

ЖИВАЯ СТАРИНА



ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- «Каменная моя голова...»: об одном обычае при первом громе
- День св. Люции в традиции градищанскохорватских и венгерских сел западной Венгрии
- Купальские обряды в белорусских деревнях на Гомельщине

ЭКСПЕДИЦИИ

- Этнолингвистическая экспедиция на север Македонии



Пасхальные яйца

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- Полевые записи калмыцких сказок



«Проводы Фомы» в х. Песчанка. 1950 г. Архив музея казачьего быта ВолГУ



На первой странице обложки:

Манефа Николаевна Соколова, 1933 г.р. (д. Плосково Шарьинского р-на Костромской обл.) и приготовленное ею пряжье (сдобные изделия типа блинов, которые жарят на сковороде в масле). Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета. Фото О. Д. Суриковой. 2018 г.

Пасхальные яйца (сербское село Великая Хоча, Косово). Фото А. Б. Ипполитовой. 2017 г.

«Проводы Фомы» в х. Песчанка. 1984 г. Фотографии сделаны в этнографической экспедиции ВолГУ. Архив музея казачьего быта ВолГУ



На этой странице представлены фотографии из архива Музея казачьего быта Волгоградского государственного университета (ВолГУ), относящиеся к празднованию понедельника Фоминой недели (Фомин день, Фомин понедельник, проводы Фомы) в х. Песчанка Иловлинского района Волгоградской области. Важным элементом праздника было ряжение «Фомой» или использование обрядовой куклы «Фомы».

М. А. Рыблова в статье «Весенние праздники у донских казаков в XIX — начале XX в.: половозрастной аспект» (2009) писала:

«В х. Песчанка Иловлинского района вплоть до 50-х гг. XX в. женщины изготавливали два чучела — “жениха” и “невесты”. В 1983 г. они воспроизвели для нас этот ритуал, но на этот раз чучело “невесты” было заменено куклой фабричного производства».

Статью В. А. Шилкина о праздновании Фомина дня, написанную по материалам экспедиций в разные районы Волгоградской области, **читайте на с. 13–15.**

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

Четверть века «Живой старины»	2
ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ	
А. А. Плотникова. «Бабьи каши»: слово и ритуал в динамике народной традиции у староверов Добруджи	2
М. М. Валенцова. «Каменная моя голова...»: об одном обычае при первом грома	6
Д. Ю. Ващенко. День св. Люции в традиции градищанскохорватских и венгерских сел западной Венгрии	9
В. А. Шилкин. Фомин день в Волгоградской области	13
В. Е. Овсейчик. Обряд <i>Прыкладзіны</i> у белорусов Подвинья	15
Купальские обряды в белорусских деревнях на Гомельщине. Публикация Г. И. Лопатина	18
РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ШЕКСНИНСКИЙ РАЙОН ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ	
А. А. Макарова. Из заметок по топонимии и антропонимии Шекснинского района	21
Ю. А. Кривошапова. Народная хрононимия Шекснинского района Вологодской области	25
Я. В. Малькова. «Пойдем в горе!»: об одной игровой лингвокультурной традиции Вологодчины	27
МАГИЯ И ДЕМОНОЛОГИЯ	
Л. Н. Виноградова. «Лыхый», «лукавый», «вумный»: эвфемистические названия черта (по данным полесской мифологической традиции)	31
О. А. Тарасенко, В. С. Алексинский. Таневичский чернокожничник	34
И. С. Бутов. Рассказы о «ходячих покойниках» в Минской и Гродненской областях Беларуси	37
К. А. Кожанов. Сглаз в традиции цыган-кэлдэрахов России	40
А. В. Черных. Змея в традиционных представлениях цыган-кэлдэрахов России	44
АРХИВНАЯ ПОЛКА	
И. С. Надбитова. Полевые записи калмыцких сказок (из фольклорных фондов Научного архива КалМНЦ РАН)	46
В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО	
С. М. Толстая. Лингвистика — этнолингвистика — фольклористика (о пользе сидения на двух или даже трех стульях)	50
ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ	
В. Я. Петрухин. Е. М. Мелетинский. К 100-летию со дня рождения	52
ЭКСПЕДИЦИИ	
А. И. Чиварзина. Этнолингвистическая экспедиция на север Македонии	55
ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
О. В. Белова. «Фольклорный человек». Памяти Анатолия Степановича Каргина	58
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
Т. Г. Иванова. Взгляд фольклориста-филолога на книгу этномузыковеда	59
О. В. Белова. Коротко о книгах	61
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	63
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
М.-В. В. Моррис. Международная школа-конференция молодых ученых «Наука как процесс: верификация знания и/или языки описания»	64
В. Е. Добровольская. XXIII Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир. Поле и архив: фольклористика в XXI веке»	66
А. О. Краюшкина, С. Д. Пинскер, М. В. Строганов. Конференция «Тверское фольклорное поле»	68
Я. Д. Окландер. V Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система»	69
Содержание журнала «Живая старина» за 2018 г.	71

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Главный редактор

О. В. Белова, доктор филол. наук; Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

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

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

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

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

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

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



ЧЕТВЕРТЬ ВЕКА «ЖИВОЙ СТАРИНЫ»

Время летит очень быстро. Кажется, совсем недавно мы отмечали 20-летие «Живой старины», и вот уже читатели держат в руках СОТЫЙ номер нашего журнала, а это значит, что «Живой старине» исполнилось 25 лет.

За последнее время в жизни «Живой старины» произошли изменения. С 2018 г. учредителем журнала является Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова. В новом доме наш журнал продолжает традиции, сложившиеся за два с лишним десятилетия, — главной ценностью для нас остается подлинная народная культура и живое народное слово, которые увлеченно изучают фольклористы. Мы признательны авторам, которые остаются верны нашему журналу и радуют нас новым интересным материалом. Мы приветствуем новых друзей «Живой старины», чьи публикации увидели свет на страницах нашего журнала за последние годы — на сегодняшний день «авторский коллектив» журнала составляет более 1100 человек из 34 стран.

Каждый год мы стараемся открывать новые рубрики, не только освещающие актуальную тематику фольклористических исследований, но и рассказывающие о современном состоянии науки о «живой старине», о новых методах исследования фольклора в целом, о развитии комплексных междисциплинарных подходов к анализу формы и содержания фольклорных текстов, о новых достижениях в области изучения языка культуры. С 2014 г. в журнале появились рубрики «Устная история» (2014), «Фольклористика в научных центрах» (2015), «Традиция — символ — бренд» (2016), «Палеофольклор» (2017), «“Свое” и “чужое” в межкультурном диалоге» (2018). Несомненной удачей стала рубрика «В кабинете ученого», в которой публикуются беседы с ведущими российскими и зарубежными специалистами по фольклору и традиционной культуре, размышления признанных фольклористов об избранном ими творческом пути, о том, как специалистам видится развитие фольклористики в XXI в.

Как и прежде, большое внимание «Живая старина» уделяет публикации региональных материалов. Наша традиционная рубрика «Региональный фольклор» за прошедшие пять лет обогатилась материалами с русско-белорусского пограничья, из украинского анклав Сара-товской области, с вологодско-костромского пограничья, из Тотемского и Шекснинского районов Вологодской области. Благодаря публикации экспедиционных материалов в научный оборот введены новые интересные данные из традиций Архангельской, Брянской, Белгородской, Владимирской, Волгоградской, Костромской, Орловской, Ростовской, Смоленской, Тверской областей, Урала, Ненецкого АО, Республики Коми, Республики Карелия, Крыма, а также Республики Беларусь, Латвии, Сербии, Черногории, Боснии, Республики Северная Македония, Польши (южное Подлясье), словенцев Италии.

Мы благодарны всем коллегам, которые присылали в журнал рецензии и обзоры новых изданий по фольклористике, этнографии, этнолингвистике, этномузыковедению, декоративно-прикладному искусству — обмен информацией о книжных новинках, опубликованных в России и за рубежом, крайне важен для специалистов и ценителей народной культуры. Количество рецензий (90), опубликованных в журнале в период 2014–2018 гг., говорит о многом.

«Живая старина» оказывала информационную поддержку таким значимым событиям, как IV Всероссийский конгресс фольклористов и XVI Международный съезд славистов. Постоянный интерес наших читателей вызывает раздел «Научная хроника» — за прошедшие пять лет мы смогли рассказать о 52 российских и международных конференциях, семинарах, полевых школах, посвященных изучению фольклора и традиционной народной культуры.

Открывая новый этап в жизни журнала, редакция «Живой старины» подготовила сводную библиографию публикаций за 1994–2018 гг., которая скоро будет доступна читателям в электронном виде.

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
главный редактор журнала «Живая старина»

Анна Аркадьевна Плотникова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«БАБЬИ КАШКИ»: СЛОВО И РИТУАЛ В ДИНАМИКЕ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ У СТАРОВЕРОВ ДОБРУДЖИ

В народной традиции липован румынской Добруджи¹ до сих пор хорошо сохраняются рассказы о старинных обрядах, связанных с бабкой-повитухой. Большинство собеседниц преклонного возраста² помнят, что во времена их детства и юности при родах обращались за помощью к местной *бабке* или *бабушке*, которая *бабила* (*бабовала*) — принимала роды: «Она яё бабовала чи как сказать...» (ж., 1951 г.р., Гиндэрешть); «Бабовали, говорили раньше» (ж., 1929 г.р., Мила-23)³. Знающая бабушка оставалась в доме на

целую неделю и ухаживала за слабой роженицей (*родихой*): топила баню, мыла и растирала родившую женщину, смотрела за новорожденным, например: «Дятёночка глядит. И свиваеть, развиваеть, стираеть. Глядит весь дом» (ж., 1935 г.р., Гиндэрешть).

Как правило, через восемь дней повитуха прощалась с роженицей и семьей и уходила. Ритуал заключительных общих действий матери-роженницы и повитухи назывался *размывать руки*. Бабка «размывала руки» с роженицей (*бабка ис родихи размывалась*); обе жен-

щины поливали друг другу на руки или поочередно мыли их и вытирали одним и тем же полотенцем, держась за его края, после чего женщина благодарила бабку: «Спасибо, что не бросила мене, что помиловала мене» (ж., 1935 г.р., Гиндэрешть). По мнению исследователей, повитуха таким образом очищалась после родов и общения с ритуально нечистой роженицей [3. С. 84]. В настоящее время обряд «размывание рук» не имеет архаической мотивации ритуального очищения повитухи после родов (чтобы она в дальнейшем была способна принимать и других детей); чистота понимается буквально: «Размоешь руки — значиться, она [бабка] тебе глядела у чистоте, да» (ж., 1934 г.р., Свистовка).

При этом о ритуальной нечистоте самой роженицы в течение первых сорока дней от старообрядцев румынской Добруджи записано немало свидетельств: ей нельзя было выходить из дома на

улицу, брать воду из колодца, зажигать (*святить*) лампадку перед домашним иконостасом. Якобы от соприкосновения «нечистой» роженицы с колодцем в колодезной воде заводится нечисть — лягушки, червяки:

Роди́ха не должна была выходить на улицу и во двор. Не имела права брать воду из колодца, потому что говорят, что она нечистая. <...> Появляются какие там в колодце квакушки, лягушки, червячки такие какие-то. И поэтому не дают (ж., 1941 г.р., Русская Слава).

По некоторым сведениям, роженице до 40 дней запрещалось выходить даже во двор своего дома. По прошествии этого срока ей можно было дойти до церкви, и на 40-й день после родов следовало *взять* у священника *сороковую молитву*. Иногда говорили, что на восьмой день после родов роженица должна *брать восьмую молитву* (Сарикёй) или *восьмидесятую молитву* (Русская Слава): на восьмой день священник сам приходит в дом и *даёт восьмидесятую молитву*, тогда как *брать* «сороковую молитву роди́ха идёт с ребёнком в церковь» (ж., 1941 г.р., Русская Слава)⁴.

Нередко прощание с повитухой, называемое *проводить бабку*, происходило на восьмой день сразу после крещения ребенка: «Дятёнка крёстуют, и она, роди́ха, бабку проводить <...> Тада и бабка идёт домой, а дятёнок остаётся ис матерью» (ж., 1924 г.р., Каркалиу). При прощах повитуху одаривали деньгами, мылом, хлебом, солью, отрезом ткани, а в Каркалиу — также и спичками. Часто для нее пекли и специальный хлеб — *калач*. Жители сел подчеркивали, что мыло является обязательной составляющей этого комплексного подарка. Собственно, все другие компоненты подарка также символизируют пребывание повитухи в доме⁵: она питалась вместе с хозяевами, стирала одежду роженицы и пеленки новорожденного, поэтому дар повитухе означал пожелания чистоты, благополучия (сытости и т.п.) самой повитухе. Составляющие подарка могли варьироваться только в определенных рамках, например:

На восьмой день провожаем. Пякём калач, хлебушек хороший, и денег, и сахарку, соли. Это уже кладем у пунгочку⁶. Такой наш был обичей⁷. И накладаем, провожаем и благодарим ей (ж., 1922 г.р., Сарикёй).

Оба термина — *руки размывать* и *проводить бабку* — часто имеют один и тот же смысл. При этом сами ритуалы в представлениях старообрядцев Добруджи в ряде сел составляют неделимое целое, например, повитухе давали мыло и полотенце, которые она перед уходом использовала для «размывания рук» с роженицей.

Заметим, что на территориях расселения казачества в южной России, лежащего в основе этнического компонента староверов Добруджи в Румынии, термин *размывать / размыть руки* отмечен в значении «вознаграждать бабку повитуху за благополучный исход родов» [1. С. 447]. Т. Ю. Власкина, рассматривая в своей книге о донском казачестве локализацию терминологии и форм благодарения повитух, отмечает, что на Дону наиболее распространенной была «традиция одаривания повитух после совершения очистительного обряда *размывания рук* на 3–5-й день после родов», при этом подарок — мыло, полотенце, отрез ткани, хлеб — рассматривался как вознаграждение за труды [2. С. 187]. Приуроченность ритуала прощания с повитухой к восьмому дню у старообрядцев рассматриваемой нами группы в Румынии, возможно, связана именно со строгостью соблюдения у них ритуала крещения младенца в ранние сроки — на 8-й день, ср. *восьмую* или *восьмидесятую молитву*, которую в некоторых селах читала над ребенком сама роженица, обходясь без священника (Сарикёй, Русская Слава).

До недавнего времени важное место в народном календаре старообрядцев Добруджи в Румынии занимало ежегодное чествование повитухи. В народной традиции этот праздник, относимый к числу исключительно женских, куда мужчины, как правило, не допускаются, достаточно хорошо сохраняется в памяти собеседниц. В день Нового года (или на Масленицу — в селах дельты Дуная) все женщины, у которых бабка принимала роды, собираются у «своей» *бабушки* с угощением и подарками. Праздник называется *ба́бьи ка́шки* в связи со старинным обычаем, когда повитуха варила для всех пришедших кашу в качестве угощения. Термин *ба́бьи ка́шки* (*ба́бкины ка́шки*: Черкесская Слава, единичное свидетельство) известен во всех селах старообрядцев Добруджи, иногда же трактуется жителями сел как *ба́бьи (с)ка́зки* («каждая свои сказки говорила», ж., 1941 г.р., Русская Слава), так как первоначальная мотивация термина с течением времени утрачивается. Поскольку было принято приносить повитухе съестные подарки, в настоящее время термин *ба́бьи ка́шки* может ассоциироваться именно с угощением от самих рожениц: «А таперь куды понесёшь ба́бьи ка́шки?» (ж., 1935 г.р., Черкесская Слава).

В некоторых селах жители помнят обычай варить кашу в этот день (ее варят женщины или сама повитуха):

Ба́бьи ка́шки назывались. Собирались на Новый год и пойдём же, ба́бьи ка́шки, к бабушке. И та́я бабушка, например, одна она, скажем, управляла пять-шесть и десять родих по сяле. И все теи собирались и ишли

к бабушке, нясли, хто ча́во имела из дому, гостинца бабушке. И придуть ик бабушке, там наварю́т кашку, пирожко́у напяку́т и сидять, чайку нагреть. А посла́ увечером идуть мужуки ихние туда за йими. И теи поса́дятся. После бабушку, кады зима же, Новый год, сажаю́т на сани, да вязут по сяле бабушку же (ж., 1935 г.р., Гиндэрешть).

По сведениям, записанным от другой пожилой женщины из того же села Гиндэрешть, сама повитуха варила кашу в качестве угощения для рожениц, у которых принимала роды, считая всех принятых ею детей своими внуками. В этом селе ритуал в несколько измененном виде существует до сих пор:

Да, есть зимой, што кады дома сидять усе, тады праздную́т ба́бьи ка́шки. И собирались, каждая женщина ис какой она бабушки родила, она и к та́й бабушке, но не шла с порожними руками. И что она клала, таперь — разные сумки, а тады у платочек. Наши мамки говорили: узляк. Чатыри конца связали, покладуть туды — что там? Покладуть, не знаю, сахару. Как раньше кусковой был, таперь у нас кускового сахара нема. Сколь оне там. И складываю́т, и завязали, и идуть. И собираю́т по двое, по трое оне раньше. И идуть, и ба́бьи ка́шки. И бабушка их часту́т тамо, токо женщины. [А кто варит эту кашу?] Она, она. Ей надо готовиться, принимать своих родих, что же «мои дети, мои у́нуки». Это помню, мамийка [делала], это делается ещё у нас у сяле (ж., 1951 г.р., Гиндэрешть).

Как видим, даже в одном селе возможны оба варианта обычая: а) повитуха сама варит кашу; б) ей варят кашу приходящие женщины.

Т. Ю. Власкина подобный способ выражения общественной благодарности повитухе отмечает в традиции казаков Нижнего Дона на второй день Рождества: «На Нижнем Дону (в Усть-Донецком и Семикаракорском р-нах), а также в Задонье, в х. Быстрианском, населенном выходцами из Усть-Быстрианской, расположенной на р. Кундрючьей, локализован календарно приуроченный обряд выражения общественной благодарности повивальной бабке — *ба́бья / ба́бина каша*. На второй день Рождества (8 января) к повитухе приходили женщины, у которых она принимала роды в прошедший год. Женщины приносили угощения (*ссытаю́цца харча́ми*) и подарки. Повитуха готовила особую кашу из тыквы с пшеном, которую раздавала женщинам...» [2. С. 189; вклейка № 15]. Термин *ба́бья каша* как обозначение обряда дается также в «Большом словаре донского казачества» с толкованием «рождественское гулянье женщин у повитухи, принявшей у них детей в прошедшем году» [1. С. 29]. Есть сведения о том же и в «Словаре русских народных говоров»: «Ба́бьи

II Верования и обряды

каши (кашки). а) Угощение повивальной бабки на второй или третий день рождения. *На бабьи каши я поеду в гости.* Ворон. Мещов. Калуж.»⁸. Несмотря на достаточно широкую географию термина и приуроченность обозначаемых им обрядов к Рождеству, а не к Новому году, обряд староверов Румынии и южнорусский, упоминаемый в словаре, имеют структурные сходства (приход женщин, приготовление каши, угощение кашей) и приурочены к одному и тому же календарному периоду — святочному. К повитухе в старообрядческих селах «материковой» части⁹ румынской Добруджи приходили после богослужения на Василия Великого (14.1): «...у нас под праздник всякие гуляния запрещены» (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава).

Следует отметить, что в большинстве сел уже не помнят, что в этот день повитуха должна была варить для приходящих женщин кашу¹⁰. В селах Журиловка и Сарикей иногда вспоминают, что каждая из женщин — посетительниц повитухи в этот праздник должна была испечь для бабки большой праздничный хлеб — обрядовый *калач*:

[На св. Василия ходили женщины к бабушке?] Да, ходили, носили хлеб, калач такой пекли большой, ну, рубашку носили, полотенце носили, мыльце одно носили. Брусок мыла раньше... (ж., 1949 г.р., Журиловка).

На Новый год ходили женщины теи к своим бабушкам, что она принимала ребёнка, ну, вот она нясли, калач пякли, чего там, то ещё это было давно, я ещё даже не ходила. Это много лет назад, как наши матери говорили, бабьи кашки называли. Это йшли на бабьи кашки. Вот она возьмуть там, какого, калач она должна спечь, ещё там что-то, и там она гуляли, только женщины. Это было на Новый год. [А потом бабку эту возили по селу?] Возили, катали, чё она делали, я не знаю (ж., 1942 г.р., Сарикей).

В с. Махмудия, расположенном в самой южной части дельты Дуная и тесно связанном с достаточно близким к нему Сарикеем (прежде всего родственными узам — один из супругов в Махмудии часто оказывался родом из Сарикей), праздник чествования повитухи также приходился на Новый год¹¹. Там обычай выпекать на праздник чествования повитухи большой красивый каравай (*калач*) помнят особенно хорошо. Уже в церкви женщины переговариваются, выясняя, кто пойдёт на «бабьи кашки», мотивируя свой приход тем, что уже выпечен каравай для повитухи: «Так говорили бабы в церкви: “Ты пойдёшь на бабьи кашки?” — “А ты пойдёшь?” — “Как хочешь, я спекла уже калач бабушке несть”» (ж., 1936 г.р., Махмудия). В этом селе роженицы старались испечь калач как можно красивее («калач красивый,

повыделанный, как из козонаку¹² тесто»), устраивая своеобразные «соревнования», чей каравай будет лучше украшен:

Я помню, моя крёстная: «Спеку я тебе калач, пойдёшь и ты к бабке, бушь на диву, какой я тебе калач спекла». Калач как спекла, как повыделанный с разными шишками, с разными цветочками. Гуляли, гуляли, это бабьи кашки (ж., 1936 г.р., Махмудия).

За столом женщины пели песни, в основном на темы детей и их судьбы. Обязательной считалась следующая, как говорят староверы, *жалобная* песня:

За густыми ло-озами, за густыми
ло-озами, за густыми ло-озами
Плакал батька с деть-ами (2 р.)¹³.

Де-эти мои пташки, де-эти мои пташки,
Со-оловьи голоски (2 р.).

Ка-ада я вас годовал, ка-ада я вас
годовал, ка-ада я вас годовал,
Много горя принимал (2 р.).

А та-аперь вы подросли, а та-аперь вы
подросли, а та-аперь вы подросли,
Всё богатство разнесли (2 р.).

Бе-эз рубашки, без штано-в, бе-э-з
рубашки, без штано-в, бе-э-з рубашки,
без штано-в,
Только пара постолоу (2 р.).

Па-адай батьку мы наймём, па-адай
батьку мы наймём, па-адай батьку
мы наймём,

Всё хозяйство наживём (2 р.).
А ты, мати старенька, а ты, мати
старенька, а ты, мати старенька,
Пряди воуны¹⁴ тоненько (2 р.).

Ще-э детину калашы, ще-э детину
калашы, ще-э детину калашы,
Како клычку расчеши (2 р.).

Чтоб ты, сынок, не дождал, чтоб, сынок,
не дождал, чтоб, сынок, не дождал,
Чтобы батьку снаймём (2 р.).

За густыми лоза-ами, за густыми
лоза-ами, за густыми лоза-ами
Плакал Ванька с дитяи (2 р.).

(Эта песня обязательно игралась на бабьих кашках, потому что она за детей, за горе, такая лирическая песня, жалобная, как мы говорим) (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава).

Второй этап гулянья на «бабьих кашках» также сохраняется в памяти старообрядцев Добруджи. Традиционное заключительное катание бабки на санях, в повозке или в корыте зафиксировано в рассказах о празднике в Сарикее, в Русской Славе и в Черкесской Славе:

Идут одна однэй, как там, такеи ближние: «Ты пойдёшь на бабьи кашки?» Это называли, называли «бабьи кашки». Було у нас. [Бабька готовила собравшимся женщинам кашу?] Нет. Не бувало кашки. Не видала кашки. Так называли у нас, это бабьи кашки. Принясут чаво, харчей каких, и тая готовить,

и тая готовить. И снясут, и там сидять, чё упивают и разговаривают. Када трошечки зашло у голову, вот тебе и поигрывают песенки. [А потом катали ее?] Это потом катали, как уже посидять, на отход, и оне её прокатают, повозют и домой привязут и тады расхаживаются по домах (ж., 1922 г.р., Сарикей).

А когда зима, сажали у большое корыто, и шукали такую горку, и катали бабушку из горки на корыте или на санках. Только женщины собирались, мужчин ни принимали (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава).

Катание бабки «на коляске» живо в воспоминаниях женщин родом из Сарикей. При этом повитуху наряжали в принесенные роженицами нарядные вещи-подарки — юбку, блузу, платок:

А мы, када я мала детей, мы бабку свою возили! По сяле катали на колясках. Катали на колясках, нарядили бабку, принясёшь там ей, шубочки¹⁵, там батик¹⁶ какой-то чи чаво. <...> В Сарикее нарядили бабку и на коляске, и по вулицах, и песни играли. Это таперь уже и песни позабыли, ни песни не играют, ничаво, уже и мы позабыли песни играть. [Бабку наряжали в одежду, что женщины приносили?] Да. Тая принясёт, тая принясёт, нарядуть яё, наденуть ей шубочку, блузу, батик покроють и на коляске яё посодють и катають по сяле яё, бабку. <...> На Новый год, это на Новый год бывать. Бабьи кашки называется <...> Радуют бабку! (ж., 1944 г.р., Махмудия).

Поскольку праздник считался исключительно женским¹⁷, мужья сначала ожидали своих жен дома, а в более позднее время суток ходили их искать. Тогда и начиналась самая веселая часть гуляний — мужчин заставляли возить бабку по селу или же все супруги впрягались и везли корыто. При этом завозили ее в гости к соседям, всячески выказывая ей свое почтение и называя только по имени («Не говорили “бабка”: “Пойдёмте бабушку Кулину поглядим”»):

А если зима, то корыта были раньше такие, деревянные, и сажают на тую корыто и по всем селе возют, катають бабку. Мужчины теи, какее хочуть, а какее не хочуть — домой, и гата¹⁸, бабьи кашки. [Возили бабку и мужчины, и женщины?] Оне везуть вместе все, подпихають бабку и везуть. Кто хочеть, можеть мне привезть у гости, к тебе, и к другому. <...> Если поехали по сяле, то надо же куда-нибудь её завезть. Угостить, опять повезть. [А когда катали?] Аж када уже вздумают ночем, може у двенацать, у первом, тада у корыто сажают — и по сяле (ж., 1935 г.р., Черкесская Слава).

На каждой улице жила «своя» повитуха, поэтому после празднования в течение всей ночи женщины с разных улиц встречались утром, катая на санках «своих» бабушек:

А катали всё к утру, бо гуляли целую ночь. Ночку, у сколько там собирались, у три, у четыре, и гуляли всю ночь до утра, с 14-го до 15-го. В доме. А утром сажали бабушку и катали по селе. И встречались же другие бабушки: из тэй улицы, из тэй улицы. Всяк мал свою улицу. Вот, например, наша улица была там бабушки Елены, тая улица была бабушки Веры, третья улица... (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава).

Катание повитухи именно в корыте объяснялось тем, что в нем она купала новорожденного:

И тогда её сажали на санки или просто у корыто, просто в корыто, потому что она у корыте же сначала ребёнка купала. И катали её по селе, песни пели там, гуляли всю [ночь]... Так и говорили: пойдём на бабы кашки, посóдим бабку у корыто и повезём её кататься. Корыта раньше были деревянные. [И подарки приносили?] Приносили. Подарки приносили, что приносили — каждая по-своему. [Это прямо на Новый год?] 14 января, на Василия Великого. И всю ночь они гуляли с ней, то есть у неё дома, у бабки дома. Это большая честь была для бабки. Все женщины пришли... (ж., 1941 г.р., Русская Слава).

На юге России катание повитухи на санях отмечено на Нижнем Дону и у казаков-некрасовцев. Так, в станице Раздорской и окрестностях в заключение гулянья на «бабиной каше» женщины катали повитуху по хутору на салазках [2. С. 180]. У казаков-некрасовцев на Ставрополье и в Краснодарском крае повитуху также катали на санях, в которые запрягались роженицы [2. С. 111]. Этот ареал обычая общественного благодарения повитух соответствует выделенной на карте Т. Ю. Власкиной «форме 9, полной, архаической» [2. Вклейка № 15].

В селах дельты Дуная катание на санках проходило по замерзшей части реки на Масленицу (Мила-23). При этом зачастую катались *все* женщины (наряженные в старинные старообрядческие одежды), что также свидетельствует о некоторой стертости основных характеристик обряда и об их контаминации с традиционным масленичным катанием на повозках: «На Маслену это возили. Да, тада на колясках бабы у сборниках, понаряженные, красиво понадетые, на повозке, и возють и бабку, и ўсех» (ж., 1923 г.р., Свистовка). Тем не менее и в этом случае подобное женское гуляние с бабкой в повозке мужчины обходили стороной, например: «Не стривалиса, оны знают, мужчины, что уже у женщиноў это праздник, и оны йих и не цапляють. (...) Это уже знают, что бабы кашки» (ж., 1929 г.р., Мила-23).

В с. Мила-23 праздник повитухи *бабы кашки* на Масленицу проходил

также с ряженьем в мужскую одежду и даже с элементами эротики (изготовление искусственных фаллосов), если все собирались в «шинок» (местный кабак). В с. Периправа, на самом севере дельты Дуная, женщины приходили к бабке в субботу на последней неделе перед Великим постом, при этом заранее просили повитуху, чтобы она натопила им баню; после того как повитуха их парила и растирала, как и после родов, они выбегали голыми и вокруг бани *водили стрелу*:

На Масленую собираются до тэй бабки усе эти женщины, которые она бабила, младенцэу принимала у йих, бабка тая топит баньку. Тольки на Мяслину бываить. И приходить кажная, приносить бабке там на юбку, платочек, за́пон¹⁹. И кажная приносит: хто сыр, хто молока, и делают: варенички, блинцы. Бабка тада топить баню, попере́д ведёт йих у баню ўсех, кладёт на полог и парит венником и растираить йих, это было обычай, уже видала я на свои глаза то, шо и мама рассказывала. Да, и тада ухóдиють голые женщины, и вокруг бани во́дишь стрелу́, как мы ўчера трошки²⁰. [Смеется.] И после расходются, кажная уже и попомоить, берёт, кладёт, садятся за стол, кушают, делают там вареники, блины када-то, тада идуть кажная по домах, бабушка остаётся сама дома (ж., 1949 г.р., Периправа).

В целом архаический обряд, принесенный старообрядцами с первичной территории проживания, исполнявшийся в первый день Нового года, 14.1 (на Василия Великого) и называемый *бабы кашки* (Русская Слава, Черкесская Слава, Сарикей, Махмудия), жив в памяти женщин главным образом благодаря рассказам их матерей и бабушек. Первоначальный смысл названия утратился вместе с исчезновением основного атрибута праздника — сваренной повитухой каши. Повитуха накрывала стол для собравшихся с ее улицы матерей, у которых она принимала роды, а те приносили ей свои подарки: большой красивый хлеб, вино, сало, мыло. Утром повитуху сажали на повозку (*коляску*) (Сарикей), в корыто или на санки и возили по селу; если был снег, то ее катали с горки (Русская Слава, Черкесская Слава). Мужчин на это гулянье не допускали, случайно попавшему туда мужчине приходилось туго: над ним шутили, он должен был возить и повитуху, и женщин («И тогда на ём катались и бабку сажали на него», ж., 1946 г.р., Черкесская Слава); «если случайно он попал туда, тоже гулял с женщинами, и они катались на йим, издевались» (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава).

Ритуальные насмешки и шутки над мужчинами, случайно оказавшимися на этом празднике, также фиксиру-

ются и на юге России, где известен обычай: зашедших мужчин пытались поймать и вымазать тестом (*дадут кашки*), на что они не обижались [2. С. 110–111].

В некоторых селах ежегодное чествование повивальной бабки было настолько популярным, что румынские повитухи, проживавшие в одном селе с липованами, могли требовать от рожениц устраивать «бабы кашки» с подарками и угощением и для них тоже: «Липованы делали липованам, а мне не делаете?» Бо и она была моша²¹ (ж., 1946, Черкесская Слава). Ср.:

К бабке ходили на бабы кашки, говорили раньше. На бабы кашки ходили, гуляли, а потом бабку на санки сажали и по селе катали её. Праздновали Новый год, это на Новый год. Дажеть и моша та Фони́ка, и тая два года делала бабы кашки! (...) Бабка бабовала, моша. [И её тоже катали?] Катали яё, у снег валяли бабы! Была сердитенькая такая, но дуже бравая²² была. [Женщины к ней с подарками своими приходили?] Ну как же, ну как же! Это раньше хлеб носили. А там же и камашу²³ купляли ей, хорошие вещь купляли, чтоб она вспоминала, что там було када-то. Раньше хлеб носили и кусок мыла, и там платочек какой-то ей, бабке, носили раньше. Беднота бувала... (ж., 1936 г.р., Черкесская Слава).

Процесс постепенной утраты этого праздника выражается в сохранении одного лишь термина, без каких-либо подробностей о давних ритуалах во время чествования повитухи, например: «Уважали и чествовали усякий год [бабку], на бабы кашки ходили, это был закон» (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава). В крупном селе Каркалиу обычай давно забыт: «А де-ка, мы слышали, но это давнее було, мы уже этого не захватили, при нас этого не було, чтобы бабку катали» (ж., 1942 г.р., Каркалиу). Необходимо отметить, что церковь и старообрядческое общество очень строго относились к подобным гуляньям женщин (в том числе и на *Маслену*, когда *стрелу пуцали (водили)*). По замечаниям рассказчиц, еще 30–40 лет назад, «если женщина поиграла [т.е. подела «уличные» песни] или поскакала [поплясала], ее ставили на молитву» (ж., 1946 г.р., Черкесская Слава).

У старообрядцев дельты Дуная в настоящее время уже встречаются видоизмененные формы термина, а время празднования приходится не только на Масленицу, но и может переноситься на именины повитухи. Так, в некоторых селах старообрядцев румынской части дельты Дуная чествование повитухи называется *кашки*, гораздо реже — *бабины кашки*, и приурочивается строго к ее именинам, а ритуал катания бабки в повозке, корыте или санях не исполняется:

[А потом все эти роженицы собирались у бабки в какой-нибудь день в году?] Када она делает менины, бабка? Она же делает этим своим, которых она ба́бить, называли — кашку, на кашки. «Идѣшь на кашки?» Я один раз токи была. Хозяин рубалил, рыбы не булѣ, лову не булѣ (...). Сижу да говорю: «Федя, у бабушки же будут кашки, хочеть делать, пойдуть же люди, бабы...». [А «кашки» на какой-то праздник?] Не. Када значится её день. Менины. Говорить она усем: «Приходите». [А не на Масленицу, на Новый год?] Не-не. Тада, када её называється день, человека. [Когда ее день, ее катают на колясках, на санях?] Нет (ж., 1934 г.р., Свистовка).

Примечания

¹ Материал был записан в 2006–2013 гг. Полевые исследования проводились при посредничестве Румынской академии наук (2006–2012 гг.), а также при финансовой помощи Российской академии наук (2013 г.). Автор выражает благодарность Александре Феноген из с. Сарикей, Ирине Михайлов из с. Черкесская Слава и всем жителям старообрядческих сел в Добрудже, помогавшим в сборе материала.

² Далее в скобках указываются пол, год рождения информантов и место записи.

³ Здесь и далее в этнодиалектных текстах не отражаем аканье и другие особенности произношения, являющиеся нормой и для современного русского литературного языка. Не передаем также у фрикативное на месте [г].

⁴ Саму роженицу также оберегали от посторонних глаз, загораживая ее ложе занавеской и не пуская к ней посетительниц, поскольку считалось, что в течение всех 40 дней у нее *гробница открытая*: «Как наш христьянский закон говорить, что сорок дней гробница открытая. Женщина, которая родѣха, яё этот глаз, как глазять, очень скоро приляпляется, и она момент может умереть» (ж., 1942 г.р., Каркали).

⁵ Глубинный архаический смысл подарков прослеживается исследователями и как символическое соотношение обычая отрезать кусок материи для повитухи с отрезанием ею пуповины ребенка, подробнее см.: [3. С. 84].

⁶ От рум. *pîngă* 'пакет, кулек, мешочек'.

⁷ Рум. *obicîi* 'обычай'.

⁸ В этой словарной статье сводного диалектного словаря русских говоров отмечено и второе значение термина, по всей видимости вторичное (по сути, семейный праздник, во время которого молодежь посещает старших родственников): «б) Праздник — второй день рождения. “В этот день обыкновенно молодые едут в гости к тестю или к теще (...)”. Мещов. Калуж., Косоголов, 1916» [5. С. 18].

⁹ Условное деление старообрядческих сел на основе ряда характеристик народной духовной культуры на «материковые» и «села дельты Дуная», испытывавшие более сильное влияние украинской традиции, см. в [4. С. 20–21, 32–33].

¹⁰ Так, в Сарикее встречаются сведения об обычае в этот день варить кашу только как о далеком реликте прошлого: по воспоминаниям пожилой женщины, «это матки как наши говорили, говорюють, што бабка кашу там варила, а я про это не знаю. Усе мамка моя говорила... [но] у нас это уже не булѣ» (ж., 1934 г.р., Сарикей).

¹¹ Одна из собеседниц утверждала, что «бабы кашки» проходят на второй день после Нового года, что, возможно, связано с длительностью самого праздника, растягиваемого на два дня: «Это бывает на второй день Нового году. Не на Новый год, а на второй день Нового году» (ж., 1948 г.р., Махмудия).

¹² То есть из сладкого теста, ср. рум. *sozopas* 'кулич, сдоба; сдобная булка'.

¹³ Здесь и далее повторяются обе строки.

¹⁴ *Воўна* 'шерсть'.

¹⁵ *Шубка* 'юбка'.

¹⁶ Рум. *batic* 'цветной платок'.

¹⁷ Женские праздники, связанные с рождением ребенка, особенно ограж-

дались от посещения мужчин, например, раньше над пришедшими мужчинами подшучивали и на родинах: «Ну, как же-ть, как же-ть, если немає права притить, как же, сигур [рум. “конечно”], шутили... Экзакт [рум. “как раз”], када рѣдины делаешь же дитѣночку маленькому же, када народилося, и только женщины, мужчина же придѣт, оны яму и штаны скинуть...» (ж., 1948 г.р., Махмудия).

¹⁸ Рум. *gata* 'готово, кончено; достаточно'.

¹⁹ *Запон* 'фартук'.

²⁰ Накануне дня записи интервью женщины из сельского ансамбля в народных костюмах *водили стрелу* («ручеек»), показывая характерный для Масленицы обычай.

²¹ Рум. *moşă* 'акушерка; повивальная бабка, повитуха'.

²² *Бравый* 'хороший'.

²³ Рум. *cămăşă* 'рубашка, сорочка'.

Литература

1. Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

2. *Власкина Т. Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX в.). Ростов-н/Д, 2011.

3. *Кабакова Г. И.* Повитуха // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 82–84.

4. *Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.

5. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Вып. 2. Л., 1966.

Авторская работа выполнена по гранту РФФ 16–18–02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы».

Марина Михайловна Валенцова,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«КАМЕННАЯ МОЯ ГОЛОВА...»: ОБ ОДНОМ ОБЫЧАЕ ПРИ ПЕРВОМ ГРОМЕ

В словацкой метеорологической магии распространены приговоры, произносимые с целью защиты от удара грома и чтобы не бояться грозы: во время первого грома надо было перебросить через голову камень или трижды ударить себя камнем по голове, сказав: *Moja hlava kamenná, nebojí sa hrmenia* (У меня голова каменная, не боится грома) [14. D. 1. S. 52]. В Восточной Словакии ту же формулу произносили при первом гrome: *Moja hlava z kameňa, nebojí še hrmeňa* (с. Башковце, окр. Гуменне; ПМ)¹, а с профилактической целью — на

Пасху, чтобы весь год не бояться грома: хозяйка ударяла каждого домочадца по голове корзинкой с освященными пасхальными кушаньями и говорила: *Moja hlava z kamjeňa, ňeboji sa hrmeňa* (с. Остурня, окр. Кежмарок; ПМ). Похожий приговор произносили, ударяя себя камнем по голове, в южнословацкой области Гемер-Малогонт: *Moja hlava kamenná, nebojí sa hrmenia* (села Драбско, Муранска Здыхава), а тот, кто боится бури, при первом весеннем гrome должен был три раза потрясти забор и сказать: *Moje serdco z kameňa, nebojí se hermeňa*

(Мое сердце из камня, не боится грома) (с. Гочов); чтобы не болели зубы, также при первом гrome трижды кусали камень (с. Кобельярово) [19. S. 366]. В горных тагранных регионах при первом гrome дети ударяли себя камнем по голове со словами: *Hermit dudni v kovalovej studni, nebojim še hermeňa, moja hlava s kameňa* (Гремит, грохочет в кузнице, не боюсь грома, моя голова из камня) — и верили, что эти слова охраняют от удара молнии (*od Perúna*) [20. S. 140].

