, использован прием повтора интонационно и семантически сходных конструкций и слова с уменьшительно-ласкательными суффиксами.

Известно, что на старинной свадьбе в каждой обрядовой ситуации исполнялись лишь определенные песни. Эта закономерность распространилась и на частушки. К примеру, в рабочем поселке Раевском Альшеевского р-на Башкортостана утром после брачной ночи поют



частушки эротического содержания вместо аналогичных в прошлом свадебных песен (наблюдение 1980 г.). То же встречается в д. Белое Озеро Майнского р-на Ульяновской обл. В д. Убежицы Белгородского р-на Горьковской обл. их пели в данной обрядовой ситуации еще в 1920-е гг. В Московской обл. (д. Ловцы) специфические частушки поют ряженные, когда идут будить невесту.

По свидетельству информанта Коротковой А. Т., в д. Ивановке Гафурийского р-на Республики Башкортостан наряду с эротическими песнями типа «Брали девки лен» исполняют такого же содержания частушки: «Затируху затирала», «Селезень, селезень», «Бабка чистила картошку», «Как старик свою старуху» и другие (запись 1975 г.).

Рассмотрим в качестве примера обрядовую ситуацию «красования» невесты-сироты. В старинной свадьбе невесте-сироте пели песни: «Вьется, увивается пташечка над церковью», «Много, много у сыра дуба», «Ты, река ли моя, реченька», «Ты, сосна моя да зеленая», «Свет Мария терем мыла», «Что ж ты, пташка, приуныла?» и другие. В них показан трагизм положения невесты-сироты, у которой нет родимой матушки (батюшки), а потому:

*Снарядить младу — есть кому,  
Благословить младу — некому.*

По Ефремову, в д. Нелидово Сокольского р-на Вологодской обл. в послевоенное время пелось невесте-сироте несколько десятков частушек, которые подразделялись на два вида: на случай отсутствия у невесты отца и на случай отсутствия матери.

На традиционной свадьбе невеста-сирота ходила на могилу матери, где, причитая, обращалась к умершей с просьбой встать и собрать дочь «во чужи люди незнаемые»:

*Ты приди, родима матушка,  
Ты во свой да благодатный дом,  
На мою на свадьбу горькую,  
На горькую да на сиротскую<sup>18</sup>.*

Та же тема разработана в частушках. Подруги напоминают невесте об обычае:

*На горбатую могилушку,  
Подруженька, сходи,  
Ты родименькую маменьку  
На свадьбу позови [4: 118].*

Затем они выступают от имени невесты:

<i>По тебя, родима мама, На могилушку пришла.</i>	<i>Я по кладбищу ходила С бело-розовым цветам,</i>
<i>Ты проснись, родная мама, Во замужьице пошла [4: 119].</i>	<i>Родну матушку будила Со горячим со слезам [4: 119].</i>

Если частушка «На горбатую могилу» исходит от коллектива (прием, известный свадебным величаниям), то две другие о чувствах невесты рассказывают от первого лица единственного числа, как в свадебных причитаниях. Побудительные интонации у частушек и причитаний также сходны.

При отсутствии одного из родителей у невесты главную роль в подготовке свадьбы играл другой родитель, а также старший брат или сестра, что нашло отражение в свадебных песнях и частушках. Ср.:

*Снаряжает молодёшеньку  
Ея родимая матушка,  
Благословляет молодёшеньку  
Восприемный крёстный батюшка;  
Выводит молодёшеньку  
Родимый брателко<sup>19</sup>.*

*Задушевная, без батюшки  
Остались сиротам.  
Выряжала тебя матушка  
На завидность людям [4: 113].*

*Задушевная подруга,  
Братика благодари:  
На его, подруга, деньги  
Тебе скруту завели [4: 113].*

В частушках, как и в свадебных песнях, о чем говорилось выше, отражен старый взгляд на девушку-невесту, как на дополнительные рабочие руки в семье будущего мужа:

*Женят милого мово,  
Женят по неволюшке:  
У них некому работать  
На зелёном полюшке [16: № 4476].*

*Я у маменьки родной  
Только знала — за водой:  
У свекровушки лихой —  
До зари коров подой [16: № 4541].*

На связь таких частушек со свадьбой указывает описание в них, как и в свадебных песнях, традиционных свадебных обычаев и обрядов: обычай рано выдавать девушку замуж (Задушевную подругу // Рано замуж отдали...) и надевать на руку кольцо как символ замужества (Колечко на руку надели, // Всю гулянку отняли.); обычай родителей решать судьбу дочери (Тебя дома отдают, // Видно, не надо девушку или: Вставай, дочка, вставай, мила, // Я тебя просватала.) и сына по своей воле (Взял бы замуж я милашку, // Да мамаша не велит.); обычай завершать удачное сватовство богомольем (Запросватали меня // И богу помолилися.) и распитием вина (Посидели, попили, // Свою подружку пропили.)<sup>20</sup>, а в случае отказа жениху выкатывать тыкву или выставлять метлу (Сватам мама показала // От дверей метёлку.); обычай невесты плакать-причитать с момента сватовства и вплоть до отъезда в дом мужа (Знать, просватали подружку, // Сидит плачет под окном.), выбирать из подруг «волю вольную» (Задушевная подруга // Меня волей назвала<sup>21</sup>) и прощаться с ней; обычай одного супруга наступать на ногу другому в знак будущей власти над ним:

*Задушевная подруга,  
Шибче на ногу ступай,  
Набирай, подруга, духу,  
Никому не уступай [4: 132].*

В частушках такого типа широко используется и свадебная терминология: беседа (вечеринка у невесты), вырывать (невесту), свадьба, скрута (приданое), коса русая с бантом, поставят под венец, воля вольная, запой, пропили, отдают в замужьецо, женят поневоле, замуж убогом, обручать, обвенчаться, колечко с золотую пробою, свечи и т. п.

Более того, все участники свадебной игры оказываются действующими персонажами частушек. Это невеста, ее подруги, жених и его друзья (братва), родители новобрачных, сват и сваха, свекровь и свекор, теща и тесть, золовки, деверья, муж и жена, шафер, свояченица и др. Частушка конкретизирует новую родню:

*У милёнка есть сестрёнка,                      Это милкина сестра,  
Будет мне золовушка [16: № 4879].        Будет мне своячена [16: № 4832].*

В старинной свадьбе наказ невесте быть в «чужих людях» покорной, ласковой, поклонной, догадливой и спохватливой давала ее мать в причитании. С чем соглашается и невеста в песне:

*Ключница я, ой, ключница я  
Чужому отцу, чужой матери<sup>22</sup>.*

Теперь это делают подруги невесты частушками:

*На чужой сторонушке  
Надо всем уноровить:  
Старому и малому,  
Ещё свекрови-дьяволу [4: 124].*

Возможно генетическое родство отдельных частушек со свадебными песнями. Ср.:

*Говорила задушевная,  
Что замуж не пойду.  
Изменила слово верное,  
Оставила одну [4: 29].*

и отрывок из свадебной песни:

*Ты изменница, Наталья Ивановна,  
Ты сказала нам, что замуж не пойдёшь...  
.....  
А теперь ты изменяешь нам.*

В частушках исключительно внимательно и многоаспектно прослежены добрачные и брачные отношения молодых людей, а именно:

завлечение, ухаживание, ожидание встреч, состоявшиеся и не состоявшиеся свидания, провожания, взаимная и неразделенная любовь со всеми ее радостями и страданиями, переписка, соперничество, верность и измена, расставания, появление новых ухажеров или ухажерок, настоятельные попытки родителей удержать детей, достигших брачного возраста, от возможных ошибок, включая выбор невесты не по старым критериям: богатство, физическое здоровье, лютость в работе «коя шить ловка да вышивать добра»<sup>23</sup> и непорочность. Этот отборочный кодекс был хорошо известен всем. Вот почему родители невест тщательно готовили их к браку и оберегали невинность дочерей, из-за потери которой свадьбы нередко расстраивались:

<i>Меня мама била — ой,</i>	<i>Меня маменька ругает,</i>
<i>Об скамейку головой</i>	<i>На вечерку не пускает.</i>
<i>— Доченька, балуешься,</i>	<i>Всё равно я убегу —</i>
<i>С ребятами целуешься [16: № 4675].</i>	<i>Милого подстерегу [16: № 4680].</i>

Однако чувства молодых людей нередко оказывались сильнее запертов и замков:

*Меня на улку не пускали —  
Я в окошко лазила<sup>24</sup>.*

В оппозиции «своя — чужая» стороны, представляемые будущими женихом и невестой, право выбора и особую активность проявляла сторона жениха. Лирическая героиня частушек жалуется, что мать гоняет своего сына «из угла в угол», запрещая встречаться с ней:

*Милёночек, твоя мать,  
Не велит со мной гулять.  
Ох, не ты в любви хозяин,  
А хозяйка твоя мать [16: № 4847].*

Частушки заостряют внимание на традиции охаивать не понравившуюся девушку:

<i>Милый мой, твоя мамаша,</i>	<i>Интересно было слушать</i>
<i>Меня больно хаяла.</i>	<i>У милёнка под окном.</i>
<i>Привяжи её на цепь,</i>	<i>Как родные его сёстры</i>
<i>Чтоб она не лаяла [16: № 4853].</i>	<i>Не хотели меня в дом [16: № 4839].</i>

Причинами отказа в сватании частушки называют, к примеру, бедность или физические качества девушки:

<i>Хороша я, хороша,</i>	<i>Все в народе говорят,</i>
<i>Да плохо одета.</i>	<i>Что я худоватая [16: № 4614].</i>
<i>Никто замуж не берёт</i>	<i>А свекровушка сказала:</i>
<i>Девушку за это [16: № 4415].</i>	<i>— Ростом девушка мала</i>
	<i>[17: № 2844].</i>

Не в почете были ветреные [17: № 929], боевитые (Я бойка, меня не любят // Милого родители [16: № 4837]), монашки [17: № 930], воровки [17: № 931] и т. п.

Зафиксировала частушка практически все картины свадьбы, начиная с ухаживания (Он меня, молоденьку, // Всё замуж уговаривал) и сватовства (К нам приехали сваты // Прямо на крылечко). В отдельных частушках указывается состав сватов (Я не сам милашку сватал, // Отец с матерью ходил). Не обошла вниманием частушка и процесс подготовки невестой приданого (Все подружки шьют подушки // А я кружева вяжу. Вариант: а я одеяло [17: № 2797]), его содержимое (Мама замуж отдала, // Перину новую дала. Или: А жених такой попался: // Без коровы не берёт)<sup>25</sup>, приготовление подарков новой родне:

*Купи, мама, мне платок  
По моей головушке.  
Буду замуж выходить,  
Подарю свекровушке [16: № 4536].*

Упоминается запой (У подружки вечер, вечер, // У подруженьки запой), баня (Свахи баню затопили, // Как бы не пропасть в дыму), девичник (Мил сказал: — Жениться буду, // Возьму на девичнике), мальчишник (Хочет миленький жениться, // Делать вечериночку [16: № 4436]), регистрация брака (В сельсовете дверь открыли — // Милый регистрируется [16: № 4451]), принятие невестой фамилии мужа (Меня милый перевёл // На свою фамилию), венчание с его ритуалом

<i>Неужели это сбудется, Во нынешнем году: Золотой венок наденут На головушку мою [17: № 2766].</i>	<i>Скоро, скоро я дождуся: Стоять буду под венцом, В руках свечи загорятся, Обручат будут кольцом [16: № 4377];</i>
---	---

размещение брачующихся в центре свадебного стола (Посадили нас с милёночком // В передний уголок), заплетание волос невесте в две косы свахой в доме жениха:

*У милёнка на дому  
Чесали голову мою.  
Русые волосоньки  
Делили на две косоньки [16: № 4524];*

обычай новобрачной изделиями из приданого украшать горницу в доме мужа:

*Я у милого в дому  
Шторы перевесила  
Коленкоровы сняла,  
Тюлевы повесила [17: № 2777].*

Не забыла частушка подчеркнуть, что в новом доме хозяйкой по-прежнему остается свекровь, которая «Просит тюлевые шторы // И перину пудов в пять» и приказывает снохе: «... Вешай шторы на окошко, // А перину на кровать» [16: № 4864]. В отдельных частушках утверждается, что счастье не в шторах, а в любви молодых людей друг к другу (Взял жену себе со шторами, // И шторочкам не рад [16: № 4600]).

Не ускользнули от внимания и некоторые детали в снаряжении свадебного поезда. Так, в зачине частушки упомянут обычай украшать дугу коренного коня колокольчиками (Зазвенели колокольчиками, // Затопал вороной), а в выводе символический образ раскрывается (Ты готова ли, сударушка? // Приехал за тобой [17: № 2912])<sup>26</sup>.

Упоминает частушка и некоторые обряды соединительной магии (Скоро мы с милёнком ляжем // На одну подушечку), магии оберега (Кто приедет меня сватать, // Вы скажите: — Дома нет) или ее утраты (Приходите свататься, // Я не буду прятаться), новый подход к решению старых проблем (Не отдайте за богатого, // Отдайте за любовь) или осовремененный (Я не выйду за простого, // Выйду за начальника).

Как в свадебных песнях и причитаниях, в частушках подробно освещена оппозиция «своя — чужая» стороны. Так, в свадебных песнях чужая для невесты сторона:

*... горошком посеяна,—  
Кручиною огорожена,  
Горючьми слезьми полёвана<sup>27</sup>.*

Ср. в частушке:

*Я у маменьки родной  
Спала, отсыпалася.  
У свекровушки лихой,  
Слезами обливаюся [16: № 4512].*

В доме мужа молодой женщине «С половицы на другую // Не дают переступить» [16: № 4571], там ей «Не придётся песни петь, // Придётся горюшко терпеть» [17: № 2913]. Она в смятении: «Как я буду, как я буду // Чужу тётку мамой звать?» [16: № 4402].

В свадебных причитаниях (Сергеевна Федоровского р-на) совет называть матерью дают подружки. В песне, записанной в 1967 г. в д. Каракуль Белебеевского р-на от В. Т. Козловой, 1925 г. р., — добрый молодец.

В частушках, как в песнях, молодуха соглашается с традицией (Совсем чужая тётенька, // А мы зовём мамашею [16: № 4817]). Однако в частушках даже после того, как невестка вошла в дом мужа, приобщилась к его домашнему очагу, полного примирения «своей и чужой» сторон не происходит. И причиной тому чаще оказывается свекровушка, свекровка, свекровушка лихая (Не ругалась бы свекровушка, // Не плакала б сноха), и потому: «Свекровь — сатана, //

Свёкор — окаянный» [16: № 4600]<sup>28</sup>. В союзе с ними оказываются и золовки, называемые в частушках грубияночками. Более лояльны к молодухе братья мужа:

*... Лучше деверя четыре,  
Чем одна золовушка [16: № 4569].*

Современные частушки отражают и новые взаимоотношения:

*... Нынче вот какое время: Ох-ха-ха, ох-ха-ха,  
Девки сватают ребят [17: № 2879]. Чья же буду я сноха?*

*... Будут ужинать садиться Кто же будет мой жених?  
По приказу моему [17: № 2920]. Повеюю я у них! [17: № 2919].*

Иначе ими оценивается несоблюдение элементов старинной обрядности. Так, если в 1960—70-е гг. пели:

*Не ходите, девки, замуж,  
Не плетите две косы.  
Лучше с косонькой одной,  
Жить у маменьки родной [16: № 3025],*

то теперь, в связи с забвением символики косы и изменившейся модой, поют:

*Ира мучила расчёску,  
К свадьбе делала причёску.  
Мучила да мучила —  
Получилось чучело! [16: № 6468].*

Осуждает частушка все шире распространяющиеся в начале третьего тысячелетия так называемые гражданские браки, т. е. не зарегистрированные в ЗАГСе (юридическая основа) и не освященные в церкви. В народе такую практику называют сожительством. Ср.:

*Мне милёнок подарил  
Голубую ленту.  
Только замуж не берёт,  
А берёт в аренду [16: № 4429].*

Заметим, что при внимательном прочтении частушек можно обнаружить и другие факты, указывающие на связь жанра со свадьбой.

Таким образом, рассматриваемые частушки близки к свадебным причитаниям и песням по своему содержанию и эмоциональному настрою. Близки они и функционально. Войдя в состав определенных обрядовых ситуаций, частушки первой группы стали выполнять те же функции, что и свадебные песни: игровую (активизировали участников свадьбы), поэтическую (поэтизировали происходящее),

психологическую (выражали настроение участников свадебной игры), сопроводительную (сопровождали и поясняли обряд) и даже (некоторые) знаковую. Следовательно, частушки такого типа должны быть отнесены к свадебным.

Утверждение, что частушка к свадьбе не имеет прямого отношения, что появилась она там случайно и что ее бытование на свадьбе свидетельствует лишь о разрушении последней, а не о творческом развитии ее в новых условиях — необоснованно. Частушки продолжительное время сосуществовали со свадебным фольклором. В период ломки старинной свадьбы они оказались плодотворным материалом, заменившим отдельные причитания и песни. И творческий процесс здесь не прекращается. В последние десятилетия на местных русских свадьбах, как и на свадьбах других народов республики, с юмористической целью стали исполняться двуязычные русско-тюркские частушки типа:

*Мин сине яратам (Я тебя люблю),  
Приходи к воротам,  
Не придешь к воротам,  
Все равно яратам (люблю) [17: № 3690].*

или:

*Меня милый не берёт,  
Говорит: — Перинка ёк (юк — нет).  
— Перинка ёк, да койка бар (есть),  
Будешь спать, как комиссар.*

Итак, в отказе от части старинных свадебных песен и в обращении к необрядовым песням и частушкам проявляется стремление современника выработать в новых условиях соответствующий им свадебный сюжет, но не на пустом месте, а на основе традиционного. И частушки тому яркое подтверждение, изучив которые можно увидеть русскую свадьбу во всей ее полноте и красе.

### Примечания

<sup>1</sup> Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 3.

<sup>2</sup> Земцовский И. И. Песенный быт Костромской деревни // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1961. Т. 9. С. 222.

<sup>3</sup> См.: Русский фольклор: Историческая жизнь народной поэзии. М.; Л., 1976. Т. 16. С. 247.

<sup>4</sup> Ефремов И. В. Вологодский фольклор (Народное творчество Сокольского р-на) / сост., вступ. ст. и примеч. И. В. Ефремова. Л., 1975. С. 28—29, 32, 47, 83—85, 111—125, 132 и 152 (Далее при ссылке на данную книгу в скобках в тексте даются номер сноски и страницы через двоеточие).

<sup>5</sup> Колпакова Н. П. Книга о русском фольклоре. М., 1948. С.45—50.

<sup>6</sup> См.: Русский фольклор: Материалы и исследования. Л., 1961. Т. 6. С. 131, 154.



<sup>7</sup> Песни, сказки и частушки Саратовского Поволжья / сост. Т. М. Акимова и В. К. Архангельская. Саратов, 1969. С. 17 (Далее — Акимова).

<sup>8</sup> Яшин А. Вологодская свадьба // Новый мир. 1962. № 12. С. 3—26; Шубровская М. М. Весілля. Кн. 2. Київ, 1970. С. 423; Библиографический указатель материалов фольклорного архива. Вып. 2. Ч. 2: Свадебный обряд. Горький, 1977. С. 8, 11—12, 34, 43 и 46.

<sup>9</sup> Частушки / вступ. ст., подгот. текста и примеч. В. С. Бахтина. 2-е изд. М.; Л., 1966. (Библиотека поэта. Большая серия). С. 51.

<sup>10</sup> Колтакова Н. П. У золотых родников: Записки фольклориста. Л., 1975. С. 30, 33, 171.

<sup>11</sup> Акимова. С. 17.

<sup>12</sup> Сибирский фольклор. Новосибирск, 1977. С. 161. Фольклорист Л. С. Шептаев указывал на свадебные шуточные песни-прибаутки как на одну из основ частушек. См.: Русская частушка / сост. В. Боков. Л., 1950. С. 8.

<sup>13</sup> Этим объясняется появление частушек и в других обрядах. Например, А. Н. Елионская отмечала в 1912 г., что на празднике крещения кукушки в Тульской и Калужской губерниях исполнялись «частушки разного содержания, сопровождаемые скаканием... Содержание их было лишено каких-либо черт, указывающих на обряд “крещения”». См.: Зырянов И. В. Поэтика русской частушки. Пермь, 1974. С. 135.

<sup>14</sup> К примеру:

*Кабы знать, кабы знать,  
Где мне замужем бывать,  
Помогла бы я свекровушке  
Капусту поливать.*

*Собралась я выйти замуж  
Мать корову не даёт,  
А жених такой попался —  
Без коровы не берёт.*

Все тексты частушек 2-й группы, где это не оговорено, цитируются по описанию свадьбы, сделанному В. М. Маркиной в Федоровском р-не Башкортостана. См.: Архив (фольклорный) Стерлитамакской государственной педагогической академии им. Зайнаб Бишевой, п. 45, т. 2.

<sup>15</sup> Сходные частушки записаны в д. Староустье Воскресенского р-на Горьковской обл. в 1961 г. Ср.:

*Не ходи, подружка, замуж,  
Очень плохо привыкать:  
С половицы на другую  
Не велят переступать.*

См.: Фольклорный архив Горьковского государственного университета. Коллекция 23. Ед. хр. 12. № 1—6. См. также упоминавшийся выше «Новый мир» (сноска 8, с. 8).

<sup>16</sup> Карпухин И. Е. Частушки (устаами русских) / сбор материала, сост., вступ. ст., словарь, фотоматериалы И. Е. Карпухина; коммент. совместно с Э. А. Карпухиной; нотн. расшифровки М. В. Гарбуз. Уфа, 2006. № 4577. Далее в целях избежания в примечаниях объемных повторов в статье в скобках указываются номер данной сноски и номер цитируемых частушек.

<sup>17</sup> Карпухин И. Е. Частушки (в устах нерусских Башкортостана) / сбор материала, сост., перевод двуязычных текстов, вступ. ст., коммент., словарь, фотоматериалы и пояснения к ним И. Е. Карпухина; нотн. расшифровки И. Н. Васильева. Уфа, 2003. № 2925, 2924, 2927. В связи с частым цитированием текстов из данного сборника в тексте статьи указываются в скобках номера данной сноски и частушки.

<sup>18</sup> Причитания. Л., 1960. С. 285.

<sup>19</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия: Песни обрядовые / под ред. В. Ф. Миллера и М. Н. Сперанского. М., 1911. Вып. 1. № 28.

<sup>20</sup> Ср. с песней «Через три поля ехали»:

*... Зелено вино выпито,  
Сладки пряники съедены...  
Дороги дары раздарены.*

См.: Зоренька вечерняя: Сборник песен / сост., вступ. ст., коммент. и общ. редакция И. Е. Карпухина; сост. и муз. ред. И. Н. Васильева. Стерлитамак, 2000. С. 63. (Далее — Зоренька вечерняя).

<sup>21</sup> Ср. с причитанием:

*Так ты стань, моя подруженька,  
Ко мне в волошки вольные,  
В остальные, во последние... [4: 28].*

<sup>22</sup> Зоренька вечерняя. № 34.

<sup>23</sup> Зоренька вечерняя. № 29.

<sup>24</sup> Ср.:

<i>А родители-то ловко</i>	<i>Ох, мать, моя мать,</i>
<i>Меня держат на веревке</i>	<i>Тебе меня не унять,</i>
<i>На веревке, на гужу.</i>	<i>Ты тогда бы унимала,</i>
<i>Перекушу да убежу! [16: № 4649]</i>	<i>Когда я не понимала [16: № 4639].</i>

<sup>25</sup> В последнее время не упускается случай пошутить над ситуацией: «Все приданое забрали, // А меня забыли. Или: А приданое у нас — // Собака да кошка».

Ср. мужской вариант частушки:

*Хорошо, братва, жениться,  
Пока девки дороги:  
Дают лошадь, и корову,  
И муки на пироги [16: № 4454].*

<sup>26</sup> Ср. со свадебной песней «Не было ветру», где каждая строка повторяется дважды:

*...не было гостей,  
Вдруг наехали.  
Полные двory  
Золотых карет.  
Полные конюшни  
Воронных коней...*

См.: Зоренька вечерняя. № 35.

<sup>27</sup> Зоренька вечерняя. № 28.

<sup>28</sup> Видимо, сходной была ситуация, когда новобрачный оказывался под пристальным вниманием родственников молодухи, о чем свидетельствует песня, записанная в Верхнем Авзяне РБ в 1997 г.:

*Разорви, разорви тещу мою,  
Эх, тещу мою со свояченицей.*

См.: Русские свадебные песни горнозаводских сел Башкирии / сб. материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры. Магнитогорск, 2000. № 38.

Д. М. ДЗЛИЕВА  
(Санкт-Петербург)

## Современное состояние свадебной традиции осетин

Осетины (осет. ирæттæ, Ирон адæм) — этнос, являющийся прямым потомком древнейшего народа, занимавшего территорию от Северного Кавказа до Дона, и именовавшегося в исторических источниках аланами, асами, осами и ясами.

Важной вехой в этнической истории осетин выступает разгром средневековой Алании *Чингизидами*\*, после которого происходит активная массовая миграция населения с равнин в горы. С середины XIII в. горные ущелья стали основной территорией осетинского народа. Как указывают исследователи, «это был период, когда <...> происходило оформление этнического типа и основных черт культуры и быта осетин, период формирования осетинских обществ. Именно с этого времени можно говорить об осетинах, как сложившейся этнической общности со своей четко очерченной территорией, языком, экономикой и культурой»<sup>1</sup>.

В настоящее время основной этнической территорией проживания осетин является Центральный Кавказ по обеим сторонам Главного Кавказского хребта, они составляют основную часть населения Республик Северная Осетия — Алания (в составе Российской Федерации) и самостоятельного государства Южная Осетия.

В изучении современного состояния традиционной культуры осетин наиболее актуальны проблемы межкультурной коммуникации представителей различных национальных культур. Сложившимися в течение длительного исторического времени и наиболее значимыми связями являются контакты осетин с кабардинцами (адыгами) и грузинами. Влияние адыгской\*\* культуры более заметно в западной части Осетии, а грузинской — в Южной Осетии. На сопредельных территориях Кабардино-Балкарии и Грузии находится достаточное число осетинских

\* Чингизиды — прямые потомки Чингизхана.

\*\* Адыги (черкесы; самоназвание: адыгэ) — группа народностей: адыгейцы, кабардинцы, черкесы, говорящих на одном адыгском языке.

поселений. Осетины проживают в окружении кавказских народов, образуя, тем самым, полиэтничную и многоконфессиональную культурную среду.

Осетинский язык (принадлежит к индоиранской ветви индоевропейских языков, представляя восточную подгруппу иранской группы) является национальным языком осетинского этноса. Кроме того, среди осетин широко распространен русский язык, как средство межнационального общения. Также, многие владеют языками «соседствующих» этносов или этносов компактного совместного проживания. В современной повседневной действительности происходит утрата национального языка: практически все городское осетинское население среднего и младшего возраста говорит преимущественно на русском языке, лишь в селах большинство жителей, в том числе молодежь, общаются на родном языке. Это приводит к подмене многих существенных для национальной культуры смыслов, и, в конечном итоге, к потере многих знаний, навыков и умений, разрыву связей между поколениями, составлявшими некогда основу традиционного уклада — «выработанной культурой образа жизни и его передачи от поколения к поколению и от социума к индивиду»<sup>2</sup>. На сегодняшний день кардинально меняются формы передачи традиций народной культуры, происходит вытеснение традиционных способов бытования фольклора сценическими формами, имеющими установку на зрелищность. Безвозвратно утрачивается традиция ритуальных празднеств, которые из священнодействий трансформируются в обычные застолья.

Вместе с тем, осетины знают и чтут национальные традиции, адаптированные к условиям современной действительности. Наибольший интерес представляет свадебная традиция осетин, которая отражает синтез традиционных и современных элементов свадебных ритуалов. Рассмотрим структуру и семантику основных элементов осетинской свадьбы в аспекте взаимодействия старого и нового, традиций и инноваций.