Известно это обрядовое действие и восточным славянам: чтобы не бояться грома, услышав его в первый раз весной, слегка ударяли себя по голове камнем или перебрасывали камень через голову [5. С. 452]. Например, в Полесье при первом гrome перебрасывали через голову камень (села Олишевичи, Николаево, Смоляны Брестской обл.; с. Бочечки Сумской обл. и др.; ПА)

или трижды слегка ударяли камнем по спине, а другим камнем также трижды ударяли по лбу (с. Николаево Брестской обл.; ПА); ударяли себя по голове со словами: *Зализна голова, ни бийся гримоту* (с. Бельск Брестской обл.; ПА).

Аналогичный ритуал распространен у болгар (София, Троян, Велико-Тырново, Драма, регионы Софии, Кюстендила, Михайловграда (ныне Монтаны), Пловдива, Ямбола, Разграда): «при первом громе бьют себя железом или камнем по голове для здоровья и чтобы не бояться грома, а недалеко от Софии (с. Локорско) «перебрасывают камень через голову, чтобы не болеть лихорадкой» [9. С. 53]. Близок словацким приговор в болгарских сюжетах с мотивом «каменной головы», которая не боится грома, вплетенных в миф о великанах: великаны росли из земли, как грибы, не боялись грома и во время грозы били себя камнем по голове, говоря: *Камена ми главица! Каквоще ми сториш? (У меня каменная голова! Что ты [гром] мне сделаешь?)* [1. С. 301]. Ср. в рассказе о первых созданных Богом исполинах (*елините, жидовците*) и их противниках небесных змеях: «...когда змеи громыхали огненными стрелами, жидове брали большие камни и ударяли ими по голове: *Какво ще ми сториш? — Каменна ми главица (Что ты мне сделаешь? У меня каменная голова)*» [3. С. 89]. В других славянских традициях в подобных обрядовых действиях варьируют мотивировки (чтобы не бояться грома, не ударила молния, не болела голова, не болеть вообще), символические действия (удары по голове, перебрасывание через голову) и предметы (камень, белемнит, железный предмет, кусочки дерева, травы).

Троекратные удары себя камнем по голове во время первого грома нередко производились с мотивировкой «чтобы не болела голова» (укр., болг., пол., чеш.), часто с усеченным приговором: *Камінь голова, камінь голова* (з.-укр.); с этой целью также трижды перебрасывали камень через голову [5. С. 450]. В Закарпатье дети во время первого весеннего дождя выбегали на улицу с непокрытой головой и, прикладывая камешек к темени, кричали: *Камінь голова, камінь!* — чтобы весь год не болела голова (с. Нагуевичи Дрогобычского пов., ныне Львовская обл.) [12. С. 239]. При первом громе прикладывали камень к голове и говорили: *Камінь — голова!*, — а пожилые добавляли: *Аби мені тоді голова боліла, коли мені дитину родити!* (Пусть у меня тогда голова заболит, когда я буду ребенка рожать!) — делалось это не только для профилактики головной боли, но и для того, чтобы молния не ударила в человека (укр., Раховщина) [4. С. 144]. У русин Восточной Словакии во время первого грома ударяли себя камнем по голове со словами: *Гримить,*

в мене голова не болить, бодай ня тоді заболіла, як каменець згорить (Гремит, гремит, у меня голова не болит, пусть она тогда заболит, когда камешек сгорит), имея в виду, что камень не горит (с. Руски Грабовец, окр. Собранец; ПМ). Ср.: «Як перши раз загримит, треба камень узяти уд голову са поклёпкати — жебым была така здорова» (Когда первый раз гремит гром, надо взять камень и постучать по голове — чтобы была такая же здоровая) (с. Убля, окр. Снаха; ПМ). В некоторых полесских слагах сохранилась лишь вербальная формула, и то в виде варианта, а камень был заменен на зажженную сретенскую свечу: свечу обводили вокруг головы, слегка ударяли ею о голову и произносили: *Камінна голóва, нэ бійся ні туги, ні грóму, ні вóвка!* (с. Грабово Волынской обл.; ПА).

Поляки, услышав гром, ударяли себя камнем по голове, чтобы она не болела целый год и была прочной, как камень; трижды перебрасывали через себя камень, чтобы не болела спина во время жатвы [6. С. 155].

Говоря о том, что у части западных славян, белорусов и украинцев, а также у болгар существует «удивительный» обычай ударять себя по голове камнем или куском железа при первом громе, чтобы не болела весь год голова, Казимир Мошинский считает эту мотивировку вторичной [20. С. 489], с чем нельзя не согласиться. Более старую мотивировку дают чешские поверья: у чехов также ударяли себя по лбу камнем, чтобы не болела голова; это действие объясняется тем, что во время первой весенней бури любой камень приобретает силу *громового камня* и становится лечебным [18. D. 2. S. 287].

«Громовой камень» в славянских (как и в ряде других индоевропейских) традициях — это каменные стрелы, оружие бога-громовника, у славян — Перуна, называемые также «перунов камень (скала)», «перунова стрела», «перун», «гром» и т.п.: бел. *pěran, skalá* ‘удар молнии’ (букв. «перун», «камень») *pěran tavár pabúć, skalá cálicu ubíla*, закланья *at skaly i ad yroma* [8. С. 75]; полес. о громе и молнии: «Скалá лэтыть, стрілá лэтыть»; «Скалá — тó, шо грим бье» (с. Березичи Волынской обл.; ПА); «Скалá — тóе, шо бье гром... Бач, скалá бье. Скалá дэ́рла. Сам огонь, шо бье, тая, шо звук бье — та скалá» (с. Ветлы Волынской обл.; ПА); «Гром вдáрыть, то там б́удэ кáминь, трéба шукáты — то скалá» (с. Любязь Волынской обл.; ПА); пол. *kamień (kamyszek) piorunowy (od pioruna, z pioruna, pioruński, grzmotowy, gromowy), kamyj pierunów* (букв. «перунов (от перуна, громовой) камень») ‘громовая стрела; белемнит’ [17. С. 69].

Этот необычный камень, по народным поверьям, падает и зарывается глубоко в землю во время бури с громом и молни-

ей и только через 15 лет поднимается на поверхность; в исторических материалах XVII в. записано: «*Powiadają, że kamień piorunowy z chmur wypada z piorunem*» (Говорят, что перунов камень из туч выпадает с молнией) [17. С. 69]; словацк. устар. *Paromova, Pierunova strela* ‘молния’, которая, если она сопровождается градом, падает на землю в виде «громового камня» и выходит на поверхность только через семь лет [14. D. 1. S. 52]. Аналогичные поверья о «громовом камне» записывались и в Полесье (например: «Громováя стрелá; иде у зéмлю и потом, гóвóрять, через семь год ўже иде на землю (наверх)» (с. Замосье Гомельской обл.; ПА)). В Полесье же записаны выражения «Гром пáдае на сонú, дуб, ясokóр» (с. Вышевичи Житомирской обл.; ПА), «юн (гром) мóже пáсьць ў дуб» (с. Замосье Гомельской обл.; ПА), т.е. гром и молния представляются камнями, падающими с неба.

В моравском (валашском) диалекте *hrom = hromový kámen, povětrón* означает ‘громовой камень’ [16. D. 9. S. 439], такой *hromový kámen*, т.е. белемнит как апотропей закапывали на засеянном поле [18. D. 2. S. 20]; в народном языке чехов и моравян словом *hrom* называется также молния [18. D. 2. S. 59]. Болгары верили, что камень — главное оружие змея-защитника села в борьбе с воздушным вредоносным демоном *халой*: он бросает в халу огненные стрелы и камни, которые превращаются в молнии и гром. Каменные стрелы называются *трещен камък, гръмнато камъче*. Они зарываются глубоко в землю и появляются на поверхности через 40 дней [3. С. 112]. Видимо, гром и молния подразумеваются под словом *камень* и в русских диалектных фразеологизмах: *Хоть камень с неба; Хоть камни с неба ляти* [7. С. 165].

Не обычные камни, а «перуновы стрелы», под которыми понимались найденные в земле доисторические каменные топоры, предпочитали использовать в аналогичных магических практиках и у эстонцев: в некоторых местах у них тоже был обычай трижды потереть таким камнем голову при первом громе, веря, что голова станет твердой, как камень, а в человека не ударит молния [20. С. 489].

Даже если в магических действиях используется обычный камень, он приобретает значение земного аналога «перунова камня», т.е. символизирует гром. Поэтому как перебрасывание камня через голову, так и бросание камней во время первого грома выполняет функцию защиты от грома и молнии в течение года, ср.: «Слúхають, ў якóм бóце пёрший гром. С тэ́плага — грóзно лéто будэ. Кáмни тудá нáда кідáть» (с. Золотуха Гомельской обл.; ПА); «Пры пёршым громе у виснú камень цераз сибэ перакідали, каб ниц не бяцáца (с. Николаево Брестской обл.; ПА).

Описанные выше действия-обереги являются примерами проявления

имитативной магии (перебрасывание камня-молнии через голову, чтобы молния перелетела через человека, не ударила в него) и контактной магии: совершившийся раз удар камнем-молнией по голове должен был защитить от удара молнии в течение года — подобно вере в то, что «як стрелá у хáте, то ўрбде другáя стрела у дом не попадэ» (Если стрела [=белемнит] в доме, то вроде другая стрела [=молния] в дом не попадет) (с. Замощье Гомельской обл.; ПА).

Для прояснения значения подобных магических действий К. Мошинский описывает аналогичный обычай из Армении, совершаемый не только во время первого грома, но и вообще во время любой грозовой ночи и имеющий целью защитить человека от грома с помощью обмана или устрашения злых демонов, которые могут скрыться за человеком или в нем самом и вызвать попадание в него грома (ср. сходные славянские представления). К. Мошинский приводит сведения М. Абеяна, сообщающего, что жители горной Армении очень боятся темных грозowych ночей, когда, как говорит там народ, «на небе нет ни звезд, ни месяца, а в какую бы сторону ни посмотрел, нигде не видно ничего, потому что земля черна и небо черно, только тучи ударяются лбами друг о друга и кричат», тогда женщины кладут на голову камень, а в зубы берут иглу и, придерживая ее руками, повторяют: «Каменноголова, железнозуба; каменноголова, железнозуба» (т.е. у меня голова каменная, а зубы железные) [20. S. 489–490].

В славянских традициях железо в подобных практиках и в ритуальной речи используется не наряду с камнем, а вместо него: у болгар ударяли себя по голове чем-то железным, чтобы голова была здорова, как железная (Трявна) [5. С. 450], в приговорах голова называется не каменной, а железной: *Жилизна голова, ни бийся гримóту* (с. Бельск Брестской обл.; ПА).

Железо как оберег от грома и от града используют не только в упомянутых магических действиях, железные предметы (например, кочергу, топор, косу) также нередко выбрасывали во время грозы из дома во двор (общеслав.). У гуцулов во время летнего горного выпаса скота *ватаг* (главный пастух) раскладывал в очаге «живой» огонь на подкове: пастухи берегли огонь, чтобы он не угас в продолжение всего времени выпаса, и подкову не вынимали, потому что «заложена она в огонь против града: в такой дом, где огонь в очаге горит на подкове, никогда град не бьет, потому что она уже бита и колота» [13. С. 100]. Сближение в народных представлениях звуков грома и градобоя с ударами по наковальне кузнечным молотом отражено в словацком приговоре, приведенном выше: *Hermi dudni v kovalovej studni...*

Кроме того, камень может заменять с и деревом. Например, в полесских локальных традициях считалось, что во время первого грома надо постучать себя по голове камнем или палкой; покатыть камень [9. С. 53]; чтобы не болела голова, надо было прислониться головой к дереву (с. Бельск Брестской обл.; ПА). В чешской поговорке также предлагается альтернатива: *Když se ozve v máji hrom, chyt' kámen aneb strom* (Когда послышится в мае гром, хватай камень или дерево) [16. D. 1. S. 496]. Правда, есть и другое объяснение этой паремии — обычаем во время первой весенней бури трясти дерево и особенно поднимать что-то тяжелое (иногда люди поднимали друг друга), чтобы быть сильным целый год [18. D. 2. S. 59]. Но эта мотивировка кажется вторичной; паремия скорее отражает вариант рассматриваемого комплекса обрядовых репрезентаций грома-камня.

Тем более что другое чешское поверье объясняет эту необходимость брать в руки камень или кусок дерева, правда не любого, а дерева, разбитого молнией: «Kdo u sebe nosí hromový kámen n[ebo] odštipel od stromu, do kterého hrom udeřil, nabude síly veliké» (Кто носит при себе громовой камень или щепку от дерева, в которое ударил гром, приобретет большую силу) [16. D. 6. S. 373; 18. D. 2. S. 287]. Иначе говоря, реконструируется поверье, отраженное и в других славянских обычаях, что дерево, служащее оберегом против грома, должно было быть не любым, а *громобойным* (разбитым молнией), ср. упомянутый выше пример из полесского села Замощье, где камень, оберегавший дом от молнии, должен быть именно «громовым камнем».

В Полесье *громобойное* дерево считали опасным, поскольку оно притягивало молнию: его не брали на строительное — чтобы гром не ударил в будущую постройку, буря крышу не сносила (повсеместно), часто его не брали даже на дрова, чтобы дом не сгорел или в него не ударила молния (с. Велута Брестской обл., с. Боровое Ровенской обл., с. Великая Весь Черниговской обл., с. Великий Бор и Верхние Жары Гомельской обл., с. Ветлы Волынской обл., с. Выступовичи Житомирской обл. и др.; ПА).

Однако щепки² такого дерева считались оберегом и целебным средством. Щепку от разбитого молнией дерева считалось полезным заткнуть где-то в доме, чтобы не бил гром; хранить ее в хлеву или привязать корове к рогу — чтобы та привыкла к дому (с. Ветлы, Волын. обл.) (последнее — вторичная мотивировка). Их грызли, терли и ковыряли ими в зубах, чтобы те не болели; в отваре таких щепок пãрили больного, страдающего припадками, давали ему пить настой опаленного громом дерева, чаще коры дуба (с. Боровое Ровенской обл., с. Велута Брестской обл., с.ла Вы-

ступовичи и Журба Житомирской обл., с. Замощье Гомельской обл.; ПА), отваром или настоем из него лечили от малярии и от испуга (с. Замощье Гомельской обл.; ПА). Верили, что если погрызть щепку *громобоя*, не будут болеть зубы, и словаки [14. D. 1. S. 52].

Все три вещества — железо, камень и дерево (полено) как взаимозаменяемые представлены в разных вариантах словацкого обряда «хождение со сталью» (или «с кресалом») — *ocelovanie, chodit's ocelou / s ocelkou*, исполнявшегося в праздники осенне-зимнего цикла, когда день убывает: на св. Мартина (11. XI), Алжбету (17. XI), Климента (23. XI), Катарину (25. XI), Андрея (30. XI), Люцию (13. XII), Томаша (21. XII), в Рождественский сочельник (24. XII), а также на Рождество (25. XII), т.е. день зимнего солнцеворота, на Новый год и на летний солнцеворот — в день св. Иоанна Крестителя (24. VI). Обряд известен в Средней и смежных с ней горных областях Восточной Словакии: рано утром мальчики обходили дома, принося с собой камень или железный предмет (например, цепь) и произносили благожелания (подробнее см.: [2. С. 314, 372–373]). Наиболее явно с защитой от грома и молнии связан обычай, исполняемый в день св. Яна (24. VI): парни ходили по домам с кресалом и кремнем; кресало бросали на землю так, чтобы оно перевернулось, и говорили: *Prinášam vám ocel' a ubil som vám oheň* (Принес я вам кресало и убил у вас огонь), после чего считалось, что дом был защищен от пожара и от молнии [15. S. 224]. Кроме железа и камня в том же обряде *ocelovanie* может использоваться и полено: «*s ocelou chodit'* — с основным или буквым поленом ходят мальчики на св. Люцию и произносят благожелания» (с. Себедражье, р-н Нитра, зап.-словац.) [21. S. 939]; *ocel', m* — палка / дубина (*hũlka*), с которой мужчина на св. Андрея (30. XI) приходит с благожеланиями (*ocelom chodit'*) [21. S. 399].

Возможно, камень (кремень), железо (кресало) и дерево (полено) используются и вместе, и порознь для защиты от грома и молнии потому, что составляют необходимый набор для разведения (добывания) огня. Календарный обряд «хождение с кресалом», с одной стороны, должен был восполнить убывание небесного огня-солнца зимой и, во-вторых, противостоять опасному небесному огню — молнии. Не исключено, что использование в обрядовых действиях дерева, в том числе щепок от *громобоя*, отсылает к наиболее архаическому виду получения огня — от зажженного молнией дерева. Хранение огня, поддержание его в течение определенного времени (рождественских ночей, всего времени выпаса на горах) представляет собой обрядовое сохранение реликтовых практик.

Мифологема огня символически представлена также в болгарском обычае во время первого грома вместо битья по голове камнем или железом «класть себе на голову крапиву или полынь — “чтобы зло не приходило в голову”» [20. С. 489]; «при первом громае...» затыкали в волосы П[олынь] или крапиву, которые якобы предохраняют от магии (болг. софийск.)» [11. С. 160] (мотивировки очевидно вторичны).

Оба упомянутых растения в мифологии и обрядности славян связаны с огнем. «Полынью или крапивою били старуху, изображавшую ведьму, похитившую огонь из купальского костра» (укр.) [11. С. 160]; местами купальские костры заменяли кучами крапивы, через которые прыгали для очищения (новгород., харьков.) [10. С. 646]. Само название полыни, «по мнению этимологов, связано с **polēti*- ‘гореть, пылать’ или с **polvъ* ‘половый’» [11. С. 159], а некоторые названия крапивы в славянских языках мотивированы значением ‘жечь’: рус. *жигучка*, укр. бойк. *жалива*, словац. *žihlava* и др. [10. С. 643].

Кроме того, полынь и крапива соотносились не только с земным, но и с небесным огнем (молнией): освященную полынь сжигали во время грозы (бел. витеб., украинцы Восточной Словакии); для защиты от молнии ее бросали в овин перед укладкой снопов (в.-кашуб.); в Восточной Словакии, наоборот, считали, что полынь может привлечь грозу [11. С. 160]. Аналогично и крапиву сжигали для отгона градовых туч (малопол.), чтобы прекратить град (болг.), при первом ударе грома втыкали ее в одежду, в цепь очага (серб.) — чтобы молния не ударила в дом, потому что «Святой Илья не бьет в крапиву» (Хомолье) [10. С. 654].

Так народное мифологическое мышление связало с одним из наиболее страшных природных явлений — громом и молнией — такие разные реалии, как камень («громовой камень»), дерево-«громобой», железо, полынь, крапиву. Хотя мотивировки этих связей принадлежат сфере мифологии и магии, с их помощью человек стремится «рационально» осмыслить

связи между природными феноменами и предметными реалиями, чтобы воздействовать на один элемент мироздания через другой.

Примечания

¹ Полевые материалы, собранные автором в 2013 г. в с. Остурня (окр. Кежмарок, Прешовский край); в 2014 г. (в составе группы, в которой работали также М. Н. Толстая (Институт славяноведения РАН) и К. Женюхова (Институт славистики, Братислава)) в селах Руски Грабовец и Руска Быстра (окр. Собранце, Кошицкий край), Убля (окр. Снина, Прешовский край).

² Это напоминает принцип гомеопатии: малая часть «опасной» реалии является оберегом от того, что уничтожило эту реалию; релевантными здесь оказываются также символика дуба как дерева, посвященного Перуну, и лечение испуга (часто возникающего от грома).

Литература

1. Белова О. В. Великан // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 301–302.
2. Валенцова М. М. Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.
3. Георгиева И. Българска народна митология. 2-ро прераб. и доп. изд. София, 1993.
4. Краси́ков М. М. Побутова магія сьогодні (за матеріалами польових досліджень на Рахівщині 2016 р.) // Традиційна культура в умовах глобалізації: сучасний дискурс щодо збереження та популяризації нематеріальної культурної спадщини. Матеріали наук.-практ. конф. 23–24 червня 2017 року. Харків, 2017. С. 141–147.
5. Левкиевская Е. Е., Толстая С. М. Камень // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 448–453.
6. Небжеговска-Бартминьска С. Польская народная мифологическая метеорология: первый весенний гром // Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 152–161.
7. Паликова О. Н. Конфессиональный фон диалектных фразеологизмов (на материале русских говоров старообрядческого населения Западного Причудья) // Актуальные проблемы русской диалектологии: Тезисы. М., 2015. С. 164–167.

риале русских говоров старообрядческого населения Западного Причудья) // Актуальные проблемы русской диалектологии: Тезисы. М., 2015. С. 164–167.

8. Судник Т. М. Материалы к белор. *pařun*, лит. *pàkrūnas* в связи с архаичными представлениями // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 229–233.
 9. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.
 10. Усачева В. В. Крапива // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 643–647.
 11. Усачева В. В. Полынь // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 159–161.
 12. Франко И. Галицько-руські народні приповідки. Т. 2. Львів, 1908.
 13. Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г. Гуцульські світи. Лексикон. Львів, 2013.
 14. Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995. Т. 1, 2.
 15. Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
 16. Kott Fr. Št. Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. D. 1–7. Praha, 1878–1893. С тремя дополнениями (обозначены как т. 8–10): <http://kott.ujc.cas.cz>.
 17. Kupiszewski W. Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1969.
 18. Lidová kultura. Národopisná encyklopédie Čech, Moravy a Slezska. Praha, 2007. Sv. 1–3.
 19. Michálek J. a kol. Gemer — Malohont. Národopisná monografia. Martin, 2011.
 20. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.
 21. Olejník J. Lud pod Tatrami. Martin, 1978.
 22. Slovenský slovník z literatúry aj nárečí. Slovensko-český diferenciálny / Na základe slovníkov, literatúry aj živej reči spracovali Kar. Káral a Mir. Káral. V Banskej Bystrici, 1923.
- Сокращения**
 ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.
 ПМ — полевые материалы автора.

Дарья Юрьевна Ващенко,

канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ДЕНЬ СВ. ЛЮЦИИ В ТРАДИЦИИ ГРАДИЩАНСКОХОРВАТСКИХ И ВЕНГЕРСКИХ СЕЛ ЗАПАДНОЙ ВЕНГРИИ

Целью статьи является установление корреляций между обычаями, связанными с днем св. Люции (Луцы), которые представ-

лены в градищанскохорватских селах Унда и Хорватский Зидан (венгерские названия Унд и Хорватжидан), с одной стороны, и в соседнем венгерском селе

Жи́ра — с другой, а также установление ареально-типологических взаимосвязей соответствующего фрагмента народной духовной культуры. Данные села, расположенные в Западной Венгрии, были обследованы по этнолингвистическому вопроснику А. А. Плотниковой [8] в ходе экспедиции 2017 г. (участники — А. А. Плотникова и Д. Ю. Ващенко). Жители хорватских сел билингвальные. При этом старшее поколение активно владеет градищанскохорватским идиомом, ис-

пользуя его как для внутрисемейного общения, так и для коммуникации в других сферах, в то время как среднее поколение использует градищанско-хорватский в основном для коммуникации в семье, а у младшего поколения этот идиом входит скорее в область пассивной языковой компетенции. В силу социально-политических факторов общение венгерских градищанцев с австрийскими в течение многих десятилетий было ограничено, определенный отпечаток на сохранность традиции накладывали близость границы и усиленный пограничный контроль со стороны властей.

Святая Люция — мученица IV в. из Сиракуз (Сицилия), погибшая во время гонений на христиан. Согласно легенде, у нее были прекрасные глаза, которые покорили некоего мужчину, и, дабы не вводить его во искушение, Люция вырвала их у себя и отправила влюбленному на тарелке. Увидев столь значительную жертву, тот был поражен подобным подтверждением веры и вскоре принял христианство. У германских и романских народов св. Люция считается покровительницей света и защитницей от глазных болезней [3. С. 362–374]. У славян этот аспект отражен лишь частично, народные традиции связаны со временем, на которое приходится день св. Люции (13.XII): тогда, по народным поверьям, активизируются демонические силы.

Так, в с. Унда день св. Люции представлен целым комплексом ритуалов. В этот день совершаются обходы, которые состоят в том, что группа мальчиков 8–10 лет идет по деревне, при этом каждый держит в руках охапку соломы. Остановившись около каждого конкретного дома, участники обхода спрашивают, можно ли войти: если хозяева их принимают, они кладут охапку соломы на порог дома, становятся на колени на эту солому и произносят благопожелания: «На Люцию дети ходили с соломой. Дети ходили группами, носили солому, они занесли ее в дом, затем становились на колени на эту солому» [ФФ]. Ср. также высказывания венгров, живущих в Унде: «На Луцу было шествие. Мальчики ходили по домам, клали солому на порог, становились на колени и желали, чтобы в этом году было много скотины и чтобы куры неслись» [ЭД]. При этом информанты отмечают, что обход этот местный и всегда был представлен в Унде: «Ходить на Луцу — это местное, унданское. Всегда так было у хорватов, и мы знаем, потому что было у хорватов, ведь мы все вместе здесь живем» [ДХ].

Традиция в Хорватском Зидане несколько отличается от той, что была зафиксирована нами в Унде. В первую

очередь здесь упоминается высевание пшеницы, по которой гадали о плодородии и смотрели, будет следующий год удачным или нет: «На Люцию мы высевали пшеницу и смотрели, прорастет она к Рождеству или нет. Если прорастет, то считалось, что год будет удачным» [ЗХ]. Также упоминаются обходы, совершавшиеся в тот день, однако, в отличие от Унды, информанты либо вспоминают про день св. Люции с трудом, либо прямо указывают на венгерское происхождение обычая: «На Люцию ходили разбрасывать солому, бросали и по двору, и перед воротами, чтобы ее было тяжело собрать, вычистить» [ЗХ]; «На Люцию была солома. Нат [венг. 'ну'], когда я была ребенком, этого не было. Это было inkab [венг. 'скорее'] у венгров. У нас это началось позднее, когда детьми были мои дочери. Ходили и носили солому. Обходили село дети с соломой.» [МХ].

Во всех обследованных селах упоминаются связанные с днем св. Люции запреты, которые главным образом касаются шитья, ср.: «В день св. Люции мы не шили, говорили, если будешь шить, зашьешь курам задницы и тогда они не будут нестись» [ФФ]; «А, еще на Люцию нельзя было шить, говорили, зашьешь курам задницы и они перестанут нестись» [МХ]; «На Люцию нельзя было шить. Но и на Масленицу нельзя было шить, чтобы курам задницы не зашить. В эти дни нельзя было шить» [МХ].

Кроме того, и в с. Хорватский Зидан, и в с. Унда упоминается изготовление так называемого стульчика Люции. Речь идет о специальном стуле на трех ногах, который изготавливали из 12 различных пород дерева в течение 12 дней, начиная с дня св. Люции до Рождества, причем каждый день полагалось добавлять ровно одну деталь. Об изготовлении стульчика Люции в с. Унда см. также в [18. С. 137], где данный фрагмент традиции описывает житель Унды Ференц Фаркаш, который был опрошен нами во время этнолингвистического обследования. Данный стул имел магическое предназначение: перед рождественской мессой его вносили в церковь, считалось, что человек, который на него сядет, получит способность увидеть ведьму. После этого полагалось быстро вернуться домой, а стул впоследствии сжечь, дабы ведьмы не нашли увидевшего и не навредили ему.

В венгерском селе Жира, которое также было обследовано нами, день св. Луцы, который относится к числу наиболее сохранившихся фрагментов традиции, представлен прежде всего совершавшимися обходами, ср. достаточно характерное для нарративов из Жире высказывание: «У нас здесь пограничный переход, при социализ-

ме гебисты сидели за каждым кустом, прожектора стояли, а вы еще про народную традицию спрашиваете? Ну разве что день св. Луцы, в этот день мы всё равно обходили село» [ДО]. Ср. также: «Каждый год на Луцу мальчики с соломой обходили село, это всегда было и сейчас есть» [МЦ].

Сами обходы носили следующий характер: по деревне шли группы мальчиков, которые держали в руках по охапке соломы, они стучались в дверь дома и, когда хозяйка открывала им, клали солому на порог, становились на колени и произносили благопожелания:

Luca, Luca kitty-kotty, tikokat, ludakat ültessenek. Jó tojók, jó ülők legyenek. Annyi csibéjük legyen, mint égen a csillag. Annyi pénzük legyen, mint pelyvakutyóban a pelyva. Akkora disznót öljenek, mint a község bikája. Olyan vastag szalonnájuk legyen, mint a mestergerenda, annyi zsírjuk legyen, mint a kútban a víz. Olyan hosszú kolbászuk legyen, mint a faluhossza. Dicsértessék a Jézus Krisztus! (Луца, Луца, ко-ко-ко, пусть садятся куры, гуси. Пусть будут хорошо нестись, хорошо сидеть. Пусть у вас будет столько цыплят, сколько звезд на небе. Пусть будет столько денег, сколько в амбаре шелухи. Забейте столько свиней, сколько во всей деревне скота. Пусть ваше сало будет таким же широким, как балка в доме, будет столько жира, сколько воды в колодце. Пусть ваша колбаса будет такой длинной, как длинна эта деревня! Славьте Иисуса Христа!) [14. Old. 205].

За это они получали вознаграждение. Если хозяева по каким-то причинам не принимали у себя участников обхода, те кричали:

Egy csibéjük legyen, az is vak legyen! Lányuk ségqe akkora legyen, mint a kemence szája! Akkora csöcsei legyenek, mint a bugyogakorsó! Akkora nyelve legyen, mint egy tepsi és úgy forogjon, mint a nagypénteki kereplő! (Пусть у вас будет один цыпленок, и тот слепой! Пусть задницы ваших дочерей будут словно печное отверстие! Пусть груди их будут словно глиняные кувшины! Пусть их языки будут словно тарелки и болтаются словно пасхальная колотушка!) [14. Old. 205].

Солому, которую участники обхода оставляли после себя на пороге, хозяйка дома затем подкладывала под птицу, чтобы та хорошо неслась.

Кроме того, в Жире примечали пол первого пришедшего в день св. Луцы: это непременно должен был быть мужчина, поскольку считалось, что приход женщины в этот день приносит несчастье. Запрет на шитье также был известен в Жире, однако связан не с днем св. Луцы, а с Масленицей, а также с 1 апреля. Упоминания о стульчике

Луцы в с. Жира нами зафиксированы не были.

Мы видим, что традиция, связанная с днем св. Люции в обследованных хорватских и венгерских селах, обнаруживает ряд сходств и различий.

Так, и у градишанцев, и у венгров одинаково хорошо сохраняются запреты на шитье, прядение, стирку белья. Ср. у хорватов с первичной территории проживания: «Считалось, что в день св. Люции нельзя смеяться, прясть или ткать, поскольку такие действия считаются вредными для зрения» [25. S. 8]. Запреты в день св. Луцы, как правило, носят общевенгерский характер. В число работ, попадавших под запрет, обычно входили шитье, прядение, а также стирка и выпечка хлеба. В с. Тапиошаг (северная Венгрия) не стирали, поскольку считалось, что тот, кто будет в этот день стирать, обратится в камень. В деревнях долины Ипоа было запрещено печь хлеб. Точно так же в долине Ипоа не пряли, поскольку считалось, что в этом случае Луца выбросит веретено в печную трубу [12]. Ср. из материалов, собранных нами в венгерском селе Ипойфедемеш (палочкий, т. е. северновенгерский регион, южная Словакия): «В этот день (св. Луцы. — Д. В.) нельзя было прясть, шить (а то зашьешь курам зады) и печь хлеб» [1. С. 430]. Ср. подобные запреты у славян: «...повсеместно остерегались прясть и шить, иначе скрючит пальцы, не сможешь докончить работу (словац.); чтобы у самого шьющего не болели глаза (словен.)» [4. С. 158].

То же самое можно сказать и о «стульчике Люции», который упоминается как у градишанцев, так и у венгров; ср. про «стульчик Люции» у хорватов: «Интересным обычаем является изготовление деревянного стула на трех ногах, который в полночь вносили в церковь, и тот, кто на него садился, получал способность видеть ведьму» [10. S. 112]; «Интересный обычай представляет собой изготовление в день св. Люции трехногого стула (...) Его в полночь вносили в церковь, и тот, кто на него становился (...) видел ведьм» [11. S. 10].

Изготовление «стульчика Люции» повсеместно распространено в Венгрии. Из венгерских источников см., например: [13. Old. 359; 12. Old. 28; 24. Old. 211–212; 26. Old. 97]. Аналогичный обычай у венгров Воеводины отмечается в [7. С. 298]. В западной Венгрии в районе г. Тапольца (область Балатон-Баконь) стул начинали делать 10 декабря, заканчивали к Рождеству и на рождественской мессе вносили в церковь. Считалось, что тот, кто сядет на него, сможет увидеть ведьму. Стул изготавливали ровно за 13 дней из 13 различных частей, каждая

в идеале из отдельной породы дерева (т. е. из 13 пород деревьев). На следующий день после мессы его обязательно надо было сжечь. Тот, кто на нем сидел, должен был опростеть мчаться домой, чтобы ведьмы не догнали его: «...стул надо было сжечь и окропить себя водой и бежать что есть силы домой, чтобы ведьмы, которые за тобой гонятся, тебе не навредили» [6. С. 280]. В районе г. Секешфехервар стул изготавливали из девяти разных пород деревьев [22. Old. 83].

Подобные аналогии также прослеживаются у католиков-славян — у западных славян в Словакии: «*Lucijný, Luciin stolček / stolec* — “люциин стульчик”, табуреточка, ритуальный предмет, используемый для распознавания ведьм на рождественской мессе» [5. С. 349]; в Хорватии: «В день св. Люции начинают изготавливать стул, над которым работают каждый день и который должен быть готов к Рождеству, и тот, кто в полночь встанет на него среди верующих и оглянется, сможет ясно увидеть ведьму» [16. S. 120].

Вместе с тем у градишанцев отмечается отсутствующее в Жире высевание пшеницы в день св. Люции, характерное для хорватской традиции в целом как таковой [16. S. 118; 15. S. 155; 23. S. 8–9]. Также ср.: «В Цетинском крае (Далмация. — Д. В.) наиболее распространено проращивание пшеницы. “На святую Луцу мы засыпали в воду пшеницу. (...) Воду подливали каждый день. Эта пшеница должна была прорасти к Рождеству... По этой пшенице мы определяли, будет следующий год урожайным или нет. Если много прорастало, это означало, что в следующем году все хорошо уродится. Если мало или вообще ничего, означало, что урожай будет плохим”» [17. S. 14].

В работах, посвященных описанию дня св. Люции у градишанских хорватов, также упоминается в первую очередь обычай высевания пшеницы, ср.: «Обычай высевания пшеницы повсеместно распространен у градишанцев. Когда пшеница прорастает, ее ставят под рождественскую ель. Посредине помещают зажженную свечу» [18. S. 135]; «В день св. Люции в тарелку насыпают пшеницу, а в середину тарелки ставят чашку. На Рождество чашку либо заполняют маслом, либо ставят свечу, которая должна гореть целую ночь (...) Пшеницу обычно засыпает хозяйка дома» [20].

Напротив, обходы, совершавшиеся в день св. Люции, хорошо сохранились в хорватской Унде и в венгерской Жире, причем описание их во многом идентично, в то время как в Хорватском Зидане они описываются информантами довольно фрагментарно и, как правило, считаются позднейшей инновацией, пришедшей от венгров.

Поскольку данная составляющая представляет определенную сложность при интерпретации, для прояснения ареальной специфики обходов в день св. Люции рассмотрим, с одной стороны, собственно венгерскую традицию в широкой славянской ареальной перспективе, с другой стороны — хорватскую традицию, связанную с днем св. Люции, и, шире, южнославянскую.

В Венгрии день св. Люции представлен четырьмя основными типами обходов: обходы с железными предметами, молчаливые обходы ряженных «Люций», обходы зооморфных ряженных и, наконец, обходы мальчиков с соломой, подобные тем, что были зафиксированы нами в градишанскохорватских селах Венгрии и венгерском селе Жира. Остановимся на каждом из них более подробно.

Венгерские обходы в день св. Люции представлены в трех основных вариантах, которые, как мы постараемся продемонстрировать, связаны с разными регионами Славии.

Так, в селах бассейна Ипеля / Ипоа (палочкий регион, северная Венгрия / южная Словакия) обходы называются «лежание, валяние» (*heverés*). Так, в день св. Люции в палочком регионе женщина в течение дня обязательно должна была присесть или прилечь, чтобы в течение года ее куры сидели (венг. букв. «лежали») на яйцах. Ср. материалы из венгерского с. Ипойфедемеш (южная Словакия): «Данные ритуалы исполняли дети и женщины. Они валялись по земле, приговаривая: “Так пусть валяются куры”» [1. С. 433]. Участники обходов, также мальчики, идут по селу, гремят цепями и исполняют песни, ср. текст из с. Келенье:

Acét hoztam keteknek, Cin legyen tájjok, Cin legyen kanájok, villájok! A tehenek bornyazzanak, A disznók malacozzanak, Az asszonyok fiazzanak! Annyi verem buzájok legyen, Mint égen a csillag! A tyukok meg így heverjenek, e! (Я принес вам сталь, чтобы мягкими были ваши тарелки, чтобы мягкими были ваши ложки и вилки! Пусть плодятся коровы, пусть плодятся свиньи! Пусть рожают сыновей женщины! Пусть у вас будет столько пшеницы, сколько звезд на небе! Так пусть ложатся куры, вот!) [12. Old. 23–24].

Подобные обходы с бряцанием цепью были характерны и для собственно словацкой традиции (Липтов, Гемер, Зволен, Гонт, Верхнее Погронье, села Горне Жемберовце, Пуканец (окр. Левице, зап.-словац.), Играч (окр. Жьяр над Гроном, ср.-словац.)). «В Лишове приглашали в день св. Люции мальчиков, которые затемно начинали ходить *s ocelou*, то есть с цепью, которой бряцали и звенели; кроме того, в каждый дом

притаскивали с реки камень и бросали его у двери перед тем, как войти в дом и произнести благопожелание» [3. С. 314].

Иной вариант представлен в венгерской части юго-западной Словакии (так называемый Житный Остров, венг. Csallóköz), а также в северо-восточной части страны. Ряженные (как правило, парни) облачались в белые простыни, мазали себе лица мукой или укрывали белой вуалью, чтобы их было невозможно узнать [28. Old. 142]. Они ходили по домам и подметали возле них метлой, сделанной из перьев. С ними нельзя было заговаривать. В отдельных деревнях также могли имитировать беление известью. В районе Житного Острова Луцу мог изображать только мужчина, одетый в белое, который нес с собой метлу или кисть, он имитировал подметание или выбеливание известью, кроме того, он должен был хранить молчание. Ср. также подобные действия в некоторых деревнях бассейна Ипеля, где центральный обрядовый персонаж (мужчина), несший с собой метлу, изображал старую деву, которую сопровождал жених, созывавший всех на свадьбу Луцы [28. Old. 91]. В с. Тисахат участники подобных обходов одевались в лохмотья и мазали лица сажей, жители села, в свою очередь, должны были распознать их и понять, кто именно перед ними. В восточной Венгрии в селах Фюзеркомлош, Надьбожва, Палха, Филкехаза, Фюзеркаята парни набрасывали на себя белую простыню, мазали лица сажей или мукой и так пугали девушек [26. Old. 97]. В с. Абауйвар парни передевались в девушек, девушки в парней и парами обходили дом с корзиной в руках [13. Old. 359]. При этом они ничего не говорили, только глядели по сторонам, высматривая, что можно унести. Если их не узнавали, они получали подарок от хозяев дома.

Подобные обходы также были распространены в словацкой и моравской традициях, где молчаливые «Люцки», одетые в белую одежду, ходили по домам, держа в руках метлы или щетки и имитируя подметание. Лица у них при этом были завешены, чтобы их нельзя было узнать [4. С. 161].

Наконец, третья разновидность обходов в день св. Луцы, которая как раз и представлена в Жире, распространена в первую очередь в западной Венгрии и не находит своих коррелятов в западнославянском ареале. В западной Венгрии данные обходы носили название *kotyolás* (от звукоподражательного *kity-koty* 'ко-ко-ко'), т. е. «кудахтанье», в юго-западной Венгрии также *palázolás* (о терминах *palázolás* / *parázolás* и об их связи со слав. *полазник* см., например: [19. Old.