В самом общем плане, стабильной предстает общая структура ритуала и последовательность совершаемых действий: сватовство, приезд женихова поезда за невестой, застолье в доме невесты, обряд надевания на невесту свадебной одежды, переезд в дом жениха, встреча в доме жениха, застолье в доме жениха, перевоз приданого, послесвадебные обряды. До сих пор сохраняются такие обряды в доме жениха, как «*Мыдыкбъс*» (кормление невестой старших женщин рода смесью меда и масла), а также обряд «*Хызисæн*» (снятие фаты с невесты). Сохраняются также наименования свадебных чинов, их функции и характер обрядового поведения. Отметим, что обязательным атрибутом свадьбы остается традиционный женский свадебный костюм — «*разгæлттæ*», состоящий из рубахи (хæдон), кафтанчика (цыбыр куырает), распашного платья (разгом къаба), шапочки (ног чындзы худ) и фаты (ног чындзы хыз), а также нагрудников (риуыгънаджытæ) и пояса (камари).

Наиболее устойчивым видом свадебного фольклора являются молитвословия. Сравнение современной традиции с этнографическими

данными конца XIX — нач. XX века показывает, что довольно полно сохраняется состав и последовательность произнесения застольных молитв-тостов. Однако отметим, что культура молитвословия также претерпевает значительные изменения, связанные с упрощением об-разной системы и редукцией текстов.

Например, в одном из текстов, записанном в 1930 г., развиваются мотивы породнения двух родов — жениха и невесты, просьбы о благополучии молодоженов, пожелания плодovitости молодой жене, обращения к божественным силам о покровительстве, напутствия и др. Важной чертой поэтики молитвословий выступают метафоричность художественного языка и развернутость поэтических текстов:

Пример 1

*Давайте мы, Божьи люди, Богу помолимся.  
Нет никого старше Бога.  
Слава его величию  
И изэдам, им созданным!  
Пусть (он) даст здравия на долгие лета нам  
И нашим родным и близким!  
Вот теперь ребенок-дитя замуж выходит, —  
Помолимся Богу по этому поводу!  
Пусть два рода роднящихся счастливо породнятся  
И останутся навеки близкими и до старости родными!  
Уасгерги и Никкола, создатели родства,  
Пусть породнят их в счастливый день!  
И как трава перепутана с мхом,  
Пусть так их свяжут племянники!  
Роднятся два рода,  
И пусть свидетелями у них  
Станут Богом любимые люди.  
Да примет она от ваших рук благословение в дорогу.  
Пусть и здесь благоденствие оставит  
И туда счастье принесет!  
Да будет она семьей любима!  
Да будет с соседями дружна!  
Пусть будет, как насадка, многодетна  
И, как медведица, чадолюбива,  
Да живет она среди них счастливо и благополучно!  
Да умножит их род!  
И пусть в общении и беседе они будут достойны односельчан и сверстников.  
Да не станут бесславными и несчастными,  
Но пусть будут подобны тем,  
Кто добился счастья и удачи!  
Пусть в любви проживут и состарятся на одном изголовье!  
Да направит ее Уасгерги из ваших рук по прямому пути!  
Уасгерги и Никкола пусть впереди идут,  
Пусть, назад оглядываясь, их берегут!<sup>3</sup>*

Современные молитвословия представляют собой более краткие тексты, в которых, при сохранении общей функциональности благопожеланий заметно трансформируется образная система и поэтический стиль. Неизменной остается формула благопожелания, сводимая к конструкциям типа:

*Да будет она семьей любима!  
Да будет с соседями дружна!  
Пусть будет, как наседка, многодетна  
И, как медведица, чадолюбива!*

В тексты молитвословий в современной традиции активно проникает устойчивая формула приговора, произносимого во время снятия фаты с невесты в доме жениха: «*Пусть станет матерью семи (девяти) сыновей и одной синеглазой дочери!*».

В настоящее время культура молитвословий еще живет среди наиболее красноречивых представителей, которых редко, но все еще можно записать в полевой практике. Такие люди, обычно старшего поколения, являются знатоками традиций и обрядов.

Одной из самых распространенных песен, исполняемых на свадьбе, была и остается песня «*Уастырджийы заржэ*». Этот святой, выступающий покровителем мужчин, путников и воинов, в мифо-религиозной системе осетин занимает особенное место. Ни один праздник, ни одно застолье не обходятся без упоминания этого святого. В осетинском фольклоре этот образ упоминается в различных жанрах: молитвословиях, героико-эпических и ритуальных песнях и, наконец, в свадебной песенной традиции. Благодаря тому, что образ *Уастырджии* чрезвычайно значим для осетинской культуры, свадебная песня, адресованная святому, сохранилась и продолжает бытовать в современной культурной практике. По традиции она исполняется перед отъездом свадебного поезда из дома невесты в дом жениха — в момент проводов в дорогу.

Сравним песенные тексты, посвященные святому, в записях конца XIX и начала XXI веков соответственно. В обоих случаях в них присутствуют мотивы восхваления святого как защитника и покровителя всех участников данного свадебного ритуала и просьбы о благословении невесты в путь-дорогу.

#### Пример 2

*Эй, Уасгерги,  
Прямого пути, прямого пути пожелай нам, Уасгерги!  
Ой, ой, да съедем твои болезни!  
Помоги, помоги, златокрылый,  
Ой, ой, ой, и это дитя возьми под свою защиту!  
Эй, и гостей возьми под свою защиту,  
Высокий Уасгерги!  
И наш хозяин под твоей защитой, Уасгерги!  
Эй, прямого пути, прямого пути, высокий Уасгерги!  
Помоги, помоги, златокрылый!<sup>4</sup>*

### Пример 3

*Гъэй! В сегодняшний божий день почему бы не спеть?  
Ой, вот наша красавица младшая уходит.  
Ой, Уасгерги!  
Табу тебе, пусть на нее снизойдет твоя благодать.  
Тот, кто с высот смотрит в низины. Гъэй!  
Тот, кто из жеребенка коня делает, а из мальчика — мужчину.  
Этот золотой Уасгерги!  
Гъэй! Споем ребята, споем!  
Гъэй, Уасгерги! Наши младшие под твоей защитой. Уой!  
Чтоб сердца наших старших радовались на младших,  
дай такое счастье! Гъэй!  
(пер. с осет. мой. — Д. Д.)<sup>5</sup>*

При сохранении ключевых ритуалов в современной осетинской свадьбе наблюдается общее сокращение сроков обряда, а также временное и функционально-семантическое сокращение ряда элементов структуры свадебного комплекса. Так, например, судя по источникам кон. XIX — нач. XX века, период от сватовства до свадьбы длился от одного месяца до нескольких лет, пока семья жениха собирала калым, а семья невесты готовила «чындызы чырын» (букв. «комод невесты», в котором перевозили подарки для родных, а также личные вещи невесты). То, что в настоящее время укладывается в один свадебный день (чындызæхсæв), в прошлом занимало срок от трех до семи суток.

В некоторых обрядах, имевших развернутую во времени последовательность ритуальных действий, теперь сохраняются лишь опорные моменты структуры. Обряд «Мыдыкъус» по ранним этнографическим источникам представлял собой строго организованную обрядовую церемонию. Молодая невеста, вступив в дом, мазала основание очага жиром; то же самое она проделывала с обувью свекрови, «в знак безграничной покорности со стороны молодой»<sup>6</sup>. В этот момент свекровь, желая сладкой жизни невестке, сыпала ей на голову солод. Только после этого невеста угощала старших женщин рода и свекровь смесью меда и масла — действие, давшее название обряду «Мыдыкъус». В современной свадебной практике продолжает существовать лишь последний, но центральный по смыслу компонент обряда — ритуальное кормление с целью умилоствления родни мужа.

Достаточно широко распространенная тенденция развития свадебного фольклора на современном этапе связана с изменением функциональности и даже переосмысления исходного ритуального смысла. Такова, к примеру, судьба свадебной песни «Нанайы зарæг», название которой переводится дословно как «песня матери» — т. е. песня, адресованная матери. Т. А. Хамицаева указывает: «Песня довольно полно сохранилась до наших дней, она обязательно исполняется на осетинской свадьбе. Ее нужно отнести к ритуальным песням, ибо ни при каких иных случаях

ее не поют»<sup>7</sup>. Каноны традиционного поведения осетин не позволяли ни матери, ни дочери выражать свои чувства и переживания на людях, в песне выражается вся скорбь матери, теряющей дочь.

В прошлом эта песня следовала за обрядом обвода невесты вокруг очага и обрядовой песней Алай, образуя своеобразный микроцикл. В настоящее время строгая приуроченность этой песни к обряду отсутствует, соответственно теряется и локативная приуроченность «*Нанайы заржг*» к определенному пространству дома. Вместе с тем, ее общая символика, связанная с темой расставания невесты с родным домом, все же сохраняется.

Поэтические тексты «*Нанайы заржг*» были зафиксированы во всех районах республики у разных этнографических групп осетин. В целом, они имеют схожую структуру и образное содержание. Характерным стилизованным элементом «*Нанайы заржг*» является возглас-обращение к матери: «*Гей, нана!*», «*Ой, нана!*», буквально пронизывающий поэтический текст песни. Приведем пример текста, записанного в начале XX в.:

*Ой, нана, твоя дочь, утром огонь разжигавшая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя дочь, вечером тебе стелившая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя дочь, утром постель убиравшая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя дочь, вечером огонь в очаге золой прикрывавшая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя быстрая на посылках дочь  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя дочь, утром двор подметавшая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя дочь, утром воду носившая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, твоя дочь, на руки тебе воду лившая,  
Замуж выходит!  
Ой, нана, ту, что ты своим последним кусочком вскармливала,  
Гордый юноша с пением «алай-булай»  
Сегодня в свой дом увозит!»<sup>8</sup>*

Собранные нами в полевых экспедициях варианты песни «*Нанайы заржг*» более лаконичны и менее поэтичны, хотя основной смысл ритуального текста сохраняется:

*Ой, нана, ту, которую ты вскормила сливками, ту маленькую девочку,  
Ой, ту маленьку, от тебя увозим.  
Ой, нана, долгих лет тебе жизни, ой.  
Ой, нана, в дальнюю дорогу едет твоя маленькая.  
Ой, уæргейдæ ой.  
Ой, пожелай ей счастливого пути.  
Ой, нана, долгих лет тебе жизни!»<sup>9</sup>*



В целом, песенный стиль «*Нанайы заржэ*» не претерпевает существенных изменений. Развертывание мелодической линии преимущественно в нисходящем движении, декламационность, короткая фразировка, прерывистое дыхание и другие интонационные особенности, свидетельствующие о том, что плачевое начало является ведущим качеством песенной формы, раскрывающим ее функции в обряде, по-прежнему остаются актуальными.

В современной свадебной традиции осетин, сохранилось и исполняется далеко не все. Сложный по структуре свадебный обряд теперь предстает в сильно редуцированном виде.

В силу изменения сознания народа, перестройки домов, переселения на равнину, изменения уклада семьи и ряда других причин, утрачиваются такие обряды, как обход невесты вокруг очага, поход к святилищу и вывод невесты к воде, следовательно, фольклорные формы, сопровождающие данные обряды, либо вовсе отсутствуют, либо предстают в иных контекстах.

Также из свадебного обряда исключены элементы состязаний и шествий. Так в современной свадебной обрядности полностью забыт обряд молодежных шествий с «*шестом Фарна*» (Фарн-фарны хьил), который опускали через дымоход, с приговором «*Фарн, фарн, фарн, семь сыновей и одну голубоглазую дочь!*». Редко кто из информантов также может вспомнить и скачки за получение обрядового флага невесты. Устойчивыми игровыми элементами остаются обряды выкупа невесты, одаривания девушек, тех, что одевали невесту или готовили угощение для жениха. Хотя в современной практике зачастую на первый план выступает момент одаривания деньгами, а не сам игровой элемент выкупа.

Часто свадебный обряд переносится в залы торжеств, рестораны или кафе, что говорит об абсолютной утрате понимания значения свадьбы как сакрального действия, исконно ориентированного на значимые локусы жилища. В традиционной культуре осетин невеста выступала как носительница *Фарна*<sup>\*</sup>, который она приносила с собой в дом, теперь этот факт не является значимым, невесту приводят в зал торжества, и все обряды проводятся там же. Огромное значение также имело место, где она находилась во время всей свадьбы. Традиционно это был правый, западный угол комнаты, «согласно поверьям, в нем живет “ангел головы” всего семейства (т. е. дух предка-родоначальника и покровителя, коллективная душа членов данной семьи)»<sup>10</sup>. Следовательно, западный угол комнаты был сакральным в традиционном понимании осетин, и выполнял охранительную функцию. В современной практике выбор угла зависит от мебели, стоящей в комнате, а в случае проведения свадеб в залах торжеств — от свободного места.

\* Фарн — термин, обозначающий в осетинском языке всё хорошее, источником чего предки осетин считали «небо-солнце», — мир, благополучие, изобилие, счастье.

Каждый переход невесты из одного места в другое сопровождался определенными фольклорными текстами, служившими оберегами и заговорами, которые в настоящее время можно услышать все реже и реже. Для современного свадебного фольклора характерна краткость и лаконичность, что, вероятно, связано с сокращением времени и пространства.

Что же касается песенного фольклора, этот вид свадебной обрядности более всего претерпевает изменения. В настоящее время услышать на свадьбах обрядовые песни можно все реже. По словам информантов, в прошлом на свадьбе и со стороны невесты, и со стороны жениха были специально приглашенные люди, славившиеся умением красиво петь. В современной свадебной практике такие люди встречаются редко, специально их уже не приглашают. Традиция преемственной передачи навыков ритуального пения полностью утрачивается, взамен нее появляется традиция современного национально-эстрадного жанра, который зачастую и бывает востребован публикой во время празднования.

Уходят из практики фольклорные элементы, сопровождающие обряды, полностью вышедшие из свадебной практики. Так песня «Алай», сопровождавшая обряд обхода невесты вокруг очага, полностью выходит из обихода. Среди опрошенных информантов только несколько человек вспомнили о существовании этой обрядовой песни, но никто из них не помнил, в каком контексте она исполнялась и о чем был поэтический текст.

Сама этимология слова *Алай* была утрачена еще в начале XIX в. Так, Д. Шанаев в своей работе «Свадьба у северных осетин» писал: «“Алай, алай! Уой алай, алай! Алай, булай ой алай, алай!” <...> это, кажется, припев, не имеющий значения, по крайней мере, я не знаю смысла этих слов»<sup>11</sup>.

Исполнение песни «Алай» в свадебном обряде отсылало к комплексу древнейших представлений и верований осетин, связанных с очагом. Со временем культ домашнего очага постепенно угасает и песня проникает в иные контексты свадебной обрядности. В более позднее время песня потеряла ритуальное значение и ее стали петь девушки, встречавшие свадебный поезд при подъезде к дому жениха. В настоящее время в современных постройках очаг вовсе отсутствует, следовательно, и обряд обхода невесты вокруг очага, и обрядовая песня «Алай» перестают существовать вовсе. Отдельные ее строки включаются в свадебные молитвословия и благопожелания, образуя новые жанрово-синтетические формы.

Изучение свадебного фольклора показало, что в последние годы заметно угасание роли песенного начала в свадебной обрядности, в то время как инструментально-хореографические жанры развиваются как одна из составляющих основного веселья на свадьбе. Отметим, что именно для этой области в восприятии народа наиболее характерно замещение «исконно-национального» «псевдо-традиционным».

Уже в середине XX в. наиболее распространенным видом музицирования становится игра на осетинской гармошке, которая к настоящему времени полностью вытеснила традицию игры на осетинских инструментах, таких как «уадындз», «хъысын фæндыр» и «дала фæндыр». Мелодия, исполненная на гармонике, всегда звучит ярче, а значит интересней для слушателя, который воспринимает традиционную культуру через средства массовой информации, а не через семейную преемственность.

В последние десятилетия осетинская инструментальная музыка развивается в рамках профессиональной музыкальной деятельности: музыкальных школах, училищах, различных кружках при общеобразовательных школах, а также во дворцах культуры. В то время как традиционные формы передачи навыков игры на старинных музыкальных инструментах оказываются не востребованы. Изучая навыки игры на инструментах, исполнитель пользуется профессиональной литературой, в которой зачастую используются либо авторские произведения, либо обработки народных тем. Естественно, что на свадьбах музыкантами являются профессиональные или полупрофессиональные ансамбли, в репертуар которых входят как осетинские наигрыши, так и музыка соседних народов. Главным приоритетом для таких ансамблей становится репертуар, востребованный публикой, яркий, интересный, но не всегда традиционно национальный. Отсюда проникновение различных национальных культур в традиционную обрядность.

То же можно сказать и о хореографии. Народный танцор становится редкостью, основная масса молодежи посещает различные танцевальные студии, где, помимо осетинских, разучиваются также танцы народов Кавказа. Характерной чертой современной хореографии становятся так называемые общекавказские танцевальные движения, а также нивелирование границ в понятиях исконно осетинского. Как и в других формах народной культуры, в прошлом в танцах существовал свой этикет: «Есть танцы, в которых юноша и девушка держатся за руки, образуя цепь. Но в большинстве танцев прикосновение не допускается»<sup>12</sup>. В настоящее время о существовании подобного этикета знает не каждый, молодежь учится танцевать, т. е. учит танцевальные движения, соответствующие определенному виду танца, не беря во внимание общие нормы поведения в танце. «Известные танцорки и танцоры строго держались предписанных правил и дорожили своей славой умелых танцоров. Показать плохой танец — значит направить на себя поток насмешек со стороны девиц и парней, которые завтра же сочинят на тебя такую язвительную частушку, что хоть из села уходи»<sup>13</sup>.

В прошлом танцы выполняли ритуальную функцию, танцевальный этикет был обязательным атрибутом этих танцев — обрядовых действий, теперь происходит их переосмысление. По мнению некоторых исследователей, два осетинских танца «Хонгæ кафт» и «Зилгæ кафт», следующие обыкновению один за другим, несут в себе свадебную

семантику. «Вот про “Хонгæ” обычно говорят, что это танец приглашения, потому что в его названии присутствует глагол “хонын” — приглашать. Но “хонын” еще имеет значение — “звать в жены”. И вот в названии поезжан в осетинском языке, в диалектном названии, эта семантика совершенно ясно прослеживается: по-иронски поезжане называются “чындзхæсджытæ”, т. е. те, кто привозит невесту; а по-дигорски они называются “киндзхонтæ” — те, кто приглашает девушку, те, кто зовут ее замуж»<sup>14</sup>.

Практически вышедшим из практики карнавальным свадебным танцем-песней являлся «Чепена». Хореографическая форма этого танца представляла собой медленные раскачивающиеся движения мужчин, стоящих в кругу и взявшихся под руки. «Коллективная обрядовая пляска Чепена, сопровождавшаяся одноименной хоровой песней с импровизационными (иногда двусмысленными) словами, исполняется мужчинами под вечер третьего дня свадьбы, в разгар свадебного пира. <...> Пляской руководит избираемый запевала — он держит в руках плеть или хворостину. Все танцующие ему подчиняются и повторяют импровизируемые им телодвижения и жесты: например, если он подпрыгивал, то же должны были повторить и другие, в противном случае им доставался удар плети»<sup>15</sup>.

Среди поэтических текстов песен, исполняемых с обрядовой пляской «Чепена», встречалась группа сюжетов, имеющих эротический подтекст, связанный с символикой свадьбы как соединения мужского и женского начала для продолжения рода. По комментариям народных исполнителей, подобные песни пелись в темное время суток стариками, взявшимися под руки и образовавшими круг. Вот как описывает одну из подобных ситуаций на свадьбе М. Н. Берзенов: «Когда пар от браги и араки забрался в головы пирующих, они затянули песню. Один импровизировал, прочие напевали: уой алай, чиндз — алай»<sup>16</sup>.

Далее исследователь привел текст, полностью вписывающийся в описанную выше символическую систему образов свадебной сюжетики:

*В эту ночь чем накормили нашу новобрачную?*

*Чем, как не красным шашлыком из мяса зайца.*

*На небе летит ворона, у ней во рту солома.*

*К чему эта солома?*

*К тому, чтобы устроить гнездо и вывести в нем пташек.*

*А пташки на что?*

*На то, чтоб они выросли и предвещали смерть людей.*

*Вьтъем же, пока не отошли в ту сторону, отколь не возвращаются.*

*Кони наши быстры, мечи остры — ломай их о грудь врагов!»<sup>17</sup>*

В нашей полевой практике записать «Чепена» с текстами эротического содержания не удалось, хотя есть сведения, что в одном из районов Южной Осетии и в настоящее время старики исполняют этот ритуал. «Свадебные танцы и песни карнавального характера имели в

своей основе элементы магии и плодородия и выполняли важную роль психоэмоциональной релаксации участников обрядовых игр»<sup>18</sup>.

К новым элементам, включенным в современный свадебный обряд, относится акт одаривания невесты, который в современной практике превращается в целый обряд. Подобного не было зафиксировано в описаниях осетинского свадебного обряда конца XIX — начала XX вв. Также среди нововведений стоит отметить и гражданское регистрирование брака. Нередко регистрирование брака происходит в день свадьбы либо в зале регистрации, либо в ряде случаев — в доме жениха или невесты. Отсюда невозможность сохранения обряда скрывания жениха, а также запрет на открывание лица невесты. В старинной свадебной традиции осетин строго запрещалось открывать лицо невесты до обряда «*Хызысжн*». «Как отмечают исследователи, обычай покрывания невесты фатой имел двойственную природу. С одной стороны, это было необходимым предохранительным средством от вредоносной силы, исходящей от лиминального существа, с другой — это был оберег самой невесты от внешних враждебных сил»<sup>19</sup>. Жених во время свадьбы скрывался в доме шафера и не должен был появляться на людях. «Итак, брачный обычай скрывания жениха имел в своем основании как мифологические модели, так и военно-демократические, рыцарские традиции осетин. <...> Вместе с тем этот обычай способствовал соблюдению этического комплекса осетин — «æфсарм», который культивировал личную сдержанность и соблюдение общественных норм молодыми»<sup>20</sup>. Теперь во время регистрации бракосочетания, жених стоит рядом с невестой, лицо которой открывается до совершения специального обряда.

Стоит отметить и влияние так называемой «европейской» свадьбы. Встречаются случаи отказа от традиционного женского свадебного костюма и соответствующих традиции норм поведения невесты. Теперь невеста может сидеть во время праздничного застолья рядом с женихом, что чаще всего встречается у южных осетин под влиянием грузинской культуры.

Что касается межнациональных браков, тут стоит отметить, что каждая сторона играет свадьбу в зависимости от своей национальной культуры либо по-договоренности.

В целом, имеющийся материал дает возможность утверждать, что для современной свадебной обрядности осетин характерно наличие устойчивой свадебной обрядовой традиции исторически нового типа традиционной свадьбы. Свадебный фольклор перестает существовать в рамках традиционных форм, зачастую актуальным остается только «*хъаст*» — танцы. «Народная хореография осетин имеет глубокие корни. Танцы и игры занимали важное место в традиционном быту, что нашло свое отражение в героическом нартовском эпосе. По специфике своих па осетинские танцы подразделяются на медленные — мягкого, плавного, пластического рисунка и стремительно быстрые, исполняемые в акцентированном и контрастном рисунке. Для жен-

ской роли в танцах как медленного, так и быстрого темпа характерны предельная плавность танцевального шага, выразительность и мягкость движения рук. Подчеркнутая строгость и одновременно с этим тонкая грациозность исполнения — отличительные черты женского танца. Основным средством выражения женской хореографии являются плавные движения руками. В этом смысле женские танцы осетин перекликаются с женскими танцами Востока, где движения рук в танце весьма пластичны, разнообразны и что самое главное — многозначны. В мужской роли наряду с плавными движениями широко используются разнообразные резкие повороты, проходы, прыжки. При этом положение рук подчинено движениям ног, выполняющих роль основного средства выразительности в мужских танцах. По всей вероятности, такая специализация характерных черт народного танца по гендерному признаку восходит к глубокой древности. Порожденный представлениями об окружающем мире и отражающий мировоззрение древних, танец с помощью движений рук, ног, корпуса, поз и жестов создавал образные картины бытия»<sup>21</sup>. Теперь музыкально-хореографическая традиция, как единственно сохранившаяся форма свадебного фольклора, перестает быть ритуалом, а становится формой развлечения. Песенный фольклор и вовсе перестает существовать в рамках свадьбы, а переносится в художественную самодеятельность или профессиональные хоры.

Современная осетинская свадьба включает в себя переосмысленные и трансформированные элементы традиционной свадьбы XIX—XX вв. Свадебное действо теряет сакральность, приобретает окраску формального обретения статуса мужа и жены

### Примечания

<sup>1</sup> Герасимова М. М. Равнины и горы в процессе расо- и этнообразования осетин // Сайт материалов по истории и культуре Осетии: Осетия и Осетины. URL: [www.osetins.com/2007/10/09/ravniny-i-gory-v-processe-raso-i.html](http://www.osetins.com/2007/10/09/ravniny-i-gory-v-processe-raso-i.html)

<sup>2</sup> Фидарова Р. Я. Художественная культура осетинского народа. М., 2007. С. 34—35.

<sup>3</sup> Молитва в доме невесты // Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992. С. 276—277.

<sup>4</sup> Песня об Уасгерги зап. Гарданты М. 1890-х гг. с. Махческ // Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992. С. 244.

<sup>5</sup> Дзлиева Д. М. ЭВФ-002 № 015.

<sup>6</sup> Хетагуров К. Особа. Владикавказ, 1999. С. 39.

<sup>7</sup> Хамцаева Т. А. Семейная обрядовая поэзия осетин // Вопросы осетинского литературоведения. Т. 33. Орджоникидзе, 1978. С. 148.

<sup>8</sup> Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992. С. 241.

<sup>9</sup> Дзлиева Д. М. ЭВФ-002 № 013.

<sup>10</sup> Потебня А. Этимологические заметки // Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 127.

<sup>11</sup> Шанаев Д. Свадьба у северных осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. 4. Тифлис, 1870. С. 25.

- <sup>12</sup> *Фидарова Р. Я.* Указ. соч. С. 142.
- <sup>13</sup> *Туганов М. С.* Осетинские народные танцы. Сталинир, 1957. С. 32—33.
- <sup>14</sup> *Салбиев Т.* «Осетинская свадьба». Москва: студия «Аланофильм» 2009. Автор сценария Залина Кусаева. Режиссер Рафаэль Гаспарянц.
- <sup>15</sup> Осетинские народные песни, собранные Б. Галаевым в звукозаписях, нотированных совместно Б. А. Галаевым и Е. В. Гиппиусом. М., 1964. С. 15.
- <sup>16</sup> *Берзенов М. Н.* Очерки об Осетии. Чиндз — ахсав. Сои — сой // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Ирыстон. Цхинвали, 1981. Кн. 3. С. 117.
- <sup>17</sup> Там же. С. 117.
- <sup>18</sup> *Газданова В. С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ, 2003. С. 150.
- <sup>19</sup> Там же. С. 76.
- <sup>20</sup> Там же. С. 129.
- <sup>21</sup> *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин // Уарзиати В. С. Избранные труды. Владикавказ, 2007. Т. 1. С. 179.

А. Н. РОЗОВ  
(Санкт-Петербург)

## *Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции*

**И**нтерес к рождественскому христославлению возникает в отечественной фольклористике очень рано. Об этом обряде писали в первой половине XIX в. И. М. Снегирев, А. В. Терещенко, И. П. Сахаров, позднее — Е. Барсов, П. С. Ефименко, А. А. Макаренко, И. М. Дуров, Г. С. Виноградов, множество других менее известных собирателей. Все они только упоминали о том, что христославы исполняют церковные песнопения: *тропарь, ирмос, кондак*, но эти тексты, как правило, не приводились, так как собирателей интересовали тексты тех произведений, которые пелись далее: *рацеи, псалмы, стихи, припевки, виноградия* и т. д.

Лишь в редких случаях корреспонденты губернской периодики обращали внимание на те искажения канонических рождественских молитв, которые допускали певцы, не знающие церковнославянского языка либо по причине своей неграмотности, либо из-за малого возраста. Так, два автора публикаций газеты «Архангельск» в 1908 и 1913 гг. полностью привели тексты тропаря и ирмоса, исполняемых детьми<sup>1</sup>. Известный исследователь и собиратель детского фольклора Г. С. Виноградов в 1924 г. дал примеры искажения некоторых строк в тропаре и кондаке<sup>2</sup>. Об этих материалах речь пойдет далее, когда будут сопоставляться записи, сделанные в течение века: с начала XX в. по начало XXI в.

Обращали внимание на славления Христа и корреспонденты церковной периодики, которые в своих заметках, проповедях противопоставляли данный христианский богоугодный обычай языческому колядованию. Однако и здесь тексты из уст прихожан не публиковались, а лишь отмечались случаи искажения молитв.

В советской фольклористике, как известно, основное внимание обращалось на такие архаические, дохристианские формы святочной обрядности как колядование, ряженье, гадания, святочное озорство и т. д., более поздние обычаи, такие как, например, славление Христа, оставались в тени. Более того, в период безудержной антирели-



гиозной пропаганды христославение объявлялось чуждым русскому народу и разрушающим святочную обрядность<sup>3</sup>. Если с последним суждением еще можно согласиться, так как имеются свидетельства, что в ряде регионов христославения действительно вытесняли обряд колядования и традиционные колядки (правда не в столь сильной степени, как у украинцев, белорусов и западных славян), то заявление о том, что рождественское прославление Христа чуждо русскому народу, является, безусловно, данью времени и не соответствует действительности. Только в 1980—1990-е гг. и позже появляются работы Т. А. Бернштам, В. А. Лапина, Л. Н. Виноградовой, М. М. Громыко, А. Н. Розова, К. Е. Кореповой, Т. Н. Золотовой и других авторов<sup>4</sup>, которые рассматривают произведения с христианской тематикой в одном ряду с колядованием. Вопросы по христославению включены в Программу сбора полевого этнографического материала по теме «Православие и русская народная культура»<sup>5</sup>. Наконец, произведения, исполняемые при славлении, описание обряда публикуются в сборниках, посвященных областному и даже районному фольклору. При этом собиратели отмечают: так как церковная служба ведется на церковнославянском языке, то «многие незнакомые слова, а иногда и целые предложения переделываются на более привычные»<sup>6</sup>, происходит переработка текстов «в рамках устной народной традиции». Иными словами, наблюдается варьирование текстов, т. е. их фольклоризация. Степень фольклоризации особенно усиливается в советский период, так как рождественский репертуар передавался, главным образом, устным путем. Наконец, следует иметь в виду, что современные информанты часто рассказывают не о живом рождественском обряде, а восстанавливают в своей памяти события, имевшие место в пору их детства-юности в 1920—1940-х гг., поэтому тексты могли, с одной стороны, подвергаться еще большим искажениям, с другой стороны, пожилые люди могли пытаться осмыслить содержание исполняемого произведения.

Прежде чем перейти к сопоставлению записей фольклористов, необходимо выяснить три момента: во-первых, откуда исполнители узнавали рождественский репертуар; во-вторых, готовились ли они заранее к христославлению, т. е. происходили какие-то спевки, репетиции; в-третьих, была ли какая-нибудь реакция хозяев домов, для которых пели христославы, на коверканье слов молитв.

Существовало несколько способов знакомства с рождественскими молитвами. В досоветский период их было три.

**1. Церковь.** Некоторые юные христославы пели на клиросе, другие обладали хорошей памятью, благодаря которой запоминали небольшие тексты молитв; наконец, священники могли специально разучивать рождественские церковные песнопения вместе с детьми-певчими, а затем ходить с ними по домам прихожан. В дальнейшем эти христославы могли славить и одни<sup>7</sup>.

**2. Сельские приходские (или земские) школы,** в которых священники, преподававшие Закон Божий, или учителя подготавливали своих воспитанников к празднованию Рождества Христова. Еще в 1869 г. один священник из Нижегородского уезда рассказывал о том, как он убедил своих учеников петь вместо языческих коляд церковные песнопения, и это, якобы, понравилось всем крестьянам, которые щедро одаривали юных христославо<sup>8</sup>. Корреспондент одного церковного журнала в начале XX в. писал об учителе, который после всеобщей накануне Рождества Христова учил детей, как следует прославлять Иисуса Христа в домах. Затем в школу пришел весь причт во главе со священником. Вместе с клириками школьники пели тропарь и кондак празднику, а затем священник наставлял учеников, как надо вести себя при славлении в домах<sup>9</sup>.

Не следует забывать о ежегодно издававшемся огромном количестве книг, брошюр, листовок, календарей, посвященных великим церковным праздникам, в том числе и о литературе, предназначенной для школьников. Здесь, а также в учебниках по Закону Божьему публиковались и рождественские молитвы<sup>10</sup>. Вся эта литература сыграла свою роль в будущей взрослой жизни бывших школьников. Так в экспедициях 1970-х гг. по Архангельской обл. некоторые наши информанты говорили, что обходные песнопения они запомнили из школьных книг<sup>11</sup>.

С конца XIX в. и до 1917 г. во многих сельских школах устраивались рождественские елки. При подготовке к этому празднику разучивались церковные песнопения, которые затем звучали в хоровом исполнении.

**3. Семья.** Имеется множество свидетельств о том, что большую роль в знакомстве детей с текстами тропаря, ирмоса, кондака играли взрослые члены семьи. Чаще всего бабушки и дедушки, родители, старшие братья и сестры. Например, в Архангельской губернии в начале XX в. задолго до праздника школьники обоого пола начинали «разучивать “христославные” песни, распевая их с родителями или со старшими братьями и сестрами в свободное время и к празднику их запоминали отлично»<sup>12</sup>. Одна из жительниц Белорецкого р-на Башкирии вспоминала, что в 1920-х гг. мама, придя с рождественской заутрени, дома пела тропарь, а после разговления, три дочери ходили по селу и пели то же «Рождество Твое...»<sup>13</sup>.

Еще одним источником знакомства с рождественскими песнопениями могла быть духовная литература, хранившаяся в крестьянских домах. И. Ивин (Кассиров) в статье «О народно-лубочной литературе. К вопросу о том, что читает народ (Из наблюдений крестьянина над чтением в деревне)», опубликованной в 1893 г.<sup>14</sup>, отмечал, что почти в каждом доме жителей одной из деревень Можайского уезда Московской губернии имеется разнообразная церковная литература, в том числе Святцы с тропарями и кондаками, а также молитвенники.

В советское время, когда многие храмы были закрыты, уничтожены, хранение духовных книг в домах было небезопасно, опыт, знания, память представителей старшего поколения стали единственным источником для знакомства с молитвами их внуков и внучек. Кроме того, как известно, почти в каждой деревне были и есть до сих пор воцерковленные люди, чаще старики, старухи, которые любили возиться с ребятами, передавая им свой опыт. Например, в Шацком уезде (районе) Рязанской губернии (области) перед обходом устраивалась спевка (до 1920-х гг. в церковной келье, а позднее — в доме одного из славщиков). Эта спевка называлась «гласованием» или «ла́женьем» и в роли наставников выступали старики, которые к тому же определяли, кто каким голосом будет петь<sup>15</sup>. Также заранее готовились к рождественскому обходу домов и ребята-подростки в ряде районов Нижегородской обл. «Разучивать церковные песнопения, — пишет К. Е. Корепова, — помогали бабушки»<sup>16</sup>.

Как видим, знакомство детей с текстами рождественских молитв при помощи церкви, школы, семьи часто сопровождалось репетициями.

Подготовка к христославлению могла происходить и без участия взрослых. В Оренбургской губернии в 1910-х гг. за несколько дней до праздника мальчики из казачьих сел собирались в каком-нибудь доме группами, человека по два, а иногда и до пяти, и учились петь хором<sup>17</sup>. Г. С. Виноградов в 1920-х гг. отмечал, что в Иркутской губернии примерно дней за 10 до Рождества дети «объединяются в немногочисленные артели “христославов” или славельщиков. Собираются в избе, в зимовье или бане у кого-нибудь из участников артели, поют»<sup>18</sup>.

Имеются свидетельства о том, что наиболее набожные владельцы домов, в которые приходили славельщики обращали внимание на искусство исполнения молитв. Например, в г. Старая Русса Новгородской губернии в 1860-х гг. некоторые из хозяев домов, куда приходили дети славить Христа, учили их «правильному произношению и пониманию церковных песен, которые они большей частью искажали»<sup>19</sup>. В эти же годы в Елабужском уезде Вятской губернии зажиточные крестьяне, купцы, торговцы, любители церковного пения, сами поющие на клиросе, могли выразить свое неудовольствие мастерством мальчика-христослава. В этом случае они заставляли певца еще раз повторить тропарь, «обещая в случае хорошего, т. е. громкого, пения дать еще денег»<sup>20</sup>.

Всего нами просмотрено 16 сборников 1990-х — 2000-х гг., в которых имеются 25 текстов рождественского славения<sup>21</sup>. Самым распространенным песнопением является тропарь (25 номеров), кондак встречается 18 раз (4 записи представлены несколькими строками: от 2 до 4), ирмос — 9 раз (одна запись состоит из одной строки). Рассмотрим последовательно, какие изменения претерпевают по сравнению с каноническими молитвами песнопения, бытовавшие в устной традиции. Но перед этим заметим, что возможны три подхода исполнителей к исполняемым произведениям: 1) христослав(-ы) безошибочно воспроизводит(-ят) тексты

тропаря, ирмоса и кондака; 2) христослав(-ы), не понимая некоторых слов церковнославянского языка, стремится (стремятся) придать тексту осмысленность; 3) христослав(-ы), не вдумываясь в содержание исполняемого произведения, произвольно произносят бессмысленные слова и словосочетания, отдаленно напоминающие исходный текст молитв<sup>22</sup>. Первый подход свойственен либо тем, кто поет (пел) на клиросе, либо воцерковленным, грамотным знатокам духовной литературы. Такие произведения опубликованы в сборниках «Народная традиционная культура Вологодской области». Том 1. Фольклор и этнография среднего течения реки Сухоны (СПб., 2005. С. 65–66); «Песни озерного края» (Кострома, 1999). При этом составители в комментариях не отмечают, чем вызвано подобное дословное совпадение, поэтому возникает вопрос: нужны ли такие публикации в фольклорных изданиях?

Следует также отметить, что даже в тех случаях, когда исполнители старались точно передать канонический текст, они все же, пусть незначительно, вносили в него изменения. Так один священник из Архангельской губернии писал: «Искажение слов в тексте священных песнопений в их славяньи касались большею частью произношений отдельных слов: “рождайтце”, “славитце”, “срящуйте”, “тобе”, “веселиём” и т. п. Нередко вставляется между словами частица “да” (“звездю да поучахомся”, “с высоты да востока”, “да рождает”, “да путешествуют”)<sup>23</sup>. В данной статье также не будут отмечаться различия в произношении отдельных слов: «раждайтся» и «рождается»; «тебе» и «тибе»; «звездой» и «звяздой» или «звезою»; «ангелы» и «анлилы»; «видится» и «видицца»; «пресущественного» и «присуществинного» и т. д.

Не стоит также забывать и о том, что сами собиратели, не знакомые с каноническими текстами церковных песнопений, могли при расшифровке своих записей неправильно передать значение того или иного слова.

### Тропарь

Церковнославянский язык	Русский язык
(1) Рождество Твое, Христе Боже наш,	Рождение Твое, Христос Бог наш,
(2) Воссия мирови свет разума:	Воссияло для мира светом знания.
(3) В нем бо звездам служащи,	Ибо во время его служащие <sup>24</sup> звездам,
(4) Звездю учашуся.	были научены звездю (же)
(5) Тебе кланяются Солнцу правды	поклоняться Тебе, Солнцу правды,
(6) И Тебе ведети с высоты востока:	и знать Тебя, Восток свыше.
(7) Господи, слава Тебе!	Господи, слава Тебе!

Первый стих тропаря наиболее устойчив. В РТК текст 2: вместо *наш* — *нас*; **Гилярова**: вместо *Боже* — *Божий*; **ПКВК**: *Христос наш* [пропущен *Боже*]; **КОФЮУ**. С. 59: вместо *Боже* — *Божие*.

Еще более устойчив последний (7-ой стих), который в ряде сборников может и отсутствовать (Чагин; ФСК, № 7, 8; ДКСБ).

Второй стих претерпевает уже бóльшие изменения: вместо *воссия* — *воссияй* (Чагин; ФСК, № 6, 9, 10; ТКГК, № 50; Калужникова; ВС); *воссиял* (ФСК, № 7, 8); *во/ассияни/ье/-я* (ФСК, № 5; ТКГК, № 51, 52; РТК, тексты 2, 3; КОФЮУ. С. 52—53); *ва сиянии* (РТК, текст 1); или просто бессмыслица: *воссима* (КОФЮУ. С. 45).

Почти всем исполнителям была непонятна форма слова *мирови* (она встречается в СМЭС; КОФЮУ. С. 45; ТКГК, № 51), поэтому его трактуют как: *мир* (ТКГК, № 52; РТК, тексты 1, 2); *мира* (Чагин; ФСК, № 5; Гилярова; ДКСБ; Бондарь); *мире* (ТКГК, № 49); *миру* (ФСК, № 6—10; ТКГК, № 50; РТК, текст 3; Калужникова; ПКВК; ВС).

Словосочетание *свет разума* довольно устойчиво, варьирование наблюдается только на Южном Урале: одна исполнительница сознательно ставит слово *свет* в родительном падеже: *воссияние света, разума* (КОФЮУ. С. 52); другая заменяет это слово на *своей* (КОФЮУ. С. 45); наконец, третья исполнительница 1937 г.р. так трактует весь стих: *Восмияро из ветра из ума* (КОФЮУ. С. 59).

В третьем стихе камнем преткновения стало для информантов словосочетание *В нем б*<sup>25</sup>. Оно, начиная с самых ранних текстов, опубликованных в начале XX в. звучало так: *В небо* или *в неби*. В современных записях встречаются следующие формы: *Небо* (Чагин; ФСК, № 5—8; ТКГК, № 52; Калужникова; ДКСБ; КОФЮУ. С. 45, 52; Бондарь); *Неба* (РТК, текст 2; Гилярова); *Небу* (ПКВК); *В небо* (ТКГК, № 49); *В небе* (РТК, текст 1; КОФЮУ. С. 59).

Можно констатировать, что большинство исполнителей пытались так или иначе придать стиху смысл: *Небо звездами служащее* (Чагин); *Небо звездам служащее (служащая)* (ФСК, № 5, 8; КОФЮУ. С. 45; Бондарь); *Небо звездой/ю служащее* (ФСК, № 7; ДКСБ); *Небо со звездой служащая* (ТКГК, № 52); *Небу и звездам служащая* (ПКВК); *В небе звездом служащая* (РТК, текст 1) и т. д.

Словосочетания *в нем бо звездам служащая* и *звездам служащая* могло заменяться иными словосочетаниями, имеющими смысл: *Небо благословляющий* (ФСК, № 6); *Небо звездой светящейся* (КОФЮУ. С. 52). В одном тексте строка абсолютно бессмысленна: *В небо земых лежащие* (ТКГК, № 49). В ряде записей стих отсутствует (ФСК, № 9, 10; РТК, текст 3; ВС).

В четвертом стихе к слову *звезда* могли добавляться союзы: *И звездой* (ТКГК, № 49; РТК, текст 2; Гилярова; КОФЮУ. С. 59; Бондарь); *Со звездой* (ТКГК, № 51; ДКСБ); *И со звездой* (ФСК, № 8; ТКГК, № 51).

Не все исполнители верно передавали глагол *учахуся*. Без изменений он встречается в следующих сборниках: Чагин; ФСК, № 8; Калужникова; РТК, текст 1; ДКСБ; СМЭС. Непонимание смысла глагола вело либо к варьированию произнесения гласных звуков в суффиксе: *учахуюся* (РТК, текст 2); *учахуйся* (КОФЮУ. С. 59)<sup>26</sup>; *учаховся* (Гилярова);

либо прибавлением к глаголу приставки: *поучахоя* (ФСК, № 7); либо использованием «слова» *лучахоя* (ТКГК, № 49, 51, 52), очевидно, образованного от глагола *лучиться* или *умчахоя*, видимо, от глагола *умчатся*. Непонятное слово могло заменяться другим глаголом: *звездою служащейся* (КОФЮУ. С. 52) или чем-то совершенно бессмысленным: *учакоюмся*<sup>27</sup> (КОФЮУ. С. 45). Одна исполнительница из Судогодского района Владимирской обл. данный стих пропела так: *и звездного учахуса* (ФСК, № 5); другая жительница того же района, которая творчески подошла ко всему тексту тропаря<sup>28</sup>, переделала стих: *и звезду на царство венчавшую* (ФСК, № 6).

В ряде сборников строка отсутствует (ФСК, № 9, 10; РТК, текст 3; ВС).

Пятая строка<sup>29</sup> по смыслу связана с предыдущей: *те, кто поклонялся звездам, были научены звездою (же) поклоняться Тебе [= Христу], Солнцу Правды*. Начиная с самых ранних записей (1910-е гг.)<sup>30</sup> информанты эту связь не чувствовали, поэтому в большинстве текстов встречается глагол не в инфинитиве, а в первом лице множественного числа: *тебе [мы] кланяемся* (Чагин; ПКВК; СМЭС; КОФЮУ. С. 45). В ряде примеров изменяется и дательный падеж слова *Солнце* в словосочетании *Солнцу правды* на звательный падеж: *тебе кланяемся, Солнце правды* (ФСК, № 5, 6, 8, 9<sup>31</sup>; ТКГК, № 50). В одном из текстов строка звучит так: *Тебе, Солнце-Правда, кланяемся* (КОФЮУ. С. 52), в другом тексте наблюдается следующая осмысленная переработка: *Тибе кланяимся сонца правдаю* (Гилярова).

В каноническом тропаре слово *правда* стоит в родительном падеже и согласуется со словом *солнце*, но в устной традиции это согласование может нарушаться: *солнце правде* (ТКГК, № 49, 51), *солнце правда* (Калужникова); нарушение согласования наблюдается и тогда, когда в именительном падеже ставится слово *правда*, а в родительном — *солнце*: *Тибе кланица солнца правда* (РТК, тексты 1, 2<sup>32</sup>).

Возможно объединение пятой и шестой строк: *Тебе, Солнца Правда, видимся, Тебе с высоты востоково* (ТКГК, № 52); *Солнцу правды и Тебе виден с высоты востока* (КОФЮУ. С. 59); *Тебе, Солнце-Правда, кланяемся. Тебе, един мы со Звезды Востока* (КОФЮУ. С. 52); *Тебе, Солнце, кланяемся, Тебе с высоты востока* (ФСК, № 7) или: *Тебе кланяемся с высоты Востока* (ВС)<sup>33</sup>.

В шестой строке с самых ранних записей глагол *ведети* — «знать», «ведать» чаще всего исполнителями воспринимался как *видеть*<sup>34</sup>, причем этот глагол используется двояко: а) *Христос видит людей, землю: И тебе видети с высоты востока* (Шухаренко; ДКСБ; ПКВК); *И тебе видимо с высоты востока* (К-ов); *Тебе видеть* (вар.: *видети*; *видно, видица*) *с высоты востока* (Чагин; МЭС; ТКГК, № 49, 51; РТК, тексты 1, 2); *И тебе виден с высоты востока* (КОФЮУ. С. 59); или: б) *Люди видят Христа: И тебя(-е) видим с высоты востока* (ФСК, № 8, 9; ТКГК, № 50; Гилярова<sup>35</sup>).

Непонимание смысла глагола *ведети* могло приводить к замене его на другое слово, которое нарушало смысл текста: *И тебе визиты с высоты востока* (ФСК, № 5).

### Ирмос

Церковнославянский язык	Русский язык
(1) Христос раждается, славите	Христос рождается — славьте!
(2) Христос с небес, срящите.	Христос с небес — встречайте!
(3) Христос на земли, возноситесь.	Христос на земле — возноситесь!
(4) Пойте Господеви вся земля	Пой Господу вся земля,
(5) И веселием воспойте людие,	И с веселием воспойте, люди,
(6) Яко прославися	Ибо Он прославился.

Первая и третья строки весьма устойчивы<sup>36</sup>. Во второй строке почти всем христославам был непонятен смысл глагола *срящите* — «встречайте», поэтому наблюдается варьирование стиха: а) неосмысленное: *Христос небесе израишуйте* (Шухаренко); *Христос нибизрящите* (вариант: *набизрящите; небездрящите*)<sup>37</sup> (РТК. С. 418; ДКСБ); б) осмысленное с оставлением слова *небо*, но в другом числе и падеже: *Христос небо зрящите*<sup>38</sup> (ФСК, № 5); *Христос небо зрящих* (ФСК, № 7); или с заменой этого слова на другое: *Христос ныне зрящите* (Гилярова). Заменять могли и слово *срящите*: *Христос с небес свячение* (ФСК, № 9). Наконец строка могла заменяться другой строкой: *Слава тебе, Христос* (ФСК, № 10), вариант: *Славим тебя, Христос!* (ФСК, № 6).

В четвертой строке для большей части исполнителей непонятным стал родительный падеж к слову *Господи* — *Господеви*. Отсюда варьирование: *Пойте, господа, и вся земля* (Шухаренко); *Пойте* (вариант: *спойте*), *Господи* (вариант: *Господа*), *вся земля* (ФСК, № 5, 7, 9<sup>39</sup>; Гилярова; ДКСБ).

Наблюдается и соединение четвертой и пятой строк, при котором происходит значительное сокращение текста: *Воспойте, люди, вся земля вселенныя* (ТКГК, № 49).

В пятой строке творительный падеж слова *веселием/с веселием* мог быть заменен или падежом именительным — *веселье*, причем это слово присоединено к слову *земля* из предыдущей строки: *Пойте, господа, и вся земля и веселье* (Шухаренко); *Пойте, Господеви, земля и веселье* (К-ов); *Пойте Господи вся земля и веселья* (Гилярова; ДКСБ); или винительным: *И веселье воспойте, люди, Его* (ФСК, № 5); *И веселье Его спойте, Господи* (ФСК, № 7). Наконец, слово *веселье* могло не употребляться вообще: *Воспойте, люди* (ФСК, № 9<sup>40</sup>).

В словаре РТК текст ирмоса приводится в качестве примера того, как исполнители могли пытаться «интерпретировать и осмыслить непонятный книжный текст» (С. 418): *Пойте: «Госпади!» — вся земля и веселия, Воспойте, люди: «Яко прославился».*

### Кондак

Церковнославянский язык	Русский язык
(1) Дева днесь Пресущественнаго раждает,	Дева сегодня рождает Высшего сущности,
(2) И земля вертеп Неприступному приносит;	И земля приносит пещеру Неприступному;
(3) Ангели с пастырьми славословят,	Ангелы славят с пастухами,
(4) Волсви же со звездою путешествуют:	Волхвы же путешествуют со звездою;
(5) нас бо ради родися Отроча младо,	Ибо ради нас родился юный Отрок,
(6) превечный Бог.	превечный Бог.

В первом стихе трудность у ряда исполнителей вызвало слово: *Пресущественный*<sup>41</sup>, введенное в обиход раннехристианскими писателями IV—V вв. Оно в ряде вариантов сознательно заменяется на *пре/исущ(н)ый*<sup>42</sup>: *Дева пресущего рождает* (КОФЮУ. С. 45); *Дева днесь присущнава сына раждает* (Гилярова) или, очевидно, на *присущий*: *Дева днесь присуща раждая* (РТК, текст 3).

В 1977 г. в Архангельской обл. прекрасная певица Т. И. Кашина спела нам так: «*Дева днесь присутственного рождает*», заменив одно слово, смысл которого ей был непонятен, на понятное<sup>43</sup>.

Стих мог звучать и абсолютно бессмысленно: *Дево дне[сь] просостве на пир возрождает* (ТКГК, № 49).

Наконец, могла происходить осознанная замена непонятого слова: *Дева пречистая Бога рождает* (ФСК, № 9); *Дева Бога рождает* (ФСК, № 5); *Девою Пречистый зарождается* (КОФЮУ. С. 52).

Слово *днесь*, смысл которого также был непонятен христославам, тем не менее, хорошо ими запоминалось и присутствует в большинстве текстов<sup>44</sup>. В Гороховецком р-не Владимирской обл. первый стих звучал так: *Дева дней предшествующих рождается* (ТКГК, № 50).

Пожалуй, из всех текстов церковных песнопений именно второй стих всегда был особенно непонятен для христославов, особенно юных, и прежде всего потому, что по-разному воспринималось слово *вертеп*. В молитве — это пещера, в которой родился Иисус Христос, но, по крайней мере, с конца XIX в. это слово воспринималось как *притон*, место, где совершаются какие-то дурные, преступные дела<sup>45</sup>, также трактовалось и прилагательное, образованное от этого слова *вертепный*; отсюда совершенно противоречащая молитве трактовка данного понятия, которая влекла за собой и трактовку слова *неприступному*: *Земля вертепному преступному приносит* (Виноградов); *И земля (к) вертепны(а)му, приступны(а)му приносит* (РТК, текст 1, 2); *И вертепными преступными принести* (РТК, текст 3); *Земля вертепному приступному много приносит* (Калужникова); *И земля виртепному приступному приносица* (Гилярова); *И к преступному вертепу*.



В ряде текстов наблюдается сознательная попытка переосмыслить стих: *Земля к нему преступною приносит* (КОФЮУ, С. 52); *И к преступному вертепу приносит* (ФСК, № 9); *Земля в вертеп приносится* (ТКГК, № 50); *И земля вертеп нам приступ приносит* (ТКГК, № 49).

Строка могла звучать абсолютно бессмысленно: *И земля вертинем пренепристуженным примолят* (КОФЮУ. С. 45).

Третий стих отсутствует в ФСК, № 5; исполняется без изменений в: НТКВО; ПКВК и КФЮУ. С. 45. Вместо множественного числа слова *ангелы* в РТК, текст 3 употреблено единственное число: *ангел*. В ФСК, № 8 кроме того и слово *пастыри* заменено на *пастырь*<sup>46</sup>.

В ФСК, № 9 оба существительных становятся подлежащими: *ангелы, пастыри*. В другом тексте употребление дательного падежа вместо творительного приводит к искажению смысла: *Ангелы пастырям славословят* (ТКГК, № 50).

Варьируется и сказуемое *славословят*, происходит либо изменение флексии: *славословим* (РТК, текст 2), либо наблюдается искаженное произношение слова, теряющее смысл: *словасловяща* (Гилярова)<sup>47</sup>, либо из сказуемого выделяется в отдельное слово первая его часть: *славу славют* (РТК, текст 1); *славы славят* (ТКГК, № 49). Возможна сознательная переработка стиха с целью продемонстрировать, кого же прославляют: *Ангелы, пастыри Бога славят* (ФСК, № 9). Попытка переделать непонятную для исполнителя строку кондака могла приводить к созданию бессмысленной фразы: *Ангел-Спас трём слови словит* (КОФЮУ. С. 52).

Самым устойчивым в кондаке был четвертый стих. Без изменений он встречается в НТКВО; ФСК, № 5, 9; ТКГК, №49, 50; РТК, тексты 1—3; Калужникова; Гилярова; ПКВК; КЮФЮУ. С. 45.

В том случае, если исполнителю/исполнителям было незнакомо слово *волсви/волхвы*, то наблюдается осознанная замена его: *И звезды со звездою путешествуют* (ФСК, № 9); *Волишебство-то со звездою путешествует* (КОФЮУ. С. 52). В одном тексте слово *волхвы* отбрасывается и получается, что со звездой путешествуют ангелы с пастырем (Чагин). Г. С. Виноградов, как уже отмечалось, приводил примеры искажения детьми канонических текстов, и данный стих пелся ими так: *Волки со звездой путешествуют*.