549–554; 2. С. 302]). Они исполнялись мальчиками и были связаны в первую очередь с плодородием. При этом участники обхода пели песни, ср. текст из с. Бюк, находящегося в непосредственной близости от обследованной нами Жире:

Luca-Luca kitty-kotty Tojjanak a tiktyok, luggyok! Kalbászunk olyan hosszú legyen, mint a falu hosszú! Szalonnájuk olyan vastag legyen, mint a mestergerenda! Zsírjuk annyi legyen, mint kútba a víz! Pénzük annyi legyen, mint pelyvakutyóba a pelyva! (Луца, Луца, ко-ко-ко! Пусть несется куры, гуси! Пусть ваша колбаса будет такой же длинной, как длинна эта деревня! Пусть ваше сало будет таким же широким, как балка в доме! Пусть будет столько жира, сколько воды в колодеце! Пусть будет столько денег, сколько шелухи в амбаре!) [27].

Если обратиться к традиции на территории первичного проживания хорватов, то можно увидеть, что обходы, подобные тем, которые были зафиксированы в Жире и в Унде (и, шире, распространенные по всей западной Венгрии), для Хорватии нехарактерны. Так, у хорватов Славонии, а также в северо-западной части страны известны обходы «Люций», заматанных белой материей, с ножом и тарелкой, на которой лежат два глаза какого-либо домашнего животного. В северной Хорватии дети совершают обходы с тыквой, в которой прорезаны отверстия для глаз, носа и рта и посредине которой помещена зажженная свеча [16. S. 119–120; 10. S. 112].

Для градищанского ареала упоминания об обходах мы не находим, однако М. Йорданич пишет о том, что в этот день дети школьного возраста, обращаясь к своим родителям, произносили благопожелания: «Дай вам Бог цыплят, телят, гусей, жеребят, полные амбары зерна, полные бочки вина и святого благословения». Заканчивалось благопожелание формулой «Пусть ваши куры садятся, как мы сидим, и пусть будет у них много цыплят» [18. S. 136].

В то же время подобные западно-венгерским обходы на день св. Люции мы находим у словенцев Прекмурья, они связаны с обрядом «полазник» (*polazič*), название которого коррелирует с лексемой *palázolás*, обозначающей обходы в день св. Люции в юго-западной Венгрии. Ср.: «В Иванцах в этот день *polazič*, придя в дом, стоит на коленях в комнате на дровах, когда поздравляет: “*Bog vam daj telko pujsekov, kak je na mojoj glavi vlasekov...*” [Дай вам Бог столько поросят, сколько на моей голове волосков]. Во время произнесения слов поздравления он разбрасывает поленья. (...) После того как полазника впустили в комнату, он

кладет полено на пол, опускается на него на колени, крестится и быстро говорит: “*Bog vam daj telko piščancev, kelko na moji glavi vlasi, / Bog vam daj telko ecekov, kelko na moji glavi vlasi, / Bog vam daj telko pujsekov, kelko na moji glavi vlasi*” [Дай вам Бог столько цыплят, сколько на моей голове волос, дай вам Бог столько яиц, сколько на моей голове волос, дай вам Бог столько поросят, сколько на моей голове волос]» [9. С. 80–81]. Ср. также у Н. Курета: «Прекмурский “*polazič*” набирает на дворе дрова, вносит их в комнату, становится на колени и произносит: “*Bog vam daj telko pujsekov, kak je na mojoj glave vlasekov*”» [21. S. 249]. В районе Гориции мальчики ходят *po kodakanju* — обход направлен на увеличение поголовья птицы в хозяйстве, участники обхода также становились посреди комнаты на дрова и произносили благопожелания: *Kokodak, kokodak, Bog vam da telko prasičev, kolikor je na moji glavi vlasičkov, Bog vam da telko kokoši, kolikor je na moji glavi vlasičkov* (Ко-ко-ко, ко-ко-ко, дай вам Бог столько свиней, сколько на моей голове волосков, дай вам Бог столько кур, сколько на моей голове волосков) [21. S. 249]. Словенский обход может носить название *kodakanje* также в Прекмурье и Порабье [21. S. 249–250]. В данном случае мы наблюдаем прямые корреляции с западновенгерским обходом *kotyolás*, где наименование имеет сходную мотивацию, а сам обход имеет сходную структуру. Мы видим, что традиция всех обследованных сел, связанная с днем св. Люции, обнаруживает ряд общих черт: в первую очередь это касается «стульчика Люции», а также запретов на домашние работы. Различия в традиции касаются обычной высевать пшеницу в день св. Люции. Это, с одной стороны, отличает венгерское село Жира и хорватские села, поскольку в первом этот обычай не представлен; с другой стороны, обходы, совершаемые в день св. Люции, объединяют хорватскую Унду с венгерской Жирой, в Хорватском Зидане они имеют несколько иной характер и, как правило, описываются информантами достаточно фрагментарно. Сами обходы сел Унда и Жира идентичны тем, что распространены в западной Венгрии, при этом венгерские обходы находят свои корреляты прежде всего в словенском Прекмурье, и, на наш взгляд, есть основания утверждать, что они были заимствованы венграми именно из данного ареала. В случае с хорватскими селами, с учетом того, что определенные следы ритуала сохраняются у градищанцев Австрии, можно предположить, что венгерская традиция оказала определенное влияние на часть градищанцев.

Литература

1. Анисимова Д. Ю. Этнолингвистические материалы из венгерской деревни Ипойфедемеш, Словакия // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Вып. 2. М., 2012. С. 428–455.
2. Бозатырев П. Г. Народная культура славян. М. 2007.
3. Валенцова М. М. Святые-демоны Люция и Барбара в западнославянской календарной традиции // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. С. 361–374.
4. Валенцова М. М. Люция // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 158–162.
5. Валенцова М. М. Народный календарь чехов и словаков: этнолингвистический аспект. М., 2016.
6. Ващенко Д. Ю. Этнолингвистические материалы из села Шашка (западная Венгрия) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. Вып. 3. М., 2014. С. 278–307.
7. Пилипенко Г. П. Языковая и этнокультурная ситуация воеводинских венгров. Взгляд «изнутри» и «извне». М., 2017.
8. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М. 2009.
9. Усачёва В. В. Карпато-балканский обряд «полазник» // Усачёва В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008. С. 9–84.
10. Alujević M. O blagdanu svete Lucije // Ethnologica Dalmatica. Vol. 15. 2006. S. 107–116.
11. Braica S. Božični običaji // Ethnologica Dalmatica. Vol. 13. 2004. S. 5–26.
12. Csáky K. Hallottátok-e már hírét? (Jeles napi szokások). Pozsony, 1987.
13. Csulák M. Luca-nap Abaújváron // Borsod megye hagyományai. Néprajzi gyűjtők és szakkörök válogatott anyaga. Miskolc, 1966. Old. 351–364.
14. Czingraber A. Egy Répce menti település, Zsira község története. Zsira, 2001.
15. Dragić M. Kult sv. Barbare u kršćanskoj tradiciji Hrvata // Nova prisutnost. 2015. T. 13. № 2. S. 141–163.
16. Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1991.
17. Jerkan N. Suvremena etnografija tradicijske kulture u cetinskoj krajini: Diplomski rad. Split, 2016.
18. Jordanić M. Narodni običaji Gradišćanskih Hrvatov = Das Brauchtum der Burgenlandkroaten. Filež / Nikitsch, 2009.
19. Kiss M. Diffúzió és autochton fejlődés a karácsonyi tuskó példánál // Hungarológiai közlemények. 21. évf. 4(81). sz. 1989. Old. 549–554.
20. Kornfeind L. Narodni običaji Gradišćanskih Hrvata s posebnom pažnjom na Trajštof, selo u sjevernom Gradišću, među Poljancima // Znanstveni institut Gradišćanskih Hrvatov. 2004. http://www.zigh.at/platforma.sites.djangohosting.ch/media/files/gh_lukas.pdf.
21. Kuret N. Praznično leto slovencev. T. 3. Ljubljana, 1970.
22. Laskovits E., Lukács L., Várró Á. Ime az én népem. Székesfehérvár, 1995.
23. Lukač K. Zeleno i bijelo — magijski elementi običaja, vjerovanja i narodne medicine / Muzej Brodskog Posavlja. Slavonski Brod, 2012.
24. Niedermüller P. Kalendáris szokások a Zempléni-hegyvidék falvaiban // Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről. Miskolc, 1981. Old. 207–237.
25. Perić T. Tradicijska glazba i obicaji saverozapadne Hrvatske: Diplomski rad. Cakovec, 2016.
26. Peterscak T. Hegyköz. Miskolc, 1978.
27. Ujváry Z., Szabó L. et al. Magyar néprajz. Köt. 7. Budapest, 1990. (Цит. по: <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/182.html#185>).
28. Ujváry Z. Folklor írások. Miskolc, 1990.

Список информантов

- 3X — Зузана Хорват, 61 год, с. Хорватский Зидан.
 MX — Мария Хорват, 83 года, с. Хорватский Зидан.
 ФФ — Ференц Фаркаш, 85 лет, с. Унда.
 ДХ — Дьердь Хорват, 53 года, с. Унда.
 ЭД — Эва Добош, 46 лет, с. Унда.
 ДО — Дьердь Орбан, 51 год, с. Жира.
 МЦ — Мария Цинграбер, 60 лет, с. Жира.

Работа выполнена по гранту РНФ «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

Валерий Анатольевич Шилкин,
 заведующий народным отделением, детская школа искусств № 11 (Волгоград)

ФОМИН ДЕНЬ В ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В статье публикуются полевые материалы, собранные студентами и преподавателями кафедры дирижирования Волгоградской консерватории им. П. А. Серебрякова, и материалы из личного архива автора, касающиеся празднования Фомина дня в хуторах и селах Волгоградской области. Воспоминания об этом празднике были записаны в восьми районах Волгоградской области (Серафимовичском, Кумылженском, Клетском, Даниловском, Руднянском, Иловлинском, Михайловском и Фроловском), расположенных по двум рекам — Дону и Медведице. Нужно отметить, что традиционная культура Волгоградской области формировалась под воздействием культуры различных этнических групп — русских, украинцев, белорусов. В связи с этим произошло слияние многих обрядов календарно-земледельческого цикла¹.

Фомин день (Фомин понедельник, Фома, Хама, проводы Фомы) в Волгоградской области праздновался на

Фоминой неделе (следующей за пасхальной) и приходился на понедельник, следующий за Красной горкой — первым воскресеньем после Пасхи: «Бывает понедельник. Фомин день называется. Фомина неделя» [ДФИ]; «Фомин понедельник. Это Красная горка в воскресенье, а в понедельник — Фомин понедельник» [КАН]; «После Красной горки в понедельник — Фомин понедельник» [РАИ]; «Ныне Красная горка, а завтра Фома» [ДКВ]; «В понедельник Хама. Это пошла Хамина неделя» [ГЕН]. По одному из сообщений, в станице Сергиевской Даниловского района Фомин день праздновался «после Пасхи, после Красной горки во вторник» [ЖЛИ]; возможно, он смешивается с вторником Фоминой недели — Радоницей, когда ходили на кладбище, поминали умерших родственников («На Фоминой это родительские поминная, на кладбище ходили» [ДФИ]).

Главными участниками Фомина дня были женщины. Мужчины, дети и неза-

мужние девушки до действия не допускались. «Одни женщины, около десятка соберутся» [КАН]; «Жинки гуляли, это женский праздник» [ПМП]; «Одно бабё гуляли. Это женский праздник, девки не гуляли» [РАИ]; «Одни женщины без мужчин» [ВАМ]; «Фома — это женский праздник. Один раз в году праздновали. Это только женщины» [МВВ]; «Это бабий праздник» [ЧЗИ]; «Мужики не гуляли — это женский праздник» [ФМА]; «Бабы одни гуляли, мужчин не было. Одинокие женщины собирались, мужчин не приглашали. Мужчин не пускали к себе» [КРМ]; «Только бабы, бабий праздник» [ИЗУ]; «Мужиков не было, одни бабы» [ФРД]; «Мужиков там не было, одни бабы» [КНД].

Накануне Фомина дня или в сам праздник в одном из домов собирались женщины, которые изготавливали одежду «для Фомы»: шили штаны (портки), рубаху, изготавливали шляпу и др. Главной задачей мастериц было сделать яркую и вызывающую смех одежду. «Хоме портки шили. Женщины соберутся: “Давайте штаны сошьём?” Сошьют какие-нибудь разноклинные штаны. И вот полоска мешка, полоска красная» [КАН]; «Шили штаны из разных материалов, широкие» [РАИ]; «Как Фомина неделя начинается,

портки шьют. Портки сошьют. Одна такая, одна такая» [ВАМ]; «Шили брюки разные. Одна такая, одна такая, какую-нибудь шляпу делали. Мы шили на Красную горку. Называлось — Фоме штаны шить будем» [ДКВ]; «Раньше люди старые шили Фоме штаны. Руками шили. Разные голошины² делали. Одну голошину делают чёрную, другую красную, цветастую» [РФФ]; «На Хаму штаны шили. Одну штанину такую, а другую такую. Штаны сами шили» [ПМП]; «На Хаму штаны шили. Хама — это штаны шить» [ФМА]; «Раньше шили и гуляли. Одна штанина такая, это другая. Хама портки шили, старухи, одинокие женщины» [КРМ]; «На Фоминой неделе в понедельник Хоме портки шили. Сделают портки. Одна полоса белая, одна красная, тут синяя, как клоун» [ИЗУ]; «Это Хамин день. Вот тогда на Хамин день шьют штаны Хама. Да хоть красные, хоть зелёные, хоть белые. Собираются старухи и идут к Хама гулять» [НВИ].

«Фомой» обычно рядилась одна из женщин. Она должна быть бойкой, вести себя вызывающе и своими действиями подражать мужчине: «Вот “Фома” идёт, женщина убирается. А рядом с ним какая-нибудь идёт наряженная» [ДКВ]; «Ну, наденем на какую-нибудь, какая побойчее. Она в этих штанах танцует» [КАН]; «Одевали женщину, посмешить, и гуляли, не работали. Мужья не ругали» [РАИ]; «Бабы наряжаются в штаны, идут по улице спивают, пляшут» [ФМА]; «Одна в казачка наряжается, наденет на себя какую-нибудь рубаху» [ВАМ]; «И бабу наряжают» [ИЗУ]; «Плясала и женщин целует, обнимает, как мужчина, она ходит. Она мужскую роль ведёт» [КМД]; «На какую-нибудь женщину наденут, какая потолще. Она как клоун в них» [КАН]; «Когда Фоме портки шили, всягда наряжались. Собярутся, нарядятся в мужское и маски оденут» [КАИ]; «На Хамин день портки шили Хама. Шили Хама портки. Женский праздник, шили портки, на женщину одевали, особенно у кого грубый голос. Её заставляли: “Фёкла, ну скажи что-нибудь!” Что-нибудь скажет, а мы смеёмся» [МСА].

В отдельных случаях роль «Фомы» мог исполнять старик, в том числе по имени Фома: «А “Фома” — или кто-то из женщин нарядится, или какого-нибудь деда возьмут старенького» [МВВ]; «Был Фомин день после Красной горки. У кого Фома есть. У нас сосед был Фома Васильевич. Женщины соберутся, лоскутов принесут и сошьют штаны. Тут красная, тут белая, тут синяя. Фому этого надевают. Они водят его по хутору. Только по имени Фома наряжался» [БЗД]; «Он же Фомин понедельник. У нас дед был Фома. Баушки наши собирались все, особенно много

было одиноких. После войны много одиноких осталось. Они складывались деньгами, покупали ему рубашку, этому деду, Фоме. Шли к нему с подарком, он их потом угощал. Ходили они с ним по хутору. Заходили во дворы, если есть чем угощать, угощали, нальют. Бабы наряжались, кто-то наряжался мужиком. Разные сценки выдумывали. Они из жизни кого-то изображали. Один, например, скот пасёт, другой приехал, торгуется, могли и свадьбу разыграть. Были бабки как артисты» [ФГЯ].

В с. Грязнуха Даниловского района «Фомой» называли куклу, для которой также шили специальную одежду: «Фому нарядим. Палку возьмём, руки сделаем, рубашку наденем. Фоме портки шьют. Наденем на него, какие сошьём штаны. Одну с такой полоски, эту — с другой. Настоящего Фому сделаем и несём его по хутору» [ФРД].

В станице Сергиевской Даниловского района местные жители описали обряд более подробно: «После Пасхи, после Красной горки во вторник Фомин день. Делали куклу из соломы, куклу на улице делали, тоже наряжали. Куклу сжигали, где гулянья были, там и сожгут» [ЖЛИ]; «Наряжались, по станице ходили, все смеялись. Вдоль станицы идём, люди смотрят, смеются, и нам весело. Заходили во дворы» [ШИВ]; «Катали Фому на тележке, девчонку переодевали. Наряжали в шортики, а титьки у неё вот такие, маечка тугая, туфельки большие, шапку придумаем, ну, чтоб посмеяться. Штаны брали, что пострашнее, чтоб смешнее» [ЖЛИ]; «В мужчин переодевались, и в женщин, и в бабок, в кого хочешь. Одни девчата, мужиков у нас не было» [ШИВ]; «Потом походим по станице, собираем сумки — и в рошу. Штаны вешали на дерево мужские, Фома же! И чем выше, тем лучше. Я лазила, штаны повесила и шапку. Шапку привязываем, она и висит, тёплую шапку мужскую. А потом гляжу — в этой шапке птичка гнездо свила. Вешали штаны, и висели они, пока ветер не сорвёт» [ЖЛИ].

Отдельные элементы обряда могут варьироваться в разных местах, но общие черты сохраняются. Праздничная процессия с песнями и плясками во главе с «Фомой» объезжала все дома в селении, а то и уезжала в другой хутор. Наряженного «Фому» сажали в тачку (качку), тележку, вместо лошадей запрягали женщин, которые возили «Фому» по улицам селения, при этом заезжали в каждый двор, где их угощали. «По хутору, по соседям, в дома заходили» [ДКВ]; «Фому они перевозили, бабы наши. Вот они его везут на качке, тачке. Вот они его катят по всему хутору, песни всякие поют: “Хама, Хама, где ты был? Что делал?” Вот они ходили от двора к двору: “Вот я тебе Хама привёз. На счастье! На здоровье!” А их угощали.

Вот они с одного хутора на другой могут уйти» [МВВ]; «Фому перевозили. Фому сажали на телегу, женщину наряжали в мужское. У них и выпивка была. Телегу одноконку легонькую, и бабы становились. Не коня запрягали, а сами бабы возили по хутору» [ВАМ]; «Собирались в одном месте и шли по улицам. Настоящая гульба была» [РАИ]; «По хутору возили, во дворы завозили, их там поили» [ЧЗИ]; «Выходят из дома и идут по улице поют, пляшут. Наряженные идут» [ПМП]; «Собирались женщины и гуляли. Собирались и идут по хутору» [ВАМ]; «Ходят по улицам. Из какого дома уходим, в тот дом и придём» [ИЗУ]; «Идут, гуляют по улице. Ходили по хутору. Это Фомин понедельник» [КАИ]; «Шили штаны, ходили по двору. Женщину наряжали. Песни пели, их угощали» [КНД].

Если ряженого «Фомой» возили по селению, то обрядовую куклу носили на руках. «Несём по хутору. Сами под язык поём, кто гребешок возьмёт и газеточки и играет. На гребёнке играли. Идём по улице, кто выносит наливки. Подходишь к какому-нибудь двору, выходят женщины, выносят. Сели, поели и дальше к следующему двору» [ФРД]; «Это Фома, собирались, гуляли. Его возят, Фому. На качку сажают и побегли куда-нибудь» [ПАМ];

Неотъемлемой частью празднования было застолье в складчину (*ссытка*). Для этого женщины собирались в одном доме и устраивали гулянья. Они приносили с собой продукты, алкоголь и др.: «Женщины соберутся, возьмут с собой сладкое вино, закуски» [МВВ]; «Соберутся, пьют водку, кто что принёс. Песни разные поют» [КРМ]; «Бабы собираются на Хамин понедельник гулять. По рюмочке выпьем» [ИЗУ]; «Выпивали. Соберёмся в хате. По селу пройдёшь и в хату опять идёшь» [ПМП]; «Они в одной хате погуляют, потом в другую переходят» [ФМА]; «Что стащили, что настряпали. Лук, яичницу, пироги» [ФРД]; «Собирались женщины и приносили кто наливочку, кто настоечку, кто самогончику. Садились за стол, тут закусочка. Выпивали, песни пели, танцевали. Раньше танцевали под язык — “цымбалили”. Баба в штанах танцевала. Часов до десяти-одиннадцати гуляли, а потом расходились» [МСА].

В некоторых хуторах праздник заканчивался «смертью Фомы»: куклу клали в лодку и перевозили на другой берег водоема: лодку привязывали на одной стороне, стоявший на другой стороне человек перетягивал лодку (ср. представления о воде как о проводнике из мира живых в мир мертвых). «Перетягивали нитку через Дон. Куклу делали, закатывали в лодку и на ту сторону переносили» [ЧЗИ]; «Фому перевозили, эту куклу. Перетянем его через речку, да и всё» [ФРД].

Описанное празднование Фомина дня бывало в хуторах и селах Волгоградской области до 1950-х гг. Сейчас традиция исчезла, информация об обрядах этого дня сохранилась лишь в памяти пожилых жителей.

Примечания

¹ См. об этом: *Пальгов С. Ю.* Мотивы трагедизма в традиционных обрядах сельских жителей Нижнего Поволжья и Подонья // Теоретические и практические проблемы развития современной науки: Сб. материалов 5-й междунар. науч.-практ. конф. (г. Махачкала, 31 июля, 2014 г.). Махачкала, 2014. С. 25–26; *Рыблова М. А.* Весенние праздники у Донских казаков в XIX — нач. XX в.: половозрастной аспект // Проблемы истории, филологии и культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2009. С. 414–438.

² Ср. *кало́шина* и *коло́шина* дон. 'штанина' (Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Вып. 12. Л., 1977. С. 364).

Список информантов

БАМ — Болдырева А. М., 1935 г.р., род. на х. Глуховском Кумылженского р-на, живет в Волгограде, 2015 г.
БЗД — Бондарь З. Д., 1930 г.р., х. Запольский Даниловского р-на, 2017 г.
ВАМ — Воронкова А. М., 1927 г.р., х. Казиновский Серафимовичского р-на, 1995 г.
ГЕН — Гущина Е. Н., 1920 г.р., х. Краснянский Кумылженского р-на, 1997 г.
ДФИ — Давыдова Ф. И., 1914 г.р., ст. Кременская Клетского р-на, 1995 г.
ДКВ — Дерюжкина К. В., 1914 г.р., х. Логовский Клетского р-на, 1995 г.
ЖЛИ — Жукова Л. И., 1938 г.р., ст. Сергиевская Даниловского р-на, 2017 г.
ИЗУ — Ивахнова З. У., 1914 г.р., х. Бобы Даниловского р-на, 1997 г.
КАИ — Ковалёва А. И., 1932 г.р., х. Затонский Серафимовичского р-на, 1997 г.
КМА — Кравченко М. А., 1925 г.р., с. Козловка Руднянского р-на, 1996 г.
КНД — Красоткина Н. Д., 1931 г.р., х. Отруба Михайловского р-на, 2017 г.
КАН — Кузина А. Н., 1911 г.р., х. Орлы Михайловского р-на, 1996 г.

КРМ — Кузнецова Р. М., 1922 г.р., х. Казиновский Серафимовичского р-на, 1995 г.
МВВ — Макарова В. В., 1948 г.р., ст. Славцевская Кумылженского р-на, 2015 г.
МСА — Мохова С. А., 1943 г.р., ст. Скуришенская Кумылженского р-на, 2017 г.
НВИ — Никитина В. И., 1922 г.р., х. Новоцарицынский Клетского р-на, 1998 г.
ПАМ — Попова А. М., 1911 г.р., х. Шакин Кумылженского р-на, 2000 г.
ПМП — Просветина М. П., 1914 г.р., с. Козловка Руднянского р-на, 1996 г.
РФФ — Репникова Ф. Ф., 1927 г.р., х. Княжинский 2-й Михайловского р-на, 1996 г.
РАИ — Ржавская А. И., 1916 г.р., х. Терновка Фроловского р-на, 1995 г.
ФГЯ — Филиппова Г. Я., 1938 г.р., х. Горин Даниловского р-на, 2017 г.
ФМА — Филатова М. А., 1917 г.р., с. Козловка Руднянского р-на, 1996 г.
ФРД — Фролова Р. Д., 1927 г.р., с. Грязнуха Даниловского р-на, 1996 г.
ЧЗИ — Чувашева З. И., 1928 г.р., х. Озерки Иловлинского р-на, 2016 г.
ШИВ — Шеломанова И. В., 1938 г.р., ст. Сергиевская Даниловского р-на, 2017 г.

Владимир Евгеньевич Овсейчик,
канд. ист. наук, Полоцкий гос. ун-т (Новополоцк, Республика Беларусь)

ОБРЯД ПРЫКЛАДЗІНЫ У БЕЛОРУСОВ ПОДВИНЬЯ

Своеобразной обрядовой традицией западной и центральной частей Белорусского Подвинья являются *Прыкладзіны*. Под ними понимается поминальный обряд, который совершается в течение первого года после похорон и сопровождается приведением могилы в порядок (обкладывание ее дерном, камнями, деревом, установка надгробий и др.). Обустройство могилы, установка на ней разнообразных конструкций в первую годовщину со дня смерти характерны и для других регионов Беларуси. Однако особенности обрядовых действий, которые сопровождают эту практику, свидетельствуют о существовании специфики данной традиции в северной Беларуси.

Прыкладзіны завершают цикл индивидуальных поминальных обрядов (поминовение отдельного умершего), которые происходят на кладбище. В ряде мест региона, как свидетельствуют материалы, эти поминки были последними и в общей структуре индивидуального поминовения, иные частные поминки отсутствовали: «Прыкладзіны дзелалі. Усю жыццё у Прыкладзіны. Вот сорок дней, і год у нас не было пераж» [ПГС]¹. После совершения обряда покойник переходил в категорию *дзядоў* (предков). В дальнейшем он поминался вместе с остальными умершими рода. Распространение в последнее время поминок на сорок дней и годовщи-

ну, по словам респондентов, приводит к исчезновению *Прыкладзінаў*: «Прыкладалі ў нас усё врэмя, цяпер ужо сорок дней робяць» [МГП].

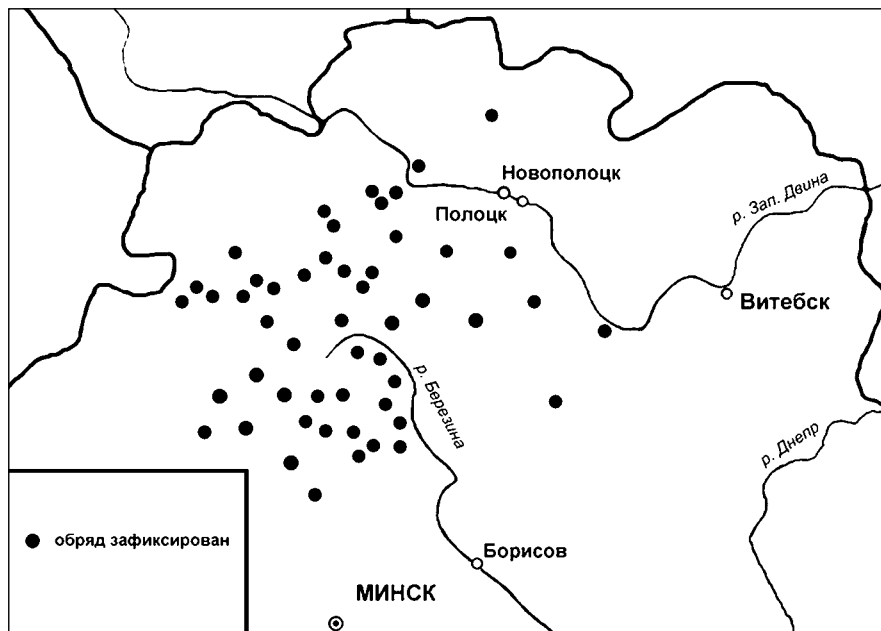
Название обряда. На территории Подвинья обряд фиксируется под разными названиями. Наиболее распространенным является вариант *Прыкладзіны*. Этимология слова связана с главным действием обряда — *прыкладаннем* (приведение в порядок могилы, обкладывание ее камнями, досками, кусками дерна). В регионе встречаются и другие названия обряда, производные от слов *прыкладаць* (*абкладаць*): *Акладзіны*, *Прыкладні*, *Прыкладны*, *Пракладзіны*. Само название, как свидетельствуют источники, не всегда обозначало весь обряд. Иной раз оно касалось только отдельных ритуальных действий, в первую очередь обрядовой трапезы [4. С. 598]². По свидетельству этнографа середины XIX в. Ю. Ф. Крачковского, в Вилейском уезде домашний поминальный ужин, который предшествовал упорядочению могилы, имел название *пакойныя памінкі*. В то же время под *прыкладзінамі* понимали продолговатую четырехугольную доску, которую укладывали на могилу [9. С. 158, 160]. В районе пос. Бегомль (Докшицкий район) этот поминальный обряд известен под названием *Хаўтуры* [11. С. 228]³. Его особенностью является разжигание на кладбищах костров в день, который

предшествовал приведению могилы в порядок (см. ниже).

В Западном Подвинье (Поставский, Шарковщинский районы) распространено название *Асяніны* (так называют в этом регионе и осенние *Деды*)⁴ [13. С. 207; 4. С. 598–599]. Существование одного названия для обозначения двух обрядов может объясняться тем, что в этой местности в прошлом обустройство могилы и *Деды* являлись частями единого обрядового комплекса осеннего поминовения умерших. В пользу такого предположения свидетельствует и тот факт, что *Прыкладзіны* часто совершают в день, который предшествует *Дедам*. Кроме того, наличие домашних поминальных трапез накануне и в день *Прыкладзінаў*, которые по своему характеру и структуре напоминают поминальные трапезы на *Деды*, также указывает на общий характер этих обрядов.

Ареал обряда. *Прыкладзіны* распространены в западной и центральной частях Витебской области, а также в Вилейском, Борисовском и Логойском районах Минской области (см. карту). Традиция «прыкладаць» могилу недавно умершего зафиксирована преимущественно среди православного населения, но встречается и у католиков. У католического населения данный обряд существует в значительно упрощенном варианте и происходит обычно без трапезы на кладбище [10. С. 77].

При характеристике ареала обряда *Прыкладзіны*, который преимущественно воссоздан на основе материалов современных полевых исследований, необходимо отметить неодинаковую степень полноты обря-



Ареал обряда «Прыкладзіны» на тэрыторыі Беларускага Подвінья

да, количества его элементов и степени их сохранности в разных частях региона. Если в Докшицком районе и части Глубокского даже в настоящее время обряд фиксируется достаточно полно, то в других местах он представлен фрагментарно. На большей части региона распространена только традиция обустройства могилы. В то же время ритуальные действия, которые сопровождают «прикладанье», и обрядовая трапеза фиксируются не повсюду.

Время проведения. В Подвинье *Прыкладзіны* проводят в первую осень после похорон. На большей части региона обряд совершается в октябре или в начале ноября, до осенних *Дедов*, в первую, вторую или третью субботу после Покрова (1/14.X). Иногда обряд совершается и в другие дни недели в рамках этого периода. В наши дни время ритуального обустройства могилы иной раз может варьироваться. Однако и для современных сельчан обязательным остается совершение обряда до осенних *Дедов*: «Прыкладаюць, да. Гэта нада, нада каб памрэць, вот нада каб да Асянін прылажылі» [ИИП].

В разных частях Подвинья точное время проведения обряда отличалось. Даже в пределах небольшого региона *Прыкладзіны* иной раз совершали в разные дни: «Гэта первая і втарая субота, можна первую і втарую у нас, у нас. А вот там за ракой уже считалася Пустаселле, там і туда дальшэ ужэ прыкладалі дажэ ў трэцію, трэцію суботу. У нас тут ужэ у трэцію не перакладалі. Гэтак устаноўлена, вот» [КЯВ].

Структура обряда. Общая структура обряда включает следующие этапы: подготовка к празднику (уборка в доме и на дворе, мытье в бане, подготовка необходимых вещей для установки на

могиле), постный обрядовый ужин и (или) завтрак (фиксируются не везде), поминальная служба в храме, обустройство могилы (с обязательной трапезой на кладбище), ритуальная трапеза дома после возвращения с кладбища. В разных частях региона обряд имеет не одинаковую степень сохранности и некоторые из этих этапов иногда отсутствуют. В районе пос. Бегомль (Докшицкий район) обряд имеет еще один специфический этап, который включает посещение кладбища вечером накануне «прикладанья» и разжигание там костра.

Подготовка к празднику. Обряду всегда предшествовала тщательная подготовка. В этнографических источниках отмечается традиция накануне *Прыкладзінаў* убирать в доме и на дворе [9. С. 158; 4. С. 599; 11. С. 228]. Для обустройства могилы нужно было заранее подготовить все необходимое. Традиционно готовили каменное надгробие или крест, а также дополнительные деревянные конструкции. Как правило, последние были нужны в том случае, если надгробие или крест из камня не устанавливались (как свидетельствуют источники, из-за бедности сельчан). К таким атрибутам относятся *прыкладка* (очесанное полено длиной с могилу), *абрубчык* (деревянный кант по периметру могилы) и т.д. [15. С. 155; 4. С. 599]. Накануне «прикладанья» в ряде мест обязательной процедурой было мытье в бане [6. С. 497; 11. С. 228]. Такая практика у белорусов Подвинья характерна и для других календарных поминальных обрядов [1. С. 313–331].

Обрядовые трапезы накануне «прикладанья». Вечером накануне обустройства могилы в ряде населенных пунктов совершают поминальную трапезу. По свидетельству Ю. Ф. Крачков-

ского, на этот ужин приглашали гостей. Перед иконами зажигали «грамнічную» свечу. Гости становились вокруг стола и молились, после чего садились за стол и принимались за водку. Первую рюмку проливали на стол (для покойника). Выпивая первую рюмку, каждый произносил: «Няхай дасць Бог душы неба, рай светлы, пакой вечны». Трапеза продолжалась всю ночь и завершалась молитвой [9. С. 158–159].

Специфичной чертой этого поминального застолья было употребление только постных блюд. Ассортимент такой трапезы мог выглядеть следующим образом: «Тожа дзелалі памінкі. Сазываюць радню. Бываець, поснуу давалі толькі вячэру. <...> дома, варылі з грыбамі. Былі і каноплі, і мак. А назаўтра скаромная стаўлялі»⁵.

В ряде населенных пунктов региона зафиксирована традиция совершать трапезу утром в день обустройства могилы [15. С. 155; 9. С. 159]. Так, в д. Гнездилово (современный Докшицкий район) утром в день *Прыкладзінаў* к хозяину приходили все, кто принимал участие в похоронах, на постный завтрак [15. С. 155].

Поминальная служба. Неотъемлемым элементом поминовения является посещение храма [15. С. 155; 11. С. 228; 16. С. 380; 5. С. 217]. Такая поминальная служба проходила в день совершения обрядовых действий, но обязательно до обустройства могилы. В этнографических источниках отмечены также случаи присутствия священника в этот день на кладбище. В такой ситуации поминальная служба проходила непосредственно на кладбище [4. С. 599; 15. С. 155; 9. С. 160]. На кладбищах в этот день собирались также «старцы» (нищие), которые молились за умершего. За это их одаривали деньгами, едой и в особенности *курчыкамі* — небольшими хлебцами, специально выпеченными к празднику [9. С. 160; 4. С. 599].

Обустройство могилы. В назначенный день родные покойника собирались на кладбище и занимались приведением могилы в порядок. Этнографические источники свидетельствуют о существовании традиции установки на могилах в этот день каменных надгробий или деревянных конструкций, которые напоминали крышку гроба [15. С. 155; 16. С. 380]. В современный период на большей части региона распространено обкладывание могилы вырезанными кусками дерна: «Прыкладаюць тожа ўвосень. У маябрэ. Дапусцім, вот магілка пяском абложана. А патам у нас такі звычай — дзе-небудзь на луку выразаюць такія вот ліштвы і прыкладаюць з адной стороны, і з другой, і з трэціей» [ЛМА]. Однако в наши дни даже обкладывание могилы дерном постепенно исчезает в связи с распро-

странением бетонных и металлических надгробий: «Ну, цяпер ў аснаўном паметнікі ставюць і ўсё, а прыкладаць не прыкладаюць» [КНА].

Все операции по обустройству могилы, как следует из этнографических источников, выполняли родные покойника. Однако зафиксированы и случаи запрета на участие родных в операциях по «прикладанию» могилы умершего⁶: «Абкладалі ў пятніцу. Як халодна, то палілі. Завуць людзей, самі ж не абкладавалі сваю магілку родныя, нельзя. Абкладавалі чужыя людзі, звалі саседзей ці мужыкоў якіх» (д. Сосновая Докшицкого района)⁷. По свидетельству С. Нечаева, в районе пос. Бегомль (Докшицкий район) родные умершего не участвовали даже в богослужении в день обустройства могилы [11. С. 228].

«Прикладание» могилы, по мнению белорусского сельского населения Подвинья, совершалось не только для приведения ее в порядок («каб яна не распаўзлася» [АЛМ]), но и для «согревания» умершего зимой: «[А Прикладзіны рабілі каб дзядам цяплей было?] Ну гэтак кажуць, што пакойніку цяплей. Кажух надзяваюць» [МГП]. В свою очередь, неисполнение данной процедуры грозило тем, что покойник будет сниться или беспокоить живых: «Вось, хто не прыложыць, тады сніцца яму. Што мне халодна, і ўсе стараюцца прылажыць» [СММ]. Преждевременное обустройство могилы также считалось неправильным. И в этом случае покойник мог беспокоить живых: «Не, нельзя раньшы. А то прысніцца і скажаць: “Горача мне”. Было гэтак. Манька расказвала. Матка прыснілася ей, што заранняя ўкрылі, аблажылі» [АНН].

В районе пос. Бегомль (Докшицкий район) для «согревания» умершего накануне *Прикладзінаў* существовала традиция разжигать на кладбищах костры: «Касцёр, казалі, нада на зіму падагрэць»⁸. Выполнение данных ритуальных действий происходило во второй половине дня. По свидетельству С. Нечаева, в прошлом существовало более точное определение времени этих операций. На кладбище отправлялись после заката солнца, а возвращались оттуда к полуночи. Считалось, что после полуночи покойники встают из своих могил, а потому могут навредить живым. На кладбищах в этот день сжигали не только хворост и мусор, но и специально привезенные дрова [11. С. 228]⁹. Костер, как правило, разжигали в «ногах» могилы (за исключением случаев, когда на кладбище делали один большой общий костер). Это было обусловлено нуждой «греть» умершим ноги: «Грэюць, каб цёпла ў ногі было»¹⁰. Существование подобной традиции может объяснить частое нахождение углей в позднесредневековых могильниках Подвинья [8. С. 62].

После «прикладания» непосредственно на самой могиле совершалась трапеза и происходило поминовение умершего. Ритуальная трапеза на кладбище иной раз начиналась с молитвы и завершалась ею: «Зразу молюцца. Молюцца тады ўжо ядуць стравы. Ну, стравы якую хто прыстроіць. Гэта ж тамака хто катлеты пякуць, ну, усяго» [ГТВ]; «Маліліся. Ну, там на самым перадзе малітва і ў па канцы тады молюцца, як адходзіш» [КГИ].

В ряде населенных пунктов Подвинья (зафиксировано в Докшицком и Глубокском районах) еще сохраняется архаичная традиция приносить на кладбище в качестве ритуального блюда вареного петуха (или курицу, если поминали женщину). При этом существовали довольно характерные действия, связанные с головой петуха (курицы) — закапывание ее возле креста: «Засцілалі магілку настольнікам найніцай уверх. Патом як памрэць мужчына, кураціна нада была, каб была на закуску, а мужчына, а петуха тады нада, каб быў пятух, а галаву ўкопвалі каля крыста. А як жанчына, тады курыцу рэзали на мяса, а галаву укопвалі каля крыста» [КГИ]; «Петуха самае глаўнае, як мужчына памёр, тады петуха. Як жанчына — тады курыцу варым. Тады нясём цэлую на могілкі, тады адрываюць галаву тамака і закапваюць у гэту. А гэтага петуха тады раздзелваюць і ядуць. Уся радня. Тады ж радню сбіраюць усю» [ГТВ]. Е. Ф. Карский характеризовал похожую традицию, зафиксированную в середине XIX в. в Ошмянском уезде, как «удивительный отголосок старины». Исследователь соотносил ее с обычаем приносить в жертву петухов при обряде трупосожжения у древних славян [7. С. 299]. Поскольку с петухом связана символика воскресения из мертвых и вечного возрождения жизни, данная традиция не представляется удивительной. По мнению В. Н. Топорова, в этом контексте возможно толкование образа петуха, помещенного на могилах, крестах, камнях и др. [12. С. 310]. Не случайными являются и находки костей петуха в белорусских курганных могильниках [3. С. 355].