Пятый стих из-за непонимания его смысла христославами претерпел значительные изменения. Как и в тропаре, камнем преткновения для них стало слово *бо=ибо*, которое во всех тестах превратилось в *Бог*: *Нас Бог ради родися* (НТКВО; ТКГК, № 50; РТК, текст 1; КОФЮУ. С. 45); чаще же винительный падеж местоимения *мы* — *нас* заменяется на *наш*: *Наш Бог роди/ради-родися* (Чагин; ВС; РТК, тексты 2 и 3; Калужникова; Гилярова; ПКВК; КОФЮУ. С. 52); *Наш Бог, наш Бог родился* (ФСК, № 5). Словосочетание *ради нас родился* заменялось на: *Наш Бог во роде родися* (ТКГК, № 49); *Наш Бог в радости родился* (ФСК, № 9) или даже на: *Наш Бог в бороди родися* (Кашина) или *Наш Бог в городи родився* (ДКСБ).

Последние два слова стиха перешли в шестой стих, который поется практически без изменения: *Отроче/и младо/а превечный Бог* в следующих сборниках: **ТКГК, № 50; РТК, текст 1; ДКСБ; ПКВК** или с незначительным варьированием: *Отроче млада/младый предвечный Бог*: **Гилярова, Калужникова**<sup>48</sup>

Непонятное исполнителям слово *отроча* в одном из рязанских вариантов заменяется на *отрада*: *Отрада младо привечный Бог* (**РТК, текст 3**) в другом — на некое *проця*: *Прочя млада привечной Бог* (**РТК, текст 2**). Наблюдаются и своеобразные трактовки стиха: *Отче младо превыше Бог* (**КОФЮУ. С. 45**); *Отрокам и молодым превечный Бог* (**КОФЮУ. С. 52**) или *Отрасли благо привещный Бог* (**Чагин**).

Лишь в одном тексте изменено сочетание *превечный Бог*: *Отроча ли млада свет, свет Бог* (**ТКГК, № 49**).

В конце тропаря, ирмоса и кондака могли следовать поздравления с праздником и просьбой-требованием о вознаграждении, сходной с колядками<sup>49</sup>.

Проведенный в статье анализ церковных рождественских песнопений, бытовавших и кое-где еще бытующих, показывает, во-первых, высокую степень их вариативности; во-вторых, выявляет две основные причины несоблюдения канонического текста: а) переосмысление церковнославянских слов и выражений или б) искаженное произнесение слов и их форм, ведущее к потере смысла исполняемого произведения. Вместе с тем проведенный анализ свидетельствует об устойчивости этих песнопений в устной традиции.

В заключение можно рекомендовать собирателям иметь при себе тексты канонических молитв, чтобы у них была возможность сверять услышанное, и самим не допускать неточностей при записи тропаря, ирмоса и кондака от информантов.

## Примечания

<sup>1</sup> *Шухаренко С.* Княжостров. Как у нас празднуют Рождество // Архангельск. 1908. № 6 (8 янв.). С. 2; *К-ов П. В.* Славельщики // Архангельск. 1913. № 268 (25 дек.). С. 6.

<sup>2</sup> *Виноградов Г. С.* Детский народный календарь. Иркутск, 1924. С. 26.

<sup>3</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв.: Очерки по истории народных верований // Труды Института этнографии. Нов. сер. М., 1957. Т. 40. С. 164.

<sup>4</sup> *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 11—12; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983. С. 155—159; *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М. 1982; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 205—208; *Она же.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 320—325; *Золотова Т. Н.* Святочный цикл календарных обрядов русских юга Западной Сибири и Северного Казахстана в конце XIX — первой трети XX вв. // Антропология

и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 162—173; *Чагин Г. Н.* Мирозрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX вв.: учеб. пособие по спецкурсу. Пермь, 1993. С. 87—89; *Корепова К. Е.* Колядные песни в Нижегородском Поволжье // Живая старина. 1995. № 4. С. 17—20; *Костохин Е. А.* Христианские мотивы в восточнославянском детском фольклоре // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 147—174; *Он же.* Святочное колядование и рождественское христослаление // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999. С. 219—234; *Он же.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 118—170.

<sup>5</sup> *Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В.* Православие в русской народной культуре: Направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 76. Позже эта программа была переработана: Православие в народной жизни: Программы сбора полевого этнографического материала. М., 2000. С. 28.

<sup>6</sup> Традиционная культура Гороховецкого края: в 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 36.

<sup>7</sup> Около детей // Приходская жизнь (Ярославль). 1905. Апрель.

<sup>8</sup> *Борисовский А.* Описание Кстовской, Новоликеевской, Шолоркшанской, Чернухинской и Слободской волостей Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Нижний Новгород. 1869. Т. 2. С. 202.

<sup>9</sup> *Преображенский Г.* Канун Рождества (Приятные картинки) // Ярославские епархиальные ведомости. 1902. № 51—52 (22—29 дек. С. 811).

<sup>10</sup> Перечислю лишь некоторые из них: *Преображенский И. В.* Праздник Рождества Христова. СПб., 1898; Праздничный листок на Рождество Христово. СПб., 1901; На Рождество Христово. Братская книжка 1—3. Казань, 1907; *Швидченко Е. С.* Святочная хрестоматия. СПб., 1903; Школьный календарь на 1898—1899 учебный год // Народное образование. СПб., 1898 (8. Праздник Рождества Христова в школе); Школьный рождественский праздник. СПб., 1898.

<sup>11</sup> Архангельская обл., Онежский р-н, д. Вонгуда. Зап. от Т. И. Кашиной (75 л.) в июле 1977 г. Личный архив А. Н. Розова.

<sup>12</sup> *К-ов П. В.* Указ. соч. С. 6.

<sup>13</sup> Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. Магнитогорск, 2003. С. 39.

<sup>14</sup> Цитирую по: Марьино: православный историко-краеведческий журнал. 1998. Вып. 4. С. 103.

<sup>15</sup> Рязанская традиционная культура первой половины XX в.: Шацкий этнодиалектный словарь // авт.-сост. И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Н. Н. Гилярова, Л. Н. Чижикова. Рязань, 2001. С. 418.

<sup>16</sup> *Корепова К. Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб, 2009. С. 38.

<sup>17</sup> *Кривошецов А. И.* Обряды и обычаи Оренбургских казаков // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1915. С. 107.

<sup>18</sup> *Виноградов Г.* Детский народный календарь. Иркутск, 1924. С. 26.

<sup>19</sup> Некоторые из святочных обычаев в г. Старая Русса // Новгородские губернские ведомости. 1866. № 6 (12 февр.). С. 82.

<sup>20</sup> *К-ов П. В.* Крестьянские Святки в Елабужском уезде // Вятские губернские ведомости. 1864. № 2 (11 янв.). С. 9—10.

<sup>21</sup> 1. *Бондарь Н. И.* Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003 (Далее в тексте статьи — **Бондарь**); 2. Ветлужская сторона: фольклорный сборник. Вып. 2 // вступ. ст., сост., примеч. и общая ред. А. В. Кулагиной, нотировка песен Т. В. Кирюшиной. Кострома, 1996. С. 12

(Далее — **ВС**); 3. *Гилярова Н. Н.* Голос Хопра: Книга для взрослых и детей. М., 2001. № 26. С. 46—47 (Далее — **Гилярова**); 4. *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997 (Далее — **ДКСБ**); 5. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры. Магнитогорск, 2003 (Далее — **КОФЮУ**); 6. *Калужникова Т. И.* Традиционный русский музыкальный календарь Среднего Урала. Екатеринбург, 1997. № 20. С. 77—78 (Далее — **Калужникова**); 7. *Корепова К. Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009 (Далее — **Корепова**); 8. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и Масленица. М., 1993 (Далее — **ПКВК**); 9. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX—XX вв.). М., 2004 (Далее — **Круг игры**); 10. Народная традиционная культура Вологодской области. Т. 1. Фольклор и этнография среднего течения реки Сухоны. Ч. 1. Песни, хороводы, инструментальная музыка в обрядах и праздниках годового круга / сост., науч. ред. А. М. Мехнецов. СПб.; Вологда, 2005 (Далее — **НТКВО**); 11. Песни озерного края // запись и нотация А. С. Румянцевой. Кострома, 1999 (Далее — **ПОК**); 12. *Добровольская В. Е., Киселева Ю. М.* Народный календарь // Традиционная культура Гороховецкого края: в 2 т. М., 2004. Т. 1. С. 36; Т. 2. № 49. С. 52—54; № 51. С. 54—55; № 52. С. 55—56 (Далее — **ТКГК**); 13. Рязанская традиционная культура первой половины XIX в. Шацкий этнодиалектный словарь // авт.-сост. И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Н. Н. Гилярова, Л. Н. Чижикова. Рязань, 2001 (Далее — **РТК**); 14. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Календарные обряды и песни. М., 2003 (Далее — **СМЭС**); 15. Фольклор Судогодского края // сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий. М., 2001 (Далее — **ФСК**); 16. *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993 (Далее — **Чагин**).

<sup>22</sup> Такое отношение к тексту особенно характерно для детей-христославы. В одном из сел Екатеринбургской обл. юные исполнители «смысла слов не понимали, не вникали в него. Искаженные слова заучивали и проговаривали» (*Грозина Н. П.* История села Беляковского. Екатеринбург, 1997. С. 58). К сожалению, собиратели редко спрашивают у информантов, что означают, по их мнению, некоторые церковнославянские слова. Лишь в **РТК** дается следующая сноска к ирмосу: «Как правило, отдельные словосочетания в составе рождественского тропаря и кондака исполнители объяснить затрудняются».

<sup>23</sup> *Боголепов А.* Первый день Рождества Христова в селе (Из дневника) // Архангельские епархиальные ведомости. 1903. № 24 (30 дек.). С. 910.

<sup>24</sup> В книге: Христианские праздники. Книга 4: Рождество Христово (издание журнала «Проповедческий листок» / под ред. проф. М. Скабаллановича. Киев, 1916. С. 94) дается такое пояснение данному фрагменту: «Противоположение одной “звезды” “звездам”. Звездочетство обращало внимание на расположение звезд и группировку созвездий; поучены же были волхвы одною какою-то звездой, явление которой поразило даже их, знающих небо».

<sup>25</sup> Только в трех текстах слово *нем* сохраняется; в одном из них сохраняется и частица *бо*: **ТКГК**, № 51: *В нем бо звездам служащие*; в двух других *бо* заменяется на *же* и *со*: **СМЭС**: *В нем же звездам служащие* и **ТКГК**, № 50: *В нем со звездой служащей*.

<sup>26</sup> **Бондарь**: *оцахуйся*.

<sup>27</sup> В данном тексте нет слова *звездю*.

<sup>28</sup> Предыдущий стих, как уже указывалось, она пела так: *Небо благословляющий*.

<sup>29</sup> Отсутствует в **ФСК, № 10; ДКСБ; Бондарь**.

<sup>30</sup> *Шухаренко*. С. Княжостров: Как у нас празднуют Рождество // Архангельск. 1908. № 6 (8 янв.). С. 2 (Далее в тексте статьи — **Шухаренко**); *К-ов П. В.* Указ. соч. С. 6 (Далее в тексте статьи — **К-ов**).

<sup>31</sup> В тексте № 7 опущено слово *правды*.

<sup>32</sup> В другом тексте из Шацкого р-на Рязанской обл. эта и следующая строка бессмысленны: *Тибѣ кланяцца солнца правды. Видют с высаты Востока (РТК, текст 3)*.

<sup>33</sup> **Бондарь**: шестая строка отсутствует.

<sup>34</sup> В одном варианте исполнительница заменяет глагол *ведети* на *вести*: *И тебе ведем с высоты Востока (КОФЮУ. С. 45)*.

<sup>35</sup> В сборнике *Калужниковой* слово *высота* заменено на слово *святыни*: *Тебя видим со святынь Востока*.

<sup>36</sup> Встретилась лишь однажды замена именительного падежа в слове *Христос* на звательный: *Христе (ФСК, № 7)*, в ряде текстов отсутствует глагол *славите (ФСК, № 5, 6, 10)*.

<sup>37</sup> Здесь собиратели также не поняли смысла стиха, соединив два слова в одно.

<sup>38</sup> То же самое и в сборнике **ФСК**; строка воспроизведена так: *Христос небозрящите*.

<sup>39</sup> В последнем тексте добавлено: *и небо*.

<sup>40</sup> В тексте № 10 из того же сборника исполнительница заменила второй стих на: *Слава Тебе, Христос!*; и переработала 3-й — 5-й стихи так: *Христос на земле. — Воспойте, люди! Вся земля в веселье*.

<sup>41</sup> Без изменений слово встречается в: **РТК, тексты 1 и 2**. На Южном Урале записан кондак, первый стих которого поется так: *Дева непресушественного рождает (КОФЮУ. С. 59)*.

<sup>42</sup> См.: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. СПб., М., 1882. С. 396: **Пресушный, пресушественный** црк. предвечный, предначальный...(Далее — *Даль* с указанием номера тома и страницы).

<sup>43</sup> Личный архив А. Н. Розова (Далее — **Кашина**).

<sup>44</sup> Оно отсутствует в: **ФСК, № 5, 9; КОФЮУ. С. 45, 52, 59**.

<sup>45</sup> *Даль. I. С. 182*. Особенно ярко эта трактовка проявилась в **ФСК, № 9: И к преступному вертепу приносит**.

<sup>46</sup> В одном варианте стих звучал так: *Ангелы с пастырем славословят (Чагин)*.

<sup>47</sup> В последнем примере исполнители, не понимая смысла сказуемого, заменяют первую его часть *слава* на *слово*.

<sup>48</sup> Отроче младо отсутствует в **НТКВО** и в **ФСК, № 5, 9**.

<sup>49</sup> См.: *Розов А. Н.* 1) Русское рождественское христославление // Русский фольклор. Т. 30. Материалы и исследования. СПб, 1999. С. 47.

Ю. М. ШЕВАРЕНКОВА  
(Нижний Новгород)

*«Фольклорная летопись (биография)» монастыря  
в свете изучения местной религиозной традиции  
(на материале Серафимо-Дивеевского  
монастыря)*

**Ф**ольклор монастырских центров в настоящее время еще только начинает интересовать исследователей, занимающихся изучением современного религиозного фольклора в различных формах его проявления<sup>1</sup>. Нижегородская земля богата монастырями, некоторые из них были основаны здесь в начале XIII в. и выполняли цивилизующую роль в христианизации бывших мордовских земель. Среди исследуемых нами есть монастыри, давно прекратившие свое существование, и ныне действующие; обители, расформированные в царствование Екатерины II или в годы советской власти и восстанавливаемые в последние десятилетия, монастыри, прошедшие стадии угасания, обнищания и превратившиеся в обычные сельские приходские церкви; монастыри, преобразованные из мужских в женские; монастыри торговые и ярмарочные, а также монастыри «мифические», «невидимые» — затонувшие или ушедшие под землю.

Если говорить не о церковном или социальном статусе обителей, а предварительно обобщать связанные с ними народные предания и легенды, то здесь картина достаточно пестрая. В одних случаях в фольклорной истории монастырей ярче выделяется историческая тема (например, основателями или разорителями монастырей были нижегородские разбойники). В других случаях жизнь монастыря осмыслена в религиозном ключе и связана: с почитаемыми чудотворными иконами (их обретением и чудесными свойствами), с прославившимися обитель подвижниками (монахами, святыми, блаженными), с действующими или исчезнувшими природными святынями.

Что касается объема и количества народных рассказов о нижегородских монастырях, то в одних случаях мы сталкиваемся лишь с несколькими (порой с трудом записанными) преданиями об основании

или разрушении обители. Это говорит о том, что народные знания о монастыре давно ушли из активной памяти местных жителей. О некоторых обителях фольклорные сведения обнаруживаются только в различных печатных изданиях и периодике XIX—XX вв. В других случаях мы имеем дело с разнообразнейшим в сюжетном отношении и поистине безграничным по количеству современным фольклорным материалом, пополняемым в каждой последующей экспедиции в исследуемое место. Наши сравнительные наблюдения показывают, что даже являясь обителью с богатой и давней *церковной* историей, не все монастыри имеют интересную и развернутую *фольклорную «биографию»*, в силу различных причин утрачивая ее (например, в результате потери своего статуса и закрытия, особенностей географического расположения, специфики преломления его официальной истории в народном сознании или просто фактом отдаленности ее истории от наших дней) и (или) еще не успев приобрести новой (например, после недавнего восстановления). Представляется, что живую фольклорную историю сохраняют монастыри более-менее молодые, основанные не ранее XIX в.

Так уж сложилось, что на протяжении многих лет сотрудники и студенты Нижегородского университета собирали религиозный фольклор в Дивеевском р-не Нижегородской обл. и прилегающих к нему районах (Арзамасском, Первомайском, Ардатовском, Вознесенском). Выбор района был обусловлен желанием исследовать традиционный религиозный фольклор этих мест, в основном связанный с реальной и чудесной историей Серафимо-Дивеевского женского монастыря. Чем обусловлено повышенное внимание именно к этому монастырю? Конечно, тем, что это известный российский и уже мировой центр православного паломничества и «туризма», связанный с именем канонизированного в 1903 г. Серафима Саровского, но, главное, богатством фольклорного материала, который, сколько бы мы ни возвращались с экспедициями в это место<sup>2</sup>, кажется нам неисчерпаемым.

Итак, речь пойдет о «монастырском фольклоре». Под этим понятием мы, во-первых, не подразумеваем творчество самих насельниц монастыря, и, во-вторых, не связываем это словосочетание с фольклором и суеверными представлениями так называемой «прихрамовой среды» (термин введен в современную фольклористику А. В. Тарабукиной<sup>3</sup>). «Монастырский фольклор» — термин, конечно, спорный и очень широкий, однако позволяющий объединить разнообразные в генетическом, сюжетном и стилистическом отношении нарративы на основе общего центра притяжения. В последнее время в фольклористике укоренились понятия «народного жития» святого, «народной агиографии», употребляемые сейчас даже без кавычек (новейшие размышления и обобщения по этому вопросу находим в монографии А. Б. Мороза «Святые Русского Севера»<sup>4</sup>). Применительно к разнообразным народным рассказам религиозного, исторического, эсхатологического, социально-утопического,

чудесного, прагматического, медицинского и пр. характера, тем или иным образом соотносимых нами с образом самого монастыря, его «культурных героев» и его святых, можно использовать и другой термин — «*фольклорная (народная) летопись*», также восходящий к жанрам средневековой литературы. По своей изначальной жанровой природе он предполагает объединение материала, различного по происхождению, характеру и жанрам, но относящегося к единой исторической теме. Кроме того, может быть применен термин «*фольклорная биография монастыря*» в исторический ретроспективе.

Оба термина мы понимаем как синонимы, поскольку вместе они представляют материал в определенной границе этих терминов, конкретизируют, возможно, несколько расплывчатое понятие «монастырского фольклора» и позволяют представить пестрый фольклорный материал целостно, как синхронно существующий. При этом возможно выстроить его в некую *условную*, наличествующую, безусловно, только в сознании исследователя, историческую последовательность (поскольку фольклорное восприятие различных событий лишено точных датировок, а также часто хронологической и причинно-следственной соотнесенности друг с другом). «*Народная летопись*» монастыря — это достаточно устойчивая по сюжетному и образному составу, исторически сложившаяся *совокупность народных знаний* (заметим, не всегда выраженных сюжетным повествованием) о монастыре, раскрывающих реальную и чудесную историю монастыря, ее отдельных героев и святых.

В настоящее время Серафимо-Дивеевский женский монастырь — один из центров областного православного туризма, визитная карточка Нижегородской обл., и, соответственно, зона притяжения огромного количества верующих. Приход монастыря по сравнению с простым церковным приходом огромен и в связи с этим в значительной мере нестабилен. Он складывается из коренных местных жителей, посещающих его в качестве обычного церковного храма, из многочисленных паломников, которых в этом месте большинство, и переехавших сюда на постоянное место жительства верующих переселенцев. Эта группа занимает промежуточное положение по отношению к двум вышеназванным, поскольку переселенцы воспринимают Дивеево как место родное, но для местных они все еще чужаки. Соответственно, и наша собирательская работа велась именно в этих разных социокультурных «группах», для каждой из которых обитель имеет свой набор значений, в целом составляющий концепт «монастырь».

*Паломники.* Эта категория верующих отнюдь не однородна: среди них можно выделить паломников организованных (приезжают группами на автобусах, часто во главе со своим местным батюшкой) и «дикарей», паломников-туристов, приехавших в Дивеево из интереса (соответственно, и их отношение к монастырю достаточно поверхностное), и паломников воцерковленных, паломников спокойных и, наоборот, экзальтированных, находящихся в состоянии некоего религиозного



(и психического) возбуждения (и потому склонных к спонтанным уличным религиозным проповедям, критическим высказываниям, пророчествам и т. п.). Но по отношению к монастырю все они (даже те, кто осознает свою духовную причастность к этому святому месту) чужаки, туристы, зрители, у которых есть программа посещения святого места (включающая службу, купание в источниках, поездки к расположенным рядом с Дивеевым святыням). Их отношение к монастырю и к Дивеевской земле в целом можно назвать восторженным, но и во многих случаях потребительским. Главная задача для них — все успеть, везде побывать, все купить, все разузнать. Они все делают по правилам: обязательно ходят на службу, бегут на источники, по всем правилам обходят Канавку. Дивеево и монастырь для них — еще одна ступень приобщения к церкви, к святыням, возможность воочию увидеть то, о чем читали в благочестивой литературе.

Среди паломников можно выделить и процент экзальтированных верующих так называемой «прицерковной», «прихрамовой» среды, сознание и картина мира которых определяются полным подчинением церковной жизни. Эта среда часто становится каналом распространения эсхатологических слухов, пророчеств, псевдоправославной и ложной литературы, «святых писем», листовок о вреде паспортов и ИНН, каналом трансляции в православные массы разнообразных пугающих слухов (например, о грядущих катаклизмах). Нельзя не согласиться с М. В. Ахметовой, что «Дивеево оказывается важным центром, обеспечивающим информационное функционирование прихрамовой среды, способствующим утверждению норм и ценностей этого сообщества»<sup>5</sup>. Монастырь для паломников — это место православного общения, обмена религиозным опытом, впечатлениями от прочитанной литературы и других паломнических поездок, место ожидаемых чудес. Поэтому фольклор паломников, на наш взгляд, характеризуется большей универсальностью и слабой привязкой собственно к истории Дивеевского монастыря и его святынь. Если паломники и владеют знаниями о Дивеевской земле, то знания эти в основном книжные, экскурсионные или полученные в общении с другими паломниками (т. е. опять во многом книжно-экскурсионные).

Отношение местных жителей к паломникам можно охарактеризовать как осторожно-недоверчивое. В разговорах с ними нередко возникает противопоставление «своих — чужих», «местных — пришельцев» и даже «русских — нерусских» («Русские почему-то не очень приобщаются к молебне, русские не ходят, а вот приезжие туда ходят»<sup>6</sup>). Нынешние паломники в сознании местных жителей противопоставляются паломникам из прошлого (которых, по рассказам крестьян, приветливо встречали и кормили). Еще лет 10 назад, в эпоху первых восстановительных работ в Дивеево местные жители даже пренебрежительно именовали паломников «половниками», не пускали их ночевать, к ним опасно относились как к чужакам, понаехавшим на родную землю («мы и без вас жили»).

Еще одна интересная категория верующих, неизбежно присутствующая при крупных религиозных центрах, категория, достойная изучения, но пока обойденная вниманием исследователей, — это *переселенцы*, т. е. те, кто более-менее обосновался в Дивеево. Среди них мы не касаемся той группы людей, которая живет подаянием, чем вызывает осуждение местных жителей (в разговорах их именуют «цыганами», «лодырями», «грязнулями», «беспризорными»). Отношение переселенцев к Дивееву и к монастырю основано на благоговении и обусловлено их индивидуальным приходом к вере, воцерковлением, связанным, в свою очередь, с впечатлениями о прежнем посещении Дивеевского монастыря в качестве обычного паломника или же с их особыми отношениями с Серафимом Саровским (покровителем этого монастыря), мистическим образом приведшего их сюда. Соответственно отношение переселенцев к Дивеевскому монастырю и Дивеевской земле — это любовь к новообретенной родине, к единственному дому. Можно привести и типичные высказывания переселенцев: *«Мы приехали сюда, потому что Дивеево является местом спасения, т. е. здесь мы спасаем свои души»*<sup>7</sup>; *«Святая земля, миленькие мои. Мы приехали с Кубани. Там, конечно, лучше насчет питания, все, но духовного там — никакая жизнь»*<sup>8</sup>.

Рассказы переселенцев при всем их автобиографизме и соответственно индивидуальности деталей, очень схожи, типичны, а потому разложимы на следующие схемы («жизненные сценарии»):

1. Неизлечимая (тяжелая) болезнь → случайное знакомство с Дивеевом (кто-то привез дивеевских святостей и пр.) → выздоровление → желание жить в Дивеево → переезд.

2. Чудесный сон о Дивеево или Серафиме Саровском («зов святого» или «зов места»<sup>9</sup>) → переезд.

3. Переезд по доброй воле ради духовного спасения.

4. Переезд по совету духовного отца<sup>10</sup>.

Рассказы переселенцев зачастую очень трогательны и изобилуют описаниями сложностей переезда в Дивеево, бытовых и материальных трудностей первых лет жизни на «земле обетованной» (переселенцы голодают, не имеют дома и денег, их скромные пожитки портит непогода и пр.), воспринимаемых, однако, как второстепенные по сравнению с фактом долгожданного прибытия в Дивеево, на землю Серафима Саровского<sup>11</sup>, к его монастырю. В этих рассказах четко противопоставлены богатство прошлого при отсутствии в нем духовности и нынешняя бедность при душевном и духовном удовлетворении. Часто проскальзывает и сюжет о чьей-то чудесной помощи бесприютным приезжим скитальцам: монастырь дарит переселенцам корову, а узнавшие об их судьбе нашли им недорого продающийся дом, что, естественно, расценивается этими людьми как чудесная помощь свыше.

Личное спасение — вот ключевое слово в благоговейном отношении переселенцев к монастырю: *«Здесь стоит говорить о нечто фундаментально важном для нас, чем просто знать или не знать, интересно или*

неинтересно. Речь идет о спасении — вот в чем дело, о нашей жизни вечной, вечность идет»<sup>12</sup>. Многие из них поэтому работают на строительных работах в монастыре, что осознается ими как ступень на пути к спасению: «Царица Небесная сказала: кто поможет монастырю, того я не оставлю и род того не оставлю»<sup>13</sup>. Дивеево и монастырь осмыслены переселенцами как уникальное, богоизбранное, благодатное, а по отношению лично к ним — еще и судьбоносное место, позволившее им обрести себя и смысл жизни. Близость к монастырю осознается ими как близость к Серафиму Саровскому, а через него — к самому Богу. Для переселенцев монастырь = Дивеево = Серафим Саровский = Бог = «последний удел Богородицы» (так сам Серафим определял статус своего монастыря) = место личного спасения.

А чем является монастырь для местного крестьянства? Надо заметить, что посещают его местные нечасто, да и само слово «монастырь» появляется лишь в достаточно небольшой группе рассказов об основании монастыря. Местные жители не стремятся «унести» с собой как можно больше святостей, поскольку почти в любой момент могут набрать святой воды, съездить к мощам и пр., а их отношение к монастырю лишено суеты и религиозного «рвательства», благоговейной идеализации и ожидания чуда. Различное отношение местных и паломников к Дивееву хорошо характеризует такое высказывание одного из дивеевцев: «Люди, живущие здесь, уже не удивляются тому, что другие увидели 2 солнца или несколько радуг. Все становится обыденным, повседневным, и очень тяжело себя постоянно трезвить...»<sup>14</sup>. Для коренных жителей Дивеева монастырь — неотъемлемая и привычная составляющая местной истории, место, где работали или пели в хоре их предки, где их крестили и венчали, а также место, с которым связываются местные слухи и чудеса. А вот общее пренебрежительное отношение местных ко всем приезжим выражено в таких словах: «Приехали долгохвостые, и такие болтушки! Бабы какие-то наехали... И вот уже больно много знают и много вот говорят... А мы... этому не подписываемся»<sup>15</sup>. В отличие от паломников и переселенцев, среди которых немало людей образованных и начитанных, местное крестьянство владеет не книжной информацией, а передающимися из поколения в поколение рассказами старожиллов и старших членов семьи об истории монастыря, истории его знаменитых насельниц, о Серафиме Саровском, а также собственными воспоминаниями о драматичных страницах существования монастыря и монашества в XX в.

С другой стороны, именно в среде местного населения, практически круглый год наблюдающего туристско-паломническую суету этого места, скупку домов переселенцами, деятельность администрации монастыря, методично отвоевывающей здания и жилые постройки, до революции ему принадлежавшие, а потом перешедшие в распоряжение новой власти, распространены скептические и негативные суждения и толки в отношении монастыря. Но в любом случае, концепт «монастырь»

применительно к местному населению раскрывается в таких значениях, как «церковь» («*Богу помолимся — идем в монастырь, а разогнали — ходить некуда*»<sup>16</sup>), «история родного края и села», «история моей семьи». Бытующие разрозненно, но взятые нами в некоем условном информационном, историческом и географическом единстве и передаваемые из поколения в поколение<sup>17</sup>, именно рассказы местных жителей составляют основу *устной народной летописи* Дивеевского монастыря и Дивеевской земли в целом, разворачивающейся во многом на их глазах, а рассказы паломников и переселенцев лишь дополняют отдельные ее «разделы».

Дивеевский монастырь — обитель с богатой церковной историей, основан около 1780 г. из небольшой девичьей общины. На рубеже XIX—XX вв. становится известным российским паломническим центром<sup>18</sup>, в 1903 г. на открытие мощей Серафима Саровского, духовного наставника дивеевских сестер, приезжает Николай II с семьей (кстати, именно он и добился канонизации Преподобного). Судьба обители, как и участь подавляющего большинства российских монастырей XX в., была стандартной: в 1927 г. он был расформирован, разрушен и разграблен. Хранившиеся в нем мощи Серафима Саровского вывезены, а его монахини осуждены или ушли в мирскую жизнь, часто добровольно сохраняя монашество и в ней. Казалось бы, и фольклорная история монастыря должна была на этом угаснуть (как случилось со многими нижегородскими монастырями), ведь и он, и его святыни постепенно выключаются из активной религиозной и мирской (хозяйственной) жизни этих мест. Однако с Дивеевским монастырем, в отличие от других монастырей Нижегородской епархии, этого не случилось. В связи с этим можно выделить несколько факторов, поддерживающих народную память о монастыре.

1. Важнейший фактор — личность святого, ассоциируемого с монастырем, т. е. Серафима Саровского. С исторической точки зрения он духовный покровитель Дивеевского монастыря, отшельник, принявший на себя последовательно подвиги столпничества, молчаличества, затворничества и старчества, с точки зрения фольклорной — целитель, предсказатель, чудотворец и просто добрый «старичок». Народное почитание старца складывается еще при жизни святого, достигает своего пика на рубеже XIX—XX вв. (в годы его официального прославления), не останавливается с формальным закрытием обители, а потому и на официальном уровне легко возобновляется с началом восстановительных работ в Дивеево в 1991 г. В советское время культ святого сохранялся в данной местности в иконопочитании святого (его изображение здесь в каждом доме), в почитании природных святынь его имени и сохранившихся его вещей, в памяти старшего поколения о его жизни, чудесах и предсказаниях, в рассказах о тайне исчезновения и сокрытия мощей Серафима.

2. Еще один фактор, подпитывающий народную историю монастыря, — это святыни, сохранившиеся как в самом Дивеево, так и на

Дивеевской земле в целом: природные (источники, камни, деревья, в основном носящие имя Серафима Саровского) и рукотворные (Канавка), народные и церковные (мощи святого, могилы настоятельниц и блаженных). Все они связаны с историей обители, с хозяйственной, бытовой жизнью человека (их посещают по обету, ходят к ним лечиться, лечат скотину) и религиозной жизнью местного социума (в определенные дни к ним организуют крестный ход, ходят с молебном о дожде). Даже в десятилетия закрытия монастыря святыни не потеряли статуса почитаемых объектов.

3. Наряду с перечисленными можно выделить и еще один важный фактор — это совокупность пророчеств об уникальном настоящем и будущем монастыря, озвученных самим Серафимом. Пророчества святого, называвшего женскую Канавку при приходе антихриста вырастет до небес и спасет всех верующих, о том, что Дивеево станет городом, а монастырь лаврой, о том, что на многие километры от монастыря его земли защищены Божьей помощью, с одной стороны, стали частью дивеевского *церковного* предания, возвышая обитель над другими монастырями Поволжья и России в целом и способствуя притоку паломников и переселенцев, а, с другой стороны, подпитывают и устную фольклорную традицию. В то время как первые два фактора можно назвать универсальными, «работающими» в отношении большинства нижегородских и российских монастырей, последний фактор можно считать достаточно редким, поскольку примеров такого положительно спрогнозированного будущего обители, аналогичных дивеевскому, наберется немного.

Легко заметить, что в этом перечне именно личность Серафима Саровского всегда выходит на первый план.

Какова же география исследуемого явления? Ее можно представить центром и периферией, где центр — само Дивеево и территориально близкие к нему населенные пункты Дивеевского р-на, административно образующие дивеевский церковный приход (д. Маевка, Вертьяново, Елизарьево), а периферия — это более или менее удаленные от райцентра деревни и села Дивеевского р-на, в которых некогда были (или есть до сих пор, или открыты недавно) свои церкви (и соответственно, есть свои предания о местных церквях и героях религиозной истории). И чем дальше от Дивеева, тем менее известны в народе рассказы об истории возникновения, существования и разрушения монастыря, о его знаменитых блаженных и дивеевских чудотворных святынях: дивеевский «монастырский фольклор» уступает место локальной религиозной истории.

Однако география «монастырского фольклора» не ограничивается административными рамками одного Дивеевского р-на, а продолжается и за его пределами *в почитании природных святынь Серафима Саровского*, образующих единую сеть святынь Преподобного. Так

возникает достаточно широкое и емкое понятие «*святой Дивеевской земли*», «*земли Серафима Саровского*», целого края, богатого святынями, блаженными, скитами, история которых самостоятельна, но и связана с центром — женским монастырем. Итак, географию «монастырского фольклора» можно представить следующей схемой: Дивеево (центр) и ближние к нему деревни (дивеевский сельсовет и приход) → дальние деревни Дивеевского р-на → отдельные культовые места соседних районов (Первомайского, Кулебакского, Вознесенского). За пределы этих границ *традиционные фольклорные дивеевские* сюжеты, нарративы не выходят<sup>19</sup>.

В разнообразнейшем текстовом материале, собранном нами от местных жителей, следует разграничивать:

1. Материал собственно фольклорный — повторяющийся, типологический, узнаваемый;

2. Личные воспоминания и рассуждения информантов о тяжелом времени поругания веры в XX в., о монастыре и драматичных судьбах бывших монахинь, о Дивеево и происходящих здесь событиях, о приезжающих сюда людях.

Фольклорная биография монастыря хотя и обладает иными принципами отбора материала, нежели подробная и последовательная официальная летопись, написанная Л. М. Чичаговым<sup>20</sup>, но охватывает весь период его существования в XIX—XXI вв. и включает в себя:

1. Историю самого монастыря как культового объекта, православной святыни, единого храмового комплекса от момента его возникновения через историю разрушения монастыря и ликвидацию дивеевского монашества в годы советской власти и вплоть до современного состояния возрожденной святыни.

2. Историю монастыря «в лицах», представленную «народными житиями» его ярких личностей, составляющих, кстати, и его официальную летопись (Серафима Саровского и целой плеяды живших при монастыре блаженных) и преданиями об отдельных более или менее известных персонах, имеющих то или иное к нему отношение (например, рассказами о приезде в Дивеево и Саров Николая II).

3. Чудесную историю его святынь (внутри- и околмонастырских, а также святынь Серафима Саровского в целом).

Таким образом, о «монастырском фольклоре» можно говорить как о совокупности циклов нарративов.

Что касается биографии монастыря как православной святыни, то, как и любая биография, она представлена рассказами о ее основании, отдаленном и недавнем прошлом, а также о ее мистическом будущем, но в целом *фольклорная* летопись монастыря и *официальная, книжная*, пересекаются мало. Легенд о происхождении монастыря в общем количестве записей ничтожно мало, да и они представляют собой явные пересказы эпизода официальной летописи Л. М. Чичагова. Преобладают в «историческом блоке» воспоминания местных жителей о различных

событиях, происшествиях и чудесах, происходивших в Дивееве на их памяти, т. е. в недалеком прошлом. Этот «меморативный блок» фольклорной истории монастыря составляют воспоминания местных крестьян, «очевидцев» его трагической судьбы в XX в. Если паломников и переселенцев привлекает настоящее монастыря (его статус богоизбранной обители и возможность здесь и сейчас прикоснуться к святыням), а также предсказанная ему Серафимом Саровским будущая сила и слава, то рассказы местных крестьян старшего поколения при их спокойном отношении к паломническому ажиотажу вокруг Дивеева в основном обращены к прошлому.

Воспоминания о прошлом окрашены одновременно в драматические и идеалистические тона, рассказы о голоде и бесконечном труде, раскулачивании и поругании веры совмещаются с воспоминаниями о гармоничной воцерковленной досоветской жизни. В устных народных «мемуарах» о трудных временах XX в. возникает и устойчивое противопоставление прошлого и настоящего: монастыря до момента его закрытия и современного, веры прежней и нынешней, старой церкви и новой, трудной, но дружной жизни и нынешней сытой, но неправильной. Среди основных тематических блоков можно выделить рассказы о разрушении монастыря (и сопутствующие этой центральной теме истории о наказании разрушителей, о спасении монастырских икон и т. д.); рассказы о том, как сохранялась вера в годы безверия (о тайном хождении к святым камням и источникам Серафима, о тайном крещении детей монахинями и обычными верующими старушками, о борьбе школьных учителей с нательными крестиками на учениках и пр.); воспоминания об осужденных или бедствующих в миру монахинях; воспоминания о монахине Маргарите, сохранившей вещи Серафима Саровского и дожившей до открытия монастыря. Можно спорить о фольклорности этих меморатов, о наличии в них постоянных мотивов и образов, характерных для устных народных религиозных нарративов, однако как часть фольклорной истории монастыря они также достойны изучения. В любом случае, воспоминания простых людей как бы восполняют тот вакуум, который появился в официальной истории монастыря между двумя веховыми событиями — его закрытием и открытием.

История современного состояния монастыря включает в себя рассказы о необычных природных явлениях во время службы или тех или иных праздничных мероприятий и пр. Но было бы неверно представлять фольклорную летопись монастыря только как историю чудесную и положительную: отношение местных жителей к обители знает и негативные оценки ее нынешней деятельности и нравственного облика бывших и современных насельниц, проявляющиеся в рассказах и слухах об аморальном поведении монашек (например, их тайных встречах с монахами) и неодобительно оцениваемой местным населением административной и коммерческой деятельности самого монастыря.

Рассказы местного эсхатологического характера, связанные с судьбой монастыря и Дивеева, позволяют заглянуть не в прошлое и настоящее святыни, а в спрогнозированное Серафимом Саровским ее отдаленное будущее. По определению святого, Дивеево — четвертый и последний удел Богородицы, а вырытая им святая Канавка защищает эту землю на многие километры и при приходе антихриста вырастет до небес и спасет всех праведных (*«Придет антихрист, он через нее не махнет. Все храмы встанут до небес. Вот эта Канавка загородит все Дивеево»*<sup>21</sup>). Эти предсказания поддерживают постоянный приток сюда паломников и переселенцев, а также и фольклорную «память места». Другая часть прогнозов святого относится людьми не к неопределенному будущему, а имеет наглядное подтверждение в настоящем: *«Преподобный спасает нас от всяких невзгод. Вот везде ураганы, везде грады... Нас Господь вот ведет, Преподобный с нами всегда»*<sup>22</sup> или: *«И когда война началась, он сказал: “За 160 километров не допущу”*<sup>23</sup>. Известны в народе и предсказания Серафима о том, что в Дивеево будет «диво», что оно станет городом, что здесь будет «5 мошей», что сам святой воскреснет и будет вести в храме службу.

Фольклорная летопись монастыря, как уже говорилось выше, включает в себя и «биографический» фольклор, прежде всего, как совокупность кратких или достаточно подробных «устных житий» отдельных персон, непосредственно составляющих не только народную, но и официальную «биографию» монастыря «в лицах». Сразу заметим, что имена настоятелей монастыря, пусть даже очень известных и уважаемых в монастырской среде, фольклорная история не сохраняет, отбирая на свои «страницы» лишь небольшой процент героев, еще при их жизни вошедших в местную устную фольклорную традицию. Среди них — наставник дивеевских сестер Серафим Саровский, Николай II, а также целая «галерея» блаженных, живших в монастыре (или при монастыре) и последовательно, даже официально сменявших друг друга (блаженной Натальи, Пелагеи Серебрянниковой, Паши Саровской, Марьи Ивановны). Каждое из этих имен обладает собственным «устным житием», и в каждом конкретном случае вопрос о соотношении книжных (житийного, летописного) источников и собственно народных рассказов должен решаться отдельно.

Самое насыщенное и, так скажем, хорошо разработанное — это, безусловно, «народное житие» Серафима Саровского<sup>24</sup>. Оно вбирает в себя отдельные эпизоды его официальной биографии: падение в детстве с колокольни и чудесное спасение, жизнь в лесной пустыньке и дружба с медведем, нападение на него крестьян («разбойников») из с. Кременки, его молитвенное стояние на камне, а дополняется различными историями чудесного характера о встрече со святым, о помощи его простым людям. Но «народное» житие святого подпитывается не только житийной традицией (1), но и иконописной (2)<sup>25</sup>, что даже позволяет поставить вопрос о том, что первичнее — народные



рассказы, положенные в основу жития и иконографии или наоборот. Кроме того, фольклорную память о святом поддерживают семейные предания о хождении прадедов и прабабушек современных информантов к Серафиму в его пустыньку (3) и, наверное, главное — разветвленная сеть действующих и уже не существующих серафимовых святынь (4), где личность святого осмыслена устроителем, организатором местного религиозного ландшафта (Серафим раскладывает камешки, и они, вырастая, превращаются в почитаемые валуны; он выбивает источник из земли; переводит родник на новое место, чтобы верующим было куда приходиться; сам роет Канавку и т. д.).

В народе до сих пор сохраняется не просто уважительное, а эмоционально-трепетное и даже сочувственное *крестьянское* отношение к «*батюшке Серафимушке*», так же, как и они, т. е. крестьяне, прожившему трудную жизнь, сторбленному от болезни, питавшемуся много лет только травой «сниткой», побитому деревенскими мужиками, искавшими у него деньги, по-стариковски доброму и открытому, и никого не осуждающему, — простому «*старичку в лапотках*». Для сравнения можно заметить, что восприятие Серафима Саровского в среде паломников и переселенцев отличается большей философичностью и сопряжено с религиозными размышлениями о монастыре, святости, современности и собственной жизни.

Особую страницу истории монастыря составляют народные жития монастырских блаженных, а также собственно историческая тема — предания о приезде Николая II в Дивеево в 1903 г., память о котором на Дивеевской земле сохранилась и в местной топонимике, и в рассказах исторического, социально-утопического, авантюрного, собственно религиозного характера, хотя можно говорить о разнице восприятия этой фигуры местными жителями и отдельными категориями верующих (например, православными монархистами).

История святынь, находящихся на Дивеевской земле, — едва ли не большая часть всей народной биографии монастыря. Можно с полным основанием говорить о разветвленной «сети» святынь Серафима Саровского в этом крае. Представить ее можно с помощью иерархии святынь, а также в виде их пространственной соотнесенности. Для этого можно использовать схему, введенную авторами коллективного труда «Культурный ландшафт Русского Севера»<sup>26</sup>: ее авторы попытались соединить в одной схеме 2 вида святынь — официальные/неофициальные, культурные/природные. На дивеевском материале эта схема работает не так четко: богатство почитаемых святынь, связываемых с Серафимом Саровским (и, тем самым, опосредовано с самим монастырем) и расположенных не только в самом Дивеево, но и рядом с ним, и далеко за его пределами, позволяет описать объекты этой сети через их пространственную соотнесенность с самим монастырем, т. е. официальной культурной святыней, по принципу приближенности и удаленности к нему, а уже внутри «сети» святынь обозначать их конкретный статус.

Применяя способ и терминологию, уже использованные нами выше при разговоре о географии распространения «монастырского фольклора», все почитаемые объекты можно представить центром, «ближним кругом» и «дальним». Центральными святынями по своему расположению относительно монастыря являются:

1. Святыни внутримонастырские, расположенные на территории монастыря и занимающие важное место в официальной, «высокой» истории обители. С точки зрения оппозиций, культурное/природное, официальное/неофициальное их можно также представить внутренней иерархией:

а) святыни «высшей иерархии», центральные по своему церковному статусу. Это мощи святого и рукотворная святыня — вырытая Серафимом Саровским святая Канавка, завещанная им потомкам как «и Иерусалим, и Афон». В среде людей образованных, среди паломников ее называют главной святыней обители (*«Канавка — это первое, что можно выделить. Родники идут потом. Главное — это Канавка и мощи батюшки Серафима»*<sup>27</sup>). Канавка — единственная официальная святыня, поскольку церковная легенда объясняет ее происхождение тем, что святой начал копать ее после того, как Богородица явилась ему шедшей по этой земле. Что касается мощей святого, то в дивеевском фольклоре мощи Серафима Саровского становятся не только объектом распространенных рассказов об исцелении, но и рассказов, так скажем, мистического характера о тайне дивеевских мощей;

б) природные святыни неофициального порядка (береза с ликом Богородицы, Царская лиственница, посещаемая в основном почитателями Николая II);

2. Святыни «околомонастырские» — природные неофициальные святыни, находящиеся на территории самого с. Дивеево, не носящие имени Серафима Саровского, но осмысленные верующими как примыкающие к монастырю (это святые источники Казанский, Александровский).

За пределами Дивеева расположены святыни, статус которых можно обозначить как природные и неофициальные. Все они носят имя Серафима Саровского и, по народным легендам, берут начало от его деятельности в этих краях. Представить эту совокупность святынь можно святынями ближнего и дальнего круга. «Ближний круг» составляют святые источники Дивеевского р-на (за исключением самого райцентра), а «дальний круг» — родники и камни, находящиеся уже за пределами Дивеевского р-на.

Итак, фольклорный материал о Серафимо-Дивеевском женском монастыре богат и разнообразен. Именно это позволяет сказать, что на фольклорной карте Нижегородского края, на карте официальных православных святынь региона, большинство из которых не обладают столь широкой устной народной традицией, этот монастырь представляет собой явление уникальное. Показав здесь дивеевский религиозный фольклор в некоей целостности, мы намечаем себе и другие, более

сложные аспекты его изучения: соотношение и взаимодействие в нем устной и книжной (летописной, житийной) составляющих, устных сюжетов и «церковного предания» и др. Сравнительный анализ фольклорного материала о других нижегородских и российских монастырях позволил бы делать выводы не только локального или регионального формата.

### Примечания

<sup>1</sup> Из работ, так или иначе касающихся «монастырской темы», можно назвать, напр.: *Зайцева Е. А.* Фольклор монастырской и околмонастырской среды (по материалам экспедиции 2005—2007 гг. в Александровский р-н Владимирской обл. // Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. М., 2008. С. 281—295; *Мороз А. Б.* Святые Русского Севера. М., 2009; *Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М., 2009 и др.

<sup>2</sup> У нас уже выходили отдельные публикации, касающиеся некоторых частных сюжетов дивеевского религиозного фольклора (о святых источниках, святых камнях, блаженных). См.: *Шеваренкова Ю. М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004.

<sup>3</sup> *Тарабукина А. В.* Фольклор и духовная культура «церковных людей» (опыт исследования современного фольклора): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999.

<sup>4</sup> *Мороз А. Б.* Святые Русского Севера. М., 2009. С. 13—14 и др.

<sup>5</sup> *Ахметова М. В.* Конец света в отдельно взятом монастыре: дивеевские слухи // «Рябининские чтения». Материалы научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. В этой статье автор приводит тексты распространявшихся в 2002—2003 гг. в Дивеево предсказаний о грядущих мировых катаклизмах, о бедах после памятной даты канонизации Серафима Саровского и др.

<sup>6</sup> С. Глухово Дивеевского р-на, местная жительница.

<sup>7</sup> С. Дивеево, 2001 г., видео 062, К. П. И., 1939 г. р.

<sup>8</sup> С. Кременки Дивеевского р-на, 2002 г., кассета 041А, интервью № 19, М.

<sup>9</sup> «Вот одна, знаешь, из Почаева приехала женщина с мужем... и говорит: «Нам приснился сон, Преподобный говорит: “А ваше место в Дивееве”. И, говорит, показал всю местность, какая такая краса”. Это как, бывало, были, где храмы стояли, одни цветы... И прошел год. А он опять, говорит, мне снится, говорит: “Вы чего ж думаете и кого дожидаетесь? Ваше место в Дивееве”. Они там продали дом и приехали сюда жить» (д. Маевка Дивеевского р-на, 2009 г., 21-Д007. А. М., 1935 г. р.).

<sup>10</sup> «Я сначала приехала сюда просто поклониться... И сразу было такое чувство, не могу объяснить, что легло на душу... Я приехала и сказала духовному наставнику, что это просто удивительные места. Он нам велел искать место, где можно остаться и жить. Конечно, говорит, далековато, но благословляю» (с. Трудовое Дивеевского р-на, 2002 г., видео 064, М. Г. Н.).

<sup>11</sup> «Хотя нелегко, можно было не так далеко от Москвы уезжать. Там дети остались, но... именно сюда душа просилась... Желание быть поближе к Богу, к батюшке...» (с. Трудовое Дивеевского р-на, 2002 г., видео 064, М. Г. Н.); «Я работала медсестрой в областной больнице и тихонечко ездила к батюшке Серафиму на источники. Он меня призвал сюда, в эти места, и я без них жить не

могу. Здесь такая благодать! Я очень рада, что поселилась в этом домике, уйдя из роскошной квартиры, где все равно чего-то не хватало. Наше спокойствие только в Дивеево» (2001 г., видео 074, К. Н. Т.).

<sup>12</sup> С. Дивеево, 2002 г., видео 089, Н. Н. Н., переселенец из Ставрополя.

<sup>13</sup> С. Дивеево, 2002 г., видео 074, П. Ф.

<sup>14</sup> С. Дивеево, 2002 г., видео 073, П. А. В., 1970 г. р.

<sup>15</sup> С. Суворово Дивеевского р-на, 2009 г., 21-Д005\_1, А. М. И., 1927 г. р.

<sup>16</sup> Д. Вертьяново Дивеевского р-на, 2002 г., видео 132, Г. А. В., 1907 г. р.

<sup>17</sup> В интервью мы постоянно фиксируем отсылки современных информантов к предшествующему поколению: «Еще моя мать девчонкой была, она мне рассказывала» (с. Кременки Дивеевского р-на, 2002 г., видео 137, Б. Р. Н., 1930 г. р.); «Прабабушка, когда вскрывали мощи, ходила туда, царя видела Николая» (с. Суворово Дивеевского р-на, 2002 г., аудио 008, А. М. И., 1927 г. р.); «Дедушка у меня был верующий. Сядем на полу зимой, он все и рассказывает, что будет» (с. Дивеево, 2001 г., видео 002, О. Н. М.).

<sup>18</sup> См., например, многочисленные воспоминания о поездках в Дивеево: Вспоминая с любовью. Преподобный Серафим, Саров, Дивеево глазами паломников XIX—XX вв. М., 2007; Новые чудеса преподобного Серафима Саровского. Свидетельства и размышления. М., 2006.

<sup>19</sup> Подобное случается лишь тогда, когда на отделенной от основного ареала распространения нарративов о святом записываются рассказы, порожденные наличием в домах людей икон этого святого. Такой пример описан А. Б. Морозом: легенда о кормлении Серафимом Саровским медведя записана в Архангельской обл. и представляет собой явный пересказ сюжета иконы. См.: Мороз А. Б. Святые Русского Севера... С. 74).

<sup>20</sup> Чичагов Л. М. (Серафим) Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1896.

<sup>21</sup> Д. Маёвка Дивеевского р-на, 2009, 21-Д007, Архипкина М., 1935 г. р.

<sup>22</sup> Д. Маёвка Дивеевского р-на, 2009 г., 21-Д006, Резакова А. Г., 1946 г. р.

<sup>23</sup> С. Большое Череватово, 2009 г., 21-Д008, Куракина М. А., 1922 г. р.

<sup>24</sup> Здесь мы можем сослаться на нашу статью: Устное народное житие Серафима Саровского // Традиционная культура. 2005. № 1. С. 73--83.

<sup>25</sup> «Это ведь дело-то давно, очень давно было. Он молился в лесу, у него был домик. К нему медведь ходил. Серафим его кусочками с руки кормил. Это ведь картинка есть нарисована» (с. Кременки Дивеевского р-на, 2002 г., видео 137, Балуева Р. Н.). Что первичнее в этом рассказе: фольклорный сюжет, преломившийся в иконографии, или пересказ изображенного на иконе?

<sup>26</sup> Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера. М., 1998. С. 98.

<sup>27</sup> С. Дивеево, 2001 г., видео 057, К. И., 1969 г. р.

М. М. КРАСИКОВ  
(Харьков)

## *Замок и ключ в традиционной и современной народной культуре украинцев*

**З**амок и ключ — достаточно древние символы, имеющиеся едва ли не в каждой культуре. Славянские культуры не исключение: семантическая нагруженность этих понятий и многообразная прагматика «замыкания — отмыкания» заставляет признать данные артефакты своего рода **образными универсалиями**.

Ключ и замок — предметы *парные*, один без другого теряет свой смысл, но и в живой речи (во множестве фразеологизмов, устойчивых выражений — например, *ключевой вопрос, ключевая проблема, рот на замок, «граница на замке»*), и в целом ряде фольклорных текстов мы часто встречаем эти слова отнюдь не в паре. Действительно, каждое из них за века обросло своей семиосферой, и, тем не менее, идея их изначального единства всегда имплицитно содержится в любом словоупотреблении, подразумевается как само собой разумеющееся. Замок и ключ «являются функциональными синонимами и во многих случаях выступают как взаимозаменяемые ритуальные предметы»<sup>1</sup>.

В украинском фольклоре образы ключа и замка можно найти в произведениях почти всех жанров. Например, в *щедрівках* часто встречаем образ *золотих ключів*:

Ой сів Христос та вечеряти, —  
Щедрий вечер! добрий вечер!  
добрим людям на здоров'є!  
Та прийшла к Йому та Божая Матерь:  
Ой дай, Синку, золоті ключі —  
Одімкнути рай і пекло, —  
Та випустити грішніі душі<sup>2</sup>.

Или в другом варианте:

...Ой, дай, Синку, золоті ключі, —  
Із пекла в рай праведні душі  
випустити, —

А єдні душі та не випустю,  
Бо та душа сілно согрішила...<sup>3</sup>

Любопытно, что Богородица просит ключи у Христа, а не у Петра, коєму были доверены Иисусом, согласно христианским представлениям, ключи от рая и ада, о чем свидетельствует иконография апостола, неизменно изображаемого с узнаваемым атрибутом — двумя, а то и тремя ключами (интересно, а от чего — третий ключик?).

В основе сюжета данных *щедрівок* — представление о том, что новогодняя ночь «розкриває небо»<sup>4</sup> и возможны всякие чудеса, в том числе амнистия грешным душам. Понятно, такие серьезные вопросы может решать только высшая инстанция, а не скромный служащий Небесной Канцелярии, которому, как выясняется, выданы всего лишь дубликаты ключей.