Неотъемлемым элементом обрядовой трапезы на кладбище было оставление части еды и водки для покойника: «Як жа ж мы прыходзім, дык тады ўжо во памолюцца і начынаюць. Гарэлку ж нясём, тады гарэлку ўліваем у чарку і кладзём каля чаркі ежу» [ГТВ]. В прошлом, как следует из источников, существовал несколько иной способ «угостить» умершего. Так, каждый проливал из рюмки несколько капель водки на могилу, а в конце трапезы все остатки еды стряхивали со скатерти на могилу [15. С. 155].

Поминальная трапеза иной раз совершалась дома после возвращения с кладбища. В ряде случаев на нее приглашали

не только родных, но и тех, кто был на похоронах: «Ну, а калі прыкладаеш, у той дзень, ці вечар <...> Застолле абязачельна. Тое нада што і на пахароне былі. І што яму капалі, і свае родныя» [КАВ]. В отличие от поминального ужина накануне *Прикладзінаў* эта трапеза включала мясные блюда. Православный священник А. Троицкий описывал характерные действия, которые совершались во время такого застолья в д. Гнездилово (современный Докшицкий район) после возвращения с кладбища с жареным петухом — обязательным блюдом на этой трапезе. Так, петуха брала одна из старух и начинала пет, как петух. Поднимался общий гам, гости бросались к старухе, чтобы отобрать петуха, но она убегала, сопротивлялась. В итоге петуха отнимали и делили. По окончании игры с петухом гости высказывали хозяину пожелание будить жителей дома после пения петухов [15. С. 155].

Таким образом, отличительной поминальной традицией белорусов западной и центральной частей Подвинья является обряд *Прикладзіны*. В современный период обряд существует в значительно редуцированном виде, а в некоторых местах вообще исчез. На значительной части территории региона сохраняется только практика обустройства могилы в ближайшую осень после похорон. Даже традиционное обкладывание могилы дерном постепенно исчезает в связи с распространением новых материалов (бетон, металл) в оформлении надгробия. Вместе с тем в ряде мест Подвинья (преимущественно в Докшицком районе) обряд сохраняет архаичные элементы, которые еще в середине XIX в. расценивались как остатки далекой древности.

Примечания

¹ Все полевые записи сделаны в Витебской области.

² См. также: Фальклорна-этнографічны архіў Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта. Фонд 1. Воп. 3. Спр. 7. Матэрыялы фальклорна-этнографічнай экспедыцыі ў вёскі Свіркі і Валодзькі Докшыцкага раёна (2012 г.). Запісы Магошка А. Л. 11.

³ См. также: Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lieuvių tautosakos rankraštynas. 7647. Tautosaka 2006 m. liepos mėnesį prie Neris įstakų surinkta Lietuvos ir Baltarusijos mokslininkų grupės, vadovaujamos Vykinto Vaitkevičiaus. 15. P. 64, 77.

⁴ В регионе осенние *Деды* празднуются в разные дни (зависит от локальной традиции) в период от Покрова (1/14.X) до Дмитриевской поминальной субботы (последняя суббота перед днем памяти великомученика Димитрия Солунского, 26.X/8.XI).

⁵ Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lieuvių tautosakos rankraštynas. 7647... P. 110.

⁶ Согласно традиционным представлениям белорусов Подвинья, все процедуры на похоронах должны выполняться чужие люди. Такие представления характерны и для современного периода [2. С. 201].

⁷ Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lieuvių tautosakos rankraštynas. 7647... P. 77.

⁸ Ibid.

⁹ См. также: Ibid. P. 65.

¹⁰ Ibid. P. 64.

Литература

1. Аўсейчык У. Я. Каляндарныя памінальныя абрады беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX — пачатку XXI стст.) // *Бялогутеністыка Бялостоцка*. Т. 7. 2015. С. 313–331.

2. Аўсейчык У. Я. Пахавальна-памінальная абраднасць вясковага беларускага насельніцтва Падзвіння ў канцы XX — пачатку XXI стагоддзя // *Веснік Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта*. Сер. А: Гуманіт. навукі. 2010. № 7. С. 201.

3. Валодзіна Т., Дучыц Л., Санько С. Певень // *Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн.* / Навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011. С. 355–356.

4. Гарошка Т. Г. Народныя святы, абрады, звычаі // *Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Пастаўскага раёна*. Мінск, 2001. С. 593–599.

5. Дмитриев М. А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.

6. Дучыц Л. Хаўтуры // *Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн.* / Навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011. С. 497.

7. Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. Ч. 1: Народная поэзия. М., 1916.

8. *Квятковская А. В.* Ятвяжские могильники Беларуси (к. XI–XVII вв.). Вильнюс, 1998.

9. *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.

10. Лобач У. А. Сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак у беларускай народнай культуры вярхоўяў Бярэзіны і Віліі XX — пач. XXI ст. // *Веснік Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта*. Сер. А: Гуманіт. навукі. 2008. № 1. С. 71–82.

11. *Нечаев С.* О поминении умерших: нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского у. // *Минские епархиальные ведомости*. 1874. № 7, 15 апреля (часть неофициальная). С. 227–232.

12. *Топоров В. Н.* Петух // *Мифы народов мира: Энцикл.*: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. Т. 2. С. 309–310.

13. Традиційная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 2: Віцебскае Падзвінне / Т. Б. Варфаламеева, А. М. Боганева, М. А. Козенка і інш.; склад. Т. Б. Варфаламеева. Мінск, 2004.

14. Традиційная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 5: Цэнтральная Беларусь / В. І. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай: У 2 кн. Кн. 1. Мінск, 2010.

15. *Троицкий А.* Уклад // *Литовские епархиальные ведомости*. 1875. № 18, 4 мая. С. 153–155.

16. *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim. Z dodatkiem wiadomości: o obyczajach, śpiewach,

przysłowia i ubiorach ludu, gusłach, zabobonach i t.d. Wilno, 1847.

Список информантов

АЛМ — Алесько Л. М., 1939 г.р., д. Ульшино Миорского р-на, зап. В. Е. Овсейчик в 2009 г.

АНН — Аксютыч Н. Н., 1936 г.р., д. Саковичи Докшицкого р-на, зап. Т. В. Володина в 2007 г.

ГТВ — Гапанёнок Г. В., 1933 г.р., д. Володьки Докшицкого р-на, зап. А. В. Мотшка в 2012 г.

ИНП — Иванская Н. П., 1937 г.р., д. Литовцы Докшицкого р-на, зап. В. Е. Овсейчик в 2011 г.

КАВ — Корнилович А. В., 1937 г.р., д. Тумилевичи Докшицкого р-на, зап. В. Е. Овсейчик, В. А. Лобач, В. С. Филиппенко в 2009 г.

КГИ — Крупская Г. И., 1930 г.р., д. Володьки Докшицкого р-на, зап. А. В. Мотшка в 2012 г.

КНА — Кожемяченок Н. А., 1929 г.р., д. Березино Докшицкого р-на, зап. В. Е. Овсейчик в 2011 г.

КЯВ — Куркуль Я. В., 1936 г.р., д. Глинное Докшицкого р-на, зап. В. Е. Овсейчик в 2011 г.

ЛМА — Лукашевич М. А., 1926 г.р., д. Гребени Докшицкого р-на, зап. Т. В. Володина в 2007 г.

МГП — Маркович Г. П., 1931 г.р., д. Старино Докшицкого р-на, зап. В. А. Лобач, С. Клопова, А. Высоцкая в 2009 г.

ПГС — Пецько Г. С., 1931 г.р., д. Речные Докшицкого р-на, зап. В. Е. Овсейчик и Б. Жаховский в 2009 г.

СММ — Сваток М. М., 1941 г.р., д. Нестеровщина Докшицкого р-на, зап. В. Е. Овсейчик и В. А. Лобач в 2009 г.

КУПАЛЬСКИЕ ОБРЯДЫ В БЕЛОРУССКИХ ДЕРЕВНЯХ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ (по материалам экспедиций Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова)

Купальские обряды в деревнях Ветковского района, как и в пограничных с ними населенных пунктах Добрушского, Чечерского и Гомельского районов, не относятся к числу наиболее распространенных. Практически ни в одном населенном пункте нам не удалось зафиксировать их в полном объеме — рассказы, в которых упоминались бы и песни, и костры, и венки, и поиски цветка папоротника (*папарты-кветка*). Где-то — только костры, где-то — венки, где-то — песни; чаще всего — рассказы о купальских ведьмах¹. Обычно жители деревень на вопросы о Купалье просто говорили, что не празднуют.

Хотя несколько примечательных рассуждений (с упоминанием бесчинств) нам удалось услышать:

Удзецтві проціў Купалля, ночку вырывалі бядседкі, лавачкі, палка дзе ляжыць якая, на дарогу выкацяць. А костры... Етага не было. Ета з западнага прышло, з Гродненшчыны, з Эстоніі. Ета ўсё язычства, ета не праваслаўная, ета адтуль усё аталася. Мы зналі, што каталічэская вера і праваслаўная, а болей мы ні зналі. А ціпер секты, неўма сколькі вер ужэ стала і размножылася за етыя во годы [21. Тетр. 126. Л. 19].

Эта не цэркоўны празнік. Раждзество Іанна Прэдцечы — эта празніца. А што эта

Купала? У эта ж урэмя пост. Шастога вечырам. Якая вісёлка? Пьюць, гуляюць, скачуць. У цэркву нам некада схадзіць і некада падумаць пра Бога, бацюшку паслушаць [24. Тетр. 132. Л. 71].

Скорее всего, купальские обряды были поглощены знаковым для местной традиции обрядом «Ваджэння і пахавання «стралы» («сулы»», который исполняется на *Ушэсце* (Вознесение). Как элементы этого обряда нам приходилось видеть и плывущие по реке зажженные колеса (д. Нисимковичи Чечерского района), и женщин, которые прыгали через самые настоящие «купальские» костры. Уникальным в этом плане является то, что в д. Лагуны Добрушского района обряд «Сула» исполняется на Купалу. Более того, в него включены элементы обряда, известного под названием «Проводы русалки».

Ночи не спали маладзёж, цяпло накладуць, цераз цяпло перакідалі каткі. Вянкі плятуць із красак, спятуць з розных красак, каторыя растуць на лугах, і тады эты вянок ужэ кідаюць у ваду, каторы паплыве,

а каторы круціцца. Ана ўжэ апрэздзяляе, гаворэ: «Я ўжэ пайду замуж». — «А ў мяне ўжэ жызня плахая. Мой вянок патануў» [14. Тетр. 73. Л. 7].

На Купалу варажылі, цвяты рвалі, хадзілі ў балота, якія атарвом: красівыя — ну, эта харашо, а не... Расцвятуцца цвяты, ідом атарвом — еслі харошыя, ну эта свякруха будзя харошая. Вочы заплюсківалі. Ідом разгледзім, якія цвяты ў каго. Красівыя цвяты — эта будзя свякруха харошая [8. Тетр. 127. Л. 27].

У'е дзеўка два вянкi, пуская: еслі яны на рацэ сойдуцца ў кучу, яна задумая, там, на якога парня, с каторым дружа, еслі ў кучу сойдуцца, значыць, будуць у кучу, а еслі ні сойдуцца... еслі яны пльвуць, пльвуць і дзе-та сойдуцца ў кучу, значыць, ета ўжэ умесці будуць. А еслі распльвуцца, адзін — сабе, другі — сабе, значыць, ўжэ, умесці ні будуць.

На Купалу плялі вянкi дзіўчаты. Хадзілі на бягучаю ваду, пускалі вянкi, касцёр палілі. А ціпер ужэ етага ні дзелаюць. Ціпер пад Купалу ходзюць па вуліцы да лавачкі ламаюць, да заборы ламаюць [22. Тетр. 127. Л. 16].

Хадзілі дзяўчаты, кастры палілі ночы, прыгали черяз кастры. Эта гаварылі для ачышчэння гряхоў. Чэрыз касцёр прыгніш — значыць, ўжэ, чысты на ту сторану, куды прыгаеш [15. Тетр. 117. Л. 7].

На Купала от тут у нас нічога ні дзелаюць, а там у Шэлухоўке дзелалі: накладалі касцёр на раскрэсах, туда дарога і сюда дарога. Прыгаюць усе, хто хоча чэраз агонь. Цяпер згарэў эты агонь, і на агне альха, бярэм такія пручікі і панясём у капусту і бярэм этага попелу, дзе агонь гарэў, ілі зямлі з-пад агню. Пасыплім у капусту, штоб чэрві ні елі, і гаворым тры разы: «Чэрві, чэрві, ні ешця капусту, а ешця горкі лешнік» [7. Тетр. 8. Л. 14].

На Купалу мы цвяты рвалі, вянкi вілі. І тады хадзілі, у нас тама рэчачка была, канаватакая. Дак мы кідалі вяночкі ў ваду. Каторы вянок... ежэлі вецярок ёсць, дак вянкi плаваюць па вадзе. А як вада стаячая, яны так ходзяць-ходзяць, каторы вянок саідзіцца ўместа з другім, тады тая дзеўка за тога хлопца замуж пайдзя. [Хто кідаў?] Дзеўка кідала, і хлопці кідаў. С хлопцамі хадзілі дзеўкі на канаўку з вяночкамі. [І хлопцы кідалі?] Да. А як жа? Хлопцу вянка вілі. І дзеўцы вілі. [Хлопец сам сабе віў?] Дзеўкі вілі [16. Тетр. 127. Л. 41].

На Купалу кідалі вяночкі. Вяночкі ўкініш. Еслі ў пары будзіш, дак у пары. А я ўкінула вяночык, плавалі, плавалі, а тады адзін утануў. Асталася я. Замуж, ня нада казаць... А харошага нічога не бачыла [23. Тетр. 127. Л. 44].

Штоб ні хварэў, дак: «Ідзі, — гавора, — на Купалу пакупайся, дак ні будзіш хварэць».

[І было дзе купацца?] Быў у нас ставок [пруд] выкапаны [11. Тетр. 127. Л. 47].

На Купала агонь клалі. Ставілі ету бальшую палку такую — жэрдзя і с калёс, калёсы, што ездзяць, калясо знімалі, абмазывалі дзэгцям, висока яго запалівалі і пелі песьні. Пелі песьні такія, што падходзяць яны к жніву. Перад жнівом пелі. Сабіраліся жэншчыны, дзевачкі, хлопцы на лугу і цяпло клалі, чэрыз цяпло прыгали, у вадзе купаліся, рэчка была недалёка. Хто ня хоча, кідалі, у адзежы скуплівалі яго. Но вяноў не пускалі. Я па цілявізару бачыла, дак вянкi пускалі... А ў нас ня сільна рэчка... Вянок той не паплыве [9. Тетр. 123. Л. 60].

У нас далёка быў лес... Ноччы туды ні пайдзіш... А так хадзілі к рэчцы на лог скрозь, за дзірэўню і там устрычалі празнік. Эта мы чулі, што цвіце папаратнік [9. Тетр. 123. Л. 59].

Касцёр разлажывалі такія бабы — удо-вы. І такія прыходзілі. І мы, дзеці, прыгали чэраз эты касцёр на Івана Купала... штоб ні баяліся каго-та. Матка мая вадзіла міне, цётка... Мне гадоў дзесцяць, восем...

На Купалу ў Шалухоўцы агонь раскладалі, касцёр, перапрыгівалі. Цубулю рвалі ў баб. Пойдуць папарвуць. [Для чаго?] На Івана Купала і цубуля прапала! Пашла хазяйка — німа цубулі! [4. Тетр. 123. Л. 55].

У нас Купалле было, а сідас ўжэ даўно ні спраўляюць. У нас, во, Купалле было: пад ету Купальскую ноч сабіраліся усе хлопцы і дзіўчаты на масту, чэрыз рэчку, чэрыз Перялёўку быў дзірэванны мост, сабіраліся усе на масту. Дзеўкі прыходзілі ўсе з вяночкамі, і хлопцы прыходзілі туду. Співалі песьні, а тады паслі етага гуляння кідалі вяночкі на ваду. Вяночкі кідалі на ваду, а хлопцы стаялі возлі рэчкі і віночкі лавілі: чэй вяночык паймаіш — табе будзя нівеста. А чэй вяночык утануў, то плоха — та памрэ: будзя кароткая жыць. Дзеўкі стаялі на масту, а хлопцы ўнізу паўз рэчкі. Калі гулялі і пелі, дак яны ўсе на масту, а як вяночкі кідалі, дак так: хлопцы стаялі паўз рэчкі, а дзеўкі кідалі вяночкі. Хлопцы лавілі вяночык, хлопцы ж ні знаюць, чэй вяночык паймаюць, а дзеўкі прымічалі, чэй вяночык. А які хлопец паймаў... [У паветры лавілі?] Па вадзе. Яны стараліся дастаць чэм-та. А еслі чэй вяночык ні пападаў, паплыву ўжэ, значыць, яна замуж ні выдзя ішчэ, у етым гаду ні пайдзя. А чэй вяночык патануў, то эта кароткая жыць.

Я малая была, дак ішчэ ета дзелалі, ішчэ дзіўчаты хадзілі туду на рэчку.

[Пра папараць-кветку ні казалі?] Эта такая лігенда і тады была, што папараць пасіред ночы цвіце. Но у нас у лес ні хадзілі. У нас баяліся: казалі, што завойнікі. [Завойнікі — гэта хто?] Эта людзі, каторыя зналі ніхарошая. Людзі ні ад Бога. Былі такія. Мама расказывала. Ужэ пры маею на жыце завоі, заломы дзелалі.

Пайдзём жаць, еслі залом ідзе, абходзім і ні жынаім: там, можа, накалдавалі... то скаціні плоха, то хазяівам... [10. Тетр. 137. Л. 11].

Баба казала, што ніхто ішчо на свеці не радзіўся... Кажэць, толькі англі якісь найдзя папараць-кветку. А папараць жэ не цвіце. Мы кажам: «Баб, пайдзіма папараць-кветку шукаць па лясу». І як папараць, раскавырываіма ў сярэдку — німа нічога. Прыдзім: «Баб, не найшлі нідзе. І ў сярэдку разгребалі...» Яна гаворя: «Хто яе знае». Гаворяць: «Папараць-кветка. Ну, ніхто яе не найшоў. Кажэць, адзін толькі англі находзя тую кветку» [3. Тетр. 117. Л. 789].

Ціпер Іван Купала. Ложым такую лазу, дзелаім пльыт такой, кладзём агонь на вадзе. Вянкi в'ём кладзём. І пльыцік — куда ён паплывёць у такую сторану. Значыцца, ў тую сторану пайду замуж [2. Тетр. 17. Л. 31].

На Купальскую ноч пісалі красты мелам і крапіву клалі на парог і дажэ ў хату клалі... Ну, мол, штоб нечысьць нейкая, чарадзеіства нікая не прышлі, нада ў хаце абкладаць крапівай. У хляву дак... Абзіцільна, помню... У хляву і ні пакаласць гэта ого-го! Матка бывала... Храстоў паналісяць дзеці мелам... А ціперь худобы [скотыны] німа... [13. Тетр. 142. Л. 17].

Было. Агні палілі. Вянкi вілі, пускалі на рэчку... [Што значыць: агні палілі?] Асобенна каля рэчкі, штоб гарэў агонь. І прыгали чэраз той агонь. [Для чаго прыгали?] Уродзе бы, ад плахова глаза. [Вы казалі: вяночкі... Хто віў?] Самі сабіралі па полю і вілі вяночкі, а тады ўжо, як сабіраліся дамоў, пускалі па рэчцы... [Для чаго пускалі?] Такі закон быў: «Пльві, пльві, вяночык...» [Ці былі песні купальскія?] Такія былі... Прастыя... [1. Тетр. 132. Л. 4].

На Янку Купалу, у ноч на сядзьмоя, нада свечку страсную тыркаць у хлеве, дзе замок ці кручок, із двара. Эта была ў нас. Ішчэ мая матка, пакойніца, прышла і кажа: «Зіна, паглядзі, во пабыла ведзьма... Во зубы яе... два зубы тыркаць... старая якась была...»

Свечка... Свечку паставіць страсную, што на страсць гарыць... І хай начуя... Я тут дзелала, дак тут ні было... Прыду... Яна так і стаіць... А там матка зайшла мая да і кажа: «Зіна, ідзі, паглядзі... Во два зубы... Хтось у нас ўжэ пабыў...» [Зубы на чым?] На свечцы. На свечкі... Вот як грызла свечку, што ёй нільзя зайці к карові... Свечка ні пуціла...

Ішчэ кажуць... Эта ціперка ўжэ кажуць, крапівай нада абкладываць вароты, штоб ні падлезла пад ніз... [25. Тетр. 141. Л. 15].

Як ідом свяціць і бяром ёлачкі, палынь, лекарственныя травы і свецім. Ёлачкі ад мышэй пакладом, а траўку ў чай. Эта на Івана Купала. Во кагда ўсе травачкі свяціў нам бацюшка. На Ўтарой Прачыстай

свяцілі зярно, пшаніцу, жыта — усе азімыя [6. Тетр. 17. Л. 29].

Крапіву на Івана Купала вешалі... Кароў заганялі, дак на вароты, штоб ведзьма не прышла. Не на Івана, пад Івана, на Багародзіцу. Заўтра Іван — сядзьмога, а ша-стога есць Багародзіца.

Быў Іван Купала. Ходзім мы, дзяўчатамі, і рвём такія краскі, і тыя краскі становім к іконам, і глядзім, колькі сям'і, на кожнага становім к іконе, і назаўтра ўтрам глядзім... Ён ужэ распукунуўся, той цвіток. Эты распукунуўся твой — будзіш жыць, завяў — памрэў у гэтым гаду. [Якія бралі кветкі?] Я не знаю... пупышачкі былі на ніх. Яны такія жоўцінькія. Сцеблік і пупышачкі маленькія. [Дзе рвалі?] У поле. На могілках [17. Тетр. 76. Л. 20, 21].

Хадзілі напроціў Купалы. Нявестка мая казала. Бегалі трыпутнік шукалі і рвалі. Атарваць, а там тады круцяцца, у яго лістах такія беленькія хвосцікі, яны круцяцца, круцяцца, круцяцца, вот, ета бегалі шукалі. Нявестка мая казала, што бегалі на хутар Гарбаноў шукаць. Яны сперва атарвучь ад кораня ліст. Тут ліст, а тут хвост. Хвост атарвучь, і сколькі ў ім ідзець сцеблаў. І тыя сцеблы ані адзін за аднога круцяцца, ані ж тонінькія. Ані ўжэ ўзнаюць: «Ета — мая пара, ета — твая пара» [20. Тетр. 56. Л. 5].

[СГС:] Іван Купала завецца. Эта празнік. І вот на Івана водзяць Сулу. Па вуліцы ідуць, пеяць. Гармошка. Іграець. Пройдуць па ўсёй вуліцы. І тады назад расходзяцца. І там выпяць, патанцуяць. [СОС:] Яны з тога краю ідуць, і агонь паляць, тады расходзяцца. Агонь паляць на крае сяла [18; 19. Тетр. 139. Л. 1].

[На Купалу у вас што робяць?] [ММХ:] «Сулу» водзім. [«Сула» — што такое?] Эта... Па сялу... Перадзяваліся... Надзяваліся лісцямі, убіраліся... І насілі... Тады ў канцэ дзэрэўні агонь палілі і пераскаківалі. [Дзе збіраліся?] [КММ:] С самага начала. С нашага края ішлі. У той край дзэрэўні. [ММХ:] Пелі песні. Хтоя кія зная. [Спецыяльныя песьні былі?] [КММ:] Можна, калі старыя людзі ішлі, вадзілі, можна, ані це і пелі песьні. Но тыя ўжэ людзі паатмёрлі, дак мы паём усе сваі.

[Што такое «сула»?] [ММХ:] «Сула»... Эта надзеты чылавец у лісця, у лапухі ўбіраіцца. Ён ідзе тады первы... Первы ідзі па сялу... каго сустракае, а тыя хаваюцца. Так ваділі «сулу». [Дзе хаваюцца?] Каго паймаець на вуліцы, і ўжэ тады цягаюць яго таго чылавека. Еслі я, напрымер, вышла і стаю на вуліцы... Адзін чылавец надзяецца па-жэнскаму, адзін па-мужчынскаму. Адзін з палкай ідзе мужчына, а жэншчына так ужэ. І ўдваіх ідуць первыя. Якуюсь песнь сперва пелі, а патам усякія. Яны як бандзіты якія ішлі. Усіх ганялі. На вуліцы хто стаіць, усіх ганялі. Даганялі с палкамі. Цягалі. Смяліся.

А тады палілі агонь у канцы сяла. А ўжэ хто... вядзеш «сулу»... ужэ хто-нібудзь вынясе стол на вуліцу, паставя бутылкую якую, закуску якую-нібудзь. Вып'юць па-трошкі ўсе, хто там. І пашлі далей.

[Мужчына — гэта мужчына?] Яна — жэншчына, да іе надзявалі ў мужчыну. [Адзявалі ў новае ці ў старое?] У старое, у такую лахмачча да сапагі... Прыдураліся так... Абувалі што зра, лахмоця надзявалі ўсякая, ні новая... Сапагі ніправільна надзявалі... Праваю нагу на леваю надзявалі... дак яны тады глядзяць бокамі. Чудна было. [У лісця каго надзявалі?] Дваіх. Тут у нас у канаве лапухі такія здаровыя, тада папярэжуца чым-нібудзь, і ўжэ абкручваюць на голавы, на рукі, на пояс лісця эта... ліца панамазываюцца, бровы чорнымі, шчокі краснымі, штоб ужэ не ўгадалі, якая жэншчына ідзе.

На Купалу вадзілі «сулу». Русалкі... [На каго вы казалі «русалкі»?] Эта перадзяюцца дзве жэншчыны. Вот эта называіцца «русалкі». Аны паабмазаваныя, паабкрашаваныя... і бровы, і шчокі... Лісцямі... Называлася «русалка»... На Купалу.

[Клалі агонь і перасаківалі. Хто перасаківаў?] Усе скакалі. Хто вялі «сулу», зтыя ўсе людзі перасаківалі. [А для чаго?] Ад нячыстай сілы палілі агонь... Штоб усё эта прапала... можа, якія ведзьмы ё... шаптухі... Хто ішоў, той перасаківаў. [Вы таксама пераскаківалі?] Раньшэ... да... пераскаківала. [А для чаго?] Так нада было. Эта старыя людзі ішчэ так дзелалі... чэраз агонь і перасаківалі... нячыстая сіла, штоб ні ўсілялася ні ў каго.

[Харытонаўна сказала, што пераадзеты называлі «русалкі». Так ці ні так?] [КММ:] Так называлі. Русалкі. Пераадзетыя людзі. Каторыя пераадзяваліся [5; 12. Тетр. 139. Л. 2–3].

Примечания

¹ Отдельные записи приводятся мной в следующих публикациях: *Лапатин Г. И.* «Были ведзьмы...» Уяўленні пра ведзьмакоў у традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Па матэрыялах экспедыцый Веткаўскага музея стараабрадніцтва і беларускіх традыцый імя Ф. Г. Шклярава // *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: 36. навук. прац. Вып. 2.* Мінск, 2015. С. 329–365; *Лопатин Г. И.* Обряды и обычаи деревни Шерстин Гомельской области // *ЖС.* 2014. № 2. С. 9–12; *Он же.* Обряды и обычаи белорусской деревни Хальч // *ЖС.* 2010. № 2. С. 58–60; *Он же.* Фольклор и традиции отселенных деревень Ветковского района Гомельской области (Сивенка и Чирвоный Кут) // *ЖС.* 2016. № 3. С. 46–48; *О животноводческой обрядности в белорусском народном календаре / Публикация Г. И. Лопатина // ЖС.* 2009. № 3. С. 21–23.

Список информантов

1. Артемкова Мария Тимофеевна, 1931 г.р., д. Присно, Ветк., зап. в 2012 г.

2. Васькова Екатерина Александровна, 1910 г.р., г. Ветка (была замужем в пос. Восток, Ветк.), зап. в 2006 г.

3. Грецькая Варвара Александровна, 1925 г.р., переселенка из пос. Амельное, Ветк., зап. в Ветке в 2017 г.

4. Кононова Мария Васильевна, 1947 г.р., д. Радуга, Ветк., род. в д. Шелуховка (ныне Победа), зап. в 2010 г.

5. Котович Мария Михайловна, 1950 г.р., д. Лагуны, Добр., зап. в 2011 г.

6. Коршунова Зинаида Арсентьевна, 1934 г.р., переселенка из д. Воробьевка, Ветк., зап. в Ветке в 2005 г.

7. Кулешова Матрена Романовна, 1923 г.р., род. в д. Шелуховка (ныне Победа), Ветк., зап. в д. Чистые Луки, Ветк., в 1998 г.

8. Лебедева Анастасия Андреевна, 1921 г.р., пос. Зеленая Хвоя, Ветк., зап. в 2008 г.

9. Лукьянова Ольга Тимофеевна, 1933 г.р., пос. Золотой Рог, Ветк. (в 1986 г. переехала из д. Михалевка, Корм.), зап. в 2011 г.

10. Малашенко Лидия Ильинична, 1932 г.р., д. Перелевка, Ветк., зап. в 2010 г.

11. Морозова Антонина Петровна, 1924 г.р., пос. Пролетарский (Пыхань), Ветк., зап. в 2012 г.

12. Михедова Мария Харитоновна, 1930 г.р., д. Лагуны, Добр., зап. в 2011 г.

13. Подшивалова Антонина Ивановна, 1950 г.р., д. Присно, Ветк., зап. в 2012, 2016 г.

14. Потапнёва Вера Ефимовна, 1919 г.р., род. в д. Большие Немки, Ветк., зап. в пос. Чемерня, Ветк., в 1998 г.

15. Романовская Мария Алексеевна, 1937 г.р., переселенка из пос. Амельное, Ветк., зап. в д. Хальч, Ветк., в 2005 г.

16. Себелева Пелагея Яковлевна, 1939 г.р., д. Пыхань, Ветк., зап. в 2012 г.

17. Сидорцова Анна Харитоновна, 1918 г.р., д. Жгунь, Добр., зап. в 1998 г.

18. Синченко Галина Самойловна, 1925 г.р., д. Лагуны, Добр., зап. в 2011 г.

19. Синченко Ольга Самойловна, 1925 г.р., д. Лагуны, Добр., зап. в 2011 г.

20. Чваркова Ефросинья Павловна, 1916 г.р., пос. Лядо, Ветк., зап. в 1995 г.

21. Чуешкова Анна Даниловна, 1927 г.р., д. Шерстин, Ветк., зап. в 2008 г.

22. Чуешкова Любовь Кузьминична, 1933 г.р., д. Даниловичи, Ветк., зап. в 2008 г.

23. Чуешкова Мария Терентьевна, 1924 г.р., д. Пыхань, Ветк., зап. в 2012 г.

24. Шкрабова Нина Николаевна, 1958 г.р., д. Радуга, Ветк., зап. в 2017 г.

25. Щедрова Зинаида Алексеевна, 1937 г.р., д. Телешы, Добр., зап. в 2014 г.

Сокращения

Ветк. — Ветковский р-н, **Добр.** — Добрушский р-н, **Корм.** — Кормянский р-н.

Г. И. Лопатин,
ведущий научный сотрудник
Ветковского музея
старообрядчества
и белорусских традиций
им. Ф. Г. Шклярова
(Республика Беларусь)

В 2016–2017 гг. группа сотрудников Топонимической экспедиции Уральского федерального университета работала на территории Шекснинского района Вологодской области. В 2016 г. были обследованы северная (Камешниковское сельское поселение) и северо-восточная (Сиземское сельское поселение) части района. В 2017 г. группа переместилась в центральную часть (Ершовское сельское поселение; бывшее Чаромское, ныне часть Сиземского сельского поселения). Поскольку данный район является для экспедиции территорией вторичного сбора (первый раз экспедиция работала здесь в 1996 г.), задача фронтального сбора топонимии не ставилась. Больше внимание уделялось сбору лексического и этнографического материала,

а также ономастической периферии (хрононимии, антропонимии, зоонимии и т.п.).

В состав отряда вошли преподаватели, сотрудники, аспиранты и студенты филологического факультета Уральского университета: кандидаты филологических наук Ю. А. Кривошапова, А. А. Макарова, старший преподаватель К. А. Гейн, аспирантки Н. А. Сеница, Е. П. Лопорт, магистрантка Я. В. Малькова, студентка 3-го курса А. И. Жукова.

Предлагаемая подборка включает две ономастические статьи, в которых представлены топонимы, антропонимы и хрононимы, имеющие культурно-лингвистическую значимость, а также этнолингвистический этюд, посвященный одной локальной народной традиции — игре в *горе*.

Анна Андреевна Макарова,
канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

ИЗ ЗАМЕТОК ПО ТОПОНИМИИ И АНТРОПОНИМИИ ШЕКСНИНСКОГО РАЙОНА

САКРАЛЬНАЯ ТОПОНИМИЯ

При полевом сборе топонимии в 2016–2017 гг. специальное внимание уделялось названиям сакральных объектов (как относящихся к сфере официальной христианской религии, так и находящихся за ее пределами): монастырей, церквей, священных камней и деревьев и т.п.¹

Для рассматриваемой территории характерны сильные церковно-монастырские традиции, обусловленные тем, что, согласно материалам писцовых книг, часть ее являлась вотчиной Кирилло-Белозерского монастыря: «В Чуровской волости, ныне Череповецкого уезда, Кириллова монастыря вотчина — три погоста: в Чаромском ключе Ильинский — на реке Сизме, в Запогосте на реке Чуровке — Рождества Пречистой Богородицы и в Коленце на реке Шексне — преп. Кирилла Чудотворца...» [8. С. 320]. Церковно-монастырское влияние проявляется и в дореволюционных названиях населенных пунктов, ср. раб. пос. *Шексна* (<с. Николаевское), с. *Ирма* (<с. Борисоглебское) и др., и в разнообразии сакральных мест, и в использовании местным населением редких календарных имен.

Бывшие центры церковных приходов еще в пору детства наших информантов (людей 1920–1930-х гг.) оставались важными социально-экономическими, образовательными и транспортными центрами. В частности, такими знаковыми объектами были церковь Антония Преподобного в Чёрных Озерках, Борисоглебская церковь в с. Ирма, Веретьевская церковь в д. Александрино, Коленецкая церковь в д. Горка на правом берегу Шексны, на левом берегу — церковь Ильи Пророка в с. Чаромское, Крутецкая церковь и др.

Многочисленные легенды связываются с Антониево-Черноезерским монастырем², находившимся у д. Чёрные Озерки (недалеко от д. Анисимово Ершовского сельского поселения; деревня расположена на одноименном озере). Другие названия этой деревни — *Пустошь* и *Пустыня*. В этом месте была расположена самая известная шекснинская обитель — Антониева Черноезерская пустынь, заложенная в XVI в. преподобным Антонием Черноезерским.

На Анисимове озеро, около кладбища церковь стояла, на кладбище крест поклонный, озеро хотели исследовать, раньше был монастырь, жили монахи, много чего в озеро брошено было, на озере как будто дорожка светится, Чёрноезерская церковь была, Антония Преподобного, 30 января его поминают — Антоньев день, икона в чаромской церкви, приход-то туда наш, место Чёрные Озерки звалось (Квасюнино).

Был там монастырь когда-то женский, потом после революции всё разрушилось. Чернозёрский монастырь был, там эта церковь святого Антония Чернозёрского (Квасюнино).

Когда-то, когда было нашествие латышского ига или как, монастырь как раз был очень богатый, в этом озере утоплено всё это: богатства церкви. Всё было упаковано в железные ящики и спущено в это озеро [Чёрные Озерки]. Сделали экспедиции, чтобы всё это достать, но ничего не нашли (Квасюнино).

Пустошь, Пустыня — церковь была, настоящее название Чёрные Озерки, сколько монашек там было, длинные камни, потом на Рамешке жили (Квасюнино).

На Чёрных Озерках был монастырь. Там тоже священник то ли кто — Антоний Черноозёрский. Поклонный крест, паломники ходят. Здание было деревянное, потом каменное. Черепки только остались (Ершово).

После закрытия монастыря монахи расселились по близлежащим деревням и некоторое время еще старались жить обособленно и поддерживали монастырские традиции.

Рамешка — не деревня, хутор, там монахи жили, в церковные праздники старухи собирались там, Мариша Большая, Мариша Маленькая, богослужения всё проводили. (...) Вот с Рамешки-то, я говорила про Маришу, Мариша Большая, она крестила. Приходила на Логиново (Логиново).

Скит был в лесу до тридцатых годов, в лесу сеновалы стояли (Медвежье).

На территории района раньше проживало старообрядческое население. Так, старообрядческой считалась *Крутецкая церковь*: «От кладбища на Крутце была старой веры церковь» (Полежаево); «Сейчас её нет, церковь была старообрядческая» (Чаромское); кроме того, в д. Поддубье зафиксировано индивидуальное прозвище *Староверка*.

Напоминанием о церковном прошлом Шекснинского края являются также рассказы о «поповских» деревнях, в которых жили священники с семьями, а также ойконимы: д. *Игумново*, д. *Поповка*. Косвенно представление о существовании монастырского и мирского имущества отражено в наименованиях покоса *Монастырская* и пастбища *Мирская Подскотина* («Мирская — это для населения», Ершово), расположенного поблизости от д. Игнатовское; ср., однако, неподалеку лес *Барская Подскотина* и пастбище *Чечулинская Подскотина* (Чечулины — фамилия местных помещиков), включающие топоним в другой соотносительный ряд.

Важными элементами топонимического текста о сакральных объектах являются названия мест, обозначенных святыми камнями и священными дере-



Топонимическая экспедиция УрФУ. Вечер за расписыванием блокнотов в с. Чаромское. Фото А. А. Макаровой

вьями. На территории района находится несколько святых камней. Один из них, известный под именем *Каменные Полати* (*Каменные Полатья Харичева*) или просто *Святой камень*, расположен недалеко от с. Чаромское.

За дорогой лежат камни, на русскую печку, на полати похоже (Чаромское).

Ходили в школу в Чаромское, ходили по темноте. Километра за четыре сразу этот камень видно. Так и светил всё поле, светло всё — да как подойдёшь — совсем светло. По ночам так и светил он, он как-то святым назывался. Все говорили, что это от церкви проведено, что там много от церкви запрягано, под камень сделали так, чтоб лежало. «... Сядешь — он тёплый такой (Чаромское).

На камне был обнаружен петроглиф с изображением лосихи. Камень лечит (Чаромское).

Чаромские Полати внешне на кровать с подушкой похожи; смотреть в сторону Полатей нельзя — нечистая сила уведёт. Под камнем лежит клад, к которому ведёт подземный ход от церкви [15].

Еще два камня располагались в противоположной стороне от с. Чаромское: «... у деревни Самсоиха два камня были, два богатыря — Самсон и Старосел» [15].

Еще один *Святой Камень* находится у д. Марьино, около Сизьмы:

Святой Камень, на ём сверху кресты пали, весь был в крестах. Там ещё стоял крест большой, по обету. И в вечернее время там возле него горела свичка (Сизьма).

Три камня расположены на левом берегу Шексны, в окрестностях д. Дриблево (Всходы):

Петуховский [ручей] — там два камня, глыбы огромнейшие, один из камней на петуха похож, так и называли (Всходы).

Третий камень здесь — Лысая Гора, потому что никогда не зарастает, сплошной камень. В Чуровском тоже Лысая Гора (Всходы).

Кроме названных камней отмечено еще несколько сакральных объектов: на левом берегу Шексны — *источник Георгия Победоносца* и *ключ Пантелеймона Целителя* у д. Артемьево, *Святой источник* у д. Никольское, *Святой ручей* у Крутецкой церкви и *Репинская сосна* у бывшей д. Репино (подробнее см.: [13]); на правом берегу — сенокос *Святое* за д. Пустошка, потому что за деревней, где находится сенокос, есть ключи; место считается святым (Ершово). В эту систему оказываются вписанными даже те топонимы, которые изначально к ней не принадлежали: название реки *Божай*, берущей начало из ключей в д. Пустошка, превращается в *Божья* и в сознании некоторых носителей связывается с основой *бог-*. В действительности название реки *Божай*, как и названия подавляющего большинства рек этой местности, скорее всего, является субстратным и входит в один ряд с другими гидронимами с аналогичной финалью: *Исай*, *Рыбай* и др.

Некоторые топонимы сохраняют память о религиозных объектах прошлого — *Поклонная гора* у бывшей д. Александрино: «Хотели церковь построить на этой горе, а какая-то сила перенесла кирпичи на Веретье» (Ершово). Дискуссию о содержании омонимичных топонимов *Поклонная гора* см. в [9; 1. С. 100–102]. По мнению А. М. Молдована, в стolicном топониме *Поклонная гора* реализуется древнее, исходное значение слова *по-*

клонный 'наклонный, наклоненный, склоненный' (гора является пологой, а не крутой), которое затем (вследствие распространения христианского ритуала) было вытеснено значениями 'относящийся к поклону, связанный с поклонами, поклонением': «...эти значения, связавшие слово *поклонный* с поклонами и поклонением, в конечном счете стали его единственными значениями. Поэтому в дальнейшем народные версии о происхождении названия *поклонных гор* складывались на основе этих новых ассоциаций слова *поклонный*» [9. С. 305]. Е. Л. Березович придерживается иной точки зрения: «...носители традиции отмечают не только особый статус самого сакрального объекта, но и маркированность той точки, с которой открывается вид на этот объект, т.е. границы обзора» [1. С. 101]. По ее мнению, мотивировка названий *поклонных гор* по действию поклонения имеет прагматическое подтверждение [1. С. 102].

В данном случае бесспорным является, по крайней мере, тот факт, что наименование *Поклонная гора* отмечает сакральное место. Рядом расположено кладбище *Лисья Гора*. По представлениям украинцев и поляков, *Лысая* (*Бабья*) *Гора* является традиционным местом шабаша ведьм [7. Т. 1. С. 520]. Исследователь вологодской топонимии А. В. Кузнецов предложил такую реконструкцию названия *Лисья Гора* около г. Кадникова Вологодской области: он считает, что это название представляет собой народно-этимологическую трансформацию **Лысая Гора* [6]. Е. Л. Березович приводит еще ряд севернорусских примеров наличия церковей именно на Лысых Горах [2. С. 122–123]. Как показывают наблюдения, названия *Лысая Гора*, *Лисья Гора*, *Лисья Гора* и т.п. помечают не только места расположения церковей на

возвышенностях, но и места захоронений, и эта тенденция в полной мере реализуется на территории Шекснинского района, где несколько разных кладбищ находятся в местах, называемых *Лисья Гора (Лысяя Гора)*. Достаточно полный перечень Лисьих гор приведен в публикации беседы с местным краеведом Э. В. Барановой в шекснинской газете «Звезда» [15].

В ряду сакральных наименований ср. также название здания *Келья*: «Мы в Келье учились, называли Келья, там раньше школа приходская была» (Чаромское); «В Келье у нас тоже был интернат. В Келье молились за тех, за кого нельзя в храме, за убийц» (Чаромское); «Контора колхозная сейчас находится, тут тоже школа начальная была и называлась Келья» (Большой Игай); «А почему Кельей? Церковь рядом. Может быть, чё-то из-за церкви было» (Большой Игай).

Кроме того, выделяются отрицательно маркированные сакральные объекты: *Страшной Пруд* у д. Горка, около усадьбы Харзеевых: «Там чёрная, тёмная вода» (Поддубье) и местность около д. *Чертová*: «Никак туда не могла попасть. В этом месте всё водит. Не одну меня...» (Квасюнино).

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТОПОНИМИЯ

Важное место в историко-культурной памяти местного населения занимает польско-литовское нашествие. Некоторые ойконимы (*Макарка, Микитино, Воропаиха, Шевырино, Лукьяново, Тишино, Ступново*) считаются восходящими к началу XVII в. и так или иначе увязываются с польско-литовским нашествием (иногда оно заменяется монголо-татарским игом).

По преданиям, местность в лесу Макарка и Микитино, ни одного строения, две деревни были сожжены в 1612 году, когда было польско-литовское нашествие, эти деревни сожгли, большую ель старинную повалило, сестра моего деда нашла там изоржавевший меч (Тимшино).

Макарка было поселение между Тимшино и Назарово, поселение сожгли ещё при татаро-монгольском иге, раскопки были, что-то находили там (Чаромское).

Воропаиха, Шевырино, Микитино, Лукьяново, Тишино, Ступново — к XVII веку эти деревни были, а после леса (Чаромское).

Паны Сизьму сожгли. Батюшку утопили в Лапсоре. Паны шли, паны шли (Сизьма).

Тема исторического прошлого Шекснинского края в последние годы активно развивается в работах краеведов и произведениях местных писателей, что также сказывается на представлениях наших информантов.

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ «ДУБЛЕТЫ» НА КАРТЕ РАЙОНА

Для всего Шекснинского района острую проблему представляет собой повторяемость названий населенных пунктов. Так, на правом берегу Шексны в радиусе около 40 км не менее четырех раз повторяется название *Горка* — в качестве официального наименования (старого или появившегося в советское время), неофициальных вариантов и т.п.: 1) (*Большая Горка / Вторая Горка*); 2) *Алексеево / (Маленькая) Горка, Лукина Горка*; 3) *Поповка / Красная Горка*; 4) (*Коленецкая) Горка*. Другой популярной топонимической моделью является название *Рамешка*, представленное на обследованной территории не менее трех раз: 1) на правом берегу — бывший хутор *Рамешка* около д. Логиново; 2,3) на левом берегу — д. *Рамешка* около д. Самсоница и *Рамешка / Флорида* около д. Пыжеево.

Некоторые пары повторяющихся названий помогают установить старые внутрирайонные границы: так, две деревни *Бугры* (местные жители различают их при помощи дифференцирующих определений *Чаромские Бугры* и *Чуровские Бугры*) находятся не более чем в 10 км друг от друга и относятся к разным сельским поселениям — Чаромскому и Чуровскому соответственно; также на пограничье этих поселений находятся д. *Речная Сосновка* (на карте — *Речная*) и д. *Лесная Сосновка*. Расположенные не более чем в 5 км друг от друга две деревни *Дупельново* ранее относились к разным сельсоветам — Чаромскому и Сиземскому, а еще прежде — к разным районам — Пришекснинскому и Чёбсарскому.

Благодаря фотокопиям фрагментов карты Череповецкого уезда, полученным от местных жителей в д. Ершово и с. Чаромское, можно проследить историю изменения некоторых названий во времени: на карте Череповецкого уезда 1854–1855 гг. можно обнаружить, что *Бугров* уже тогда было два, а одна из деревень *Дупельново* называлась *Лесная Дупельнова*. Современная д. *Турцева* в речи некоторых информантов звучит как *Турчева*, а речка именуется *Турцеборская*, ср. на карте 1854–1855 гг. — д. *Турчевна*. Название современной д. *Цильмино* на той же старой карте обозначено как *Цымлино*.

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПЕРЕИМЕНОВАНИЯ СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ

В советское время в районе происходили многочисленные переименования в сфере ойконимии. Одни переименования были связаны с изменением «неблагозвучных» названий на более благозвучные, ср.: *Голодяево* → *Заречье*; другие были вызваны сменой идеологии: *Поповка* → *Красная Горка*: «Сейчас

называют Красная Горка, а раньше Поповка, попы там и жили, церковь была» (Ершово). Особый случай представляют собой переименования деревень бывшего Шигоевского сельсовета 1933 г., являющийся попыткой решения проблемы повторяющихся названий: *Дриблево* → *Всходы*: «Ещё там Дриблево под Шексной, почта приходила не туда» (Всходы); *Слизово* → *Виноградово*: «Два Слизовых было: одно в Чуровских» (Всходы); *Рамешка* → *Флорида* (скорее всего, переименование также связано с необходимостью избежать путаницы: ср. название *Рамешка* в бывшем Чаромском сельсовете, около д. Полежаево). Несмотря на то что со времени официального переименования прошло уже более 80 лет, местные жители продолжают пользоваться названиями *Дриблево* и *Слизово*, с трудом вспоминая «новые» наименования.

КОЛЛЕКТИВНЫЕ ПРОЗВИЩА

В ходе экспедиции были собраны коллективные прозвища, отсутствующие в Словаре коллективных прозвищ Ю. Б. Воронцовой [5] и не фиксировавшиеся экспедицией ранее. Как показывают полевые наблюдения, коллективные прозвища нередко концентрируются в определенных зонах, что объясняется, по-видимому, их природой: коллективные прозвища могут существовать только в условиях активных контактов жителей нескольких населенных пунктов (хотя бы двух) друг с другом, что обычно поддерживается на уровне общих праздников, общих типов плясок и т.п.

Так, собранные нами коллективные прозвища концентрируются в трех зонах. Первая из них связана с д. Квасюнино. Это одна из старейших деревень района, в которой очень сильна историческая память и фольклорные традиции, и по сей день она остается значимым культурным центром района. Жителей д. Квасюнино называют *квасюнинские водохлёбы*: «Квасюнинские водохлёбы — река разлилась дак» (Квасюнино) и *квасюнинские свистульки*: «Потому что гончарное дело да делали горшки, корчаги, а как детское, так вот эти свистульки» (Квасюнино). Пару к этим прозвищам составляет прозвище жителей д. Анисимово, расположенной на противоположном берегу Шексны напротив д. Квасюнино (по рассказам наших информантов, до затопления и образования Шекснинского водохранилища контакты между этими двумя деревнями были очень активными), — *анисимовские баты*:

«Почему вас батами-то называют?» А она говорит: «Да это прозвище, это самое, были два брата, и один очень плохо говорил, и вот они на реке были в зимнее время, и этот начал тонуть. Это кричит своему

брату, не может выговорить “брат”, так: “Бат, спаси меня! Бат”. Так вот в насмешку осталось это название — “баты” (Квасюнино).

Прозвище *анисимовские баты* также может быть производно от вводного слова *бат* ‘может быть, поди’ [12. Вып. 1. С. 72], встречающегося на смежных территориях (хотя в Шекснинском районе оно не отмечается).

Следующая зона скопления коллективных прозвищ связана с двумя старыми центрами современного Чаромского сельского поселения — д. Княже и с. Сизьма. Жителей д. Княже и находящейся поблизости от него крупной деревни Еремеево звали *евреями*. Мотивация данного прозвища не установлена, вероятнее всего, жители этих деревень считались наиболее умными, хитрыми и предприимчивыми, ср. мотивировки аналогичных севернорусских прозвищ в словаре Ю. Б. Воронцовой [5. С. 107–108]. Жители относившейся к бывшему Еремеевскому сельсовету д. Жабино носили прозвище *жабинские колобашки*: «В Жабино цокали: “Сцё тебе надо” — жабинские колобашки их звали. Колобашка — это миска небольшая для кошки» (Всходы). Как видно из приведенного контекста, местные жители связывают это прозвище с действительно широко распространенным на территории района диалектным словом *колобашка* ‘небольшая миска для кошки’, однако, следуя логике наиболее распространенных моделей образования коллективных прозвищ³, скорее можно предполагать иную мотивацию: арх., влг. *колобашка* ‘круглый небольшой хлебец из овсяной или ячменной, реже гороховой муки’ [12. Вып. 5. С. 247].

Жители с. Сизьма, расположенного в 12 км севернее с. Чаромское, издавна являются для жителей последнего излюбленным объектом шуток и этнографических наблюдений. По мнению жителей чаромской округи (*чаромшан*), у жителей берегов Сизьмы (*сизьмарей*) другая речь и иные традиции. Эти представления находят отражение в том числе в коллективных прозвищах, которыми награждаются жители с. Сизьма и окрестностей: *крестовики* (*малосиземские*): «Нас звали крестовики, у нас везде стояли обетные кресты, ещё пуговицы у нас были пришиты крестнакрест» (Сизьма); *Сизьма-клюква*: «Сизьма всегда у нас была Сизьма-клюква, в школе я думала, из-за того, что люди маленького роста, а наверно, потому, что там болото, клюквенный край» (Чаромское); «Сизьма-клюква — приставка такая была. Болото там дак. Это не оскорбительное, а так, черта такая» (Чаромское).

Третья зона повышенной плотности коллективных прозвищ охватывает несколько деревень бывшего Раменского сельского совета, расположенных на

небольшом расстоянии друг от друга на противоположных берегах Шексны (до затопления в начале 1960-х гг. сообщение между ними было крайне интенсивным: в частности, жители левобережных деревень ежедневно переправлялись через Шексну в школу и обратно, церковь и кладбище также находились на противоположном от них берегу). Три деревни, коллективные прозвища жителей которых удалось собрать, находятся на левом берегу Шексны: «Большой Двор — *вары*, они насмешники такие, большедвора-то» (Левинская); «*Степановская — луговики*, чистое место на серёдке, луговина» (Левинская); «*Сяма* Левинскую звали, сямают» (Левинская); «*Просямали* чего-то они, прозевали» (Левинская). Носители еще одного коллективного прозвища — *сорокоусы* — проживают на правом берегу Шексны, в д. Раменье, бывшей центральной деревне Раменского сельсовета: «*Семьи большие были*» (Раменье); «*Сорок усов, может, усатые были мужики*» (Левинская).

Среди приведенных прозвищ выделяются, с одной стороны, традиционные, образованные по моделям, характерным и для других территорий Русского Севера (*квасюнинские водохлёбы*, *квасюнинские свистульки*, параллели см. в [5. С. 55–62, 292]). С другой стороны, часть впервые зафиксированных коллективных прозвищ была записана от людей 1960-х гг., а время их активного функционирования информанты относили ко времени своего школьного (интернатского) детства.

Заметим, что сбор таких ономастических данных представляет известную трудность, поскольку большинство названных прозвищ кажутся информантам обидными и/или неприличными. При этом информантами используются различные коммуникативные стратегии, среди которых наиболее частотными являются умолчание и нежелание называть объект номинации (приводятся только сами ономастические факты, без указания референта). Иные стратегии — номинативные — используются информантами при сообщении «неприличных» топонимов: так, название болота *Хуёво* записано в формах *Куёво*, *Фуёво*, *Уёво* и даже *Худово*: «плохое болото, ничего там не росло» (Медвежье); «некультурное так-то название» (Чаромское).

ИСТОРИЯ КРАЯ В ЛИЧНЫХ ИМЕНАХ

В сфере личных имен особенностями данной территории является обилие редких календарных имен типа *Архемон* (< *Артемон* [11. С. 64]), *Мисаил*, *Паний* [10. С. 221], *Фатина* (< *Фотина* [14. С. 441]), *Фекиста* (< *Феоктиста*) и др., связанное с большим количеством монастырей и их ролью в жизни местного

населения, а также наличие неправославных имен. Последнее вызвано притоком нерусского населения в середине XX в., спровоцированного миграцией (видимо, в большинстве случаев депортацией) из северо-западных регионов страны в предвоенное и военное время (сообщается о финнах, немцах, прибалтах). Последующие контакты с ними, в том числе языковые, включали, в частности, адаптацию иноязычных имен.

Это мужа фамиль [Сакса]. Он финн, с Анисимова был. Во время войны ссылали финнов, он с 1940 года, в Анисимове уже родился. Родители его были из Финляндии. В Шексне много их, финнов, в Анисимове. А наш — Толя, всё его Толей окрестили — Тойво по-писаному. Тойвович сын-то. <...> А и мать его — говорит, зовите Толей, а по паспорту Тойво. <...> Моего мужа брат был в Шексне, Вильям. А жена Виктором называла (Логинова).

Примечания

¹ В данной статье, как и во многих топонимических исследованиях, под сакральными понимаются в том числе «демонологические» названия, производные от наименований нечистой силы (ср. [3. С. 188; 10. С. 148] и др.).

² Черноозерский монастырь Рождества Пресвятой Богородицы основан в XVI в. преп. Антонием Черноозерским как мужской монастырь на Черном озере в новгородских владениях, неподалеку от Череповца, на острове у Щирского погоста. Дважды монастырь был полностью разорен: в 1581 г. литовцами, в 1682 г. шведами. При секуляризационной реформе в 1764 г. обитель была упразднена. В 1911 г. с целью осуществления православной миссии среди старообрядцев-беспоповцев Спасова согласия, имевших в Череповецком уезде множество скитов, стараниями игумении Таисии (Солоповой) начинается возрождение Черноозерской пустыни, в 1912 г. официально получен статус общежительной женской обители. В 1923 г. монастырь был закрыт и преобразован в сельхозартель, монахини проживали в обители вплоть до 1940 г.

³ По данным Ю. Б. Воронцовой, мотивационная сфера «Гастрономия» является одной из наиболее популярных при образовании коллективных прозвищ [4. С. 66–67], наряду с такими сферами, как «Внешний вид», «Черты характера», «Занятие, ремесло» и «Место жительства» [4. С. 72].

Литература

1. Березович Е. Л. О современных задачах семантико-мотивационной реконструкции народной топонимии // Вопросы языкознания. 2014. № 2. С. 89–109.
2. Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А. К. Матвеева. М., 2010.
3. Березович Е. Л., Макарова А. А., Муллонен И. И. «Демонологические» названия в русской и субстратной топонимии

Русского Севера и Карелии (на материале основ черт- и hiisi-) // *Linguistica*. Vol. 55. № 1. 2015. С. 187–206.

4. *Воронцова Ю. Б.* Коллективные прозвища в русских говорах: Дис. ... канд. филол. наук / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2002.

5. *Воронцова Ю. Б.* Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.

6. *Кузнецов А. В.* Об отражении языческих верований северных славян в топонимии Вологодской области // *Вопросы топонимики Подвinya и Поморья*. Архангельск, 1991. С. 35–39.

7. *Левкиевская Е. Е.* Гора // *Славянские древности: Этнолингв. словарь* / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 520–521.

8. Летопись событий Кирилло-Белозерского монастыря / Публ. Г. О. Ивановой и А. В. Смирновой // *Кириллов: Краевед. альманах*. Вып. 2. Вологда, 1997. С. 273–347.

9. *Молдован А. М.* Поклонная гора // *Слово и язык: Сб. ст. к восьмидесятилетию акад. Ю. Д. Апресяна* / Отв. ред. И. М. Богуславский, Л. Л. Иомдин, Л. П. Крысин. М., 2011. С. 298–306.

10. *Петров Д. Д.* Сакральная топонимия Республики Коми и ее параллели в географических названиях Русского Севера, Среднего Урала и Западной Сибири // *Вестник археологии, антропологии и этнографии*. 2014. № 1 (24). С. 147–156.

11. *Петровский Н. А.* Словарь русских личных имен: Более 3000 единиц. 6-е изд., стер. М., 2000.

12. Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева; М. Э. Рут. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

13. Слово о родной деревне / Авт.- сост. Л. Г. Яцкевич (Калачёва). Вологда, 2011.

14. *Суперанская А. В.* Словарь русских личных имен. М., 2005.

15. Тайны земли Шекснинской. Что делали наши предки на Лисьих и Бычьих горах? / [цикл «Беседы с Э. В. Барановой»] // *Звезда*. 2016. № 70. 6 сент.

Исследование выполнено в рамках проекта 34.2316.2017/ПЧ «Волго-Двинское междуречье и Белозерский край: история и культура регионов по лингвистическим данным», поддержанного Минобрнауки РФ.

Юлия Александровна Кривошапова,
канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

НАРОДНАЯ ХРОНОНИМИЯ ШЕКСНИНСКОГО РАЙОНА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В Шекснинском районе Вологодской области участники Топонимической экспедиции УрФУ записали довольно большое количество названий праздников. В целом народный календарь на данной территории представлен стандартным набором общенародных хрононимов (*Троица, Пасха, Крещение*), однако среди них встретились и более редкие обозначения временных отрезков, которые и легли в основу данной публикации. При отборе материала внимание было сосредоточено на хрононимах, которые либо не зафиксированы словарями, в частности, не встречаются в этнолингвистическом словаре «Русский народный календарь» (2015) [1], либо были отмечены ранее, но собраны на другой территории. Принимались во внимание также названия праздников, образованные по нетипичным словообразовательным моделям. Приводятся и хрононимы, сопровождаемые поговорками, приметами и календарными обрядами.

В первую очередь следует сказать несколько слов о типах хрононимов, встречающихся на исследуемой территории. Здесь сохранилось противопоставление престольных и обетных праздников. Престольные праздники приурочены к дням освящения храмов или событиям, в честь которых они были сооружены, и отмечаются прихожанами отдельного церковного прихода: «Борисов день [24 июля / 6 августа] к Борисовскому приходу, Ильин день [20 июля / 2 августа] к Веретьевскому приходу» (Малая Мушня); «Ильин день в Чаромском престольный

праздник» (Чаромское); «В каждом селе был храмовый праздник. Здесь, в деревне, праздник был Спасов день, 19-го числа, Преображение, или Второй Спас» (Квасюнино).

Кроме храмовых праздников были и обетные, которые на данной территории называются *деревенскими, обещанными* или *обещанниками*: «В каждой деревне свой обещанник. На Уварове обещанники 19 августа» (Сизьма); «Зосим и Савватий [19 июня / 2 июля] у нас обещанник» (Поляна); «Обещанный праздник на Телибанове — Кирики и Улиты [15/28 июля]» (Телибаново); «Кирикин день — деревенский праздник. К Кирикину дню старались закончить сенокос» (Тимшино). Как правило, обетные праздники *согласовывались*, т.е. устанавливались по взаимной договоренности жителями какой-то строго ограниченной территории (деревни или села). Обетные праздники, в отличие от престольных, устанавливались самими мирянами по обету, в случае спасения деревни или села от какого-либо бедствия (засухи или пожара). В обетные праздники запрещалась любая работа из опасения привлечь ту же беду: «У нас дак Смоленская называется, 28 июля [10 августа]. Пожар случился: одна самовар согрела на мосту, вверху веники висели, веники да и пыхнули, после его в этот день всей деревней согласовались — и в этот день никто не работал — и назвали Смоленская» (Медвежье).

Большинство обетных праздников были «в числе», т.е. из года в год отме-

чались в один и тот же день календаря, главным образом летом: в данном случае в качестве обетного выступает День Смоленской иконы Божией Матери.

Вероятно, своего рода разновидностью обетного праздника, установленного по договоренности, но не приуроченного к конкретной дате, следует считать *Здумьев (Вздум(в)нёв) день* — хрононим, зафиксированный в д. Квасюнино: «Здумьев день. Когда здумали, тогда и Здумьев день; Вздумнёв день — квасюнинский праздник. Вздумалось нам у Таисьи Ивановны за огородом справиться. Кто чего принёс. Потом так и начали справлять. В любое время, вздумашь, да и всё. Часто делаем, годов пять уж», ср. горьк. *Здумьяне (Здумьев день)* ‘праздник, который вздумали праздновать старики’ [9. Вып. 11. С. 238]. Очевидно, что хрононим мотивирован широко распространенным в говорах глаголом *здумать* ‘задумать, придумать’ [Там же. С. 238]; *сдумать* ‘придумать делать что-либо’ [9. Вып. 37. С. 86] (*Здумьев день*) или *вздумать* ‘вспомнить’ [9. Вып. 4. С. 261] (*Вздум(в)нёв день*).

Примечательно, что подобная, редкая для ономастики, «интеллектуальная» модель номинации, когда объект называется по результату деятельности, выраженного глаголом речемыслительной деятельности, встречается и в топонимии, ср. покос *Догадка* — «Старик догадался, пни там раскорчевал» (Мезенский р-н Архангельской обл.), поле *Догадаиха* (Пинежский р-н Архангельской обл.); болото *Дума* — «Стоит перед ним и думай, как перейти» (Вытегорский р-н Вологодской обл.); поле *Придумка* — «На его место внимания не обращали, а потом придумали его разработать» (Нюксенский р-н Вологодской обл.) [ТКТЭ]. Подробнее о таких названиях географических объектов см.: [3. С. 249].

Интересно, что в сознании деревенских жителей Шекснинского района выделены в особую группу *грозные*

праздники, т.е. дни, в которые случались грозы: «Грозные праздники, гроза бывает, Троица, Спасов день, все время с дождем» (Чаромское). Обычно *грозным* в народном календаре считается *Ильин день* (20 июля / 2 августа), при этом прилагательное часто входит в состав хрононима и приближено по значению определениям *страшный* и *строгий*, ср. пенз. *Ильин день Грозный (Страшный)* [КЛАРНГ], прикам. *Ильин день Строгой* [10. С. 99]. На исследуемой территории к *грозным* праздникам, помимо *Ильина дня*, относятся *Кирики и Улиты*, *Спасов день* и *Казанская*: «Вот завтра Ильин день, считается грозный день, должна быть гроза» (Самсоница); «Казанская [8/21 июля], грозный праздник, это значит дождь и грозы» (Квасюнино); «Сегодня Кирики Улиты [15/28 июля], тоже грозный праздник, страшная гроза была» (Квасюнино). Отметим, что эмоциональная составляющая семантики прилагательного *грозный* в этом случае выражена уже не так явно (это не *грозный* = *страшный* праздник, а просто день с грозой).

На территории Шекснинского района записан хрононим, связанный с именем местночтимого святого Антония Черноезерского, который считается покровителем Шекснинского края. 30 января отмечается *Антоньев день*, в который совершается память преподобного. Местом его духовных подвигов было Чёрное озеро у д. Анисимово (сейчас относится к Ершовскому сельскому поселению); до 1930-х гг. здесь действовал Черноезерский монастырь. Хрононим был записан в д. Квасюнино, где *Антоньев день* считается обетным праздником: «В Квасюнино Спасов день будет деревенский праздник. Это летний праздник, а зимой Антоньев день, Антония Великого или Антония Черноезёрского»; «Антоньев день — 30 января. Раньше был монастырь, жили монахи, Черноезерская церковь была Антония преподобного, 30 января его поминают».

Встретились собирателям и «новые» праздники, появившиеся в советское время. Так, главный советский праздник — день Великой Октябрьской социалистической революции (7 ноября) — получил субстантивированное название *Октябрьская*, вписавшись в модель, по которым образованы другие народные праздники (Казанская и т.п.). Подробнее об адаптации в народной культуре названий советских праздников можно прочесть в диссертации О. В. Атрошенко в разделе «Русская народная хрононимия в советском и постсоветском идеологическом пространстве» [2]. Довольно поздно, уже в последние годы, появился шуточный хрононим *Старушечий праздник*, 1 октября (День пожилого человека): «Это мы уж ходили на Старушечий праздник» (Малый Овинец).

Известно, что народный календарь регламентирует не только времяисчисление, но и сельскохозяйственную деятельность русского крестьянина. Начнем с рекомендаций по посадке лука. В Шекснинском районе, как и по всей Вологодчине, лук сажали в конце мая, например на *Никóлу*, 9/22 мая, день перенесения мощей святителя Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бар (Потеряево). Имелся, однако, еще один *день*, когда рекомендовалось сажать лук и чеснок, *Луковый*, который, по словам информанта, приходился на начало мая (Левинская). Столь странное для Русского Севера предписание сажать лук так рано, видимо, связано с фонетическим сближением имени *Лука* и апеллиатива *лук* и поддерживается существованием хрононима *Лука* (день апостола Луки — 22 апреля / 5 мая), ср.: *на Луку высаживают на грядки лук* [7. С. 213]. Впрочем, нельзя исключать, что даже в начале мая лук сеяли «на зелень» или закапывали в землю одну «ритуальную» яровую луковицу: «Тайно высевали первую луковицу» (заонеж.) [6. С. 91].

Имелся и конкретный день для посадки капусты, *Иринья-рассадница*, 5/18 мая: «Специальный день для рассадки капусты, Иринья-рассадница, надо расплывать капусту в рассадник, я расплывала, пока зубы были, а потом перестала, потом рассадой» (Левинская). Другим днем, когда рекомендовалось сажать капусту, был праздник *Кириллова година*, 9/22 июня, день свт. Кирилла Александрийского: «Кириллова година — так Кирилл мениник. Старались в Кириллову годину капусту посадить, 22 июня, война началась в этот праздник» (Тимшино). Днем, с которого капуста начинала завиваться, считался *Никóла Кочáнный* (27 июля / 9 августа), день блаженного Николая Кочанова: «Пантелеймона-Целителя и Николы Кочанного — вилки в кочни» (без указ. места) [5. Т. 4. С. 286]. В д. Ершово этот праздник называется *Никóла Кочáн*: «Сегодня Никола Кочан. Святой ходил с кочаном». Заканчивался капустный цикл в *Митрев день*, день великомученика Дмитрия Солунского (26 октября / 8 ноября) — следовало «на Митрев день убрать капусту» (Тимшино).

Два хрононима вошли в состав приметы *не бойся мокрого Мокíя, бойся мокрого Фалилэя* (Игнатовская). Вероятнее всего, *Мокíй* — это День священномученика Мокия Амфиопольского, 11/24 мая. Считается, что *если на Мокия мокро или туманно — всё лето мокро* [4. Т. 3. С. 278]. *Фалилэй* же приходится на 20 мая / 2 июня (Игнатовская) — память мученика Фалалея. В этот день всегда было принято сажать огурцы, ср. заонеж. *Фалалей, огурцы сей* [6. С. 94], поэтому холодная погода на *Фалалея* была гораздо более неприятна,

чем на *Мокия*, потому что огуречная рассада могла замерзнуть. На 25 июля / 7 августа приходилась *Анна-холодница* (Квасюнино), совпадающая с днем успения праведной Анны; этот же день обозначен в народном календаре как *Анна — холодные утренники* [4. Т. 3. С. 297].

На *Фролов день*, 18/31 августа, день мучеников Флора и Лавра, приходилось завершение уборки овса: «На Фролов день сноп овса ставили в угол. Пожинки кончаются» (Квасюнино). В это же время начинали сев озимых, однако на *Фролов день* старались не сеять во избежание скудного урожая: «Иногда весь август сеют, и вот 31-го Фролов день. Если посеешь во Фролкий, дак соберешь хролки. Ничо не соберешь, грубо говоря. Хролки — маленькие хлебцы, маленькие каравашки. Соберешь только на хролки, а на каравай не хватит» (Квасюнино); фиксируется также форма *фролки* — «вид выпечки, изготавливаемой на Фролов день»: «Фролки из ржаной муки на Фролов день делали». *Фролками* (или *флорка́ми*) на этой территории называется также сорное растение во ржи, заглушающее посевы: «Рожь-то росла, а во ржи были этикие фролки. Не надо их, они сами по себе росли» (Малый Овинец); «Это во ржи растёт — это не васильки, но тоже цветет синим — это флорки, еятко флорки» (Телибаново), ср. вологод. *фрóлики* «сорные травы, выросшие на месте поздно посеянной (после дня Флора и Лавра) ржи» [9. Вып. 49. С. 163]. Считалось, что *фролки* вырастают там, где не успели вовремя (до Фролова дня) посеять рожь (перм.) [Там же. С. 164].

Наконец, приведем примеры народных названий праздников с непрозрачной на первый взгляд внутренней формой.

В двух деревнях Ершовского сельского поселения записан хрононим *Серговахов день*: «Серговахов день. С этого праздника начинались посиделки. Осенью то дождь, то снег — вот молодежь и переселялась» (Горка); «На Серговахов день капустные щи должны быть нарублены, всех старались угостить» (Игнатовская). Проясняет внутреннюю форму названия хрононим *Сéргия* и *Вáкхи*, зафиксированный в д. Горка и сопровождаемый комментарием «Два военачальника». Очевидно, речь идет о дне памяти мучеников Сергия и Вакха (7/20 октября). Согласно агиографии, Сергий и Вакх были офицерами в армии цезаря Галерия Максимиана в III в. и занимали важные должности, пока не стало известно, что они тайные христиане. За это воины были подвержены пыткам, во время которых Вакх погиб, а Сергий был обезглавлен. Более распространенным обозначением для этого дня в народном календаре является хро-

ноним *Сéргий*: считалось, что с *Сергия* начинается зима (без указ. места) [5. Т. 2. С. 695]; *Если Сергей снежком покроет, то и с Ноябрьской Матрёны зима встаёт на ноги* (без указ. места) [8. С. 77]. Как видно из контекста, в Шекснинском районе с этим днем также связано начало зимы — до его наступления старались закончить заготовки и выбрать для молодежных посиделок теплое помещение.

В д. Ершово известен праздник *Воспрéньев день*, отмечаемый, по словам информанта, 28 августа. В народном календаре на этот день приходится Успение Богородицы, 15/28 августа. Возможно, хрононим мотивирован глаголом *воспарить* в значении 'вознестись на небеса' (к сожалению, мы не нашли в диалектах этого глагола в подобном значении). С другой стороны, нельзя исключать, что такая форма хрононима — это результат мены сонорных и изначально это был *Восплéньев день*, ср. вологод., костром. *Усплéньев день* [КСГРС].

Литература

1. *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь: Этнолингв. словарь / Под ред. Е. Л. Березович. М., 2015.
2. *Атрошенко О. В.* Русская народная хрономимия. Системно-функциональный и лексикографический аспекты: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2012.
3. *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек. М., 2009. С. 249.
4. *Бурцев А. Е.* Обзор русского народного быта Северного края. Его нравы, обычаи, предрассудки, притчи, пословицы... СПб., 1902.
5. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
6. *Логинов К. К.* Русский народный календарь Заонежья // Кижский вестник: Сб. ст. / Ред. И. В. Мельников, Р. Б. Калашникова. Вып. 9. Петрозаводск, 2004.
7. *Некрылова А. Ф.* Русский традиционный календарь. СПб., 2007.
8. *Павлова М. Р.* Русский народный календарь: Курсовая работа. МГУ, 1980.
9. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

10. *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Ч. 3. Словарь хрононимов. Пермь, 2009.

Сокращения

КЛАРНГ — Картотека Лексического атласа русских народных говоров. Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург.

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера. Кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург.

КСРНГ — Картотека словаря русских народных говоров. Институт лингвистических исследований РАН. Санкт-Петербург.

ТКТЭ — Топонимическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета. Кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Контактные и генетические связи севернорусской лексики и ономастики» (проект 17–18–01351).

Яна Владимировна Малькова,
магистрант Уральского федерального ун-та (Екатеринбург)

«ПОЙДЕМ В ГОРЕ!»: об одной игровой лингвокультурной традиции Вологодчины

Во время полевой работы в Шекснинском районе сотрудники ТЭ УрФУ столкнулись с исчезнувшей, но ранее очень активной локальной традицией — игрой в *горе*. Судя по записанным материалам и данным диалектных словарей [8. Вып. 1. С. 122; 125–126; 10. Вып. 1. С. 368; 9. С. 90–91], ареал этого игрового термина (вместе с вариантами) несколько шире — это также Бабушкинский, Вологодский, Кадуйский, Кичменгско-Городецкий, Харовский, Череповецкий районы, т.е. игра была известна и на западе, и на востоке, и в центре области, в то время как в других областях, кажется, не фиксируется¹.

Название игры имеет фонетические варианты *гóре, гóрё, гóря, гóря, гóри* и словообразовательный вариант *горю́н* [9. С. 90–91; 8. Вып. 1. С. 125–126], также оно употребляется в составе выражений *гóре горевáть, гóре заводíть / завестí, идтí в гóре*. Процесс игры может обозначаться с помощью глагола *горевáть*.

В *горе* играли во время вечерних собраний молодежи. В доме устраивалось темное место для уединенного общения молодых людей. Чаще всего занавешивали вход в кухню, однако в этой же функции могли использоваться любая комната или угол в избе. Такое специаль-

но созданное помещение называлось, как и сама игра, *горе*: «Посиделки у нас были, беседам назывались. В одном доме все собирались. Чулан [кухню] занавешаем — там *горе*. Парень с девушкой уходят туда, которые дружат» (Ершово); «Там отгораживали в комнате *горе*, вот парочки сидели ляссы строили [разговаривали]» (Медвежье). В уголке, отведенном для игры, чаще сидела не одна пара, а сразу несколько: «Не одне, там много пар сидит, не наодíне [наедине]» (Сизьма); «Вот был зачулан [кухня], там штук пётеро можно» (Романниково). Во второй же комнате в это время остальные участники посиделок развлекались, общались, пели и плясали.

Участник игры, зашедший в *горе*, просил позвать к себе человека, который ему нравится. «В какой-то день свои деревенские организовывали *горе*: закуток завешивали платочком. Парень, который попал, вызывает ту, с которой хочется познакомиться, говорит: “Пошлите мне вот эту девушку”» (Малая Мушня). Там молодые люди разговаривали и целовались: «Вот такую-то девушку посылали в *горе*. Там в темном углу сидишь с ней, обнимаешь, целуешь» (Поповское); «Я, хозяйка дома, заведу: созову парня, девушку, и там сидят в *горе*. Может, поцелуются,

может, так посидят, поговорят» (Артемьево). Спустя какое-то время один из молодых людей уходил, оставшийся же просил позвать того человека, который симпатичен ему, — и так продолжалось весь вечер. «Вон у нас чулан там, сёдни беседа у нас будет. Приходят все на эту беседу. Я пойду выберу парня какого-то, заведу — *горе* это называется. У парня спрашиваю: “Кого послать тебе в *горе*?” Он скажет: “Вон, Фатину-то, Нину ли”. Я иду. “Нина, иди в *горе*”. Нина пошла в *горе*. Посидят там оне, топерь Нина эта заказывает парню. Парень спрашивает: “Тебе кого послать?” Она отвечает: “Мне пошли вот Васютку этого”. Оне подели, топерь парень выходит, а девка остается там» (Дубки).

Пары, играющие в *горе*, обычно менялись в течение беседы. Несмотря на то что комната предназначена сразу для нескольких пар, количество молодых людей, пришедших в дом, было гораздо больше. Все участники посиделок стремились попасть в *горе*: «А ежели долго задержатся, так девчонки, которые беседу сделали, говорят: “Ну-ка, ты давно сидишь, другим надо”» (Романниково).

Если за вечер девушку или парня никто не позвал в *горе*, то про такую ситуацию (точнее, про отвергнутого) говорили *на колунé пойтí / уйтí / прйтí / бывать* или *(кто-либо) на колунé*. Такое отсутствие внимания считалось обидным и даже постыдным для человека: «Домой на колуне пришла — в *гóри* не позвали никто, дразнят тебя: “Ну, сёдни на колуне!”» (Тимшино). Сходная образность представлена во фразеологии отказа партнеру и измены в любви, ср. калин. *колун* 'в языке моло-

дежи шуточное: отказ во взаимности: «Ишь, сколько колунов набрал!», новг. *повесить колун (топор)* 'изменить в любви': «Гришка-то топор повесил Нюшке» [1. С. 249]. Использование образа *колуна* объясняется тем, что топор в народной культуре имеет фаллическую символику [6. С. 461–462; 15. С. 288–289] и в общем смысле реализует идею отказа [1. С. 249].

В *горе* могли заходить не только свободные молодые люди, но и уже сложившиеся пары. Они, как правило, проводили в комнате довольно много времени, а порой и весь вечер. «А если которые гуляют, могут весь вечер просидеть, так другие тут рядом *заведут горе* ещё. Всем охота в *горе*» (Дубки); «Девчонка завела, она у ёво спрашивает: “Тебе кого в *гори*-то позвать?” Он ей скажет. Ежели подруга есть, так он ту и позовёт. А ежели нет, так ту, которая нравится» (Романниково).

Поскольку *горе* было предназначено и для людей, уже состоящих в близких отношениях, значимым становился мотив измены. Изменой считалось, если человек уходил в *горе* не к тому, с кем пришел на посиделки или с кем встречался. Обличение в предательстве носило ритуализованный характер. Обманутому (жертве измены) кричали: *Труба тебе!* Возглас при этом мог сопровождаться свистом, стуком по трубам, самоварам, сковородам, стенам — по любым предметам, которые способны воспроизвести громкий звук: «Если

парень гулет с девкой, а если на беседе позовёт другую, так той девке и говорят: “Тебе труба севодни”. Девка девке говорит, подружка» (Сизьма); «Ежели парень изменил девку, в *горе* созовёт, да изменил. С этой не сидит, а другую прижмает. И застукают: “Труба!” — “Кому?” Там скажут: “Нине”. Вот захочут все, что труба. Стукали по чему хошь, хоть по стене, хоть трубаки [железные трубы, соединяющие печи] раньше были, так по трубаку постукают» (Сизьма). В. С. Кучко полагает, что обозначение измены с помощью образа трубы связано с признаками пустоты, «полости» этого предмета, из-за чего труба наделяется негативной символикой [5. С. 226].