«Золоті ключі» — не случайный **атрибут заговорных формул**, например, в лечебной магии. Золотуху, в частности, уговаривают так:

Золотничко-братічко,  
Откоти золотим яблучком,  
Стань собі коло пупа —  
То не буде тобі до купи.  
Встань собі, встановись,  
Золотим поясом пережись,  
Золотими ключами замкнись!<sup>5</sup>

Нередко у славян заговор завершала *закрепка* типа: «Словам моим ключ и замок»<sup>6</sup>. Украинские *закріпки* имели такую форму: «Земля — замок, ключ — небо»; «А до цього мого слова небо і земля — ключ і замок»; «Замкну замки замками, заключу ключі ключами»; «Ключ та замок, аміні»<sup>7</sup>.

Вообще для восточнославянского фольклора характерно поверье, согласно которому «некоторые святые, а также птицы и звери являются обладателями мифических ключей от сакральных локусов и календарных периодов»<sup>8</sup>. Например, св. Юрий обладает ключами, которыми он отпирает весной землю, а ключи от ирия (*viria*), по представлениям украинцев, находятся у кукушки<sup>9</sup>.

В украинском **свадебном фольклоре и свадебной обрядности** замок и ключ играют не последнюю роль. Брачную ночь молодым полагалось провести в камере, причем их запирали. Делалось это во избежание махинаций со стороны невесты, которая могла сымитировать наличие девственности (наутро нужно было предъявить строгой «комиссии» сорочку с соответствующими доказательствами невинности), но замок выполнял и обереговую функцию — не давал навести порчу на молодых<sup>10</sup> (особенно на жениха) в такой ответственный момент.

«Коли молодий “добуде калину”, він стукає, щоб одчинили. У цей час співають:

До ключів, мати, ключів.  
Одімкнуті да шкатулочку,  
Подивиться на кошулечку,  
Нехай будем знати,  
Якої співати...»<sup>11</sup>

Варіант:

Ключі, мати, ключі,  
Одімкнуті скриньку,  
Поглядіть на шубку,  
Та будем знати,  
Якої співати —  
Чи доброї, чи худої<sup>12</sup>.

В цих коротеньких песенках замечателен параллелизм, едва скрита двусмысленность образу «одмикання скриньки (шкатулочки)». Розуміється, речь іде об отриманні камори, але в той же час розуміється і те, що деяке час тому назад відбувалося в цьому місці.

Ключ, вставлений в замок, був одним з самих наочних образів **коитуса**, і тому так або інакше обігрувався в весільному фольклорі; нерідко дана аналогія і в необрядових шутливих виробленнях. **Еротическа символіка** ключа в замку широко представлена в українських, як і взагалі в східнослов'янських, **загадках**. Наприклад: «Баран вертить, а ягниця трещить»<sup>13</sup>.

Варіант:  
Баранчик вертить —  
А ягничка терпить<sup>14</sup>.

Приведемо ще ряд загадок, записаних більше 100 років тому: «За лісом, за прілісом баранчик ягничку мені (*Замок висячий*)»<sup>15</sup>.

Біжить Донець з кінця в кінець,  
нагнав дівку, шусть в дірку.

(*Ключ*)<sup>16</sup>

Варіанти:

Йшов чернець через Дінець,  
нагнав дівку та й шурх в дірку.

(*Ключ і замок*)<sup>17</sup>

Біжить гонець (баранець),  
задрив кінець (загострений кінець),  
догнав дівку та й шторх у дірку.

(*Ключ*)<sup>18</sup>

Біжить гонець  
Здравши кінець,  
Нагнав дівку —  
Шурх-шурх в дірку<sup>19</sup>.

Фольклорист XIX в. И. Я. Рудченко записав подібну загадку:

Біжить гонець,  
Здрав кінець,  
Нагнав дівку —  
Шурх у дірку!

Отгадка — «криниця»<sup>20</sup>. Более точно надо было бы написать: «Ключ та криниця». «Ключом» називали «шест с крючком для опускания в колодець и вытягивания ведра»<sup>21</sup>. Название данного приспособления — явление вторичної номінації. Первичное значение слова явно просматривается в следующем ритуале, где шест для подъема воды имеет значение своеобразного «ключа от мужских сердец». Разумеется, здесь, как и в приведенных выше загадках, ключ является **фаллическим символом**.

### Як кашу закопують

«Коли хотять дівчата, щоб де збиралась веснянка, на тому місці закопують кашу. Тільки про це щоб ніхто не знав, душ 3—4 ті, що варять. Треба варить на тім місці (вигоні або що), де і закопати в 12 час. ночі, щоб мало хто й бачив. Береться 12 ключів (тих, що воду з криниці доставать), ложку соли, ложку пшона, ложку води, з 12 вулиць землі і де собранія, то 3 пучки землі з-під порога взятъ. Ключі горять, а каша в горщечки вариться, і закопати все, і ключі, і горщик з ложкою.

В нашому селі Красносілка каші не закопують. Але видно, що був такий звичай, бо так, наприклад, кажуть: “І чого там повсігда збираються — наче каша закопана?”<sup>22</sup>.

А вот ещё несколько «сороміцьких» загадок из коллекции И. Рудченко:

Сидить пані на ганку,  
Витріщила баньку, —  
Де узявся гонець  
Та й встромив кінець.

(Замок)<sup>23</sup>

Дід бабі теркоче,  
Баба ся не хоче.  
Дід бабу за тіло —  
Бабі ся схотіло.

(Замок одмикать)<sup>24</sup>



Любопытно, что З. Доленга-Ходаковский подает вариант данной загадки как часть шуточной песни:

Дід бабу торкоче,  
А бабі ся не хоче.  
А дід бабу за тіло —  
Бабі ся схотіло.  
Послала бабуся  
Свого дідуся  
По холодну воду —  
Ні діда, ні води.  
Да й баба в заводи:  
— Где-сь, мій, дідуся,  
Где-сь, мій любуюся?  
— Під зеленими листками  
Забрався з молодими дівками<sup>25</sup>.

В селе Бубаївка Київського уезду Київської губернії бытовала така загадка:

Прийшов чернець до черниці —  
тяп її по гузиці.

(*Завертка*)<sup>26</sup>

У Рудченко зустрічаємо цю ж загадку в варіанті:

Прийшов чернець до черниці —  
Ляп черницю по гузиці.

Отгадка: «віконця» (*віконниця*)<sup>27</sup>. В Мариупольском уезде Екатеринославской губернии в XIX в. загадка «Прийшла черниця до черниці, лап сама себе по задниці» також мала отгадку «віконниця»<sup>28</sup>.

Нередки в еротических загадках персоналізації-олицетворення:

Заржав Карпінській по-кінські,  
всадив Марині, як кінь кобилі.

(*Ключ і колодка*)<sup>29</sup>

Стоїть Свята Покрова й один дух;  
прилетів петух та в дірку шурх.

(*Замок і ключ*)<sup>30</sup>

Асоціації с домашніми животними (*баранчик — ягниця, кінь — кобила*), естественно, не могли не поповнитися парой *бик — корова*:

Стоїть корова —  
на її дірка здорова,  
підійшов бик —  
у дірку — штрик!

(*Замок і ключ*)<sup>31</sup>

Лежить корова,  
а у корови дірка готова,  
прийшов бик  
та в ту дірку — штрик.

(Замок)<sup>32</sup>

В Нежинском уезде Черниговской губернии А. Малинка в конце XIX столетия записал такой вариант:

Стоїть корова,  
дирка готова;  
прийшов бик,  
в дирку — штик<sup>33</sup>.

Подобные варианты мы неоднократно фиксировали в экспедициях по Восточной Украине (А. Малинка также дает ссылку на вариант, имеющийся в сборнике П. Чубинского)<sup>34</sup>. Кстати, такие псевдоэротические загадки (с нескромным, по видимости, текстом и, естественно, нескромным подтекстом, но совершенно невинной и обыденной отгадкой) использовались на *вечорницях* в качестве своеобразного «теста на сообразительность» для принимаемых в компанию новых членов.

Были загадки с тонким эротическим намеком, например: «В дірку затиною, в дорогу тікаю (ключ і замок)»<sup>35</sup>. В этих текстах, а также в загадках, которые мы приведем ниже, поражает многообразие образно-ассоциативных рядов. Не только зрительные, конфигуративные ассоциации провоцируются загадывающими, но и звуковые (слуховые), и даже тактильные, например:

Собою не птиця, співати, не співає,  
А хто в дім іде — воно знати дає.

(Замок)

Хвіст надворі,  
Ніс у коморі;  
Хто хвіст поверне,  
Той у будинок заверне.

(Ключ і замок)

Стоїть віл посеред двора,  
Прийшла корова — вола поборола.

(Замок і ключ)

Прийшов Тарахкоцинський,  
Заржав по-кінськи,  
Заговорив по-німецьки,  
Заклав коні по-турецьки:  
Тарах, тарах, тарах!

Прийшов іржинський,  
Загержав по-кінськи,  
Аж дужка затряслась.

Вийшла пані на Ордані,  
Путає коні на долоні:  
Узлик — та не розв'яжеш.

Ішли німці через сінці,  
Зав'язали узла, та не можна розв'язати.

(Замок)

Соломон, согодан, согодіца, собродіца, а зуб кланц.

Вик — як черевик,  
Тик — як патик.

(Замок і ключ)<sup>36</sup>

Сельским детям с малых лет были известны загадки о деревянном засове и железном замке, например: «Суну, суну Сидора за ноги»<sup>37</sup>, вариант: «Посуну, посуну Трохимця по лавці» (засов)<sup>38</sup>; «Стоїть бик, пробитий бік»<sup>39</sup>; «Маненьке, кругленьке, звернувшись лежить, не кусає, не лає, а в хату не пускає»<sup>40</sup>; «Не собака, а хату стереже»; «Чорненький собачка весь дім стереже»; «Кривеньке, горбатеньке, весь дом стереже»; «Маленьке, худеньке, а до хати нікого не допустить»<sup>41</sup>; «Без рук, без ніг, не баче й не чує, а хату береже» (замок)<sup>42</sup>.

Встречаются также **пословицы и поговорки**, где речь идет о замке или ключе и замке, среди них — парадоксальная идиома, не очень понятная современному человеку: «Замок не для злодія, а для доброго чоловіка»<sup>43</sup>. Во-первых, общеизвестно: «Від злодія замка нема»<sup>44</sup>, а, во-вторых, в традиционном крестьянском быту, особенно в небольших селах и хуторах, где все всех знали, не было принято особо запира́ться. Забор как таковой мог вообще отсутствовать или представлял собой невысокий плетень (*тин, пліт*), калитка закрывалась на щеколду и палку (вытащить которую не составляло труда), а дверь дома могла даже не иметь засова. Удивительно, но и в начале XXI в. нам встречались в глухих украинских селах бабушки, которые, уходя из дому в магазин или к соседке, по старинке всего лишь приставляли под углом 45° палочку метра полтора к двери, что означало: «меня нет дома».

Конечно, в сельском быту были и купленные железные замки, и самодельные деревянные засовы, иногда довольно сложной конструкции. Железный замок вешали на *скриню* и *камору*, деревянный (*засув, засовка*) — часто запира́л входные двери в дом, а также в хозяйственные постройки (*млини, комори*). Н. Ф. Сумцов так описывал засовку: «Это большой продолговатый кусок дерева, прикрепленный к дверно-

му столбу вблизи ручки дверной, с отверстием внутри, в котором находятся подвижные деревянные палочки. Чтобы открыть дверь, нужно вставить в круглое отверстие в двери загнутую палочку или железку определенной величины и приподнять ею замочные палочки, что для человека неопытного довольно трудно»<sup>45</sup>. В хатах, которым 70 и больше лет (в частности, на Харьковщине) нам изредка доводилось видеть сохранившиеся деревянные засовы, причем они функционируют до сих пор.

Замок замком, но в *сільській громаді* было и понимание того, что дом охраняет не столько замок — «собачка верная», а общественная мораль и нормы «обычного» (*звичаєвого*) права, согласно которым, пойманному вору грозил, как минимум, публичный позор (проведение по селу с украденными вещами на шее и порой с воплями типа: «Я крав ковбасу!»), а как максимум — групповое избиение и смерть. Поэтому-то замок — знак для человека без лихих помыслов: дома никого нет.

Образы замка и ключа помогали украинскому народу сформулировать в виде максим — пословиц и поговорок — многие житейские наблюдения над окружающими, например: «Лихий замок, до якого кожний ключ підходить»; «Золотий ключ кожний замок отворить»; «Масний ключик і заіржавлену браму отворить»<sup>46</sup>; «І великий багач ходить лише з одним ключем»<sup>47</sup>. В сущности, такого рода поговорки имели функцию прескрипций — предписаний к действию.

**В лечебной магии** также не могли не найти применения такие выразительные атрибуты домашнего быта, как замок и ключ. Например, «щоб не бігла кров, треба перекинути на мотузці через ліве плече *ключі* — так, щоб вони повисли за спиною на рівні серця, — так намагаються зупинити кровотечу на Сумщині»<sup>48</sup>. В заговорах на остановку кровотечения также «замыкают» кровь с помощью виртуальных золотых замков и ключей<sup>49</sup>. С помощью замка, по народным представлениям, можно «замкнуть» (локализовать) и другие болезни.

**В скотоводческой магии** также нельзя было обойтись без таких мощных апотропеев (оберегов), как замок и ключ. Например, «як перегонять скотину у нову загороду, то кладуть на воротах загороди сокиру, замок, косу або серп і ніж, щоб скотина перейшла через залізо, так тоді її ніщо не троне і відьма не підступе»<sup>50</sup>. Перечисленные предметы, кроме замка, обладают колющими и режущими свойствами, замок же представляет собой аналог «магического круга», а поскольку все эти предметы изготовлены из металла (железо — древнейший и мощнейший апотропей), они обладают двойной магической силой.

Во время первого весеннего выгона скота хозяин выгонял ее через ворота, «біля яких був покладений замкнутий замок, щоб вовча паша замикалася так само міцно...»<sup>51</sup>. Например, на Слобожанщине, «як вигоняють первий раз скотину в поле, то беруть «наченьє» і замикають его замком і кладуть посередині двора. Як гонють скотину в ворота,

то стараюця, щоб кожна скотиняка переступила через него... то її все літо ні звіряка, ні чоловік дурний не троне, хоть і пастуха до неї не треба»<sup>52</sup>. «Наченьє» (*начиння*) — часть ткацкого станка, состоит из двух длинных узких деревянных пластинок, расположенных параллельно одна над другой и соединенных нитяным рукавом. Сочетание атрибута ткачества и замка должно создать эффект «магического круга», защищающего животное.

Полесский обычай предписывал переводить корову через ключ при первом выгоне скота на пастбище; делалось это для защиты от сглаза<sup>53</sup>. Часто в первый день выгона скота пастух с замком обходил стадо, «замыкая» его от всяких врагов (хищников, воров, нечистой силы), а также для того, чтобы животные не разбредались. Иногда замок затем клался в середину стада; в ряде случаев «пастух обходил стадо с открытым замком, запирали его и прятал в недоступное место, считая, что таким способом закрыл зубы хищному зверю»<sup>54</sup>.

Во время эпизоотий над губами умершего животного порой замыкали замок, а потом закапывали его вместе с трупом<sup>55</sup>.

Замок помогал **уберечься от наветов** (*поговорів*): в Западной Украине «в Сочельник хозяйка обматывала стол цепью и закрывала её на замок, чтобы весь год языки её недоброжелателей были замкнутыми»<sup>56</sup>. Об этом обычае нам доводилось слышать в селах Ивано-Франковской области.

**От драчливых мужей** западноукраинские женщины иногда во время стирки замыкали рукава мужниной рубашки на замок<sup>57</sup>. На востоке Украины рукава просто завязывали узлом (такой обычай был нами отмечен в 2007 г. в Харьковщине). В Слобожанщине этот обычай существовал и как акт инициальной магии: «...як дівчина вийде заміж, то, коли перший раз пратиме чоловікову сорочку, треба зав'язати вузлом рукава, попрати в такому вигляді сорочку і повісити, щоб так (з вузлом) і висохла зав'язана — тоді чоловік ніколи не битиме»<sup>58</sup>.

Широко распространенным в Украине, как и в России, был обычай **в случае трудных родов** развязывать не только все узелки на одежде роженицы, а также расплетать ей косы, но и открывать все замки и запоры в доме, а если и это не помогало, шли к батюшке, чтобы он открыл церковь, а в церкви — царские врата. Открытые замки иногда раскладывали, «вважаючи, що, як розкриваються вони, так має розкритися лоно породіллі»<sup>59</sup>.

**Церковный замок (как и ключ)** считался обладающим особой силой. В некоторых регионах Украины был обычай целования церковного замка женихом **во время венчания**<sup>60</sup>, а в западнорусских губерниях невесте перед венчанием предписывалось грызть церковный замок или ключ, чтоб «забрюхатеть»<sup>61</sup>. Неудивительно, что **ведьмы** непременно норовили во время пасхального ночного обхода с иконами и хоругвями храма, когда двери его запирались, поцеловать навесной замок, дабы успешно *відмувати* весь следующий год. Считалось также, что

таким образом они приобретали способность магического отмыкания (на расстоянии, т. е. телепатически) коровьего вымени<sup>62</sup>. Вот как об этом говорили купянчане в 80-е гг. XIX в.: «А щоб узнати, яка баба відьма, так дивись, як вийдуть с корогами після того, як дочитаються до Христа, вони, відьми, тоді замок, що церква заперта, цілують — ото й вони»<sup>63</sup>.

Традиция эта сохранилась в украинских селах и городах до наших дней, и, как и 100, и 200 лет назад, хлопцы стараются в полночь на Пасху спрятаться где-нибудь неподалеку от входа в церковь, чтоб посмотреть, какая же баба будет целовать замок.

Когда хоронили ведьму, колдуна, вовкулаку или другого **покойника, считавшегося опасным** («нечистым»), в некоторых регионах Украины в его гроб (в ноги) клали закрытый замок, чтобы мертвец не мог встать и вредить живым<sup>64</sup>.

Известны случаи, когда хоронили ребенка, положив ему на грудь закрытый замок, чтобы в семье не умирали другие дети<sup>65</sup>. В некоторых украинских селах даже в XX в. был зафиксирован обычай бросать во время похорон замок в могилу, чтобы смерть не вернулась в дом<sup>66</sup>.

Повсеместно в Украине, в том числе в городской среде, известен **запрет класть на стол замок с ключами или просто ключи**: деньги водиться не будут («деньги отпугивают») — такова наиболее частотная мотивация этого «табу» у современных украинцев, хотя в старину рассуждали иначе: «Ключі не годяться класти на столі, бо буде сварка; а часом як хто положить, то треба, щоб той сам і прийняв»<sup>67</sup>. В. Жайворонок объясняет этот обычай тем, что ключи как символ хозяйства нельзя оставлять без надзора. На наш взгляд, табуирование данного действия может иметь более широкую трактовку, связанную с идеей порядка: ключи должны висеть или лежать на определенном месте; нарушение порядка в хозяйстве провоцирует неупорядоченность, беспорядок (*безлад* — очень уместное здесь украинское слово) в семейных взаимоотношениях. У русских также есть запрет класть на стол ключи и звенеть ими: «чтобы не было ссоры в доме»<sup>68</sup>. Возможно, что и у украинцев этот норматив обусловлен слуховыми ассоциациями.

**В традиционном украинском соннике** замок и ключ также нагружены четкой семантикой:

«Присниться замок — нездоланна перешкода, доведеться від своєї заті відмовитися.

Зачинятися — бути в небезпеці.

Замок — бути замкнутим, мовчазним.

Відкривати, відмикати замок — спілкуватися із скупим»<sup>69</sup>.

«Знайти ключ — дістанеш відповідь на важке запитання; загубити — переживання; шукати — занедбаєш службові обов'язки»<sup>70</sup>.

Известный украинский этнограф конца XIX в.— первой половины XX в. В. Г. Кравченко записал любопытный нарратив, где ключ выступает в качестве **оберега**:

«Раз приснился мені протів понеділка сон. 27 літ буде тому назад. Сниться мені, що я кудись уночі іду. І зайшла в якусь печеру, що не можна вже мені звідти вийти. Я злякалась і по стінах лапаю. Налапала якісь двері. Найшла клямку і хочу відчинити, аж двері замикані. Я поторигала та й стою. Аж трохи після виходить звідтіл старенький дідок із свічкою в руці, подивився на мене та й питає:

— А чого ти тут, молодице? Хто тебе сюди послав?

Я сказала, що заблудила. Він і каже:

— Сюди хто прийде, то назад вже не вертається. І що з тобою, молодице, робити? Скільки в тебе є дітей?

Я сказала, що троє. Він каже:

— Що при тобі є?

Я кажу, що немає нічого, тільки їден ключ біля пояса.

Дідок той довгенько постояв, а після і каже мені:

— Ходім, молодице, попробую тебе вивести до дітей.

Довго ми йшли — дідок попереду із свічкою, а я ззаду за ним. Йду, злякалась — аж трясусь!

Приводить той дідок мене до якоїсь ваги.

Ключ з чашкою пішли донизу. Дідок сказав:

— Молодице, ключ твій тебе і спас, — і взяв моїм ключем одмикнув їхні двері і вивів мене на світ»<sup>71</sup>.

Среди записанных нами на Харьковщине толкований сновидений есть и такое: «Якщо ключ дають чи сумку знайшов — робота буде»<sup>72</sup>.

Замок и ключ как парные предметы и наделенные эротической семантикой, естественно, не могли не быть использованы в **девичьих гаданиях**. «Коли дівчина хотіла приворожити хлопця, то, лягаючи спати, ховала у свою косу замок, замикала його і примовляла: “Суджений-ряжений! Прийди до мене ключа просити”. Те ж саме примовляла вона над відрами, перевесла яких замикала на ніч. Якщо присниться дівчині, що хтось із хлопців приходив до неї з ключем, то це прикмета скорого з ним шлюбу»<sup>73</sup>.

В некоторых селах Украины, **когда договаривались о свадьбе**, замок клали под порог и замыкали его сразу, как только жених входил в дом к молодой, а потом бросали в реку, чтобы брак был крепким<sup>74</sup>.

Известен также восточнославянский обычай: **в день свадьбы** открытый замок клали под порог дома; когда же молодые переступали порог, кто-то из домашних тотчас запирали замок, а ключ бросал в источник<sup>75</sup>. Иногда «під час весільного обряду розкладений замок клали з двох сторін порогу дому нареченого, а коли молодий заносив на руках молоду, закривали на ключ і передавали на зберігання новій сім'ї»<sup>76</sup>.

Ключ фигурирует в свадебной обрядности и как **фаллический символ**, и как **символ хозяйственности**, и как **символ единения, семейственности**. Ключ вообще символизировал некое объединение, например, так называли когда-то несколько хуторов или сел, составлявших единую общность<sup>77</sup>. На одной из запорожских хоругвей в нижнем углу на-



Символический ключ от одной из станций метро. Экспонат Музея Киевского метрополитена

рисованы три синих ключа, перевязанных красной лентой, рядом на белой ленте — надпись: «Союз украшение едино»<sup>78</sup>.

Ключ во множестве его вариантов встречается в украинской традиционной **орнаментике**, наносимой на

изделия ткачества, вышивки и других. Орнаменты так и называются: «лиштва ключова», «в ключик», «ключкові», «ключовий», «ключі», «ключики», «ключки»<sup>79</sup>.

По ассоциации с ключом стая журавлей; летящих под острым углом, одна сторона которого короче другой, называется «ключом», одна из весенних народных игр, когда девочки становятся одна за другой и берутся за талию, тоже называется «ключом». Поэтичное народное название *пролісків* — «небовий ключ»<sup>80</sup>.

В современной Украине символика замка и ключа находит отражение и в старых, несколько трансформировавшихся поверьях, и **в новых праздниках и обрядах**. Например, 1 сентября можно наблюдать, как администрация того или иного вуза вручает первокурсникам символический ключ знаний (длиной метра полтора-два). Такая традиция, например, была нами зафиксирована в Харьковском политехническом институте несколько лет назад. Евгений Горохов, ректор Донбасской национальной академии строительства и архитектуры, выступая 01.01.2010 перед первокурсниками, преподнес им символический ключ знаний со словами: «Нам этот ключ подарили в 1972 г. строители, когда мы стали самостоятельной академией. И мы каждый год этим ключом открываем двери, чтобы пришли к нам такие молодые красивые люди»<sup>81</sup>. Руководители разного ранга очень любят вручать жильцам новых домов символический ключ. Например, 10.10.2009 В. А. Ющенко в Запорожье вручил символический ключ жителям новостройки<sup>82</sup>. В музее Киевского метрополитена хранится не менее десятка огромных ключей, врученных «отцами города» руководителям этой организации в честь открытия новых линий или станций метро.

**Ключ как символ власти** по-прежнему является традиционным атрибутом различных официальных торжеств; например, ювелиры во время празднования 654-й годовщины со дня основания Винницы подарили городу символический ключ, изготовленный из серебра и покрытый позолотой<sup>83</sup>.



Примерно лет двадцать назад в некоторых селах Полтавщины (в Миргородском, Гадячском, Великобагачанском р-нах) и Сумщины (в Лебединском р-не), вопреки распространенному (как в Украине, так и в России) представлению, что **празднование сорокалетия** со дня рождения человека смертельно опасно для именинника, возникла своеобразная традиция отмечать этот день рождения. По нашим данным, в с. Петривцы Миргородского р-на Полтавской обл., в с. Гудымивка Лебединского р-на Сумской обл., празднуя сорокалетие женщины, подруги в определенный момент водружают «виновницу» на стул и «взнуздывают», запрягая её, как лошадь, тоненькой лентой (оплетается голова и туловище, причем лента проходит через рот). Концы ленты соединяются замком (иногда — амбарным), чаще всего каким-либо образом украшенным или выкрашенным в определенный цвет, например, красный; замок, естественно, вешается в самом интересном месте. Пародируется в этом обычае, разумеется, пресловутый «пояс верности». В украинском ритуале ключ от замка дается мужу; иногда делается несколько ключей, которые торжественно вручаются как мужу, так и его друзьям; порой ключи вручают всем знакомым мужчинам, кроме мужа. Основано данное эротическое шуточное действие на широко известной в этих краях поговорке: «Сорок літ пизді — держи її в узді!» (кстати, известна данная рифма и в России: «На пизду узду наденем...») — поется в одной шуточной песне). Несомненно, есть здесь пародия и на пресловутый «пояс верности».

40 лет — критический возраст для человека — и в физиологическом, и в психологическом плане. У некоторых дам просто «рвет крышу»: ведь это верхняя граница «бальзаковского возраста». А уж Бальзаку было о чем писать в своих романах! По народным представлениям, муж после сорокалетия супруги должен быть к ней особенно внимательным, так как недоданное им тепло жена, чувствующая уходящую молодость, может найти в другом месте.