Игра в *горе* входит в ряд других молодежных игр с выбором и сменой пары. Приведем названия лишь некоторых из них, бытующих на Русском Севере: *в попа, понам играть, номера, ходить на пару, в темную, за ушко, по колыням ходить, в угол, ходить по кругу, от-топом, косыней, ремень тонет, ремень бросать, кидать, валить, поднимать, спичку тащить* и др. [7. С. 391–413]. Все эти игры были направлены на регуляцию межполовых отношений, а именно на поиск брачного партнера. В игровом пространстве молодые люди могли легко познакомиться со всеми возможными вариантами и установить желаемые контакты [7. С. 391].

Обратимся теперь к самой номинации *горе*. Природу близких названий игр (включающих слово *горе*) рассматрива-

ли И. А. Морозов и И. С. Слепцова, которые связали его с мотивами горения, огня, символизирующими в народной культуре любовь и брак [7. С. 398]. Такие выводы исследователи делают на основании анализа названий вологодских игр, сходных с теми, в название которых входит слово *горе*, а именно *столба гасить, косяк горит, липина горит*. Об этом же говорят эксплицирующие образ огня игровые тексты, которые сопровождают этот вид молодежных забав: «Я горю, горю, горю / На калиновом мосту, / Кто меня полюбит, / Тот и выкушит» (цит. по: [7. С. 398]).

Однако, как показывают материалы, собранные ТЭ УрФУ и представленные в диалектных словарях, игры *горе* и *липина* (*косяк горит, столба гасить*) нельзя отождествлять: ход игр отличается друг от друга целым рядом черт.

Кратко рассмотрим указанные игры. Игра *липина горит* была зафиксирована ТЭ УрФУ в Бабаевском районе, который находится, как и Шекснинский, на западе Вологодской области. У дверного косяка (он и назывался *липина*) становилась девушка, после чего она сама или другие участники посиделок произносили: «Липина горит!»; тогда ее целовал молодой человек. «Придем на беседу, девушка станет к липине [дверному косяку], крикнем: “Липина горит!” А он, кавалер-то, должен подойти, поцеловать, отвести её от липины. А всем интересно, как он будет целовать. Тот, кто ей любит» [КСГРС].



Христина Александровна Малашкина из с. Сизьма (Шекснинский р-н Вологодской обл.) с косарем. Фото Е. П. Лопорт



Иван Иванович Сустойков из д. Ершово (Шекснинский р-н Вологодской обл.) показывает, как плести рыболовную сеть. Фото Ю. А. Кривошаповой

Таким образом, игра в *горе* отличается от игры *липина горит* отсутствием устойчивого топоса (а именно положения около косяка), игрового присловья, мотивирующего связь номинации игры с идеей горения, а также принципиальной установкой на уединенное общение участников.

Игра, обозначенная выше как *столба гасить*, бытовала преимущественно в Вологодской области и имела названия *ко столбушке водить* (цит. по: [7. С. 398]), *столба/столбушку заводить* (цит. по: [7. С. 398]), *столбушка* [8. Вып. 10. С. 132; 10. Вып. 6. С. 345; 9. С. 90–91], *ходить ко столбу* [8. Вып. 10. С. 132; 10. Вып. 6. С. 343]. Однако она фиксируется также в Кировской области в варианте игры *столбиком* [13. Вып. 41. С. 205–206]². Парень или девушка просят подойти того, кто ему или ей нравится, к печной трубе (брусу, поддерживающему полаты и магицу, дверному косяку, в темный угол). Существует несколько вариантов игры: на некоторых территориях молодые люди не удаляются из помещения, где находятся остальные участники вечернего собрания, на других же общение пары подчеркнуто уединенно. Молодые люди разговаривают и целуются, после чего пары меняются: влг. (Междуреченский р-н) «Парень вызывает девушку, они идут в темный угол между печкой и стеной, там целуются. Парень уходит, а девушка вызывает к себе другого парня. Они целуются, девушка уходит, а парень вызывает следующую девушку и т.д. Вечерами в *столбушку* играли» [8. Вып. 10. С. 132].

Отметим, что игра в *столбушку* может как соотноситься с мотивом горения, так и не соотноситься. Приведем некоторые примеры для обоих случаев. Мотив огня может быть заключен уже в номинации игры, например влг. (Бабаевский р-н) *столба гасить* 'молодежная игра': «Столба гасили — целоваться заставляли. Один стоит, другой приходит и его целует. Потом первый спрашивает, кого позвать, а другой остаётся столб [участник молодежной игры *столба гасить*» [КСГРС]. Исследователями фиксируются игровые присловья, связанные также с идеей горения: «Я сию, горю, пылаю / На калиновом мосту. / Я об молодце страдаю, / Всё я думаю об нём. / Ну, кто ж меня любит, / Тот и выкупит» (цит. по: [7. С. 399]). С другой стороны, возможны варианты, не обнаруживающие данного мотива: влг. (Бабаевский р-н) «В *столба* играли: парень или девка выйдут, зовут кого-нибудь, тот идёт, а первый-то возвращается, так и ходят в *столбы*» [КСГРС]; влг. (Кирилловский р-н) «Парень созовёт девку за пещку, а там скамеечки ставили, не одну *столбушку* заводили: посидят, поговорят, когда цё, потом девка выходит, а парень остается; девка посылает

другую, та уходит, потом уж выходит парень» [10. Вып. 6. С. 345].

Отсутствие мотива горения в некоторых вариантах игры можно было бы объяснить элементарной утратой отдельных традиционных символических составляющих. С другой же стороны, нельзя не учитывать, что народные игры часто накладываются одна на другую³. Тогда возможно предположить смешение элементов игр *столбушка* и *липина горит* ввиду их схожести. Обе представляют собой поцелуйные игры со сменной пары, обладающей близкими топосами.

«Тексту» (в широком смысле) игры в *горе* мотивы горения в виде присловий или на уровне предметного кода не присущи. Думается, что игра в *горе* не связана на уровне мотивов с рассмотренными выше играми.

По нашему предположению, изучаемое название соотносится не с *горением*, а с *гореванием*, с любовной тоской, которую испытывают молодые люди.

По сценарию игры парень и девушка заходят в игровую комнату и начинают там *горевать*, т.е. буквально думать, тосковать о ком-либо. Отсюда возникает глагольная номинация игрового процесса: «В дд. Оленево, Раменье (Кичменгско-Городецкий р-н) водящий, подходя к стоящему или сидящему “в горюне” [«стоит “горюн” у стовбика, где дверь от говбца припираецца]», спрашивал: “Об ком, девушка (молодец), горюешь?” — и тот называл имя. Названный подходил, здоровался, целовал сидящего “в крестик” и садился на его место. Иногда девушки, которых долго не звали “в горюн”, сами выходили “погоревать”, желая привлечь к себе внимание» [7. С. 400].

Сотрудниками ТЭ УрФУ активно фиксировался вариант обозначения игры *горе горевать* в Шекснинском и Кадуйском (находится также на западе Вологодской области) районах [КСГРС]. Если принимать версию о связи *горя* с *горением*, то возникновение факта *горе горевать* нужно объяснять народной этимологией. Однако более вероятно, что данное словосочетание является экспрессивным народно-поэтическим образованием. Подтверждение находим в словарях, фиксирующих факты из истории русского языка: «Я должен был повиноваться, Со вдовушкой своей разстаться, И фхать горе горевать» [14. Вып. 5. С. 169]; «Поехали пироваться (плясать), а пришлось горе горевать» [4. Т. 1. С. 378].

Входящий в специально отведенное для *горя* помещение чем-то озабочен, опечален. Эта идея напрямую высказывается в игровых присловьях: «Седеш возле парня. Вот спросишь: “Какое у тебя горе-то?” — “Никакого нету”. — “А у тебя какое?” — “У меня тоже никакого”. — “Дак кого тебе в гори-то?” Он созовёт эту девку,

с которой гуляет, знакомиться. Дак эту девку и созовет. Так весь вечер они и просидят там» (Сизьма). Под *горем* в данном случае, по-видимому, подразумевается некая любовная привязанность, которую участник посиделок может открыть, попав в игровое пространство.

Обратим внимание на то, что словом *горе* обозначаются участники игры. При этом наименование осуществляется с разных субъектно-ролевых позиций.

С одной стороны, *горем* может называться человек, на которого направлено любовное чувство, о котором «горюют» и которого вызывают в комнату, предназначенную для игры. «Ты кричишь: “Где моё горе?”” Ведь столько народу там в горях дак. Тот отвечает: “Вот где”» (Поляна). «Скажешь: “Давай горе сменим, пошло я тебе, кого надо”» (Поляна). Такие номинации не уникальны: в языке известна модель, когда любимых людей называют с помощью обозначений вызванных ими эмоциональных состояний. Приведем некоторые мотивационные параллели: дон., курган., свердл. *боля* 'возлюбленный, любимый, сердечный друг' [13. Вып. 3. С. 94], *сухотá* ленингр., вят. 'о девушке, женщине, вызывающей к себе любовное чувство', смол., новг., самар. 'о любимом человеке' [13. Вып. 43. С. 25] < диалектное широко распространенное *сухотá*, *сухотá* 'грусть, печаль, тоска (обычно любовная)' [Там же. С. 24–25], дон. *жаль* 'милая, дорогая женщина' [13. Вып. 9. С. 68], ворон., липец. *сокруха* 'любимый человек' [13. Вып. 39. С. 252], пск. *слезинка* 'милый, милая' [13. Вып. 38. С. 256].

С другой стороны, словами с корнем *гор-* именуется и участник игры, который заходит в игровое помещение первым, т.е. человек, испытывающий к кому-либо симпатию и желающий проявить ее: волг. *горю́н* 'молодой парень, пришедший на гулянье': «Горюнов-то много приходило» [8. Вып. 1. С. 125–126]. Влюбленный человек испытывает тоску, переносит душевные страдания, именно поэтому получает соответствующую номинацию, ср. ворон. *горю́ша* 'страдающая, влюбленная девушка' [13. Вып. 7. С. 84–85], свердл. *горевáнка* 'милая, любимая': «А там уж его гореванка дожидается» [3. Вып. 4. С. 135–136], дон. *страдáтель* 'воздыхатель, поклонник' [13. Вып. 41. С. 273].

Нам представляется, что значимым для прояснения происхождения названия игры *горе* является и мотив измены. Ситуация измены играет огромную роль для оценки поведения людей в традиционном сообществе, которое выбирает разные формы ее символического осмысления. К примеру, существует особый (и очень богатый) жанр частушек, называемых в Вологодской

и Костромской областях *наветками*, в которых осуществляется непрямая, но очень определенная (и обязательно социально опосредованная) оценка этой ситуации (см. об этом: [2]). Игра в *горе*, по сути, представляет собой еще более «зашифрованное», чем *наветки*, но тоже социально опосредованное «проживание» ситуации измены. Она постоянно упоминается в данной игре; более того, игра использует особую ритуализованную форму обличения предательства. Маркеры измены во многом обособывают мотив горевания, заключенный в названии рассматриваемой молодежной игры. Игровая атмосфера, ее известная условность и непринужденность в данном случае нарушается. К идее горевания отсылает и ситуация, когда те или иные участники посиделок оказываются не приглашенными в *горе*, а значит, оставленными со своими неразделенными привязанностями.

Наконец, рассмотрим номинацию *гóre* в значении «место для уединенного общения пар на вечерних собраниях молодежи». Обращает на себя внимание нетипичное опредмечивание эмоционального состояния человека. В связи с этим первичными кажутся глагольные (*гóre горевать, горевать*) и субстантивные (*гóre, гóрё, гóрюн*) наименования молодежной забавы или же номинации участников игры (*гóre, гóрё*) с последующим метонимическим переносом на обозначение игрового помещения и собственно вида развлечения.

Нужно отметить, однако, что недостающим звеном для принятия этимологического решения представляется отсутствие системной модели номинации «название эмоции» → «название развлечения» в игровом дискурсе. Обратимся к близким смысловым областям.

Наиболее показательными кажутся номинации *страдания* (мн.) ворон., дон. «частушки с любовной тематикой», ворон. «протяжная частушечная мелодия» [13. Вып. 41. С. 272], ворон. *страдашка* «частушка, состоящая из двух стихов» [Там же. С. 274], ворон. *страдательная песня* «частушка» [Там же. С. 273], ворон., орл., дон., моск., влад., волог., новг. *страдать* «петь частушки, песни» [Там же. С. 273–274]. Во-первых, данные наименования функционируют в сфере народных развлечений, к которым относятся молодежные игры. Во-вторых, приведенные номинации обнаруживают близость мотивационной модели с игрой в *горе*. Название частушки рождается из указания на то, что испытывает исполнитель и какие чувства в ней изливает.

Высокая степень символизации номинаций эмоциональных состояний наблюдается в свадебном дискурсе, который имеет связи с циклом

молодежных игр, направленных на поиск брачного партнера. Так, например, через название эмоции или ее описание могут называться события: южн., смол., пск., ср.-урал., волог., арх. *веселье* «свадьба», волог., перм., ср.-урал. *плаканье*, перм. *плаканье* «девичник» [13. Вып. 27. С. 75]; ритуальные предметы: Десна, Ока *бабья сухота* «о поневе в свадебном обряде», тул., Десна, Ока *надевать бабью сухоту* «в свадебном обряде — надевать понёву на невесту» [13. Вып. 43. С. 26]; перм. *плакальщик* «в свадебном обряде: сдобный пирог с говядиной, который присылают невесте после сговора для угощения гостей и подруг при пении плачей» [13. Вып. 27. С. 74]. Показательно также то, что приведенные номинации могут обладать определенной степенью условности, по крайней мере в поздний период существования традиции. «На *плакании* девушки... [так!] проводят время довольно весело, шумно: поют разные песни, слагают сами; брячат в стекло мимо проходящим, зазывая этим на девичник» [Там же. С. 75]. Идея горевания в обоих случаях носит характер обязательной традиционной составляющей: в свадебном обряде она имеет ритуальную функцию, а в посиделочном развлечении — игровую.

Таким образом, собранные в Шекснинском районе материалы дают возможность иначе поставить акценты в интерпретации названия вологодской игры в *горе*: следует предположить связь этого названия с гореванием, а не с горением, что помогает глубже понять способы социального опосредования межличностных конфликтов, существующие в традиционном крестьянском сообществе.

Примечания

¹ Стоит при этом обратить внимание на факт, зафиксированный в пограничном с Вологодской областью Брейтовском районе Ярославской области: *гóre* «игра молодежи [какая?]» [16. Вып. 3. С. 97]. Однако ввиду неполноты лексикографического описания невозможно рассматривать эту лексему в одном ряду с другими номинациями, представленными в статье.

² Ср. также перм. *стóлбики* «молодежная игра»: «О столбики играли на вечерках. Ко столбу тебя позовет парень, опять бы он тебя *обымать* [обнимать] стал» [12. Вып. 3. С. 183], свердл. *столбушка* «игра»: «На вечерках в столбушку играли, целовались» [11. Т. 6. С. 63].

³ К примеру, наложение игр в *номера* и в *горе*: «На беседе ещё *гóre* горевали. Это в тёмный чулан девчонки вызывают, номера парней или случайные номер, если не нравится парень — уйдёт, а если понравится, могут и познакомиться» (Кадуй., Подосинник) [КСГРС]. Сближение игр в *горе* и в *ремень*: «Сидит молодежь, и в период вечера вот такая игра: берётся ремень, вот кто-то подходит случайно,

этим ремнём молодой человек девушку — это «...» означает, что он тебя приглашает в *гóря*, в какой-то закуток. Там посидят, поговорят, поцелуются уж. Опять выходит — к второй передает ремень» (Шексн., Чаромское).

Литература

1. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
2. Березович Е. Л., Леонтьева Т. В. *Наветка* как форма символического осуждения // ЖС. 2016. № 2. С. 49–52.
3. Востриков О. В. Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000–2004. Вып. 1–6.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. 1–4.
5. Кучко В. С. Семантико-мотивационное поле «ложь, обман» в языковом пространстве русских народных говоров: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2017.
6. Левкиевская Е. Е. Топор // Славянская мифология: Энцикл. словарь. 2-е изд. М., 2002. С. 461–462.
7. Морозов И. А., Слепцова И. С. «Круг игры». Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
8. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.
9. Словарь областного вологодского наречия. По рукоп. П. А. Дилакторского 1902 г. [Репр. изд.] СПб., 2006.
10. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–1995. Вып. 1–6.
11. Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1988. Т. 1–7.
12. Словарь русских говоров Южного Прикамья / И. А. Подюков (науч. ред.), Е. Н. Свалова [и др.]. Пермь, 2010–2012. Вып. 1–3.
13. Словарь русских народных говоров. М.; Л. / СПб., 1965–. Вып. 1–.
14. Словарь русского языка XVIII века. Л., 1984–. Вып. 1–.
15. Чёха О. В. Топор // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2014. С. 288–290.
16. Ярославский областной словарь / Науч. ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера. Кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург.

ТЭ УрФУ — Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета.

Исследование выполнено в рамках проекта 34.2316.2017/ПЧ «Волго-Двинское междуречье и Белозерский край: история и культура регионов по лингвистическим данным», поддержанного Минобрнауки РФ.

Людмила Николаевна Виноградова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«ЛЫХЫЙ», «ЛУКАВЫЙ», «ВУМНЫЙ»: ЭВФЕМИСТИЧЕСКИЕ НАЗВАНИЯ ЧЕРТА (по данным полесской мифологической традиции)

В своей известной книге о мифологических персонажах в русском фольклоре Э. В. Померанцева высказала следующее наблюдение: «То, что слово “чёрт” до настоящего времени бытует в языке, в сущности доказывает, что вера в него исчезла, так как страх, боязнь чёрта раньше приводила к запрету упоминать его имя» [13. С. 132]. Действительно, в этнографических изданиях XIX — начала XX в. собиратели часто отмечали тот факт, что крестьяне избегают упоминать имена нечистой силы, и прежде всего черта: «Многие слова черт не произносят, боясь черта, а называют его черный, немтык (Новг.)» [5. С. 535]; «Слово черт произносить грех, не то он привяжется и будет причинять зло (Волог.)» [Там же]. По наблюдениям В. П. Милорадовича, у жителей Малороссии употребление имени черта считается «неприличным» и произносится крестьянами всегда с извинениями; этого персонажа предпочитают называть *сатана*, *бис*, *той рябий*, *идол*, *ирод*, *змия*, *демон*, *дявол*, *прокалтый*, *лукавый*, *нечыстый*, *нечыста сыла*, *несвидомый дух*, *куцый* и т. п. (см.: [9. С. 415]). В украинской гуцульской мифологии одним из табуированных названий черта служит выражение *тот, шо невільно нагадувати* (тот, кого нельзя упоминать) [15. С. 67]).

Участники этнолингвистических экспедиций, работавшие в Полесье в 1970–1990-е гг., неоднократно убеждались в той же самой практике: сельские жители старшего возраста упорно избегали употреблять слово «чёрт», предпочитая называть его «подставными» словами: *воно*, *тот з рогами*, *нчыстый*, *злый* и т. п. Либо они пытались научить нас правилам «говорения» о черте. Например, на вопрос собирателя о водяном собеседница ответила, что о водяном не знает, а в воде живет черт: «У ваде “лукавый” сядить. [Лукавый — это черт?] Да. Как ужэ яго... Пра яго не нада и балакать...» (ПА, Радутино Трубчевского р-на Брянской обл.); «[В каком виде мог появляться черт?] У нас говорят не “чорт”, а “нчыстая сила» (ПА, Голубица Петриковского р-на Гомельской обл.); «Чорт — так не трэ гаварыць, бо ён рад. “Анцыхрист” или “лукавый” трэба гаварыць, а не “чорт” — не при хате, не при душах казано!» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). В последнем примере, говоря *чорт*, женщина использует общеизвестные в селе

вербальные обереги: «Не при хате будь сказано!», «Не при [живых] душах будь сказано!» Подобные формулы вставляются в поток речи, если разговор идет о нечистой силе: «Говорать, што естя што-то, шо пугае, — а хай Господь го во́дыть! Говорать, што естя ты чэрти, — хай йих нэ будэть!» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.); «Леш — то нечыста сила, не ў доме будь сказано!» (ПА, Грбовка Гомельского р-на Гомельской обл.). Показательно при этом, что названия *дьявол*, *антихрист* или *сатана* воспринимаются как вполне дозволенные, менее опасные, ибо эти слова постоянно звучат в церковных проповедях и во время исповеди. Рассказывая о черте-оборотне в виде собаки, одна из наших собеседниц на вопрос, кто же это был, лишь с некоторыми запинками заставила себя произнести слово «сатана» вместо «чёрт»: «То это ужэ буў нэ собака, да тольки, ну... сатана» (ПА, Лопатин Пинского р-на Брестской обл.).

Это хорошо известное этнологам речевое поведение определяется как эвфемистическая замена, т. е. такой способ умолчания, когда определенные слова и выражения употребляются взамен других слов, которые по каким-либо причинам неудобно или нежелательно произнести. Специалисты постоянно обращают внимание на то, как заметно разрастается в каждой этнической традиции круг мифологической лексики за счет эвфемистических названий тех или иных персонажей нечистой силы. Эта вторичная номинация представляет собой ценный источник для изучения того, какие дополнительные признаки, характеристики, свойства раскрываются в образе черта, если опираться не на данные мифологических рассказов и поверий, а только на эвфемизмы. Итак, рассмотрим на примере полесских архивных материалов, что говорится о черте в «непрямых», «подставных» терминологических обозначениях этого чрезвычайно опасного персонажа, воплощения зла и врага рода человеческого.

Первую группу образуют такие имена-заместители, которые содержат эмоционально окрашенные, уничижительные оценочные характеристики черта, персонажа — лишнего, по представлениям верующих людей, каких бы то ни было позитивных качеств: *нчыстый*, *нчыстывый*, *нчыстик*, *нчыста сила*, *нэдобрый*, *нэдобрик*, *нехарошый*, *неприятель*, *невидимый*, *невидимей*, *не*

свой дух, *злый*, *лыхый*, *лукавый*, *лукавец*, *вредный*, *поганный*, *дурный*, *тое паскудное*, *пустый*, *пустое*, *гыдкый*, *акаянный*, *враг*, *грэх*, *беда*, *изверг*, *гадына*, *зми* и др. Этот способ номинации, основанный преимущественно на отрицании позитивных качеств, является самым распространенным и продуктивным во всех славянских традициях, ср. перечень аналогичных русских наименований черта в следующих изданиях: [6. С. 394; 8. С. 6; 16. С. 70–71; 10. С. 164; 14. С. 577; 11. С. 106], а также прочие славянские параллели [2]. В подобных названиях проявляется резко негативное отношение людей к данному мифологическому персонажу.

К отличительным особенностям полесского материала могут быть отнесены нередкие случаи, когда о черте/чертях говорится, что это не демон, а человек, люди: *чорт — нечыстый человек*, *чорт — то пустый чоловик*, *чорт — то чоловик чорный*, *одежа чорна и сам чорны*, *чэрти — ненашыя люди*, *чорт — чоловик негодящый*; что это человеческий дух/душа: *злая душа некая йихала*, *ходиў не свой дух к женщине* и т. п. Это связано с тем, что в полесской демонологии происхождение чертей соотносится с душами грешников-самоубийц, которые не могут найти себе места на том свете: «[Душа висельника пугает по ночам.] Ця душа, котору нэ прыймають на том свете, бо вона ужэ погана. То вона ужэ пэрэробляецца чортом» (ПА, Рясное Емільчинского р-на Житомирской обл.); «Вешальника не хоронят на мógилках. Он пошоў у дьявола...» (ПА, Ковнятин Пинского р-на Брестской обл.); «Котора умрэ людина, переходит ў нечыстую [силу] <...> Мэрта людина — то сатана» (Боровое Дубровицкого р-на Ровенской обл.) [12. Т. 2. С. 323, № 146]. По другой версии, соотношение черта с человеком обусловлено поверьями о том, что «все нечистые выглядят, как люди, только они с рогами, копытами, хвостом», либо что эти персонажи «принимают вид человека»: «Ён прэдавляецца перад чоловиком, як дозволено чоловику бачыць — хлопцэм, мужчыною» (ПА, Кочици Ельского р-на Гомельской обл.). Хотя, согласно массовым свидетельствам, черт причисляется к разряду мужских мифологических персонажей, о нем часто говорится в среднем роде: *воно прышло и кажэ, то такэ лыхое пэрэжынулось свиньёю; там, дэ пустэ сыдыць, туды грим бье; якось паскудное пэрэйшло на дорозы*.

Следующий, тоже широко известный и общепринятый в славянской мифологии тип вторичной номинации черта связан с местоименной заменой, когда вместо названий нечистой силы используются личные («он», «оно») или указательные и относительные местоимения («то», «тот самый», «кто-то», «что-то»). Неопределенность мифологического

персонажа часто сохраняется, никак не проясняясь, до самого конца повествования: «[Человек, заночевавший в лесу у костра, слышит чей-то голос; он откликается на зов, хотя в ночное время этого делать нельзя.] Я одгукнуўся, а тэ иде бліжэ і гукае, іде бліжэ і гукае <...> Пришло тэ, што гукало, і кажэ...» — и так до конца рассказа (ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.). Или что-то пугает ночного путника возле реки: «Як бухне шо-то в воде <...> Вин тады бере да переходить ў друге месце. А воно знову коло ёго. Он думаў, што то бобёр, а воно и ў други раз... Дак водило чо-то его целу ночь» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.). Отвечая на вопрос собирателя, кто пугает в лесу человека, ищущего цветущий папоротник, женщина ответила: «Пугають... отьбэ самыя» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.).

К этой группе местоименных конструкций примыкают также стереотипные формулы, состоящие из указательного местоимения и уточняющего определения, характеризующего черта: *тот, шо у корчах сидит; тэй, шо лозамы трясэ; тэй, шо кубло [гнездо] его ў лозе*, либо указывающие на отличие черта от людей: *той, шо кроме нас*. Подобные конструкции особенно характерны для карпатоукраинской мифологической традиции: *той з рїжками; той з хвостом; тот, шо у скалі; тот, шо сі людим не показуйи; тот, шо свистить; той, шо сі по смереках дре* (тот, кто карабкается по сосне) и т.п. [15. С. 65–69; 7. С. 96–97].

В селах пинского Полесья встречается для обозначения черта особая местоименная форма — *ничбгоге* в значении 'никто, ничто, никакой'.

Еще одну значительную по объему группу эвфемистических замен составляют слова и устойчивые выражения, содержащие информацию о внешнем виде этого персонажа. Самым надежным способом идентификации именно черта (а не любого другого персонажа нечистой силы) служит — и это общеславянская традиция — указание на наличие рогов, копыт и хвоста: *хлоницы с хвостамы; рогатые с хвостами пришли до яе; страшный, з рогом и с копытом; рогатый; хвостатый; той, з коровьячыми ногамы*. В ряде сел черта могли называть *рбдя з хвостом*; первое слово (*рбдя*) — это местная форма имени Ирод. В селе стало известно, что к одной женщине ходит умерший муж; ее предостерегают об опасности родить от него чертенка: «Позна схватилися ужэ, ён с полгода ходыл. Ее закручэ ў былиночку. Ее на гароде нашли, ана ссохла. Радила б с хвостом [т.е. родила бы от ходившего покойника ребенка с хвостом]. А то Родя [Ирод] с хвостом, непрятель, ён хадыў, як мужык. На зямле Ироды хадили ўсякие» (Присно

Ветковского р-на Гомельской обл.) [12. Т. 2. С. 310, № 110].

Из других зооморфных признаков упоминается наличие густой шерсти, косматость: «Зарослый, оброслый... Его так и зовут — «брослёком» (от глагола *обрати* [шерстью]). Ён сивый, касматый, «бросляк» етот...» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.). Схожим образом именуется черт в формулах запугивания детей: «Не ходите в лес, вас сатана завядеть, чы аброслы!» (ПА, Доброводье Севского р-на Брянской обл.).

В качестве названия черта может фигурировать и его цветовая характеристика — «черный» или «черный дух»: *попрыходылы черные, рогатые*. Наряду с этим встречается и противоположное обозначение этого персонажа как «чего-то белого»: «Шоў чоловек, а за ним иде неко бело. И село ему на плечи, и стало давить, душтыть...» (ПА, Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

Надо отметить такую любопытную закономерность, что, отвечая на вопрос о внешнем виде черта, полешуки почти всегда говорят о наличии у него рогов, копыт, хвоста (при этом они обычно сосылаются на иконописную традицию изображения чертей), но в большинстве рассказов этот персонаж описывается как человек в наряде «господина», «пана», «иностранца». Для полесской демонологии одним из наиболее надежных опознавательных признаков черта является именно этот образ человека, одетого «не по-нашему»: *пан у капелюшэ, паничы ў шляпах, панок у чорном костюмчыку, панич хороши одетый*. В роли клише-идентификатора черта также выступает форменная одежда — солдата, лесника, милиционера, на мундире которого блестят пуговицы: «Стоит человек, одетый у гузики бльсучые, шапка хороша, сапоги»; о мотиве «пуговицы на одежде как опознавательный знак черта» см.: [3. С. 90–97]. Подобная описательная модель настолько типична для полесских сообщений об этом персонаже, что, по мнению местных жителей, вполне однозначно должна пониматься как замена названия черта и одновременно как идентифицирующая формулировка. Поэтому, если слушатель в конце рассказа пытался уточнить, кто же это все-таки был, информанты выражали свое искреннее недоумение и даже явное раздражение из-за непонимания столь очевидного факта. Таким образом, отличительной особенностью полесских рассказов о черте является такой способ вторичной номинации, в которой этот персонаж представлен как человек в шляпе, в костюме, при галстукe, в тросточке в руках либо как служивый человек в форме (см. подробнее: [4]) — *бачу: стоит пан ў шляпи, при костюме; иде такой у шляпи и ў галстуху; приходит*

чоловек ў капелюшу, ў пальто чорном, ў гузиках; скакалы на мосту такі ў капелюшах соломенны; выскочыў из лозы такий красавец ў капелюшэ; як вешаюццы [самоубийцы], то ў капелюшах нехта прыходзиць; выходять прыкостюмленныя два и т.п. Иногда одежда этого персонажа характеризуется как иностранная — французская, немецкая: «...як хочэ убярэцца. Хочэ — по-французску, хочэ по-нямецку. Убярэцца, як панич» (ПА, Лопатин Пинского р-на Брестской обл.); «Таки панычи в шляпах. Шляпы высоки, чорны, от, як часом французы, часом ў кино показують» (ПА, Засимы Кобринского р-на Брестской обл.).

Еще один показательный признак внешнего вида, служащий для идентификации и одновременно для эвфемистического обозначения этого персонажа, — его зооморфные (лошадные, коровьи, козьи или птичьи) ноги: *вин выглядае як чоловик, але буськови [аистинные] ноги; вин як людына будэ, а ноги, як конячы; ййдэ такэй пан тройкою <...>, а ў пана одна нога — кинський копыт, а другая — курьяча нога; людзи дывляцца, а у них копыты, а не ноги, см. подробнее: [4]. Эта примета внешности однозначно свидетельствует о принадлежности персонажа — даже если он выглядит как «пан» или «иностранец» — к нечистой силе: *поўна хата паньчыў... одеты красиво, а ноги свіньи и козьи; иде таки фронт ў капелюше и с тросточкой, и — гусячы ў его ноги*.*

Отмеченные выше устойчивые выражения, основанные на характеристиках внешнего вида черта, в значительной степени совпадают с такими же польскими именами-заместителями, характеризующими ипостась этого персонажа: *rogaty* (рогатый), *czarny z rogami* (черный с рогами), *koszłaty* (косматый), *panicz* (панич), *panek* (панок), *paniczek w czerwonym kapeluszu* (паночек в красной шляпе), *zielony panek* (зеленый панок), *ten z końską nogą* (тот с лошадиной ногой). Согласно популярной польской поговорке, «черта легко узнать по козьим ногам, по большим рогам, по куртке немецкой и по речам лживым» [17. С. 98–101]. На территории Вармии и Мазур черт описывается как «рогатый паночек с хвостом и копытами, одетый по-немецки» [18. С. 190]. Сходная ситуация отмечается и в западноукраинских эвфемистических названиях черта, указывающих на аномалии с ногами или на его принадлежность к сословию «панов»: *безп'ятко, безп'ятий, антипко безп'ятий, панич маленький в курточці, тот хромий* [15. С. 24, 174–175].

Наряду с эвфемизмом «черный» в западном Полесье по отношению к черту иногда используются термины *засмóлены, обсмóлены*, отражающие поверья о месте его обитания в пекле и связи со смолой; ср. сходный принцип номинации черта в польской демоноло-

гии: *piekielnik* (обитатель пекла), *piekielny złodziej* (злодей, живущий в пекле) [19. S. 338–339] и в западноукраинской мифологической традиции: *обпаленик* (от укр. *обпалити* ‘обжигать’) или выражение *тот, що в пеклі ватру кладе* (тот, что в аду огонь разжигает) [15. С. 69, 141].

Следующая значительная по объему группа эвфемизмов основана на локативной характеристике анализируемого персонажа. Хотя черт, по народным представлениям, не пребывает постоянно в одном и том же месте в земном пространстве и определяется как дух «вездесущий», однако в его вторичной номинации часто фигурирует указание на привязку к конкретному месту, где он любит появляться. Излюбленными местами обитания черта полешуки считали прежде всего болотистые и топкие места, прибрежные заросли, корни вывороченных деревьев, вербу, лозу. Соответственно, в каждом из этих локусов могут появляться особые разновидности чертей: «В лесу — лисовый, корчовый чёрт. Больше говорят: “корчовый”. Корчовый ў лисе деревья вырывает с корнями, трактором не вырвешь, а он вырывает! В болоте — болотяный чёрт. Як нагребут люди сино ў болоте, дак поднимает его. В поле — полевой чёрт. Если купаешься в реке и судорога схватит, то говорят: “Чорт водяный топит”» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.). Выражения *той, шчо ў лозе сидить* или *той, що лозами трясе* — типичные формы номинации черта в селах Житомирской области. Для западного и частично центрального Полесья характерна традиция называть черта (проникшего в домашнее пространство) *домовой*, *домовик*: «Домовик — то шчытаецца чорт. Абы влизе до кого, хто Богу не молицца, то туда йде. А похрестять дом, то вин утекае. Домовик — нчысты, то — чорт» (ПА, Ласицк Пинского р-на Брестской обл.). На вопрос собирателя, может ли домовик защитить человека от черта, был получен характерный ответ: «Дак ета ж дамавой ци лукавый — адно!» (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Эти представления объясняют, почему *домовик* в подобных случаях наделяется такими нетрадиционными признаками, как обитание в лозах, считается ипостасью вихря, человеком в шляпе: «Дамавик — это нячысьцик, чорт ў красных сапожках, ў капелюшэ ходит, ў лозе живе. Это тот самый вихор, што крутить» (ПА, Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.). Таким образом, лексемы *домовой*, *полевой*, *луговой* могут выступать как замена слова «чёрт»: «Есть хатние домовики, и полевые, и луговые» (ПА, Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.).

К единичным случаям можно отнести такие «титульные» названия

черта, как *земной царь* или *водяной царь* (ПА, Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.). Для понятия «черти-помощники ведьм и колдунов» в Полесье изредка используется термин *бóги* (брест., гомел.), например, говорили, что если ведьма перед смертью не сможет передать кому-нибудь из родственников своих чертей-помощников, то ее ждет трудная смерть, «нихто не схотэў ее боги забраты» [12. Т. 1. С. 108, № 294]; ср. характерное сообщение о колдуне: «Вон знаўся з етыми богами» [12. Т. 1. С. 276, № 76].

В редких случаях вторичное именование черта основывается на его интеллектуальных характеристиках. Например, зафиксированы два прямо противоположных признака — «глупый»/«умный»; так, о черте, летящем в вихре, говорили: «дурный ходять» или «дурные жэняцца» [12. Т. 3. С. 274, № 10; С. 284, № 113]; а в с. Вознич Овручского района Житомирской области заменой слова «чёрт» служат эвфемизмы *злый*, *лхый*, *вумный*. Чаще определения «умный», «мудрый», «ученый», «знающий» служат для обозначения знахарей, колдунов, ведьм, т.е. людей, которые «знаются» с нечистой силой; ср. з.-укр. *мудрий* ‘человек, который продает чертков для услужения’, ‘человек, который умеет управлять змеями’ [15. С. 130–131] и аналогичные польские названия: *uczona baba* (ученая баба) ‘о ведьме’, *mądre baby* (мудрые бабы) ‘о знахарках’ [17. S. 45].

Наименее продуктивным способом для формирования полесских имен-заместителей, обозначающих черта, является указание на его привычные занятия и вредоносные действия. В качестве таких номинативных форм выступают чаще всего термины, отражающие функцию пугать людей: *страх*, *ляк*, *ляковка*, *лякайло*, *пужайло*, *пужака*. О черте, поднимающем пыльную бурю, вихрь, говорили: *крутых иде*, *вихорник лэтыть*; персонажа, который якобы «хватает» одного из евреев, справляющих свой праздник (см.: [1. С. 231–239]), называли *хапун* (от укр. *хапати*, бел. *хапаць* ‘хватать’): «Рабинная ночь — у Спасоўку, одна у году; эта рабинна ночь припадае з еврейским праздником Кучка (в осень). Жиды ж не хрищеные, их чорт хапаў; идуть [в рябиновую ночь] в воду ўглядаютьца, когда ж нема стени, значит, пропадае той жид — хопит его чорт...» (ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.).

О некоторых действиях черта можно судить также по эвфемизмам, построенным как местоименные конструкции с дополнительной характеристикой: *той, що свішчэз*; *тот, шчо ў корчах сидит*; *тот, що лозами трясе* (житомир.). Многочисленные широко представленные в полесской демонологической прозе функции этого персо-

нажа — подталкивать к самоубийству, ссорить домочадцев, сбивать путников с пути, вселяться в человека, делая его бесноватым, прятаться от преследований грома, совращать людей дурными поступками, забирать себе души грешников, запрыгивать на спину пешеходу, вредить домашнему скоту и т.п. — не нашли своего отражения во вторичной номинации. В более многообразных формах представлен этот принцип именованья черта в польской и западноукраинской традициях, ср. пол. *kusiciel*, *pokusa* (искуситель), *gwizdek* (тот, что свистит), *bludoń* (сбивающий с пути), *opętaniec* (вселяющийся в человека), *skarbowy* (стерегущий клад) [17. S. 109–112], з.-укр. *той, що під бзом сидит* (тот, что под бузиной сидит), *тот, що на гріх піднюструє* (тот, что ко греху подталкивает), *той, що в норі сидить* (тот, что в норе сидит), *той, що очи одводе* (тот, что глаза людям отводит) [15. С. 66–69].

Как можно было заметить, приведенные выше полесские модели вторичной номинации черта во многом совпадают с аналогичными западнославянскими и западноукраинскими способами эвфемистических обозначений этого персонажа. При движении на территории Полесья с запада на восток (от Брестской и Волынской к Брянской и Калужской областям) отмечается постепенная тенденция сближения полесской демонологической терминологии с русской. Так, для Брянской области характерно использование таких названий чертей, как *доброхожие*, *невидимые*, *скрытники*, а в Калужской области зафиксирован типично русский термин для именованья черта — *шут*: «[Детей пугали:] “Шуты сидять рогатые”, — штоб к колодцу не шли» (Жерелёво Куйбышевского р-на) [12. Т. 3. С. 463, № 93].

Таким образом, в полесских архивных материалах со всей очевидностью прослеживается всё еще живая традиция избегать прямой номинации нечистой силы, использовать вместо этого вторичные имена-заместители или некие общепринятые описательные конструкции, по которым можно было легко распознать тот или иной персонаж. Если же слушатель допытывался, кто это был, реакция рассказчика часто бывала недоуменной. Ср. следующий диалог: «[Излагаются события о том, что к одной девке стал приходить пан с конскими ногами; вопрос собирателя: «А кто это был?»] Ну, хто ж? Хто ходить? Святы ж не ходи чоловік! [Это был черт?] Ну а хто ж? Прыходил як чоловік, нормальний чоловік, дак ёна побачыла: аж ў ёго копыты конськие, ноги. Ну! Дак она ж побачыла, што его ж не чоловік...» (ПА, Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). В этом сообщении идентифицирующей

формулой, достаточной для опознания черта, является, по мнению рассказчика, указание на аномальные ноги пришельца.

Литература

1. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
2. Березович Е. Л., Виноградова Л. Н. Черт // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 519–527.
3. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
4. Виноградова Л. Н. Облик черта в полесских поверьях // ЖС. 1997. № 2. С. 60–61.
5. Власова М. Н. Русские суеверия: Энцикл. словарь. СПб., 1998.
6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2004. Т. 4.

7. Левкиевская Е. Е. Мифологические имена-апотропеи в карпатском ареале // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения — II. М., 1993. С. 93–102.
8. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
9. Милорадович В. П. Заметки о мало-русской демонологии // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 407–429.
10. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
11. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
12. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010. Т. 2:

Демонологизация умерших людей. М., 2012. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016.

13. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
14. Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
15. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгв. словник. Львів, 2002.
16. Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
17. *Dźwigoł R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.
18. *Pełka L. J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
19. *Podgórcy B., Podgórcy A.* Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

Сокращения

ПА — Полесский архив (Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Москва).

Ольга Александровна Тарасенко,
независимый исследователь (Гродно, Республика Беларусь)

Вадим Сергеевич Алексинский,
клиника «Spezialklinik Neukirchen» (Нойкирхен-байм-Хайлиген-Блут, Германия)

ТАНЕВИЧСКИЙ ЧЕРНОКНИЖНИК

Истории о чернокнижниках являются, пожалуй, одной из самых интригующих тем белорусского фольклора. Именно историей «Пра чарнакніжніка і пра цмока, што вылупіўся з яйка, знесенага пеўнем» начал Ян Борщевский (1794(?)–1851) свой цикл фантастических рассказов «Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апаўяданнях» [1].

Чернокнижником (бел. *чарнакніжнік*) в славянской народной традиции считается колдун, который изучил магическую «черную книгу»; ему приписывали особенную силу. Считалось, что чернокнижники знали с чертами или даже с самим дьяволом; по поверьям поляков Гродненщины и белорусов Гомельщины, они могли наводить и снимать порчу, при этом считалось, что польза от чернокнижников весьма ограничена. Способности, приписываемые этим персонажам, весьма разнообразны, в том числе умение насылать болезни на людей и скот, влиять на погоду как на пользу, так и во вред людям (подвластными колдуну считались туча с молнией, вихрь и бури, град), морочить людей, насылая видения [2; 6. С. 271–274].

О «черной книге» (бел. *чорная кніга, чарнакніга*) — магическом атрибуте, наделяемом сверхъестественной силой, наши информанты рассказывают, что там «на черных листах белыми буквами написана было» [ЧКИ]. Так же описывают «черную книгу» и русские в Литве;

по поверьям русских Рязанщины, в ней вместо букв на строках наколоты точки, а поляки считали, что эта книга, называемая «Spiritus» или «Veritas» (лат. «Дух» и «Истина» соответственно), написана на непонятном языке. По славянским поверьям, читали «черную книгу» иначе, чем обычную: водили по страницам ключами, крутили книгу у себя на голове, читать следовало только по ночам при свече, не подряд, а после 3-го стиха сразу 14-й, само чтение растягивалось на год или три года. Прочитавший книгу три раза мог овладеть колдовскими знаниями, но мог и сойти с ума. Считалось также, что книгу необходимо «отчитывать» задом наперед после ее прочтения (см. об этом далее); по русскому поверью, при чтении книги с начала черти прибывают, а с конца — убывают [2; 6. С. 271–274].

Рассказы о колдунах-чернокнижниках в белорусских деревнях уже записывались нами ранее (см., например: [3; 4]). Данная статья основана на материале Д. Таневичи Щучинского района Гродненской области Республики Беларусь, в которой уже несколько поколений местных жителей рассказывают легенду о жившем здесь еще «за Польшчаю» чернокнижнике. Эта локальная легенда в целом соответствует традиции, обладая маркерами подобных историй и характерными мифологическими мотивами: «колдун изучает книгу черной магии», «появление в доме черной

книги вызывает слуховые и зрительные галлюцинации», «при уничтожении черной книги появляется вихрь» (данный мотив мы ранее не фиксировали; ср.: «смерть колдуна сопровождается бурей, другими необычными явлениями» [6. С. 317–320; 7. С. 286–289]). Легенду о таневичском чернокнижнике отличает наличие сюжетной целостности и тесной связи мифологических представлений с историей конкретной семьи (местные жители указали на еще живущих двух дочерей чернокнижника).

Наиболее полно представила нам эту историю, разворачивающуюся на фоне социальных потрясений первой половины XX в., младшая дочь чернокнижника¹:

Гэта было перад вайною, пры Польшчы яшчэ. Ну, мне гадоў тады, можа, было... Это я з [19]28-га... у саракавым мне было 12... Ну, гадоў, мо, 10 было.

Мы нічога не зналі. Ён дружыў з... тут во, дзе Чорт² во Ляпешын, тут быў Адам, Вайцехаў брат родны, [ад] першай жонкі бацькавай ужэ. Ён быў... і ён потым ужэ жаніўся, гэты бацька, і яго служыць выправілі, гэтага Адама. І ён служыў, служыў і служыў, і... Але ён з майго бацькава года, і яны дружылі разам у арміі: разам у арміі служылі і разам на вайне былі з гэтым Адамам, на Гражданскай.

[Мой бацька] Іосіф [з] тысяча васемсот восемат сёмага года [рождения]... Ён быў адзін граматны. Не то што на усёй вёсцы ў нас — ехалі із-пад Щучына да яго пісаць што трэба, ён такі разумны быў! Заяўленні якія-та, дакументы нада пісаць — усё да яго ішлі, усё дзе што трэба было, просьбу якую ілі памілавання... І ён так... еслі ўжэ ён напіша, то точно рассматраць і памогучь, вот так во!

А жылі [мы] на гэтым месце... Толька другая хата была, але на гэтым месце. Мы

гэту хату перакруцілі, бокам паставілі. Яна стаяла так во, тарцом да вуліцы...

І вот мой бацька дружыў з гэтым Адамам, але гэты Адам... яго не прынялі бацькэ, [бо] Адам гэты быў [ад] першай жонкі. Ён служыў, а потым, як прыйшлі гэтыя Саветы ў саракавым годзе, сталі гэтых паноў расулачываць, вывозіць, ужэ гэтыя слугі не патрэбныя, ужэ варочыйцеся дахаты! І вот гэты Адам прыехаў дахаты, як адслужыў ён там — ужэ няма места яму! Ён прыехаў на родзіну да бацькі, яго тут не прынялі, выгналі: «Ты не наш!» Вот... і ўсё — не наш. А тут ужо быў і Вайцех, і Франак, і эта Амілья, і Казя, Марыля была... эта ўжо другой жонкі, а гэты Адам — першай. Ну, ён пайшоў ажаніўся ў Куляўцэ, у прымы пайшоў у Куляўцэ³. У прымакі.

Але покуль ён яшчэ ажаніўся, як яго выганялі, што ён не іхны, так бацька мой устанавіў сыноўства — пісаў усюды, што і за сьвядку быў. Судзіліся, і мой бацька быў свідзецелем, што ён дзействіцельна яго сын. І яго васстанавілі, што ён сын — старшы іхны. Ну і потым ён ужэ ажаніўся, у Куляўцы пайшоў у прымы.

І вот той Адам... дзе ён узёў гэту кнігу — чорна кніга называлася! Але мы нічога не зналі. Мой бацька так з вечара ляжа, пасьпіць, а [у] дванаццаць часоў ночы запальвае лямпу — мы паляжам, спім — а ён нешта чытае, а што чытае...

Мы нічога не бачылі, мы яе нігды не відзелі, той кнігі! Чытае тую кнігу... Пачытае і ужэ тады спаць кладзецца, а якую ён чытае — мы нічога не зналі. Але ў майго бацькі, ён быў ужэ пры Польшчы ў гэтым прэдыдацель — тут была ў нас стража пажарна, ён быў прэдыдацелям, а Франак гэты быў начальнік стражы пажарнай. У іх машына была пажарна, цвічыліся⁴ тут усё... А ў бацькі майго былі ўсе дакументы гэтай пажарнай. І ён быў пры Польшчы солтысам⁵, як граматна — ўсё выбіралі. Ён быў і за польскім солтысам, а як прыйшлі гэтыя рускія ў 40-м годзе... у 39-м... яго выбралі за дзепутата, і ён ужэ быў дзепутатам. Ужэ пад ім былі і Рынкаўцы, і Прудзяны, і Углы, і Дамейкі, і Савіцкія, і Сырні⁶... Ну і вывозілі кулакоў на Сібір. І да нас прыезджалі тры разы ўночы: «Падавай кулакоў на Сібір вывозіць!» А мой бацька кажа: «У мяне ўсе беднякэ. Усе ходзяць, чакаюць, каб дзе пазрэла жыта на прыгорку, каб хлеба жажаць, каб на лета было... У мяне ўсе беднякі, няма ў мяне кулакоў!» — «Падавай таго, у каго многа зямлі!» Ну, кажа: «Што з таё зямлі? Бярэце тую землю!» А ў іх сем'і велькія, яны тады хацелі Кастуля вывезці, Дзядзюля хацелі вывезці, Глаўніцку хацелі асудзіць, што там яна не расчытывалася з гэтымі налагамі ўсялякімі, і гэты... Бацвіннікаў! Усе такія во сем'і. А бацька мой сказаў: «Нікога не выдам, патаму шта ў мяне ўсе беднякэ! Я ўсіх знаю, мнагадзетныя, і яны хлеба не маюць, яны ходзяць босыя, голыя, аббарваныя! А зямлю забіраюць ад іх... Людзей я не аддам!» І нікога не вывез мой бацька.

Ну, і вот гэту кнігу ён чытаў, і ў яго быў чамадан такі, і ляжаў на покуці на лаве

ў куточку за сталом. У куточку ляжаў гэты чамаданчык, і там яго ўсе дакументы былі, якія трэба ўжэ быць яму тамака, як ён пісаў гэта ўсё... Ажно... Такая ноч была помню, нейкія мясечныя такія ночы зімою... Нехта трасе дзверы нам знадворку ў сені... Турзу-турзу! Астанавіцца... Турзу-турзу! Астанавіцца... І зноў! Во так во цэлу ноч трасе... Мы ўсе во ляжым, мы ўжэ не спім, усе ляжым, і нехта трасе дзверы. І так кожную ноч. А... о, дзверка тая вон, што комін, тая дзверка, хоць ветру няма на дварэ, а яна ўсё «бах-бах... бах-бах...» — адчыніцца-зачыніцца сама па сабе. Вот, і ў коміне там нейкі гул які, як вецер вые... Ну і знаеш, што... І мы ўжэ — і дзвядцата прадуць кудзелі, і хлопцы тут, усё — а гэта дзверка пастаянна бахае і бахае... Усе бачым, усе мы! Ужэ нададае гэта бразганне, мама вазьме лучыну, дройдзу⁸ такую во, паставіць на гэты мурачак, і так во яна ўжэ па гэтай дроздзе ўсё — ужэ не бразгае, але ўсё раўно махаецца!

Ну, яна ўжо не бразгае ў гэты, у кірпіч, але ўжэ па гэтай дроздзе паціху. Але махаецца, і махаецца, і махаецца... Зачынім — зляціць з этага... з зашчэпкі, і ўсё раўно махаецца! Ну, і так, і так... І ўжэ гэта, як стаў ужэ ён дзверы трасці... У гэта акно кала дзвядцатка глянем — нікога няма, а дзверы турзу! Ну, і ўсё так, і так!

А потым ужэ бацька мой кажа на маму: «Ідзі, глядзі ў акно, а я вазьму тапор і буду адчыняць дзверы, і так, есьлі будзе ён на меня агрэсіўна нападаць, буду рубачы! А ты глядзі, есьлі мо будзе ўцякаць!» Во мясечная ноч, відно на падворку ўсё. Ужо бацька пайдзе пад дзверы: «Хто тут?» — не трасе дзвядцатка, маўчыць! Ціха... Мама глядзіць у вакно, і бацька раптам адчыняе дзверы — нікога няма! І ніхто ні на Завора⁹ не паляцеў, ні на вуліцу. І мама не відзіць нікога. Толька зачыняць дзверы — ізноў трасе! І вот так трасло, і трасло, і трасло кожную ноч. Можа і надзелю, можа і дзве — пастаянна трасло дзверы. А потым ужэ мы і ўніманія не абрашчаем.

Ажно... Відна-відная мясечная ноч — во так па хаце відна ўсё — мы ўжо паляглі спаць, ажно... Адчыніліся дзверы, нехта ў хату ўвайшоў... Увайшоў у хату, і мы ўсе відзім — чалавек! Высокі, аж пад паталок, тонкі, у шляпе чорнай і эта... палка з клюбаю¹⁰. Ну, такая во... ну, што апірацца! Ручка такая... Ну, ідзе так во, і усё раўно як гэтыя падкоўкі, ўродзе там падкованыя гэтыя боты. Усё «стук-стук» па зямле. Ток быў у нас дзвядцатка... ідзе да стала, а мы ўсё відзім, падышоў да стала і выцягнуў гэты чамаданчык, который [з дакументамі].

Выцягвае гэты чамадан сюда во... Можа, якіх і час, мо, і два ночы. І выцягнуў... выцягнуў і кавыча¹¹ гэтыя бумагі. Так «шорх-шорх-шорх-шорх» — так быстра варочаець гэтыя лісця. Мы відзім... відзім, што ён каля стала і варочае ў чамадане гэтыя... кашышкіца... і ўсё этае лісце. Адкрывае [чамадан]. Мы — і тата, і мама, і ўсе... і Маня, і Юзя, і я — і ўсе гэта відзім. А ён пры стале процію акна, як раз усё відно,

і гэта... і варочае, і варочае, і варочае <...> Ён варочаў там — не знайшоў, і давай ісці да мамы. Мама спала на поліку, между канцэ ложка да печы... ну, полік! Мама спала там, а ён давай ісці да мамы і цягнуць маму з пасцелі. За руку. Так мама схапілася ў крык! Мы скараэй... тата кажа: «Палёця сьвет!» Чыркнўлі спічку — нікаюткага няма. Нічаюткага няма! Ціха, нічэво няма.

Але мама ўсё падразумлявала¹², мы-то малыя яшчэ не зналі, што эта такая есць кніга, а мама-то чула, што есць такая кніга. Бацька нічога нам не казаў, мы не зналі, якую ён кнігу там, але нешта ён чытаў. Тады мама ўжэ стала падразумляваць <...>

Так вот слухай! Мама ўсё яго — яшчэ да гэтага вечара, по́ка ён варочаў, усё трос дзверы, і гэтая дзверка бахала — мама ўсё: «Мусі¹³, ты чытаеш эту чорну кнігу... маеш?» А бацька: «Не!» І ўсё. Значыцца, мама ругала яго за гэта.

Тадзі назаўтра посьля гэтага мама кажа: «Давайце, дзеці, шукаць у гэтым чамадане, што мы там знайдзем!» Ну, мы тую кнігу... А бацька пайшоў у гумно, малаціў ён там, ці што, ну, нешта ў гумне рабіў. Мы гэты чамадан выцягнулі і ўсё перабралі, вынялі, гэтыя ўсе паперы выклалі, ажно... На дне заслана газета — мой бацька выпісываў газеты, пастаянна, ён і польскія, і ўсялякія — заслана газета, мама аднімае гэту газету, а там на дне кніга гэта ляжыць... кніга. Так разложана, разьвёрнута папалам, і так во на весь чамадан гэтыя палавіны... Ну, як табе сказаць — чамадан і на весь чамадан. Я не разглядвала, але досіце яна была тоўстая, эта кніга. Ужэ мы яе нігды не чыталі, не відзелі, але толька той раз. Значыцца, гэта кніга была лаўкамі ўверх, а гэтым пісаным на дне, і заслана, а наверх ужэ гэтыя дакументы ўсе. Дастала мама і гэту кнігу ў мяшок! У мяшок, і з Маняю нашаю і паняслі!

А паняслі, то я не знаю, ці яны на могілцы¹⁴ сюды... Досіце паняслі яны, дзе бульбяныя ямы хавалі. Эта ямы, во калі за магілкамі туды, дзе наша ўсадзьба, дзе наш дом, за нім уніз, там ямы былі, дзе на зіму людзі хаваюць бульбу, паняслі недзе ў тую яму і выкінулі эту кнігу. То мама расказывала: як укінулі ў тую яму гэту кнігу, так такі віхр! Закруціў, пайшоў, пайшоў і так во ў поля! Вір такі... Круціць пясок гэты! І ўсё... і ўсё...

І прыйшлі яны дахаты, это было нека сядзеньня тыдня, прыйшлі дахаты, і ўсё — і ўжэ ўвечары а ніхто дзвядцатка ні трос, і дзверка ні бахала і... ніхто ў хату не прыходзіў, і ўсё стала ціха, нармальна...

Прышла надзеля — вот гэта серад тыдня было — прыйшла надзелька, прыходзіць гэты Адам Ляпеша па эту кнігу, з Куляўцоў. А ён замаўляў, гэты Адам, з гэтай кнігі замаўляў. І там ужэ пісана, і Адам гэты так ужэ ён замаўляў. І кажа... ужэ мой бацька кажа: «Як ты замаўляеш? Памагае?» А ён кажа: «Гэту кнігу трэба ўмець чытаць. Есьлі ты чытаеш, і што там кажуць, іспалняеш, то будзе ўсё добра. І будзеш замаўляць, і будзе памагаць... усё! Есьлі ты

будзеш чытаць для інцярэса, а іспалняць тога, што там, не будзеш, так тады, есьлі ты не верыш, толькі чытаеш для інцярэса, так трэба, як прачытаеш там якую ўжэ стацьцю, трэба адчытваць яе назад як пачаў!» Вот... абратна адчытаць назад. Адтуда сзаду наперад сюды адчытваць. А мой бацька пачытаў дзеля інцярэса і паклаў. Але ён не верыў у гэта... Але ён не верыў!

Так ён ужэ прыходзіў мсціць ужэ, па гэту кнігу ён... Ён знаў, што эта кніга ў нас. Гэты, нячысты!

А ўжэ потым, усё адно як хто сказаў гэтаму Адаму, ці можа ён і перадаў этаму Адаму, ужэ прыйшоў эта Адам па эту кнігу. Прыходзіць, бацька ўжэ па тую кнігу — няма. Бацька на маму: «Дзе кніга?» Кажа: «Няма і не будзе! Мы яе змарнавалі¹⁵». І ўсё... «Што ты, — кажа, — страху нам столька надаваў праз гэту кнігу!» Кажа: «І ты нешта чытаў. Мы відзелі!» Ну, і ўсё — і прыйшоў эта Адам, і бацька кажа: «Няма! Змарнавала», — кажа... І... і [эты Адам паехаў] назад... І вот эта і канец гэтага. Во такія во былі страхі ў нас! Нічога не ўвялічыла і не ўбрала [СКИ].

В данном случае закономерность, отмеченная Т. В. Володиной [5], — для любого из этнокультурных локальных явлений выделяются центр (место особой плотности деталей, подробности и сходства записей) и периферия (отступление в деталях и затем в ядре сюжета, возрастание степени мифологизации) — проявляется лишь отчасти. Так, рассказ средней дочери чернокнижника уже не так насыщен деталями, хотя в данном случае именно эта семья и является подобным центром явления (правда, информант сопровождала свой рассказ ремаркой: «Ідзіце да Клімкі, яна разумнейшая і больш помніць!»):

Тата нейку ксёнжку¹⁶ меў пры-ы... ну ўзёў чытаць. Халера, мо я і бачыла [тую ксёнжку], але ў нас там столькі было папераў, тата газеты выпісываў, і, дзетачка мая, і ён тамака газеты і... было... мужчыны прыходзілі ўсё, там маладзей... тата ім чытоў там газеты ўсякія новыя, а этай ксёнжкі нікому не чытоў. І... і мы не зналі нічога... але так як я... дажа я помню гэта. Помню, у нас была хата курная, без коміна. У гэтай самай хаце. Толька яна стаяла гэтак во канцом.

Ну і ўсё... і гэты... і кажа — нешта прыходзіць! І стукала дзверы, так уночы. Ну а мы... а тата ідзе на вёску, і там эта мужчыны... А таты няма дома! А потым... мама кажа, я ужо большанька была: «Пайдзі і... запалі газоўку (здесь произносится взрывное «г», как в русском языке. — О. Т., В. А.)!» Тады запальвалі газоўкаю, маленечкі агоньчык быў. І ўсё — пайдзі запалі агонь, а я не ведаю, нашчот чаго яна, а яна ўжо как паглядзець, хто ў хаце, хто ходзіць. Я пайшла, запаліла, мне хоць бы што, яна мяне разбудзіла, я не чула. Нідзе нікога няма. «Ну пагасі!» А потым я маме: «Ну то падалося!»

І ўжэ другі раз... Проўда, я сама чула, як газеты гэтыя ламаталіся на тэй зале, усё раўно як хто-та шукоў чаго.

Ну ўсе, потым мама кажа бацьку: «Нехта да нас прыходзіць! Як ты сабе хочаш, што там ты маеш!» І ўсе. Так... тата нічога, але... астоўся, узёў віль у хату, у сены, і гэта ён ня йдзе, і як пайшоў, і тут ужо... нехта дзверы трасе, во так во, і тата давай ісці, адчыняць іх з гэтымі віламі і глядзець, а ці не... [ідзе хто] па сьнягу.

Да, а ён сам пашоў стадлейку пераматаць. Ну, а ён нічога, але мама... падабрала гэтыя там, што ў яго, што яна... не пазнала, якое там, што дзе, і панясла! З Маняю. І я была... І выкінула яе на полі. За вёску! Во там дзе... Возьля гэта во, там дзе школа была некалі! Ну гэты бок во, як заяжаецца ў Танявіча. Была школа, яе спалілі! І-і... і гэта, і ўсё! Ўсё перастала. І перастала хадзіць.

А... а потым прыйшоў да нас з чужой вёскі — ён вясковы, танявіцкі, але быў у прымакох — ужэ ён кажа, і па гэту ксёнжку! А тата кажа: «Няма! Кацярына, — кажа, — недзе занясла». І ўсё, і ён пайшоў дахаты. Ён быў з Танявіч... Але ён пайшоў у прымакі за Новы Двор нейдзе тамака. І тата кажа: «Німа!» І ўсё! І так і прапала! [НЮИ].

Среди местного населения, не связанного с семьей чернокнижника, эта история, хотя и сохраняет основной сюжет неизменным, претерпевает, отчасти вследствие иной интерпретации деталей (что легко проследить), трансформацию, нарастает степень мифологизации, появляется и устойчиво повторяется новый мотив «черт остриг женские волосы». Вот один из вариантов этой же былички:

Маня¹⁷ расказывала мне, што бацька занімаўся чарнакніжнікам. Ну, нядзелю там хадзілі на вачоркі, недзе чыталі, недзе збіраліся яны, казалі Юзя¹⁸, і там яны чыталі нешта, сьпявалі. Не знаю, што яны там рабілі, ну, усе гаварылі па вёсцы, што яны занімаўся... гэты чарнакніжнік, і ён чытаў гэтыя кнігі.

Яны з мацяр'ю былі дома, і, кажа, прыходзіць у двенаццаць гадзін: адкрываюцца дзверы, стукаюць, і заходзіць, заходзіць, ходзіць па хаце. Нейкі мужык чорны, там халера яго знае, у чорным! Заходзіць, ходзіць па хаце, страшна так... Потым прыйшоў, скінуў адзеяла, яна гаварыла, паходзіць, потым ідзе — уходзіць. Ляжалі спаць, кажа, і ўжэ начынаецца: пазакрываюцца на замкі — адкрываецца і заходзіць. А яго не было ў хаце, дзе ён там хадзіць. А маці ўсё прасіла, каб астаўся... А эта мне ўжэ Маня кажа: патом мы сталі гаварыць, бо жонка гаворыць, што не хадзі, мне страшна. Я баюсь, кажа, прыходзіць! Ён: «Не можа такога быць!» Не верыў усё... Ён хадзіў-хадзіў усё кожны раз после двенаццаці, а потым зімою прыходзіць і абрэзаў мацяры валасы, пастрыг мацяру — валасы абстрыг! Кажа, як абстрыг валасы, тады ён паверыў, што ён ходзіць.

Ну, і гэты астаўся ў хаце... Астаўся ў хаце, кажа, пазакрываўся на замкі, у двенаццаць часоў, кажа, адкрываецца замкі, дзверы. І ён уключыў свет, устаў гэты бацька — яны ж пры свеце ж не ходзяць — і ён уключыў свет, пайшоў узяў тапор, сякеру ўзяў, адкрыў замкі і пайшоў, гаворыць, абыйшоў кругом хаты, мусі, раза тры, бо чуў, што нехта ідзе, адкрываюцца дзверы, абыйшоў вакол хаты — толькі сняжок свежа выпадзены, ні якіх слядоў, нічога няма! Закрыўся дзверы і тады паяў, што ён ходзіць, і тады забраў эту кніжку чорную сваю ды занёс у Круглік¹⁹. Казаў, дзе-та ў яму закапаў. После гэтага перастала [ЧКИ].

В рассказах (за исключением сообщения Ю. И. Новогородской) описывается главная особенность черной книги — ее связь с приходом «черного человека» (тогда как считается, что появление в доме книги вызывает слуховые галлюцинации: звук льющейся воды, рассыпающегося гороха, лопающихся на бочке обручей [2. С. 512]). Примечательно в данной истории также и то, что в ней фигурируют два чернокнижника: «чернокнижник-неудачник» Иосиф и «настоящий» чернокнижник из соседней деревни (согласно К. И. Сидляевич — Адам Лепеша из Кулевцов), который и принес черную книгу в Таневичи (ср.: «...книгу в село приносят чужие люди — странники или цыгане» [6. С. 271]). Этот момент представляется также весьма интересным, так как во время экспедиционной работы в д. Кулевцы нам действительно удалось зафиксировать сообщение о жившем здесь в те времена колдуне Адаме, в котором уже, хотя и неявно, прослеживаются несколько иные мифологические мотивы, такие как «колдун передает черную книгу по наследству», «колдун расплачивается за сношения с нечистой силой»:

Ён вродзе бы так як быў у Куляўцах, жыў, але ён там на хутары ў лясу. Но яны не помняць хто. Яны вроде бы так помнят, што ён там вроде бы варажыў ці што рабіў, але імя ніхто не знае яго. З гэтых людзей... ну, так па расказах помняць, і помняць, што яго дачка варажыла карты і замаўляла. Ну, але яна... яны ўжо такія людзі, што памерлі і адныя, і другія, патом іхняя хата згарэла, бо яны там у лесе жылі, і патом яго зяцю далі кватэру ў Гродне, але ўжо ў Гродне яны тожэ паўміралі. Няма нікога... Шкундзіха... называлі так... усе так... Ну, так просто Шкундзякі на іх называлі па-вясковаму, можа, прозвішча такое... Ну, вроде бы кажуць, што як вроде бы па расказах так людзей, што вроде бы ў яго кніга якая-та была... Ну, пэўна, скарэй за ўсё, што якая-та была можа кніга. Яны кажуць, што так. Можа, ён вот патом, як уміраў, так, можа, перадаваў гэтай дачке, дзе што, але скарэй за ўсё, што, можа, тая, есьлі і была тая кніга, то яна скарэй за ўсё, што не сахранілася, бо ў іх хата згарэла. Гэта тока па расказах такіх, што яны

[старэйшыя людзі] чулі ад сваіх, а так уже ніхто з такіх не астаўся, каб дажэ помніў. Ну, вот яны казалі, што па расказах помнілі, што там хто-та прыхварэў, і там вродэ бы дзяцей не было, патам яны паехалі там да яго паваражыць, ну і пасьле гэтага ужэ, як яны там варажылі ці як, паявіліся ў іх там дзеткі. А як... як на самам-та дзеле было, хто ім там даў, ці там Бог ім паслаў, ці там... [И].

Таким образом, быличка о черной книге в Таневичах и рассказы про колдунов-чернокнижников (отца и дочь) в д. Кулевцы связаны общим персонажем — колдуном по имени Адам. Поиск подобных взаимосвязей может представляться перспективным в исследованиях народной мифологии.

Примечания

¹ Речь наших информантов изобилует диалектизмами и рядом языковых особенностей. Характерными особенностями белорусского языка в данном регионе являются: 1) частая замена в существительных мн. ч. в предл. п. суффикса *-ах* на суффикс *-оx* с переносом ударения на последний слог (пример: *па вёсках* — *па вяско́х*) и в им. п. окончания *i/ы* на окончание *e/э* с соответствующей заменой окончания местоимений (пример: *маі бацькі* — *мае бацьке́*), 2) замена в глаголах 3-го л. ед. ч. суффикса *-яў* на суффикс *-ёў* (пример: *узьяў* — *узёў*), 3) замена в существительных ударной *a* на *o* (пример: *праўда* — *проўда*), а также 4) использование полонизмов.

² Кличка местного жителя.

³ Д. Кулевцы Новодворского сельсовета, расположенная примерно в 13 км от д. Таневича.

⁴ *Цвічыцца* — диал. здесь: 'суетиться'.

⁵ *Солтыс* — 'староста' (полонизм).

⁶ Перечисляются окрестные деревни.

⁷ *Турзу-турзу* — диал. (неологизм) производное от глагола *турзуе* 'дергает' (возможно, от *турзаць* 'толкать').

⁸ *Дройзда, дрозда* — диал. 'лучина'.

⁹ Микротопоним.

¹⁰ *Клюба* — диал. 'набалдашник'.

¹¹ *Кавыча* — диал. 'перебирает'.

¹² *Падразумлявала* — диал. (неологизм) 'подозревала'.

¹³ *Мусі* — должно быть.

¹⁴ *Могліцы* — кладбище, могилки.

¹⁵ *Змарнавалі* — испортили.

¹⁶ *Ксёньжка* — 'книга' (полонизм).

¹⁷ Старшая дочь чернокнижника.

¹⁸ Средняя дочь чернокнижника.

¹⁹ Микротопоним, название леса.

Литература

1. *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных паданнях. Минск, 2015.

2. *Белова О. В., Виноградова Л. Н.* Чернокнижник // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Пол общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 511–513.*

3. *Бутов И., Алексинский В.* Аномалии и загадки Вороновского района // *Уфоком. 2016. 17 июня* (<http://www.ufo-com.net/publications/art-8936-anomalii-voronovskogo-raiona.html>).

4. *Бутов И. С., Гайдучик В. Н., Алексинский В. С.* Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора // *ЖС. 2017. № 2. С. 55–57.*

5. *Валодзіна Т. В.* Белякоўскі чорт: вузкакалянае лепельскае вераванне ў агульнаэтнічным кантэксте // *Нарысы гісторыі Лепельшчыны. Віцебск, 2012. С. 27–34.*

6. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. 2-е изд. М., 2017.

7. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2016.

Список информантов

НЮИ — Новогродская Юзефа Иосифовна, г.р. неизвестен, д. Таневичи Щучинского р-на Гродненской обл.; зап. В. С. Алексинский в 2016 г.

И — Ирина, г.р. неизвестен, д. Кулевцы Щучинского р-на Гродненской обл.; зап. В. С. Алексинский, О. А. Тарасенко в 2016 г.

СКИ — Сидляревич Клементина Иосифовна, 1928 г.р., д. Таневичи Щучинского р-на Гродненской обл.; зап. В. С. Алексинский в 2016 г.

ЧКИ — Черняк Клавдия Ивановна, 1948 г.р., д. Таневичи Щучинского р-на Гродненской обл.; зап. В. С. Алексинский в 2016 г.

И. С. Бутов,

канд. с.-х. наук, журнал «Картофель и овощи» (Москва)

РАССКАЗЫ О «ХОДЯЧИХ ПОКОЙНИКАХ» В МИНСКОЙ И ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТЯХ БЕЛАРУСИ

В 2015 г. из инициативы по широкомасштабному сбору фольклора о сверхъестественном в Беларуси (см.: [1]) вырос этнографический проект «Белорусские вампиры». Его основная цель — анализ комплекса народных поверий о «ходячих покойниках» и аналогичных им персонажах низшей мифологии, а также связанных с ними практик в свете решения проблемы археологической интерпретации атипичных погребений [5]. В рамках проекта также проводится сбор сообщений от информантов, поиск неизвестной ранее архивной информации, ареальный и типологический анализ зафиксированных фольклорных материалов, белорусских записей о «ходячих покойниках» и мн. др. [2; 3; 4]. В этой статье мы хотели бы представить информантов, собранную автором главным образом в экспедициях 2015–2017 гг.

Не так давно увидел свет обширный корпус текстов о «ходячих покойниках», записанных в 1980–1990-е гг. [6]. Хотя эту работу можно считать эталонной, авторы сознательно выбрали территорию Полесья как наиболее архаическую и не касались северной и центральной частей Беларуси. Наши экспедиции, в свою очередь, проходили в Минской (Минский, Дзержинский, Слуцкий, Стародорожский, Мядельский районы) и Гродненской (Сморгонский и Мостовский районы) областях, т.е. в регионах, которые Полесская экспедиция не затрагивала.

В рассказах приход умершего чаще всего сопровождается стуком, звуками ударов, щелчками, перемещением предметов, т.е. действиями, которым информант не может найти логического объяснения, или же, реже, запахом «покойника».

Я і сама раскажу, што мне было... Во гэты ж Кабачок Ваня памёр. Ён піў, піў. [Кабачок?] Кабак — гэта фамілія. Кабакоў Ваня. Ну, ён памёр, і ён прыходзіў да мяне. Ну, пэўна ён, бо ён тока ж памёр. А тады я так спала на кухне там. Сплю. І ўсё вот так вот ў акно: бах-бах-бах. Гэта, я ляжу, слухаю. Тады гэтай. Слухаю. Не чуваць. Тады і зноў у вакно: бах-бах-бах. Настаяшчэ вот. Падышоўшы і ў акно стукіў. Я тады... страх нейкі ўзяў. Знаеш, ночай... І я, гэтай, ад акна, палядзец — нікогда няма! А гэта ён пэўна прыхадзіў. І стукіў у гэты, у вакно. [А вы тень не ведалі?] Ні цені, нічога не відзела. І гэта ён, мусе, два ра... дзве начы так прыхадзіў. І гэтак ўсё бахаў у вакно. Дык мне так страшна было ночай, і, гэта, баялася я. Але ж я знала — пэўна гэты Ваня як памёр. Можа ж, што яму трэба было? Можа, што я яму доўжна была? Хто яго знае. І гэта ён прыхадзіў, гэта мне у вакно стукіў. [А не гаворылі, што нужно сделать, чтобы он не приходил?] Ну нічога не гаварылі, і я нічога не рабіла [БЯИ].

[Скажите, а не слышали, что кому-то «зданькі здаюцца»?] Можа, мне ўжо здаюцца? Ужо стукуюць у вакно. Я праснуся, гляжу ў вакно: «Хто тут, хто тут?» Мне кажэцца — я туды. Я [нрзб.] у калідоры: «Хто? Хто?» Нікога няма. Мне ўжо здаюцца «...» Да мяне [тоже раньше приходил покойный сын]. Я пахавала сына дваццаць шостага аўгуста,

семнаццатага лістапада пахавала дачку. Разам! У адзін год! А я асталася адна, старая. Так бы яны мяне пахавалі. Вот, можа, яны стукаюць і да мяне прыходзяць, да ў акно... [плачэ]. [А даўно пахоронілі?] Ужэ два года будзе. [А до этого никогда не стукал никто?] Нет [ЛВФ].

Цетка Вандзя, вот як мужа пахараніла я... і сына ж пахараніла. Гэта праўда. Ляжу. Ляжу: ціханька-ціханька. А на плашчадке настаяшчая ж плітка паложана: стук-стук-стук. Стукае. Настаяшчэ чую. Там целевізор, я маўчу. Тады ўжо, думаю, ладна, падымуся, но я не падходзіла, не спрашывала хто. Так прашлася на кухню. Лягла: стук прыкраціўся [ШЯА].

У меня когда отец умер и мать умерла... Я их похоронила. Десять лет смотрела. Дак тожэ постоянно, не постоянно... дня три, наверне, угол дома трещал. Просто треск-треск. Потом прекратилось <...> Ну вот потому, что я маму похоронила и папу. Ну вот угол трещал, я запах слышала. [Это два раза было: после мамы и папы?] Да, это уже семь лет тому назад. <...> А так просто запах. Всегда ж говорят, всегда говорят: когда слышишь покойника, где-то кто-то умрёт, всегда запах слышен [РГИ].

Хуже, когда в дом все-таки проникнет тот, кто является источником этих звуков. Его, конечно, никто не называл именно «ходячим покойником», в Минской области мы зафиксировали такие наименования, как *чорт*, *дух*, *дух покойника*, а в Гродненской — *нячысты дух*, *злыя духі*, *здань*. Все эти наименования встретились единожды, кроме *чорт* и *здань*, которые встретились нам по два раза¹. *Нячысты дух* и *злыя духі* употребила одна и та же информантка из Гродненской области:

[Говорят, некоторым после смерти являются...] А, ну тут во... Сусед. Прыхадзіў. Сасед жыў, тут хаты няма. Ён жыў адзін і жана яго памерла. Памерла тая жана. І к яму ўсё хадзіла. Прыходзіць, гаворыць [нрзб.], я палкаю стукаю і грукаю, ну, чую, хата адкрываецца і заходзіць. Заходзіць і гаворыць, маю пасцель так во пыдштурхівае, пыдштурхвае, падкратвае, як і абычна... Ну вот гаворыць, каб малады быў, дык ужэ б баяўся... ні быў бы. Ну я... ён ужэ стары. І што мне рабіць? А тады яму насаветвалі: «Пастаў на парозе жару». [А што это?] Ну, вот, с печи углю с агнем... Углю ў гаршок у які. Пастаў. І аттаго яна ўжо і не прышла. <...> Ка мне ўсё хадзіў, кажа, кожную ноч во ідзе, адчыняе хату. І, гаворыць, заходзіць і падкратвае мне матрасы. І я, гаворыць, палкаю во так вот стукаю-стукаю... Нічога не слухае яна [ЛТП].

Вы думаеце, там муж прыходзіў? Чорт! Канешне! Ну як ён вылезе адтуль? Ён жа адтуль не вылезе! Ілі, эта самае, сіла нябесная якая. Эта толькі ў гэтай... постаці. Всякія ж...

Ой, раньшэ-то расказывалі... Божэ, мілы ты мой... усяго было некалі. А цяпер ужэ няма такога, канешне. Цяпер памёр — памёр. Ніхто нічога ніколі не гаворыць. Ну, а пра гэту жэншчыну... Ну, яна сама расказвала, што, гаворыць, ходзіць і ўсё [КЕА].

Адзін тут дед памёр, ён уж гэта даўно... Гаварыў так, што ў сараі ж... лета... Семі тож бальшыя былі, не то шо цяпер, два чалавекі, кінулі ну гэтую хату адну, і ўсё. А расказывалі старыя людзі: семі бальшыя, лета — жарышча, хаты ж гэтыя былі такія небальшэнькія. Начавалі ў сараі. Былі сараі бальшыя, сена лажылі, ну ўсё эта... Дык расказывалі, што часта было, што... уся сям'я, усё тот дзед расказваў, ляглі спаць, і ўнук прышоў — і адзін, і другі... Дык кажуць, ляглі спаць, дык так на... ну, як вам сказаць, балка ляжала... Дык, гаворыць, сядзіць нехта на балцы. Я лягу — ён з мяне срываець гэта адзеяла. [А как называлі? Черт?] Чорт. Здань. Ну дык кажуць, як ускочыў за гэта там, да шо ў сараі... там всякі пріспасабленія гэтыя былі. Я цябе, кажа, сарву [СТИ].

Несколько раз² был зафиксирован мотив «половинчатости» пришедшего в дом гостя с того света, что пока в наших записях является редким мотивом.

Я вам расскажу ж яшчэ які случай. Мужык мой памёр. Ну добра. Сястра прыехала на похарны. Ну, ляжым мы на краваце ўсе ўжо похарагон. Яна нагамі — стук і стук! Я кажу: «Чаго ты стучыш?» Яна кажа: «Чаго ты мяне палажыла дзе ён ляжаў?» Ён, кажа, прыходзіт і кажа: «Чаго ты на маёй краваці ляжыш?» [Во сне?] Яна спіць — у ва сне! І, кажа, давай цянуць мяне за ногі! Ну, я чула, як яна нагамі... Я нічога... І мы з ей пашлі на кухню, а хлопцы спалі ў прыхожай. Кажа: адкрываецца дзвер, заходзіць ён. Той каторый мой [муж]. Кажа: «Мае салдаты, чаго яны спяць у прыхожай?» Кажа, адкрыў [дверь в] зал. А што за бяседа была... Сталы ж яшчэ накрытыя пасля яго пахарон. Што, кажа за бяседа? Но [ночевавший в прихожей] кажа: толькі да пояса [покойного мужа] было відно яго. [А там что ниже?] Там нічога! Ім ён казаўся да пояса. [А так он как, плыл или как?] Ну, я ж не знаю. Не распытвала, мяне ж страх стаў. [А какой это год был?] Гэта ў дзевяноста втарым годзе. А нявестка спала ў другой комнаце (яны толькі пажаніліся з сынам). Нявестка кажа: адкрывае дзверы і ўлыбаецца на яе. Кажа: ну настачшча жывы! [Это во сне или наяву?] Як наяву. Кажа, паўлыбаўся і закрыў дзверы. І после таго ніхто не бачыў і не сніў яго [БНФ].