Дарья Анцибор, наблюдавшая данный обряд в 2007 г. в с. Устивица Великобагачанского р-на Полтавской обл., описывает



*Символический ключ от Донбасской национальной академии строительства и архитектуры (г. Макеевка). 2010 г.*



*Замочек на одном из харьковских мостов. 2010 г.*

ваєт его так: «Іменинниця до цього дня шиє собі святкові панталони, а куми готують для неї спеціальну вуздечку з замком і ключем, яку вони мають одягти на іменинницю. При цьому жінка має пручатися й вириватися. Вуздечка одягається через ноги на шию, у районі поясу закривається на замок, а ключ віддається особисто чоловікові іменинниці. Коли мені переказував цей обряд Віктор Шостак (41 рік, мешканець села Устивиця), було згадано останнє святкування саме жіночих сороковин, на яких на іменинницю так і не вдалося одягти вуздечку. На моє питання, що саме це означає, Віктор Шостак махнув рукою й сказав: “Гуляти буде...”»<sup>84</sup>. Исследовательница высказала гипотезу, что этот обряд существует только в с. Устивица и окрестила увиденное «архаикой», однако, во-первых, данная традиция имеет более широкое распространение (что мы отметили выше и о чем позже в своей статье написала сама Д. Анцибор: «Доля цього обряду в інших районах невідома. Знаємо лише, що і в Миргородському, і в Лубенському, і в Красногорівському, а також у Шишацькому районах сороковини справляються і зараз»<sup>85</sup>); а, во-вторых, о древности обряда говорить не приходится: местные жители сами называют примерную дату начала «цієї дурастики». Этнографы XIX—XX вв., в общем-то неплохо изучавшие Полтавщину и Сумщину, такой обычай не фиксировали, да и вообще традиционная народная культура не знает праздника — «День рождения». Не всё, что архаично выглядит, действительно архаично. Утверждение: «Те, що обряд сороковин дуже давній, немає жодного сумніву»<sup>86</sup> — на самом деле более чем сомнительное, Д. Анцибор указывает, что «зафіксовані дані з села Устивиця, згідно яких всі ці обрядодії проводилися ще в кінці XIX століття»<sup>87</sup>, однако этих — самых интересных! — данных она как раз и не приводит, как и не объясняет, почему «з приходом радянської влади святкування повністю втратило актуальність (с какой бы стати? — М. К.) і почало відроджуватися виключно впродовж останніх десятиліть»<sup>88</sup>. Впрочем, этнографы, психологи и специалисты по культурной антропологии могли бы дать весьма развернутый комментарий к данному ритуалу, да и культурологические пояснения самой Д. Анцибор не лишены интереса.

Но подлинный пик символического использования замка и ключа в Украине, как и в России, а ещё раньше в Европе, наблюдается в **урбанистической любовной и свадебной обрядности**. На территории СНГ

с 2006 г. фиксируется новая мода, кое-где принимающая характер «эпидемии» (например, в Москве, Ульяновске), — **навешивание на ограды мостов замочков в честь свадьбы или любовных отношений**<sup>89</sup>. В Москве, дабы удовлетворить интересы всех «вешателей» и не дать мосту рухнуть под тяжестью «любви», на нем ставятся железные «деревья», которые по мере «озамочивания» переносятся на набережную.

Пожалуй, трудно сегодня найти даже небольшой украинский город, в котором местная молодежь не украсила бы замками любви один, а то и несколько мостов. Киев и Харьков, например, имеют не одно такое знаковое место.

Свадебный ритуал предельно прост: молодые навешивают замок (делают они это, как правило, вместе, иногда, если хочется повесить повыше, жених берет инициативу в свои руки), а затем ключ бросают в воду (чаще — это прерогатива невесты), порой бросают его назад, через голову. Свадебный замочек чаще всего имеет форму сердечка, нередко он — красного цвета, украшен ленточками, разрисован цветочками и «сердечками», а надпись чаще всего выгравирована. В некоторых городах свадебные замочки — это отдельный бизнес.

Считается, что после данного ритуала «любовь — на замке» и семейный союз никто не разрушит. Впрочем, поводом для навешивания замочка может быть и дружба («закрепление» ее), и день рождения, и праздник 8 Марта (в память о том, как хорошо погуляли), и просто желание «прикольнуться» (иначе чем объяснить надписи на харьковских замочках: «I love myself», «Герасим + Муму»? ). Семантика надписей на замочках — отдельная весьма любопытная тема (в нашей коллекции свыше двух тысяч таких текстов и рисунков). Некоторые инскрип-

---

*Мост любви в г. Кировограде, увешанный замочками. 2008 г.*



ты весьма небанальны, исполнены юмора и философского смысла; есть и пародийные тексты, и возвышенно-лирические, и цитаты из классиков (например, О. Хайяма), и стихи собственного сочинения. Пожалуй, одним из «шедевров» является надпись: «Любовь до гроба, остальное — до задницы» (Харьков).

Мы проанализировали лишь часть символических значений столь привычных нам предметов обихода. Понятно, новая обрядность появилась не на пустом месте, не совсем уж сама по себе: ведь и массовая культура возникает не из «воздуха», а на основе неких архетипических представлений, смутных отголосков традиций, приобретая, разумеется, совершенно новые формы и обрастая иными, но в то же время знакомыми смыслами.

### Примечания

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Замок // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д — К (Крошки). М., 1999. С. 264.

<sup>2</sup> Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / упоряд. та передмова М. М. Крasiкова. Харків, 2007. С. 62.

<sup>3</sup> Там же. С. 62.

<sup>4</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнограф. нарис. Киев, 1993. С. 102.

<sup>5</sup> Павлов О., Полковенко Т., Фісун В. Вербальна магія українців: Наукові та навчально-методичні матеріали до курсів: фольклор, етнографія, звичаєве право, література, мовознавство, філософія, філософська антропологія. Київ, 2001. С. 64.

<sup>6</sup> Левкиевская Е. Е. Замок... С. 266.

<sup>7</sup> Войтович В. Замок // Українська міфологія. Київ, 2005. С. 185.

<sup>8</sup> Левкиевская Е. Е. Ключ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д — К (Крошки). М., 1999. С. 512.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Левкиевская Е. Е. Замок... С. 264.

<sup>11</sup> Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Крasiкова. Харків, 2003. С. 82.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Иванов П. В. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Харьковский сборник: лит.-науч. прил. к «Харьковскому календарю» на 1889 г. Харьков, 1889. Вып. 3. С. 61 (паг. 2-я).

<sup>14</sup> Отдел рукописей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского НАН Украины, Киев (далее — ОР ИИФЭ). Ф. 8—к.1. Ед. хр. 44,1 (Загадки). Л. 9.

<sup>15</sup> Загадки з с. Бубайвка Київ. пов. Київ. губ., зап. 1864—1873 рр. Доставил Давиденко // ОР ИИФЭ. Ф. 8—к. 1. Ед. хр. 21. Л. 1.

<sup>16</sup> Там же. Доставил Г-ский.

<sup>17</sup> Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. В. Иванова. Харьков, 1898. Т. 1. С. 383.

- <sup>18</sup> Загадки з Остерського пов. [Чернігів. губ.]. Зап. Гаврило Короленко // ОР ИИФЭ. Ф. 8—к. 1. Ед. хр. 21. Л. 5.
- <sup>19</sup> ОР ИИФЭ. Ф. 29—3. Ед. хр. 471. Л. 26.
- <sup>20</sup> ОР ИИФЭ. Ф. 8—к. 1. Ед. хр. 44,1 (Загадки). Л. 12.
- <sup>21</sup> Словарь української мови / упоряд. з додатком власного матеріалу Борис Грінченко: в 4 т. Т. 2.  
3 — Н. Київ, 1996. С. 254.
- <sup>22</sup> Етнографічне товариство. Повір'я, побут. Матеріали з музею етнології. 1925. Зап. у с. Красносілка на Чигиринщині // ОР ИИФЭ. Ф. 33—3. Ед. хр. 33. Л. 9об.
- <sup>23</sup> Там же. Л. 10.
- <sup>24</sup> Там же. Л. 11.
- <sup>25</sup> Бандурка. Українські сороміцькі пісні в записах З. Доленги-Ходаковського, М. Максимовича, П. Лукашевича, М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Чубинського, Хв. Вовка, І. Франка, В. Гнатука / упоряд. та автор передмов до розділів М. Сулима; за ред. Т. Шевчук. Київ, 2001. С. 10.
- <sup>26</sup> Загадки з с. Бубаївка... Л. Зоб.
- <sup>27</sup> ОР ИИФЭ. Ф. 8 — к. 1. Ед. хр. 44,1 (Загадки). Л. 6.
- <sup>28</sup> ОР ИИФЭ. Ф. 1. Ед. хр. 1324. Л. 2, № 26.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 2.
- <sup>30</sup> Зап. в 1864 г. Ф. Т. Штангей в мест. Жаботине Черкас. уезда Киев. губ. // Новицкий И. Сборник этнографических материалов, доставленный разными лицами // ОР ИИФЭ. Ф. 1. Ед. хр. 1334. Л. 30об.
- <sup>31</sup> *Красиков М.* Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні... С. 6.
- <sup>32</sup> Жизнь и творчество... С. 383.
- <sup>33</sup> Сборник материалов по малорусскому фольклору. Загадки, пословицы, заговоры, приметы, рассказы и сказки / собрал А. Н. Малинка. Чернигов, 1902. С. 174.
- <sup>34</sup> Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 1. Вып. 2. С. 309.
- <sup>35</sup> Загадки / упоряд., вступ. ст. і прим. І. П. Березовського. Київ, 1962. С. 202.
- <sup>36</sup> Там же. С. 202—203.
- <sup>37</sup> *Иванов П. В.* Народные обычаи... С. 61.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Загадки. С. 202.
- <sup>40</sup> Там же.
- <sup>41</sup> Там же. С. 201.
- <sup>42</sup> Жизнь и творчество... С. 384.
- <sup>43</sup> Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / уклад. М. Номис, упоряд., вступ. ст. та прим. М. М. Пазяка. Київ, 1993. С. 490.
- <sup>44</sup> Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини / упоряд. та передмова М. М. Пазяка. Київ, 1989. С. 139.
- <sup>45</sup> *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Издание редакции журнала «Киевская старина». Киев, 1890. С. 85.
- <sup>46</sup> Прислів'я та приказки... С. 139—140.
- <sup>47</sup> *Руснак І. Є.* Український фольклор: навчальний посібник. Київ, 2010. С. 98.

- <sup>48</sup> *Ткаченко О. Є.* Предмети і дії в українській лікувальній магії: антропологічний аналіз // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2008. № 803. Сер. «Теорія культури і філософія науки». Вип. 34. С. 147.
- <sup>49</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 265.
- <sup>50</sup> *Иванов П. В.* Народные обычаи... С. 60.
- <sup>51</sup> *Войтович В.* Замок... С. 185.
- <sup>52</sup> *Иванов П. В.* Жизнь и поверья... С. 138.
- <sup>53</sup> *Левкиевская Е. Е.* Ключ... С. 511.
- <sup>54</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 264.
- <sup>55</sup> *Войтович В.* Замок... С. 185.
- <sup>56</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 264.
- <sup>57</sup> Там же.
- <sup>58</sup> *Ткаченко О. Є.* Предмети і дії... С. 150.
- <sup>59</sup> *Анцибор Д.* Сороковини в контексті родинної обрядовості. Тлумачення символіки, проблема генези обряду // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Література . Фольклор. Проблеми поетики. 2009. Вип. 32. Сер. «Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика». С. 38.
- <sup>60</sup> *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ, 2006. С. 235.
- <sup>61</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 265.
- <sup>62</sup> *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури. С. 235.
- <sup>63</sup> *Иванов П. В.* Жизнь и поверья... С. 93.
- <sup>64</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 264.
- <sup>65</sup> *Войтович В.* Замок... С. 185.
- <sup>66</sup> Там же.
- <sup>67</sup> Зап. В. Гнилосыров // Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского, Киев. Ф. 1. Ед. хр. 1522. Л. 30б.
- <sup>68</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 512.
- <sup>69</sup> Народний сонник / упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. Київ, 2005. С. 77.
- <sup>70</sup> Там же. С. 92.
- <sup>71</sup> Там же. С. 92—93.
- <sup>72</sup> Матеріали до українського сонника (Із записів Михайла Красикова) // Народний сонник. С. 218.
- <sup>73</sup> *Войтович В.* Ключ... С. 230.
- <sup>74</sup> *Войтович В.* Замок... С. 185.
- <sup>75</sup> *Левкиевская Е. Е.* Замок... С. 265.
- <sup>76</sup> *Анцибор Д.* Сороковини в контексті ... С. 38.
- <sup>77</sup> *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури... С. 292.
- <sup>78</sup> Там же.
- <sup>79</sup> *Селівачов М. Р.* Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). Київ, 2005. С. 192, 294.
- <sup>80</sup> *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури. С. 292, 389.
- <sup>81</sup> *Некрасова Н. В.* В школах и вузах области отметили День знаний // [Електронний ресурс]: URL: <http://union.makeevka.com/2010/09/01/v-shkolax-i-vuzax-oblasti-otmetili-den-znanij/>
- <sup>82</sup> [Електронний ресурс]: URL: <http://glavred.info/archive/2009/10/10/133153-13.html> (дата обращения 14.10.2010).
- <sup>83</sup> [Електронний ресурс]: URL: [http://ostmetal.info/yuveliry-podarili-vinnice-simvolicheskij\\_klyuch/](http://ostmetal.info/yuveliry-podarili-vinnice-simvolicheskij_klyuch/) (дата обращения 14.10.2010).

<sup>84</sup> *Анцибор Д.* Обряд святкування сорокаріччя (етнографічне) . Записи 18.11.2007 // [Електронний ресурс]: URL: <http://vydelka.com/index.php?autocom=blog&blogid=106&showentry=1257> (дата обращения 14.10.2010); *Анцибор Д.* Сороковини в контексті... С. 36.

<sup>85</sup> *Анцибор Д.* Сороковини в контексті... С. 37.

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Подробно эта традиция освещена в статьях: *Матлин М. Г.* «Замки счастья» на мосту влюбленных: об одной новации в современной городской свадьбе // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 13. Традиционная культура современного города. М., 2010. С. 194—217; *Виноградов В. В.* (Санкт-Петербург), *Громов Д. В.* (Москва), *Коршунков В. А.* (Киров), *Красиков М. М.* (Харьков), *Матлин М. Г.* (Ульяновск). «Зайчик + Зайка = Любовь»: замки на мосту как новая свадебная традиция (в печати).

Ю. Н. НАУМОВА  
(Москва)

## *Гадания Прииртышья: семантика и функция*

Особое место в культуре каждого народа занимают календарные праздники и связанные с ними обычаи и обряды. Народный календарь издавна осуществлял своеобразное «программирование» повседневной жизни крестьянина, задавал ритм труда и отдыха, будни и праздники. Так, Г. С. Виноградов отмечал: «Праздники для народа — такие моменты года, когда начинается какой-либо новый период хозяйственных или бытовых отправлений»<sup>1</sup>. Как отправные точки любых начинаний жизни человека праздники представляли собой межевые, пограничные дни, определяющие изменения в личной жизни, семье, хозяйстве, природе. Каждый переломный момент — «это особое время, когда окружающий человека мир стоит на пороге новой жизни, переходит в новое состояние, он меняется и потому видится непредсказуемым и страшным»<sup>2</sup>. Именно незнание будущего настораживало человека, желание повлиять на свою судьбу определило большую популярность гаданий.

На территории Павлодарского Прииртышья (Северный Казахстан) в среде славянского населения повсеместно распространено соблюдение обрядности святочного цикла. Этот пласт культуры наиболее ярко запечатлен в народной памяти в виде колядок, обрядов рождественско-новогоднего цикла и гаданий. Изучение современной фольклорной ситуации Павлодарского Прииртышья стало возможным благодаря регулярным студенческим экспедициям, осуществляемым кафедрой русского языка и литературы Павлодарского государственного педагогического института (1990—2008). Многие жанры традиционного обрядового фольклора Павлодарского Прииртышья в настоящее время ушли из активного бытования, но в народной памяти живы рассказы (нарративы) о проведении праздников, совершении обрядов, в том числе и гаданий. Нами было зафиксировано большое количество нарративов о святочных гаданиях, которые в полной мере воспроизводят устойчивую структуру, ключевые моменты проведения обряда.



Данные рассказы, как одна из форм коллективной передачи фольклорного знания об обряде, являются примером «гипертекстовой структуры». Впервые этот термин вводит Т. Б. Дианова, под ней понимает «естественную форму сосуществования в фольклорном сознании разных текстов, связанных между собой тематически и контекстуально. Они формируют особого рода “среду”, в которой бытует и самоопределяется (в том числе и в жанровом отношении) фольклорный текст»<sup>3</sup>. По мнению исследовательницы, любая гипертекстовая структура, в том числе и *нарратив*, состоит из ряда элементов: «текст нормы», передающий сложившуюся последовательность событий обряда; текст «воспоминаний» о собственном эмоциональном состоянии или восприятии непосредственно увиденного праздника с примерами конкретных «событий», там происходивших; текст чужих воспоминаний, переданных изустно; текст традиционных правил и предписаний для проведения обряда; тексты поэтического фольклора — все это передается «в слове и действии» одним или несколькими исполнителями<sup>4</sup>. Действительно, рассказывая о проведении обряда гадания, информанты сообщают нам, как они гадали в молодости, о последовательности действий, о достижении и трактовке желаемого результата, несбыточность предсказанного объясняют несоблюдением установленной нормы. Так, проанализировав нарративы о святочных гаданиях, имеющиеся в нашем архиве, мы реконструировали данный обряд, выявили его четкую структуру.

Нужно отметить, что гадание, как обряд, направленный на контакт с потусторонними силами с целью выяснения будущего, строго нормативен. Это объясняется тем, что несоблюдение какого-либо компонента могло повлиять на результат предсказания о будущем, на его достоверность. Часто информанты акцентируют наше внимание на том или ином компоненте, еще раз уверяя в необходимости его выделения в структуре обряда. Так, структура нарратива о гаданиях содержит следующие устойчивые компоненты: *время гадания — место — атрибут — половозрастной состав участников — предмет (цель) гадания — магическая обстановка — апотропеическая ситуация — собственно обряд — приметы и поверья — вербальная часть*. Следует отметить, что такая структура нарративов является идеальной, но зачастую в записях текстов она бывает неполной. В некоторых случаях информант не сообщает какие-либо компоненты, так как не считает их столь важными. Приведем пример полной структуры нарратива о гадании: «*Садятся ночью, в доме гасят все огни. Платком черным накрываются. Берут стакан, наливают воду, бросают туда кольцо (стакан должен стоять на белой салфетке или скатерти). Ставится зеркало у окна, рядом со стаканом. Девушки смотрят в стакан и говорят: “Суженый-ряженный мой, покажись ты мне!” Может жених выйти или черт как ударит по щеке, так и останется навсегда отпечаток. Нужно сидеть три часа, тогда и узнаешь, кто твой суженый*» (Записано в 1994 г. в с. Тимирязево Павлодарской обл. от Саранчи А. П., 1914 г. р., украинки).

В данном примере информант обозначил все компоненты идеальной структуры гадания, акцентируя важность каждого: время, апотропическая ситуация, атрибут, вербальная часть, половозрастной состав участников, место и т. д. Не случайно в примере указано время суток и место, так как это наиболее значимо в структуре календарных нарративов о святочных гаданиях. Представления о времени/месте в них отражены в основном через указание на пограничные периоды святочного цикла и локусы, связанные с бинарной оппозицией «свой — чужой». Их выбор определялся возможностью наладить максимальный контакт с представителями мира «чужого», следовательно, был связан с достоверностью полученной информации о будущем. Время выбиралось сначала в пределах годового цикла. В традиционной народной культуре известны гадания на Святки (святочные гадания), на Пасху (пасхальные), в день Ивана Купалы (купальские), на Троицу (троицкие), на Масленицу (масленичные) и т. д. Но наиболее продуктивными считаются гадания на Святки.

Деление годового времени на четыре равных отрезка определило появление межевых дней-праздников, которые являются серединой летнего и зимнего солнцестояния, таковыми оказываются ночь под Иваном Купалом летом и Рождество зимой. Эти праздники у славян осмыслились как переломные моменты, во время которых нужно было проводить необходимые ритуалы, обряды, чтобы последующая половина года была благополучной. К тому же, по народным представлениям, в эту пору Христос еще не был крещен, и потому злые духи появляются на земле и бесчинствуют. Происходит нечто вроде открытия земли, преисподней, из которой вылезает вся нечисть, особенно опасная по ночам. Гадать можно было и на Крещение. А. В. Никитина в связи с этим отмечает: «У крещенского вечера репутация самого что ни на есть гадательного. Говорят, будто все, что загадано и предсказано в этот вечер — непременно сбудется, обязательно исполнится. Объясняется это тем, что гадания давно уже связываются со всякой чертовщиной, Святки — для чертей раздолье, а крещенский вечер последний на Святках. Вот нечистая сила и резвится вовсю перед переходом от открытой деятельности к длительному периоду скрытой “подпольной” работы»<sup>5</sup>.

Святочный цикл делили на два периода, каждый был ознаменован своим переломным событием, праздником, который требовал соблюдения определенных обрядов, ритуальных действий. Первый период до Нового года называли Святыми вечерами. Он был посвящен умершим родичам, обожествляемым святым (откуда и название — Святые вечера): в это время их ждали, стремились накормить, обогреть, максимально ублажить. В ответ ожидали от них помощи и покровительства в будущем году как в обеспечении доброго урожая и приплода домашней живности, так и доброго влияния на будущее людей — заключение браков, а с 1 января — Васильева вечера — начинаются Страшные вечера.

«В эти страшные вечера, говорит народная легенда, Бог на радостях, что у Него родился Сын, отомкнул все двери и выпустил чертей погулять. И вот, черти, соскучившись в аду, как голодные, набросились на все грешные игрища и придумали на погибель человеческого рода бесчисленное множество развлечений, которым с таким азартом и придается легкомысленная молодежь...»<sup>6</sup>.

Время суток тоже выбиралось переломное, пограничное, чаще всего гадали в полночь, т. е. когда границы между мирами стирались. Как следствие этого возникло представление об активизации нечисти в порубежное время. Интересно отметить, что существенной чертой славянского календаря является наделение времени и его единиц признаком пола (женские и мужские дни, часы, сезоны) и возраста: молодое и старое; также некоторые моменты времени соотносены с детьми, животными или объектами природы (деревьями, ветками, гнездами и т. д.). Эта черта проявилась и в календарных нарративах о святочных гаданиях, один из таких примеров есть в нашем архиве: «*Ближе к полуночи, перед наступлением новогодья, девушке нужно положить на порог куриное перышко. И сказать: “Стоит дуб, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семь цыплят, один из них покажись, дай знать, что в грядущем ждешь!”*. Когда открывалась кем-то дверь, то куриное перышко, подхваченное воздухом, или за дверь улетало, или влетало в дом. Если за дверь — замужем быть, в дом — в девках еще год сидеть» (Записано в 2003 г. в с. Прииртышск Железинского р-на Павлодарской обл. от Макаровой В. В., 1923 г.р., русской).

Поскольку главным критерием выбора мест для гаданий был наилучший контакт с нечистой силой, гадали в основном там, где по поверьям она обитала. В нарративах о святочных гаданиях Павлодарского Прииртышья наиболее распространенными являются: нежилые помещения, баня, овин, хлев, подвал, каморка, чердак, сени, кладбище, прорубь, дорога, перекрестки и т. д. Проиллюстрируем на примере: «*Девушки брали с собой камни и шли к проруби (граница между мирами. — Ю. Н.) или колодцу. Бросали камни в воду. Если камни тихо под воду уходили, то будущая свекровь будет тихая, спокойная. Если камни шли ко дну и вода булькала, то — злая и сварливая*» (Записано в 1993 г. в г. Павлодар от Бондарь М. Ф., 1924 г. р., русской).

Многочисленны нарративы о гаданиях, в которых ворожили на дороге или перекрестке. Часто информант говорит об опасности такого гадания, так как «дорога — символ мира “чужого”, смерти, болезни, бесплодия» она выступает как противоположность по отношению к дому — символу жизни, плодородия, благополучия. Дорога, по народным представлениям, символ жизненного пути, пути души в загробный мир, особенно значимый в переходных ритуалах; место, где проявляется судьба, доля, удача человека при его встрече с людьми, животными и демонами»<sup>7</sup>. Представление о дороге, как символе смерти, сложилось

давно. Когда человек находился в дороге, подразумевали смертельную опасность. Не случайно издавна вдаль провожали с целым рядом элементов похоронного обряда (плач, причитание), а порой и прямо соотносились с ним<sup>8</sup>.

Несмотря на то, что дом — это символ мира «своего», в нем тоже могли гадать, только у мест, граничащих с миром иным. Такими могли быть: окно, дверь, порог, угол печи, отверстие в печи и т. д. Например: *«Ближе к полуночи гасят в доме все огни, зажигается свеча и ставится на окне. И нужно сказать: “Суженый-ряженный, поезжай мимо окна!”.* Потом сесть на табуретку и ждать, пока не покажется тень будущего жениха. Тогда нужно произнести: “Чур меня!”, так как эта тень может войти в дом и всей силой несбывшегося времени причинить сердечную боль, воспоминания долгие, которые будут долго преследовать» (Записано в 2003 г. в с. Прииртышск Железинского р-на Павлодарской обл. от Макаровой В. В., 1923 г. р., русской).

Следует обратить внимание на то, что нужно произносить для защиты от нечистой силы («Чур меня!»), на последствия неосторожного гадания. Такого рода указания и составляют важный компонент структуры гадания, как апотропеическая ситуация, т. е. ситуация применения оберега. К числу действий данной ситуации относятся: очерчивание круга кочергой, головней, огарком свечи, надевание на голову глиняного горшка, чтение молитв, обрывание нити, по которой приходит жених, накидывание платка на зеркало и т. д.

Противоположной, но в то же время неразрывно связанной с апотропеической ситуацией выступает магическая обстановка. Создавалась она двумя полярными комплексами действий, которые нашли свое отражение и в нарративах о святочных гаданиях:

— ритуальное распускание волос с целью приближения гадающего к демоническому миру, приобретения черт, присущих ему;

— ритуальное обнажение, при котором девушка оставляла все элементы культурного социума, проявляющие себя в головном уборе и одежде;

— ритуальное снятие оберегов — добровольное разоружение себя перед нечистой силой, для наилучшего контакта с миром иным;

— угощение святочных духов с целью их задабривания и хорошего расположения к гадающему;

— нейтрализация сил, вызванных усилением гадающих, предпринимается с помощью апотропеической ситуации, т. е. ситуации необходимого применения оберега, направленной на защиту гадающего. Например: *«Ставят два зеркала: одно большое, другое маленькое. Поставить их нужно напротив друг друга, чтобы они отражались. Между ними ставят две свечи. Должен образоваться коридор. Гадать лучше в нежилом помещении или на чердаке, с **распущенными волосами и без пояса**. В начале гадания говорят: “Суженый-ряженный, приди ко мне ужинать”. Когда в зеркале покажется суженый, нужно сказать: “**Чур меня!**” Тогда видения исчезнут*

(Записано в 2004 г. в с. Прииртышск Железинского р-на Павлодарской обл. от Батюшкиной С. И., 1954 г. р., русской).

Не все гадания были основаны на зрительном образе суженого, предсказание будущего могло быть и слуховыми образами. По мнению Л. Н. Виноградовой, достаточно было просто оказаться в определенное время в особом сакральном пространстве, чтобы любые пойманные звуки принимались как вещие знаки. Прислушиваясь к звукам, человек заранее подразумевает определенный тип вопроса, зачастую произнося его вслух, что усиливает признаки диалогического общения с представителями иного мира<sup>9</sup>. Интенции говорящего в приговорах могли выражаться не только в форме вопроса, но и в виде просьбы, призыва, приметы. Например, загадывая, с какой стороны ждать жениха, девушки приговаривали: *«Полю, полю беленький снежок, где собачка вякнет, там мой женишок!»*<sup>10</sup>. Вопрос мог быть адресован непосредственно суженому, а иногда обращались к посредникам в гадании: животным, птицам, насекомым, мифическим существам (персонажам нечистой силы, культам святых) и др.

Большое количество гаданий связано с явившимся образом суженого(-ой) во сне. В народной культуре сон понимается как временная смерть, как бестелесное существование души, во время которого человек вступает в контакт с потусторонним миром<sup>11</sup>. Поэтому в народе говорят: *«Сон смерти брат»*, *«Сонный, что мертвый»* (у русских), *«Сон — наполовину смерть»* (у сербов). *«Сами по себе сновидения истолковывались как посланный извне знак, предвестье будущих событий. Сон включался в систему гаданий, если в определенное сакральное время его старались вызвать особой ритуальной практикой»*<sup>12</sup>. Для того чтобы приснился сон о суженом, девушки подкладывали под подушку особые гадательные предметы: замок и ключ — символы любви и брака, гребешок, полотенце и т. д. Также строили колодец из спичек или прутьев веника, ставили под кровать или рядом с ней: *«Колодец со спичек делали, под подушку положишь, ключ в руки возьмешь, полотенце повешаешь и вот, кто придет попросит воды во сне, колодец открыть, чтобы воды дала попить, значит, это твой муж будет. Обычно гадали на Крещение или на старый Новый год»* (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на Павлодарской обл. от Чичериной Л. В., 1961 г. р., русской). Каждое из этих действий содержало в себе скрытую символику привлечения суженого-ряженого, под которым понимается пришелец из загробного мира, принявший на себя облик будущего мужа. Часто перед самым действием произносился магический приговор, который мог варьироваться: *«Суженый-ряженный, приходи ко мне ужинать!»*, *«Суженый-ряженный, приходи сегодня меня разувать»*, *«Приснись мой суженый-ряженный, покажись мне. Аминь»*, *«Суженый-ряженный, поезжай мимо окна!»*, *«Суженый мой, приди, появись, в зеркале покажись»* и т. д. После чего ложились спать в ожидании, что ночью приснится жених.

Таким образом, во все времена гадания обладали большой популярностью. Это объясняется верой человека в их способность предсказывать будущее, желанием распознать свою судьбу. Особенно часто с этой целью обращались к гаданиям, когда мир стоял на пороге чего-то нового, неизвестного. Именно пороговые ситуации, а также представления о существовании двух миров «своего» и «чужого», стали определяющими в выборе основных компонентов структуры данного обряда (время, место, магическая обстановка, апотропеическая ситуация, атрибут и т. д.). Большой интерес к гаданиям как явлению традиционной культуры, а также актуальность их исследования демонстрируют разные классификации, предложенные фольклористами и различные подходы к изучению данного материала.

Проанализировав современное состояние календарных нарративов о святочных гаданиях в фольклоре Павлодарского Прииртышья, мы пришли к следующим выводам:

1. Сохранение гадания в народной памяти свидетельствует о яркой стороне календарной обрядности сегодня, несмотря на исчезновение многих классических жанров фольклора.

2. Гадание сегодня не воспринимается как судьбоносный обряд магического характера, но бытующие рассказы о нем содержат все его элементы. Однако глубинная их семантика не всегда известна носителю традиции.

3. Реконструировать обряд гадания призван календарный нарратив, который по своей структуре также устойчив, сюжетно оформлен, претендует на статус фольклорного жанра. Можно выявить такие признаки календарного нарратива, как традиционность, устойчивость, устность, вариативность.

4. В структуре календарных нарративов о святочных гаданиях выделяются 10 устойчивых компонентов, составляющих его идеальную модель. Каждый компонент структуры содержит архетипические представления народа о мироустройстве «чужого» и «своего» пространства, о жизни и смерти, о важности представителей высших сил в судьбе человека.

## Примечания

<sup>1</sup> *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918. Вып.1. С. 17 // Цитируется по: *Любимова Г. В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX — нач. XX века. Новосибирск, 2004. С. 17.

<sup>2</sup> *Никитина А. В.* Русская демонология. СПб., 2006. С. 313.

<sup>3</sup> *Дианова Т. Б.* Текстовое пространство фольклора: методологические замечания к проблеме // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 9.

<sup>4</sup> *Дианова Т. Б.* Жанровое пространство фольклора: изменение научной парадигмы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. Т. 1. М., 2005. С. 381.

- <sup>5</sup> *Никитина А. В.* Указ. соч. С. 313.
- <sup>6</sup> *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- <sup>7</sup> Славянская мифология. Энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 2002. С. 145.
- <sup>8</sup> *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 40.
- <sup>9</sup> *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000. С. 345.
- <sup>10</sup> Там же. С. 346.
- <sup>11</sup> *Рычкова Е. В.* Традиционные представления о «том свете» в современных рассказах о снах // Четвертые Лазаревские чтения. Лики традиционной культуры: прошлое, настоящее, будущее: материалы науч. конф. Челябинск, 2008. Ч. 1. С. 83.
- <sup>12</sup> *Виноградова Л. Н.* Указ. соч. С. 333.

Т. Б. СМИРНОВА  
(Омск)

*Развитие фольклора и обрядности  
в условиях диаспоры  
(на примере российских немцев)*

Развитие фольклора и обрядности в условиях диаспоры характеризуется двумя противоположными тенденциями. С одной стороны, происходит консервация архаичных текстов, обрядов и обычаев, длительное их сохранение в условиях изоляции от метрополии. С другой стороны, в фольклоре и обычаях российских немцев существует множество инноваций, заимствований у окружающих народов, в основном у русских, но также и у других народов, в окружении которых они живут, например, у казахов или украинцев. Изучение архаики и инноваций интересно, прежде всего, с точки зрения ответа на вопрос о том, какие элементы культуры заимствуются, а какие остаются практически без изменений на протяжении довольно длительного периода времени. И ответ на этот вопрос можно найти именно при изучении диаспор или других территориальных групп, которые проживают за пределами основной этнической территории, и по этой причине имеют отличия в развитии языка, фольклора и обрядности по сравнению с их развитием в основном этническом массиве.

Пожалуй, лучше всего эту тенденцию охарактеризовал В. И. Дятлов в статье, опубликованной в журнале «Диаспоры». Он пишет: «Широко распространено мнение, что диаспоры — это некий отделившийся кусок этнического материка, его продолжение, несущее в себе все его основные характеристики. Более того, иногда они расцениваются как эталон, истинный носитель общенациональных качеств, теряемых по тем или иным причинам жителями национального очага. Часто, особенно в журналистских очерках, встречаются ностальгические описания “настоящего” языка, обычаев, нравов, которые можно встретить только у представителей диаспор»<sup>1</sup>.

Российские немцы в этом смысле являются показательным объектом для исследования, во-первых, потому, что отличия от славянского



населения, среди которого они живут, весьма значительны; во-вторых, проживают они на территории России довольно давно: немногочисленные переселения были практически всегда (достаточно вспомнить Немецкую слободу или остзейских немцев). Массовое переселение немцев в Россию началось во второй половине XVIII в. после указа Екатерины II 1764 г. о приглашении иностранцев в Россию. Таким образом, немецкие колонии в России существуют почти 250 лет.

После переселения, приблизительно в течение века, в Российской империи сложились места компактного проживания немецких колонистов, в основном в Новороссии, Поволжье, Вольни и Прибалтийских губерниях. Численность немецкого населения в Российской империи на конец XIX в. была 1 млн 795 тыс. человек. К настоящему времени численность немцев резко снизилась из-за массовой эмиграции и составляет 597 тыс. человек. Расселение также совершенно иное, потому что в 1941 г. все немцы из европейской части Советского Союза были депортированы в Сибирь и Казахстан, возвращаться на прежнее место жительства им было запрещено до 1972 г. Поэтому сейчас больше половины всех немцев России (336 тыс. человек) проживает в Сибири. В Сибири сохраняются места компактного расселения в сельской местности в Кемеровской, Новосибирской, Томской обл. и главным образом в Омской обл. и Алтайском крае. Именно в этих районах проходили экспедиционные сборы фольклорного и этнографического материала.

Следует сказать, что этнографические экспедиции среди немецкого населения были возобновлены после очень длительного перерыва. Начало фольклорным, диалектологическим и этнографическим экспедициям было положено в 1920-е гг., когда в Ленинграде и Саратове были созданы центры по изучению немецких диалектов. Во главе этих центров и исследований стояли выдающиеся советские диалектологи — Г. Дингес, А. П. Дульзон, А. Лозингер, В. М. Жирмунский. Было собрано большое количество фольклорных текстов в немецких колониях Поволжья и Украины. Например, в архиве В. М. Жирмунского содержится около 5 тысяч фольклорных текстов<sup>2</sup>. Некоторые из них сохранились в весьма архаических редакциях, неизвестных фольклорным традициям Германии. Также, Г. Шмидер записал для Центрального музея немцев Поволжья более 700 песен колонистов. Практически все сборники песен российских немцев, которые выпускаются в настоящее время, включают в себя материалы, которые были собраны до конца 1930-х гг. Впоследствии проводить какие-либо исследования среди российских немцев было проблематично, а в период до 1960-х гг. — вообще невозможно. А. Лозингер и Г. Дингес были репрессированы, А. П. Дульзон был депортирован в Сибирь и в Томске он уже занимался диалектами и фольклором коренных народов Сибири. В. М. Жирмунский несколько раз подвергался аресту в связи со своими исследованиями немецких диалектов, поэтому он был вынужден отойти от германистики, и стал заниматься восточным эпосом и сравнительными исследованиями

фольклора. Этот вынужденный перерыв в исследованиях, связанный с репрессиями, привел к большим потерям. Но, тем не менее, на основе тех полевых материалов, которые были собраны в Сибири за последние 20 лет, можно определить основные особенности в развитии обрядности и фольклора российских немцев.

Первая особенность — это наличие большого количества архаичных обрядов и обычаев. Эти обряды и обычаи, бытовавшие в германских землях в XVIII в., в современной Германии унифицированы или полностью утрачены. В Сибири, в условиях изоляции от метрополии они были законсервированы и представляют собой уникальную возможность для реконструкции традиционной немецкой обрядности.

Больше всего архаики сохранилось в свадебном и похоронном обрядах. Например, в сибирских немецких селах сохраняется обычай устраивать накануне свадьбы «полтерабент» (Polterabend, буквально «вечер шума, грохота») — это вечер прощания с молодостью, аналогичный русскому мальчишнику. В прежние времена парни и девушки собирались отдельно в доме жениха и невесты, но в настоящее время вечеринка стала совместной. Молодые люди собираются в доме невесты, приносят с собой угощение. Устраивается застолье, игры и танцы, все стараются как можно больше шуметь, отсюда и название «шумный вечер». С грохотом бьют «на счастье» посуду. Чем больше шума, чем больше битой посуды, тем больше счастья будет молодым. Для этой цели гости нередко заранее собирают старую треснувшую посуду, чтобы в «полтерабент» наколотить ее побольше. Невеста и жених должны одновременно подбирать черепки. В этот вечер раньше гостям показывали приданое невесты. Сейчас это просто вечеринка накануне свадьбы, но посуду на ней бьют обязательно.

В деревнях также сохраняется старинная форма приглашения на свадьбу. Центральными фигурами являются специальные распорядители свадебного торжества, в разных местах они носят различные названия — «хохцайтбиттер», «хохцайтфатер», «браутдинер» (Hochzeitsbitter, Hochzeitsvater, Brautdiener). Они несут специальный свадебный жезл или посох, украшенный сверху цветами — «фреешток», «першток» (Freierstock, Perstock). Каждый, кого приглашают на свадьбу, должен завязать цветную ленту на жезл. Потом по количеству лент считают приглашенных гостей. Этот свадебный жезл стал символом свадьбы, которая проводится «по-немецки». При приглашении «хохцайтсбиттер» произносил следующие слова: «Если вы не обяжете мою палку, то я разобью вашу печку» («Umwickeln Sie meinen Stock nicht, so zerschlage ich Ihren Ofen»). Приглашение могло быть и более длинным: «Приглашаю вас на свадьбу. Пока не привяжете ленту к моему посоху, я никуда не уйду. Я буду стоять здесь в течение 14 дней и 14 ночей, и вам придется меня поить и кормить. Я буду постоянно на вашей дороге, и вам надо будет меня обходить. А если вы согласитесь, то приносите с собой в кармане вилку, ложку, ножик, чтобы есть на свадьбе. Иначе вам придется есть руками».

У волынских немцев распорядитель свадьбы приглашал гостей, сидя на лошади. Для этого случая специально учили лошадь, чтобы она умела наклоняться и заходить в дом. Грива этой лошади была украшена цветами и лентами, на шее висели колокольчики. «Браутдинер» произносил специальное стихотворение, а приглашенные прикалывали ему на грудь ленточку или платочек в знак того, что они придут на свадьбу.

Традиция использования в свадебной обрядности коня имеет очень древние корни. Анализ этой традиции проводится в работе Ю. В. Ивановой-Бучатской, посвященной символам Северной Германии<sup>3</sup>. Она упоминает о белом коне в качестве центральной фигуры в свадебных играх в Мекленбурге и считает, что истоки этого обычая следует искать в западно-славянских землях, поскольку «только здесь сохранилась старая форма обычая, которая известна и лужицким сербам на территории Германии». В некоторых районах Польши еще недавно в рождественской обрядности существовал обычай, который назывался «водить коня». Он заключался в том, что всадник въезжал на коне в избу, будил колокольчиками хозяев, произносил приветственный стих. Ю. В. Иванова-Бучатская считает, что Северная Германия и западно-славянские земли составляют единый ареал распространения этой традиции. Это обусловлено принадлежностью северных немцев и западных славян к одному хозяйственно-культурному типу, ведущее место в котором занимало коневодство.

В целом, многие региональные особенности обрядности Северной Германии обусловлены «синкретизмом культуры древних германцев и славян в процессе их долгого взаимодействия»<sup>4</sup>. В Германии этот обычай, конечно, не сохранился, а в Сибири он существует, в экспедициях он был зафиксирован в двух деревнях, где живут волынские немцы. В наиболее полном виде он сохранился в д. Литковка Омской обл. Сохранению этого обычая в Литковке, как и множества других архаичных обычаев (здесь, например, был зафиксирован обычай «вождения козла», когда украшенный цветами козел участвовал в свадебной процессии), способствовала ее удаленность от других населенных пунктов, поскольку эта деревня расположена в «тарских урманах», в 100 км от г. Тара. Фактическая изоляция привела к консервации обрядности волынских немцев.

Поскольку подавляющее большинство немецких колоний на Волыни было основано выходцами из Пруссии и привисленских губерний Царства Польского, т. е. из районов славяно-германского пограничья, логично предположить перенесение традиций, связанных с конем, из этих районов на Волынь, а уже из волынских немецких колоний — в Сибирь. Кроме того, в немецком свадебном обряде сохраняются обычаи, связанные с венком невесты. Венок невесты «розенкранц» (Rosenkranz) представлял собой высокую корону из цветов и листьев. Изготавливались цветы и листья из воска, парафина, цветной бумаги, которые крепились на проволочном каркасе. Для украшения венка

использовались бусы, блески и «кносп» (гроздь мелких шариков, для изготовления которых свиную щетину обмакивали в воск или парафин). Старинный венок состоял из трех частей: головной, наплечной и нагрудной. У жениха на левой стороне груди крепилось украшение «Strauss». Этот букет состоял из цветов, листьев и «кноспа», техника изготовления которых была аналогичной технике изготовления венка. К букету крепилась лента светлого цвета, чаще белого. Раньше эта лента была очень длинной, концы ее должны были касаться земли. Считалось, что чем длиннее лента, тем продолжительнее будет совместная жизнь молодоженов.

Кульминацией свадебного торжества является ритуал снятия венка с невесты (ритуал очепления). В этнографической литературе существует мнение, что в Германии в конце XIX — начале XX в. обычай очепления встречался уже очень редко. У немцев Сибири, однако, этот обычай повсеместно распространен до настоящего времени. Раньше после снятия венка на молодую было принято надевать чепец, про новобрачную говорили, что она «идет под чепец» (kommt unter die Haube), поэтому этот обычай и получил название «очепление невесты». В полночь новобрачных сажают в центре комнаты на стулья. Гости становятся вокруг и поют песню «Прекрасна молодость» («Schön ist die Jugend»). В некоторых деревнях этот ритуал носит название «отпевание венка». Раньше в разных деревнях при снятии венка пели разные песни, но постепенно песня о прекрасной молодости стала наиболее популярной. Также в разных группах существовали разные варианты этой песни, но сейчас исполняют в основном тот вариант, который был распространен в среде поволжских немцев, поскольку он был собран и записан диалектологами, а впоследствии опубликован.

На свадьбе также сохраняются обрядовые блюда — это зерновая каша и куриная лапша «нудльсуп» (Nudelsuppe). Ее варят на второй день из куриц, которых приносят с собой гости. В прошлом существовал обычай, когда накануне свадьбы дружки крали кур у соседей. Это происходило в «полтерабенд», когда украденных парнями кур девушки ощипывали, варили и вместе ели. Также на второй день свадьбы ряженные ходят по дворам и собирают кур у тех, кто присутствовал на свадьбе. Курицу привязывают на длинный шест и ходят с ним по деревне, всячески дурачась. Обычай воровства кур, шествие ряженных с курицей по деревне и сам последний день свадьбы принято называть «свадебным хвостом» (Hochzeitschwanz), потому что свадьбу принято заканчивать тогда, когда съедают последний куриный хвост. Курицу и петуха часто дарили молодоженам. У лютеран принято «спаивать» курицу или петуха, т. е. поить их вином или водкой, а потом потешаться над тем, как они «выплясывают» под музыку.

Кульминацией второго свадебного дня является так называемая «вторая свадьба» (zweite Hochzeit). Разыгрывается целое представление, сценарий которого повторяет настоящую свадьбу, но в шуточном, как

бы в перевернутом виде: парня наряжают невестой, а маленькую хрупкую девушку — женихом. Все одеваются в старые вещи, как можно нелепее. На голове у «второй невесты» (zweite Braut) свадебный венок из прутьев, сорной травы или соломы. На ногах вместо свадебных туфель огромные старые рваные башмаки или калоши. Лица ряженных закрыты тюлем, марлей или чулками. «Молодым» дарят шуточные подарки, старые, рваные или сломанные вещи, на столе перед ними стоят помои. Со «второй невестой» гости обычно не церемонятся: ее могут слегка поколотить, посмотреть, «все ли у нее в порядке, все ли на месте», говорят ей непристойности. Устраивают «парикмахерскую» с ритуальным бриanjem жениха.

В похоронной обрядности наиболее ярким примером консервации архаики является обычай «венчания покойников». Обычай хоронить неженатых и незамужних в свадебной одежде, использование других атрибутов свадьбы на похоронах таких покойников достаточно широко известен у восточнославянских народов, а на немецких материалах он был впервые проанализирован Е. Г. Кагаровым. В 1936 г. в журнале «Советская этнография» была опубликована его статья «Венчание покойников у немцев Поволжья»<sup>5</sup>, в котором он описывает похороны девушки в с. Куккус и анализирует исторические корни обычая посмертного венчания. Ссылаясь на работы Е. Ферле, О. Шрадера и Ф. Сартори, Кагаров пишет, что этот обычай засвидетельствован в разных местностях Германии: в Вестфалии, Эйхсфельде, Средней Силезии, Эйфеле и других местностях Германии, Австрии и немецкой Швейцарии. Кагаров считает, что обряд венчания покойников прошел в своем развитии несколько стадий, от древнейшей формы убийства и погребения девушек вместе с умершими юношами до поздней формы, когда он стал объясняться необходимостью брака в земной жизни. Этот обычай носит название «Totenhochzeit» (буквально — свадьба мертвых, свадьба покойников).

В 2007 г. в Касселе вышел сборник «Свадьба мертвых с венком и короной», подготовленный к открытию в местном музее одноименной выставки<sup>6</sup>. Но если немецкие исследователи описывают этот обычай «как архаичный реликт из древнего, суеверного времени», распространенный лишь до конца XIX в., то у российских немцев он сохранился гораздо дольше, а в Сибири, особенно в сельской местности он существует до настоящего времени. Последние похороны подобного рода, сведения о которых были собраны в экспедициях, относятся к 2002 г. Особенность данного обычая в Сибири — это отсутствие возрастных границ для таких покойников. «Венчали» покойников любого возраста, от совсем маленьких девочек и мальчиков до людей преклонного возраста. Главным критерием для совершения обряда «венчания» была девственность покойных. Эти обычаи являются наиболее яркими примерами консервации архаики, характерной для обрядности в условиях диаспорального развития.

Еще одной особенностью развития фольклора и обрядности в диаспоре являются множественные заимствования, часть которых существует не в форме замещения, а в форме наложения или совмещения, своеобразного «слоеного пирога». В этом плане наиболее показательным примером является календарная обрядность. Речь идет о том, что заимствованные элементы чаще всего не вытесняют бытовавшие прежде, а начинают существовать наравне с ними, параллельно. Например, российские немцы все праздники отмечают по двум календарям — юлианскому и грегорианскому, «сначала по-немецки, потом по-русски»: отмечают сначала «немецкое» Рождество, потом Новый год, потом — «русское» Рождество, которое у католиков совпадает с Епифанией (Днем трех королей), потом старый Новый год. И это чередование немецких и русских праздников привело к тому, что произошло совмещение образов русских новогодних персонажей — Деда Мороза и Снегурочки с немецкими рождественскими образами Пельцникеля (Pelznikel) и Крискинде (Christkind).

Крискинде — это девочка или девушка (реже — юноша) в белой одежде, лицо которой закрыто вуалью. Пельцникель одет в вывернутую наизнанку шубу, обвешан цепями, он звонит в колокольчик. Его лицо измазано сажей или в черной маске, либо раскрашено до неузнаваемости. Крискинде и Пельцникель в рождественскую ночь ходят в те дома, где есть маленькие дети. Дети должны прочитать стихотворение или молитву, спеть песню, за что Крискинде дарит им подарки. Пельцникель может наказать непослушного ребенка. Он ходит по улицам села, пугает и ловит гуляющих. Тех, кого ему удалось поймать, он заставляет «есть» цепи, которые на нем висят, или лук, чеснок. Российские немцы отождествляют Крискинде и Пельцникеля со Снегурочкой и Дедом Морозом, хотя эти персонажи имеют мало общего, скорее, ничего общего, так как происхождение этих персонажей разное.

В Германии Крискинд (буквальный перевод — Христос-младенец) появляется как персонаж, одаривающий детей, с распространением протестантизма. До этого времени подарки детям приносил святой Николай, день которого отмечался 6 декабря. Мартин Лютер, выступавший против культа католических святых, был, естественно, и против участия такого персонажа, как святой Николай, в праздновании Рождества. Поэтому функции святого Николая как дарителя в протестантских землях были перенесены на Крискинда. При описании Крискинда информанты используют слова как мужского, так и женского рода, так как имя у него мужское, а платье — женское. Для большинства людей это все-таки существо женского пола. Происхождение этого персонажа остается неясным, но многие факты говорят о том, что этот образ, безусловно, собирательный. Непосредственными предшественниками Крискинда были, скорее всего, католические святые, дни которых приходятся на календарные сроки, близкие ко дню Рождества. Это святая Катерина, день которой католики отмечают 25 ноября, и святая Люция, день которой приходится на 13 декабря.

Святая Катерина, по народной пословице, «приходит в белом платье», с этого времени часто ложился снег, и установление зимы считалось полным. Люция — молодая девушка в белой одежде с красным поясом и в короне из веток со свечами.

О том, что эти святые послужили прообразом Крискинда, свидетельствует, прежде всего, внешнее сходство. В свою очередь, прообразом святых Катерины и Люции могли послужить дохристианские божества и феи, во множестве представленные в европейском фольклоре, особенно германском и скандинавском. В частности, святая Люция вероятно заняла место дохристианского духа, приносящего свет (Lichtbringerin), счастье и благословение к началу Нового года. Отголосками древнего происхождения образа Крискинда является и ряжение исключительно в белое и закрытое плотной вуалью лицо (в настоящее время для маскирования лица используют тюль, чулок или марлю), и в ряде случаев — полное молчание. Можно сказать, что Крискинд представляет собой синкретичный персонаж, совмещающий образы древних духов света, снега, зимы, воплотившихся в образах католических святых — Катерины и Люции, а также святого Николая, выполнявшего функцию одаривания детей. Самым поздним в напластовании образов был образ младенца Христа, давшего этому персонажу лишь имя.

Если Крискинд олицетворяет собой добрые силы, то страшный Пельцникель олицетворяет силы злые. Кроме Пельцникеля, в процессии ряженных могут участвовать и другие маски: Кнехт Рупрехт, Люцер, Полтерклаус. Внешне они были похожи на Пельцникеля, также одеты в вывернутые шубы, с медвежьими масками на лицах или с лицами, черненными сажей. У волынских немцев Пельцникель называется «Пельцебок» (Pelzbohк), буквальный перевод его имени — «баранья шкура». В некоторых деревнях процессии ряженных были довольно многочисленны: мужчины надевали женские юбки, платки, лицо мазали сажей. Женщины надевали вывернутые полушубки, вывернутые шляпы, рваные штаны. Некоторые были с барабанами, они шумели, гремели. В рождественский вечер и ночью ряженные ходили по деревне и пугали людей. Они ловили гуляющих детей и взрослых, душили их в шутку, могли начать драку. Пельцникель заставлял кусать замерзшие цепи, висевшие у него на поясе, «иногда до того доходило, что губы отливали потом теплой водой», т. е. шутки ряженных были далеко не безобидны.

Если говорить о заимствованиях в диаспоре, то следует отметить еще одну тенденцию — это модернизация обрядности под влиянием современной культуры Германии. Пока российские немцы жили в изоляции от культурного влияния Германии, особенно в период с 1930-х по 1980-е гг., никаких заимствований из Германии, конечно, не было. А в 1990-е гг., когда границы были открыты, и началась массовая эмиграция, эти заимствования принимают лавинообразный характер. Например, на протяжении всего XX в. практически во всех группах немцев Сибири осенью отмечались два праздника — праздник урожая и праздник забоя скота. В последние годы отмечается тенденция

совмещения этих праздников в одном — это Праздник благодарения (Erntedankfest), как в Германии. Также получил широкое распространение, особенно в городской среде, праздник «Октоберфест» (Oktoberfest). Празднование «Октоберфеста», превратившегося к настоящему времени в пивной фестиваль, началось в Баварии в 1810 г., т. е. уже после переселения немцев в Россию, поэтому российские немцы этот праздник не знали и не отмечали. Но в последние годы практическое совпадение сроков праздников приводит к постепенному замещению у немцев в России Праздника урожая «Октоберфестом». Праздник урожая продолжают отмечать в основном в религиозных общинах, а Праздник благодарения и, особенно, «Октоберфест» — это уже больше светские праздники, которые отмечают в городской среде.

Традиции весенних праздников также изменились. Если раньше «майское дерево» (Maibaum) устанавливали только в некоторых католических поселениях, и, разумеется, в мае, то в настоящее время «майское дерево» ставят на всех немецких праздниках, даже осенью. Следует отметить, что обычай устанавливать майские деревца у отдельных домов в Германии уже не встречается, эта традиция ушла в прошлое<sup>7</sup>. В Германии обрядовая культура очень сильно изменилась во времена Третьего рейха и после Второй мировой войны, что привело к объединению современных культурных комплексов, носящих как общегерманский, так и региональный характер, собственно, национальной культуры Германии. А российские немцы, которые сегодня находятся в положении «между» Россией и Германией, являются носителями уникальной культуры, которая сочетает в себе совершенно разные элементы. Эта культура является результатом практически непрерывных миграций.

Аналогичные процессы консервации и инноваций, но с обратным знаком, отмечаются в текстах современной русскоязычной диаспоры в Германии. Основной вывод проведенного исследования заключается в том, что сложение синкретичных форм фольклора и обрядности является неизбежным следствием диаспорального развития.

### Примечания

<sup>1</sup> Дятлов В. И. Диаспора: попытка определиться в понятиях // Диаспоры. 1999. № 1. С. 13—14.

<sup>2</sup> Архив РАН, Санкт-Петербургский филиал. Фонд 1001 (Фонд В. М. Жирмунского).

<sup>3</sup> Ивановна-Бучатская Ю. В. Plattes Land: Символы Северной Германии (славяно-германский этнокультурный синтез в междуречье Эльбы и Одера). СПб., 2006. С. 106—119.

<sup>4</sup> Там же. С. 117—119.

<sup>5</sup> Кагаров Е. Г. Венчание покойников у немцев Поволжья // Советская этнография. 1936. № 1. С. 106—108.

<sup>6</sup> Totenhochzeit mit Kranz und Krone: Zur Symbolik im Brauchtum des Ledigenbegräbnisses. Kassel, 2007.

<sup>7</sup> Ивановна-Бучатская Ю. В. Указ. соч. С. 124.