Интересно, что в отличие от православных семей, где устраиваемые покойником беспорядки могли длиться до 40 дней, в католических все прекращалось ровно на 30-й день после похорон или, наоборот, активизировалось перед этим сроком, даже если была заказана

специальная служба в церкви (*имша* — литургия).

Бывае-бывае. Мне тожэ муж стукаўся. Как раз кагда ўмер: у нас жа ж у католікаў трыдцатэ дней... Вот Ігара, сына, як хараніла. І вот я ляжу, нармальна, целевізар робіць. <...> А ў зале глядзяць целевізар дзеці. І настаяшчый стук, я чую: на кухне крышка ад скаварады: «брась!» Вот так во: стук такі во ідзець. Падумала-падумала, думаю: «Госпаді!» Толькі што дзеці елі, а ўжо ў кухне барабанюць сквародамі. Слышна: крышка ад каструлі. Палядзела ў шчолачку (дзвер не закрыта поўнасьцю была ў спальне): гляжу, у кухне прасвету-свету няма на прыхожку. Ну, вот эта Ігар ужэ прыходзіў, да стукаў. Назаўтра ўжо 30 дней, малітва ў касцеле. Есці-есці [что-то такое] [ШЯА].

[РГИ:] Муж умер четвёртого августа [2016 г.]. Где-то через две недели я слышу, слышу, как у меня поднимается одеяло. [Одеяло, да?] Одеяло... А потом я одеяло взяла натянула и рукой так махнула, а он мне ударил вот сюда. Удар. И всё на этом. Всё. Потом слышала шаги. [Это через сколько дней?] Через две недели. [Шаги, значит?] Угу. [А шаги были обычные?] Нет, просто окно... И стоит стул. И слышу, как бы ножки стола трещат. Я говорю: «Ну, вот, пришёл!» Ну, больше ничего такого не было... Что ещё там было? А, ещё запах слышала. Слышала запах. [Запах чего?] Покойного. Да, запах. Вот прямо-прямо. А второй раз пришёл, я лежала на правом боку. Он мне уцепился за ушко, за мочку. И за бок в спине. И всё. По-моему, он больше ничего такого. Ничего: ни вещи не летали. И ничего-ничего больше не было. <...> [СЕК:] Такое бывает иногда до тридцати дней, а когда заказали литургию, да... [РГИ:] Я заказала, сходила, литургию. Он католик был, я православная. Я заказала [имшу]. Отпели. И всё прекратилось. [То есть имшу вы заказали?] Да. Я заказала. Отпели, и всё прекратилось. [Сразу же?] [СЕК:] Отпели, и сразу, когда хоронили, отпевали. [РГИ:] Ага. [Ну, вы только один раз заказывали или несколько?] [СЕК:] Два. Когда отпевали, потом мы заказывали... Я заказывала ещё сорокоуст. И вот в последний день перед тридцатью днями, то есть на двадцать девятый день. <...> И вот когда она стояла службу в церкви и батюшка... не батюшка, ксёндз, вот тогда вот уже, в эту же ночь всё прекратилось. [РГИ:] Угу. [И вот с того времени больше ничего такого не возобновлялось?] Не-а. Тишина. Ну, это какой-то дух покойника.

По сведениям наших информантов, избавиться от вредоносного покойника можно различными способами: посыпать маком в доме или возле него, поставить горячие угли (*жар*) или положить большой нож на пороге, принести на могилу фекалии, нарисовать на двери мелом крестики и даже положить справа и слева от себя на кровати детей.

В последнее время все эти способы чаще всего заменяются обращением в церковь или костел.

Чуда-то я не бачыла, толькі як вот моего мужыка сестра памерла, дык вот мне показвалася, што хто-то ходзіць у мяне па калідору... Вот, сядзім у хаце — ляп дзверы, ляп... этаго... я адкрыю дзверы... а, на соседку, яна ў хаце ў мяне... я гавару — ідзі пабач, хто там ходзіць, яна адкрые — нікога няма, а далей гасці ў мяне, там адзін чалавек быў прыйшоў... сядзім за сталом — ляп дзверы, туп-туп... Ён кажа — хто-то ходзіць і няма... я гавару — і не будзе... Ну, і аказываецца, што это... і аказываецца, што это нехорошее дело хадзіла... Это ўже, гавораць, это і нячысты дух... Ага... Я выйшла так, бабце старой раскажываю, яшчэ эта была малодшая... а бабця... «Баба Доўна, што ў мяне ў хаце, вот прыходзіць Антоля, у яе дзіця малое было і яна памярла з дзіцяці...» Яна: «Ой, — кажа, — мае дзеткі, вазьмі свечанага маку, пасып па дзвярах, па кругом хаты...» — свечаны мак... вот відук... відук такі, што он сам сеяцца... [Самосейка, да?] Да, самосейка... і толькі пасвяціць у церкві, і, кажа, яна не будзе... Ну і праўда... Я сама... мне ўже надоело, месяцаў два гэты звук быў, па калідору, па вярэндзе... і праўда, пасыпала — і больш всё, не бачыла. Вот такую лягенду я точна... [Это с вами даже произошло?] Да. Это даже са мною... [Это больше не повторялось?] Болей не повторялось... [А где этот мак надо было брать?] Дзе ў агародзе ў кога расце... А як ужо няма відуку, дык простаго маку. Если вот такое вот паказваецца после смерці... вот, кажа, надо свечаным макама пасыпаць ля парога і кругом хаты па чучь-чучь... Да, эта злыя духі... чтоб прагнаць... [А то, что в могилу нужно... там кол воткнуть... такого не слышали?] Ну, кто-то будзе кол утыкаць у магілу... Я наоборат... я ў магілку... мне мужык памер быў, да забыўся часы яму надзець, дак я часы пасылала другім пакойнікам, а ўже грошы... всё сніцца, і, кажа, няма ў меня грошаў... дак я грошы клала пад крыж... бумажкі, а ўже кол... это же ўже... свайго родственніка пробіваць... ўже лучше посвяціць свечанай вадою... так это да... [СМН].

[А вот что маком нужно посыпать или жар на пороге, не слышали?] На пороге... Ну да, ставяць. Жар на пароге, як ходзіць. Нож ложкаць вялікі на парозе. Сваха (?) мне раскажывала. [Тоже к ней ходил?] Угу. [А что он делал?] Нічога не знаю! Я как са свайго гаспадара, так сразу забалею. Так і знай — што што-та будзе [Ж].

[А не говорили, что муж к кому-то приходит, не дает покоя?] Гаварылі! Тут у дзярэўні, но не магу я сказаць, к каму ён сніўся, к каму хадзіў. Туды. Да абы што там рабіла. Ну гаварылі. [А «абы што рабіла» — это что конкретно? Муж возвращался домой и мучил?] Ну, сніўся і сніўся. Всякімі славамі там, снамі. [А она что сделала?] Хадзіла к яму

на магілу, да й, прызнацца... Гаўно яму кла-ла [смеется]. І ён ёй ўжо перастаў ёй сніцца [БТП].

Тут у нас было... Выдрунчыха тут-ка жыла, тут у срэдзіне. Дык муж у яе ўмер. І гаварыла, точно, што прыходзіў ён. Гаварыць, я сплю адна, а ён ляпае... Пасудай у кухне ляпае ўсё... Я, гаварыць, ляжу, ляжу, ляжу, не аказываюся. А патом, гаварыць, думаю, што гэта будзе: кажды дзень ходзіць — рады няма. І стукае, грукае, дзвьярмы ляпае... Это дух, наверно, такі. Дык яна гаварыць тады: «Дакуль ты будзеш хадзіць! Да такую тваю маць!» — кажэ. «Каб тваей нагі не было!» Ды й узьяла тапак, як пашпарыла ў дзверы, гаварыць. І патом ёй казалі, гаварыць, вазьмі крэйдку... Мел, наверно... ілі нейкая царкоўная ёсць? І нарысуі крэсцікі. На дзвьярах. Яна нарысавала з адной стараны, з другой, і больш ні стало хадзіць. Дык гэта нядаўна было! Год пятнадцат, не больш [КЕА].

В Золотарах, в дзярэўне. Мы не в дзярэўне жылі, жылі на хуторах... когда-то былі. І раскажвала тожэ, што ўмер муж у яе, і ён надта [очень] ж любіў еі. Ну, а ў яе двое дзяцей аталосе. Малых такіх, падростаў. Дык ён, гаварыць, як вечар, дванаццаць часоў — настаяшча стукаў у дзверы і ідзе. І ляпае, і лаціць, да яе лезе. І, гаварыць, так яе мучыў ноччу, што, гаварыць, страх. Ілі там, ізвініце за... чорт, ілі хто там — ніхто не знаў. Это мама мая раскажывала мне. А патом, гаварыць, ёй казалі... хто-та сказаў: «А ты ляж сама пасрэдзіне, а па баках палажы дзяцей». І кагда ён прыйшоў... раз прыйшоў, другі раз прыйшоў... І тады сказаў ёй... У дзвярах гаварыць: «Умніца! Надумалася, як зрабіць. Больш я да цябе не пайду». Дадумалася. Дзеці па краях палажыла, а сама лягла пасярэдзіне. А так, гаварыць, замучаў яе. Дзеці адзельна ляжалі — дзяцей не трогаў. А яе кагда мучыць, і усё. Вот такое было. Эта мая мама раскажывала. Эта ісцінная праўда была [КЕА].

Не знаю, гэта раскажывалі там, у Трылесіне... Гэта жонка раскажывала, што мужык прыходзіў і прыходзіў. Як памёр. А ён нічога не прызнаваў. Каб свечку запалілі, як ён памёр, ці што гэтае — ён нішто не прызнаваў. Как яго пахавалі... Ні пеўчых не было, не пеялі, і свечкі не палілі яму, нічога. І ён прыходзіў тады ў хату. Прыходзіў ў хату настаяшчэ, прыходзіць жонку накрываіць гэтай... Там і па хате ходзе, і ўсё гэта. Стукаўся. Пакуль яны там ужо, ну, у царку не падалі, гэтай, памаліцца па ім. Тады гэта... А так прыходзіў, гаварыць, кажды дзень, каждую ноч. Прыходзіў і стукаўся, па хаце хадзіў. І настаяшчэ прыйдзе: гэту жонку накрывае коўдрай там — адзелям. І ўсё, гэта, прыхадзіў ён. Тады ж ужо нешта ж яны там рабілі, нешта адраблялі. Ну заказывалі імшу тады па ім. [Они католики?] Ага. І, гэта, тады ён перастаў хадзіць. (...) Зваць — ён Іван зваўся. А жонка Таццяна звалася [БЯИ].

І вот вы знаете, был случай... После мужыка, дзіцятка, ісціна і вот Госпадзі Божанька накажа, калі зманю! Вот лягу, слухайце, спаць, жацаца нешта як паляціць як вядро па хаце... Ці бятон, ці што. Падымаюся — нідзе нічога няма, усё на месцы, усё чыста. Тады вазьму свечычку запалю, стаіць... А тады ўзяла, пазваніла бацюшку, слухайце, у Самахвалавічы. Бацюшку. І кажу — вот такое. Ён, слухайце, ён кажа — грэшны! Ён так мне зразу сказаў. Ён асвяціў хату ўсю, усю-усю. (...) І вот после таго панаклеіваў такія ў каждой комнатцы. Яны і цяпер там сядзяць — у зале, вот тут над дзверамі. Такія божанькі. [Наклеечкі?] І ўсё дзіцятка, тьфу-тьфу, стала ціха. (...) А як лягу, вот так стукае, ляціць, жацаца, вядро пустое па хаце, ці што... Грукае стул. Падымаюся — усё на месцы стаіць... [А сколько дней прошло после того, как похоронили?] Ну гэта, прама, вы знаеце, у след после пахарон [ДНА].

В целом можно заключить, что все сюжеты, характерные для Полесья, встречаются и на остальной части Беларуси, так что принципиальной разницы в образе этого мифологического персонажа мы не заметили. В отличие от опубликованных Е. Е. Левкиевской записей [6], в наших встретились только два редких мотива — «половинчатость» пришедшего в дом духа и способ избавления от досаждающего визитера с помощью положенных по обоим сторонам кровати детей. Но нужно учитывать, что они также не уникальны, а встречаются в некоторых других публикациях, посвященных «ходячим покойникам».

Примечания

¹ Общее количество зафиксированных автором случаев — 22.

² Еще несколько раз о «половине призрака» нам рассказали в Минске, однако в этом случае никаких вредоносных действий он не производил: «У меня второй брак, муж, начали вместе жить, ну он спал, с этой стороны, я с этой, буквально первая половина ночи, начал меня тормошить и говорит: «Ира, Ира, смотри, мужик стоит». И он на середине увидел мужика. Я от страха одеяло на голову! Он увидел, что мужчина не стоял на полу, он как бы висел, в воздухе [т.е. половины туловища не было]» [И]. Сестра собеседницы рассказала о том, что около 10 лет назад они сидели вместе с мужем в комнате и смотрели телевизор, когда в дверном проеме увидели, что в соседней комнате проходят... большие брюки (или ноги в брюках) высотой на весь дверной проем. Позже выяснилось, что и она, и муж тоже видели эти брюки, только в разное время: «Брюки от костюма, такие вот строгие, то есть широкие» [А].

Литература

1. Бутов И. С., Гайдучик В. Н., Алексинский В. С. Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора // ЖС. 2017. № 2. С. 55–57.

2. *Гайдучик В. Н.* К вопросу о наиболее ранних свидетельствах существования у восточных славян поверий о «ходячих покойниках» // *Таинственная Беларусь II*. Минск, 2016. С. 147–166.

3. *Гайдучик В.* Мак как средство-апотропей в традиционной народной культуре Полесья // *Минуле і сучасне Волині й Полісся. Етнографічне музейництво в Україні і на Волині: Наук. зб. Вип. 61. Луцьк, 2017. С. 148–153.*

4. *Гайдучик В. Н.* Очрезвычайных народных средств «борьбы» с эпидемиями // *Таинственная Беларусь III*. Минск, 2017. С. 55–75.

5. *Гайдучик В. Н.* Этнографический проект «Белорусские вампиры» // *Таинственная Беларусь*. Минск, 2015. С. 85–93.

6. *Левкиевская Е. Е.* «Ходячий покойник» // *Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90 гг. XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 2: Демонологизация умерших людей. М., 2012. С. 273–400.*

Список информантов

А — Алёна, Минск, зап. И. Бутов, Г. Федоровский в 2015 г.

БНФ — Борисова Надежда Федоровна, 1943 г.р., д. Нежевка Слуцкого р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2017 г.

БТП — Баран Татьяна Петровна, 1935 г.р., д. Старые Фаличи Стародорожского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, О. Орлова в 2017 г.

БЯИ — Бровко Ядвига Игнатъевна, 1931 г.р., д. Колпея Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2017 г.

ДНА — Дубровская Надежда Александровна, 1932 г.р., д. Вербники Минского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2017 г.

Ж — жен., 1939 г.р., д. Новые Фаличи Стародорожского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, О. Орлова в 2017 г.

И — Ирина, Минск, зап. И. Бутов, Г. Федоровский в 2015 г.

КЕА — Красовская Евгения Антоновна, 1944 г.р., д. Путчино Дзержинского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2015 г.

ЛВФ — Лисовская Ванда Феликсовна, 1927 г.р., д. Колпея Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2017 г.

ЛТП — Лапаник Татьяна Павловна, 1935 г.р., д. Новые Фаличи Стародорожского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2017 г.

РГИ — Рубаник Галина Ивановна, 1948 г.р., д. Станьково Дзержинского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2016 г.

СЕК — Смолонская Елена Казимировна, 1971 г.р., г. Минск, зап. И. Бутов в 2016 г.

СМН — Савенок Мария Николаевна, 1936 г.р., д. Пацевичи Мостовского р-на, Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2017 г.

СТИ — Субоч Таисия Ивановна, 1934 г.р., д. Узла Мядельского р-на Минской обл., зап. В. Гайдучик, И. Бутов в 2016 г.

ШЯА — Шайко Янина Альфонсовна, 1957 г.р., д. Колпея Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2017 г.

Кирилл Александрович Кожанов,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

СГЛАЗ В ТРАДИЦИИ ЦЫГАН-КЭЛДЭРАРОВ РОССИИ

Представления о глазе повсеместно распространены на территории Европы, Ближнего Востока и Индии, хотя и не являются универсальными для мировых культур¹. Поскольку миграции цыган и их современное расселение связаны именно с этими территориями, нет ничего удивительного в том, что концепт сглаза фиксируется среди самых разных цыганских групп Европы².

В данной статье речь пойдет о комплексе верований, связанных со сглазом, бытующем у цыган-кэлдэраров. Эта этническая группа цыган сформировалась на территории Румынии, но в конце XIX в. расселилась по всей Европе, включая Россию. Материалы были записаны в цыганских поселениях Новгородской и Ленинградской областей, а также в Рязани в ходе многочисленных поездок в течение последних трех лет. В перечисленных поселениях проживают представители разных родов, преимущественно группы кэлдэраров-молдова (роды *мигэшити*³, *чукурони*), поэтому собранные данные можно считать показательными, по крайней мере, для этой части российских кэлдэраров.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СГЛАЗЕ

Суть представлений о сглазе заключается в том, что человек любого пола сознательно или непроизвольно может нанести вред другому человеку, живот-

ному или предмету, посмотрев на него или похвалив его. В цыганском языке все лексемы, описывающие сглаз, включают корень *якх* 'глаз': прилагательное *якхалó* досл. «глазастый», а также «тот, кого сглазили», составной глагол *дél якхалó*⁴ 'сглазить', досл. «давать» + указанное прилагательное «глазастый», а также существительное *якхалимóс* 'сглаз', производное от прилагательного. Также имеется выражение *жюнгалé якхá* 'дурные глаза' (досл. «страшные/некрасивые глаза») В традиции цыган-кэлдэраров объектом сглаза обычно выступают люди. Наиболее часто в нарративах о сглазе в качестве потенциальных жертв упоминаются дети. Основными симптомами болезни от сглаза у детей считаются плохое самочувствие, плач, невозможность успокоиться:

Ровél э глáта, капрíзно э глáта, алярдýн? Прóсто ровél, капрíзно, чí совél, примéрно (Плачет ребенок, капризный ребенок, ты понял? Просто плачет, капризный, не спит, например) [3];

Ровél э глáта, капризничíл, бывуýл, тимпиратури́л сó-то, кáна сы цыно́ррэ-цыно́ррэ (Плачет ребенок, капризничает, бывает, температурит что-то, когда они маленькие-маленькие) [2] (2017).

Взрослые тоже могут испытывать воздействие дурного глаза. Взрослый человек сглаз переносит тяжелее, чем

ребенок, в качестве характерных признаков обычно называют физическое недомогание, потерю сознания, рвоту:

Кэрэл кодолé манушэ́нкэ чéррó штó-то, алярдýн, насвáвел ману́ш, зали́л о ману́ш, кэрэл зали́мóс (Становится этому человеку плохо что-то, понял, заболевает человек, теряет сознание человек, падает в обморок [досл. «делает обморок»]) [3];

Хаштíл о ману́ш, ковлярдо́, наштí вáздел о ману́ш ле якхá (Зевает человек, бессильный, не может человек глаза открыть) [2] (2017).

Особый результат сглаза, встречающийся, впрочем, довольно редко, — явление нарыва на ногте:

Пхугнí вíнэто — пхугнí вíнэто анклéл пел на́я, ну кад́я пхенéн лáкэ вíнэто. Ай пáтёл о на́й каткáр, алярдýн, у́ндия, кáна сý якхали́мó[н], колéстар барó якхали́мóс (Синяя болячка — синяя болячка появляется на пальцах, ну так на нее говорят — синяя. И нарывает палец отсюда, ноготь, когда есть сглаз, такой большой сглаз) [3].

Ману́ш му́ндро — анклéл каткá пхугнí. Ай каткá пхабýрэл, пáле пхенéн кэ динé ле якхалó (Красивый человек — появляется здесь болячка. И здесь нарывает, тоже говорят, что его сглазили) [6].

Сглазить может любой человек, цыган или нецыган, впрочем, иногда отмечается, что некоторые люди, в частности черноглазые, могут сглазить с особой легкостью:

Пхенéн кáна сý якхá калé дэтэ́т, кудолá дэн якхалó (Говорят, когда глаза очень черные, те [могут] сглазить) [3].

Детей можно сглазить, просто любуясь ими:

Плачял ту кодя глата, интирэсно тукэ латар, ай ката ило, алярдян? Дикхэ[h] пе кодя глата, интирэсно тукэ. А палучилпе кэ дэ[h] якхало (Нравится тебе этот ребенок, интересно тебе с ним, и от сердца, ты понял? Смотришь на этого ребенка, интересно тебе. А получается, что ты сглазил) [3].

Сглаз, воздействию которого подвержены взрослые, как правило, связан с завистью: *káна сý чеё-то зáвистя* (когда есть какая-то зависть) [3]; ср.:

Эта дикхлян мануш мундро, ловэ сý, кадó ужé гáта дян лес якхалó... сý мануш кáй сý ловалó дéла, трéба, ай мирилпе о мануш лéстар. Пáле дэн якхалó (Вот посмотрел, что красивый человек, деньги есть, это уже всё, сглазил... есть человек, который при деньгах, все дела, и восхищаются им. Тоже сглаз) [6].

Впрочем, сглазить можно также и вещи, особенно богатые украшения — золотые серьги, ожерелья, кольца. Как правило, при сглазе вещи ломаются, лопаются, падают на землю. Если вещь незначительная, ее обычно даже не поднимают или могут выбросить:

Дикхлян, сý какалá, кáй тхá[с] ле якхалимáхкэ ле мержяли́ца, ай пхарра́дён или щéрдён телé, знáчит миштó. Ай чí май лёл ле о мануш телáл (Ты видел, обереги, которые мы вешаем от сглаза, ломаются или падают вниз — значит, хорошо. И человек их уже не поднимает) [2] (2017).

Если ломаются или лопаются золотые украшения, то их обычно больше не используют, не носят, убирают:

Авэла вéщэ барó сумнакуно́, тхó ле ригáте. Вапщé нá май пхирáв лес (Если вещь большая золотая, положи ее в сторону. Вообще больше не носи ее) [2] (2017).

Сглазом могут объяснить и неисправности новых вещей, например машины. Вспоминают, что в прошлом, когда, например, держали лошадей, сглазу могли подвергаться и животные.

ЗАЩИТА ОТ СГЛАЗА

В практике цыган-кэлдэраров существуют различные способы, направленные на предупреждение сглаза. Одним из самых распространенных способов оградить детей от сглаза является сплевывание, совершаемое человеком, который может потенциально сглазить:

Примéрно ррызгýйл кодо́ла глатá, трубу́л те чюнгáрдeл о мануш. Ррызгýи-сардýн ла, кáна гэля́нтар чюнгáрдýн пе глатá — кадя́ дэ дурáл и фсé. Чí ма́й дёлпе якхалó, гáта. Кадó любóй мануш пхенéл

тукэ, дапу́стим, авиля́н, дикхля́н пе лéнки глатá, ррызгýи-сардýн ла, кхэ́лдýн тукэ лáса, па любóму кодó мануш пхенéл тукэ: чюнгáрдe. Алярдýн? Те нá дé[h] якхалó (Например, ласкает этого ребенка, человек должен плюнуть. Приласкал его, когда уходишь, плюнул на ребенка — так издадека, и всё. Уже не происходит сглаз, готово. Это любой человек скажет тебе, допустим, ты пришел, посмотрел на его ребенка, приласкал его, поиграл с ним, по-любому этот человек скажет тебе: плюнь. Понял? Чтобы не сглазить) [3].

Очень часто для предупреждения сглаза используют различного рода обереги (кэлд. *бáеро*, часто уменьш. *баеру́цо*; иногда просто *мержя́ли*, уменьш. *мержяли́цы* ‘бусинки’⁵). Эти обереги обычно носят на шее как взрослые, так и дети. Амулет представляет собой, как правило, небольшой мешочек из мягкой ткани (например, из вельвета), пришиваемый к ленте или веревочке. Различные предметы прикрепляют на поверхности амулета или зашивают внутрь мешочка. Функцией таких амулетов является не только защита от сглаза, ср.:

Сý ката якхалимóс, ай сý катáй дáр. Ката, те ферýл о дéл, кáй дарáл э глатá. Дикхля́н, уштéл глатá ай ровéл. Пхенéл кэ дáр лэскэ, ма́й вáрэ со (Есть [амулет] от сглаза, а есть от страха. От, Господи сохрани, когда боится ребенок. Ты видел, встает ребенок и плачет. Говорит, что страшно ему или еще что-то) [5].

Кадó сý, дикхэ́с, и ката якхалимóс, кадó ката, кáй совéл э глатá, дикхля́н, ай трыгнýл дарáл, э глатá. Кáна сý цыноно́рры глату́ца трыгнýл дарáл. Эта кадó сá спасáил лá ката сóсте годи (Это, видишь, и от сглаза, это, от, когда спит ребенок, видел, и вздрагивает, боится, ребенок. Когда маленький ребеночек вздрагивает, боится. Вот это всё спасает его от чего угодно) [4].

Среди предметов, прикрепляемых к амулету, очевидной функцией защиты от сглаза обладают небольшие бусинки в виде глаз, обычно синего цвета (по принципу имитативной магии «подобное против подобного»). Такие «глаза» (кэлд. *якхорра́* ‘глазки’) могут не только прикреплять к амулету, но также повязывать в виде браслета на руку ребенка, класть в люльку, часто такие глаза-бусины прикрепляют к свивальнику (кэлд. *фа́шыя*). Взрослые такие глаза-бусинки размещают в машине или внутри одежды, например пиджака. Примечательно, что традиция использовать такие глаза-бусинки, согласно рассказам цыган, сравнительно новая: их стали покупать у приезжих из Средней Азии, ср.: «Амéнде битинéн ле хорáхнý. Ма́й англáл кодо́ла якхорра́ нáс» (У нас их продают мусульманки. Раньше этих глазок не было) [3]. Кроме



Амулеты от сглаза (г. Чудово Новгородской обл.). 2017 г. Фото С. В. Янополя

глаз-бусинок на поверхности амулета часто размещают маленькую раковину (кэлд. *дивоку́цо*⁶):

Дивоку́цо, э́та э раку́шка кáй сý барí, э́й, ай сý э́та о дивоку́цо цыноно́рро, э́та какó дикхэ́[h] кадó, э́, о парно́рро. Ай кадó ужé астарéлпе опра́л («Дивокуцо», вот ракушка, которая большая, да, а есть вот «дивокуцо» маленький, вот этот, видишь, этот, да, беле́нький. Это уже пришивается сверху) [4].

Такие ракушки могут быть закреплены и на красных ленточках, которые повязывают на руки детям, часто

такие ракушки помещают на женских платках.

Если ребенок крещен, на оберег также могут нашить крестик. Крестик могут зашить и внутрь оберега.

Внутрь оберега также зашивают уголь или золу:

Каштёно ангарорро тела бов лён, о мануш, ай тхон очё, ущярицы тхон тала бов, ангарорро пхабардо тхон (Древесный уголек из печки берут, человек, и кладут туда, золу кладут из печи, уголек горячий кладут) [4];

небольшую косточку от курицы или утки:

Най любой, сы касаво цынорро, кай кхай-ни кочё... ка колин кай-то ло, ка колиницы (Не любая, есть такая маленькая, у курицы там... в груди где-то, в груди) [5].

Такую косточку могут повесить детям на шею отдельно. Отмечается, что такой талисман не только защищает от сглаза, но и помогает вырасти зубам:

Тхона[h] ле глатёнг кокалицы андакорр, тхона[h] лёнгэ спициьяльно, та барёна лёнгэ дандоррэ (Вешали детям косточку на шею, вешали им специально, чтобы росли их зубки) [2] (2017).

Обычно в мешочек зашивают предметы, основная функция которых — защитить ребенка от испуга, плача, помочь ребенку спать, ср.:

Кана сы э глата биспакёино, кана ровёл ла ратяса, кана най водина ай ровёл пастаяно (Когда ребенок беспокойный, когда плачет ночью, когда нет отдыха, и плачет постоянно) [5];

Быуыл э глатуца совёл, ай трыгнял анде ліндри штó-то, алярдян? Дарал штó-то (Бывает, ребенок спит, а во сне вздрагивает что-то, понял? Боится почему-то) [3].

Среди предметов, которые используют для такого рода защиты, следует назвать *линдрицы* (досл. уменьш. от «сон») — обычно это наросты, образующиеся на дереве у основания ветки:

Вой каштуй ла ай кругло ла, можыс те нахавёс анда лате о тхав... дикхлян кай барён ле пхаба ай сы какала, сар бущён, ветачки, эта кочё можно те аракхэлпе (Она деревянная и круглая, можешь через нее нитку просунуть... ты видел, где растут яблоки есть такие, как они называются, веточки, вот там можно найти) [5];

страшнiко — траву, растущую на влажной поверхности (на стенах дома, в расщелинах на двери и т.п.; ср., впрочем, рум. *straşnic* — название травы лат. *Asplenium trichomanes*, рус. костенец волосовидный).

Кодó стражнiко, тхонас лес ла глатакэ, те на дарал э глата кханчестар (Этот страшник, ставили его ребенку, чтобы не боялся ребенок ничего) [2] (2017).

Страшник и линдрицы иногда закрепляют на руке у ребенка.

В амулет также зашивают траву, взятую из-под свиньи с поросятами, — эта традиция, как кажется, напрямую связана с выражением *те совёл э глата сар о балорро* (чтобы ребенок спал, как поросенок) [2] (2017).

Одна из собеседниц также упомянула траву под названием *мама пэдэури*⁷ — это особая трава, которую родственница рассказчицы сохранила и использовала при изготовлении амулета:

Кадя чяр катар-то пал харя, катар-то анёл ла, сас кай лумя сахранисайли дэ к'... по пánвардеш по шóвардеш бэрш, э чяр кадя <...> мама пэдэури бущёл кодя чяр кай тхóлпе эта катка, андо баеруцо <...> Ай вой тидя кодя чяр, гэлэ ай ти... гэлэ кай-то пэл харя, пэл плая кай-то (Эта трава откуда-то из оврагов, откуда-то приносит ее, была у людей, сохранилась с... по пятьдесят по шестьдесят лет, трава эта <...> мама пэдэури называется эта трава, которая кладется вот сюда, в амулет <...> и она [родственница] набрала этой травы, пошли и... пошли куда-то за тридевять земель [досл. «на овраги, на горы»]) [4].

Другой предмет, который используется при изготовлении амулета и тоже имеет функцию защиты от сглаза, — сукно, особая плотная зеленая ткань, которую берут из пианино, — кэлд. *постав*⁸, ср.:

Ката якхалимóс тхонас постав, катый пианина дикхлян клáвишы, постав тхонас (От сглаза клали «постав», от пианино, ты видел клавиши, «постав» клали) [5];

Дикхлян кадала пианини кай сы, пианина, райлэ вáри со, ай лён коцар о эленуцо, кодó эленуцо, рётко сас те аракхэн ле (Ты видел эти пианино, рояль, что-нибудь, а берут оттуда зелененькое, это зелененькое, редко находили их) [2] (2017).

Эту ткань привязывали на руку детям, на нее могли нашивать другие предметы, защищающие от сглаза. Считалось, что такая ткань не только предотвращает сглаз, но также помогает ребенку успокоиться, заснуть:

Ай сар лащярэна[h], кадя и нахэла[h] кодола глатакэ, кадя и совела[h], кадя и барела[h] кодя глата, низаметно (А когда привязывали, так и проходило и у этого ребенка, так и спал, так и рос этот ребёнок, незаметно) [2] (2017).

Также часто для защиты от сглаза детям на руки, а новорожденным на

люльки повязывают красные ленты. Как дети, так и взрослые часто носят веревочки красного цвета. Похожие ленты красного цвета в прошлом привязывали к лошадям, чтобы защитить их от сглаза. Сейчас при покупке новых машин их обрызгивают святой водой, помещают внутрь иконы и красные ленточки:

Дикхлян, кэ амé, лён матóри, лён вáри со, щюдас пáй свинцómé, лащярáс, кай иканицы тхáс, чиптуцы лащярáс лёнгэ, те на ден якхалимóс (Ты видел, что мы, когда покупают машины, покупают что-то, поливаем святой водой, делаем, иконочки ставим, ленточки делаем на них, чтобы не сглазили) [2] (2017).

Часто для защиты от сглаза над дверным проемом размещают красный перец:

Кадя якхалимáнки. Кадя те на ден якхало андо кхэр, напимёр, авён колá, кай сы ле жюнгалé якхá, ай дикхэн пе пипáрка, дён лёнгэ андэл якхá, сыр, пурум анде лёнгэ якхá, э пипáрка фпридáчу [смех] (Это от сглаза. Это чтобы не сглазили в доме, например, приходят эти, у которых дурные глаза, и смотрят на перец, попадает им в глаза, чеснок, лук им в глаза, и перец в придачу) [2] (2015).

ДИАГНОСТИКА И ЛЕЧЕНИЕ СГЛАЗА

С целью установить, сглазили человека или нет, используют несколько способов проверки. Например: «По лако чекаат чюнгáрдес тривар, те авела чекат лондо, знáчит якхали ла» (Плюешь три раза на его [ребенка] лоб, если лоб соленый, значит, сглазили) [6].

Самым распространенным способом проверить, сглазили человека (как ребенка, так и взрослого) или нет, является ритуал⁹ с использованием спичек, обозначаемый цыганами как «гадание». Берут, как правило, девять спичек (изредка — три), наливают полный стакан воды, зажигают спичку, перекрещивают зажженной спичкой стакан, затем бросают ее в воду:

Те тасóла э машына, знáчит якхали ла, э глата, алярдян? Перэл э машына телé по фúндó котé, алярдян? Знáчит якхали глата, динé ла якхалó. Или быуыл кэ пхáдёл э машына кодя, алярдян, э пхабарди, хурдёл кадя, башэл со-то, знáчит якхали глата. Если чй перэна, то знáчит най якхалó (Если тонет спичка, значит, сглазили ребенка, понял? Падают спичка вниз на дно там, понял? Значит, сглазили ребенка. Или бывает, что ломается спичка эта, понял, горячая, крошится так, лопается что-то, значит, сглазили ребенка. Если не падают, то, значит, не сглазили) [3].

Иногда придают значение и количеству утонувших спичек: «Сóде машыны

жян андо пай, кайтика женé динé якхалó» (Сколько спичек тонут в воде, столько людей слгазили) [1].

Значительная часть способов излечения человека от сглаза связана с использованием воды. Если известен человек, который слгазил ребенка, его могут попросить плюнуть на ребенка:

А дáжэ и те авéла, те дýнаһ якхалó, ай жанéл кодó мануш кэ тóу дýн якхалó. Вóавéл пала тóу те чюнгáрдe[h] пе кодя глáта. Тходян чюнгáр пе лéнхо чекáт кадя и фсé. Э глáта спукуйлпе (А даже и будет, ты слгазил, и знает этот человек, что ты слгазил. Он придет за тобой, чтобы ты плюнул на этого ребенка. Положил слюну на его лоб, так и всé. Ребенок успокаивается) [3].

Также используют воду из стакана, в которой гасили спички, диагностируя слгаз: макает палец в воду в стакане и чертят им кресты (если ребенок крещеный) на руках и глазах ребенка (или взрослого), могут умыть этой водой ребенка, иногда дают отпить этой воды. Взрослому человеку (для которого слгаз может в том числе пониматься как отсутствие удачи в заработке) крест могут начертить на ладонях или на карманах одежды. Ребенка умывают водой из стакана даже в том случае, если спички не утонули.

Остатки воды выливают обычно на ступеньки, у выхода, у порога, на перекрестке:

Те щéрэл лeһ о мануш по дрóм кáй сы па трушулэсте о дрóм... мóжно аври, кáй сы май бóт пхиримó[h], алярдýн? Кáй пхирэн (Человек должен вылить [воду] на дорогу, где перекресток... можно на улице, где много ходят, понял? Где ходят) [3];

Кодó пáй щéрэл лeс ка жюкэл (Эту воду выливаешь у собаки [т.е. на улице, рядом с будкой собаки]) [5].

Важно отметить, что при гадании на спичках произносят «молитвы», т.е. заговоры, ср. некоторые формулы:

Кáна драбарэлпе пе глáта, по якхалимóс пхенéл о мануш: Кóн дя якхалó, андо лéнго мýй, анде лéнго брэк. Армай чй делпе. Те авéл андо лéнго мýй, анде леéнго брэк (Когда гадают на ребенка, на слгаз, человек говорит: «Кто слгазил, им в лицо, им за пазуху». Не проклинают. «Чтобы было у них на лице, у них за пазухой») [7];

Те лéлпе па леéсте, те жýл пе барвáл, пел бáрр, о мануш кáна пхенéс, дáжэ нáй вóя те мотхóл мануш пе кодó мануш, нáй, мотхóл о мануш — пе барвáл, пел бáрр, пел кáшт. <...> Пел бáрр, пел кáшт, по пáй о мелалó, по вэо о жюнгáлó. Нáй вóя те щинавéл о мануш ле манушсэк, хóть мануш кáй щинавéл тóук миштó, чéррэс скарéе фсивó то нáй вóя те амбóлдес. Кодó мануш кáй

щинавéл тóук чéррэс, вó щинавéл пeсэч чéррэс. А тóу щинавeс кадя — пе барвáл э жюнгáли, по вэо о калó, по пáй о мелалó. Мe пхенáв кадя, сó мотхóл лóума, чй жанáв (Чтобы снялся [сглаз] с него, чтобы шел на ветер, на камни, человек, когда говоришь, даже нельзя говорить на этого человека, нет, говорит человек: «...на ветер, на камни, на деревья. <...> На камни, на деревья, на грязную воду, на страшный лес». Нельзя желать человеку, хоть человек, который желает тебе хорошее, плохое, скорее всего, то нельзя возвращать [досл. переворачивать]. Этот человек, который желает тебе плохое, он желает себе плохое. А ты желаешь так: «...на страшный ветер, на черный лес, на грязную воду». Я говорю так, что говорят люди, я не знаю) [6];

Те жýлтар о якхалимóс, те авéл бахталй, те авéл зуралй, э рýп ай сумнакáй кóн пхендя па лáте. Алýрдýн сáр? Пурум анде лéнгэ якхá, сыр анде лéнгэ якхá (Чтобы ушел слгаз, чтобы был [ребенок] счастливый, чтобы был здоровый, серебро и золото кто сказал о нем [формула доброго пожелания]. Ты понял как? «Лук им в глаза, чеснок им в глаза») [5];

Кодолá кáй динé якхалó те накхэл пе лéнго мýй (Те, которые слгазили, чтобы попало на их лицо) [1].

Многие специально отмечают, что при гадании на спичках не произносят никаких ругательств и не проклинают слгазившего.

Известен также способ успокоить детей с помощью воды, перелитой трижды через ручку двери.

Кáна сы л глáти л цыноррэ якхалé анда вастáри, э рúчка, ай щéрэс пáй андай рúчка, те жýлтар кодó пáй андай рúчка (Когда дети маленькие, которых слгазили, через ручку, льешь воду через ручку, чтобы ушла эта вода через ручку) [6].

О пайоррó щéрэлпе кадя андай рúчка, дикхэс, каткá сы ту кхэ стакáно паéнхо, ай каткá мáй кхэ стакáно, ай кадя андай рúчка, те накхэл андай рúчка, жи триварэс, патóм пáрпале анда кукóстакáно анде кукó стакаáно жи тривар, кадó пáле тóжэ ката якхалимóс, кáна ровéл э глáта, ай кодó паéррó ай макхэл о мануш ла глáта кадя. Тхóл ла па муéррó (Водичка льется так через ручку, видишь, здесь у тебя стакан воды и здесь еще один стакан, и так через ручку, чтобы прошла через ручку, до трех раз, потом обратно из этого стакана в тот стакан, это тоже от сглаза, когда плачет ребенок, а этой водой человек мажет этого ребенка. Умывает его) [4].

Наконец, еще один способ, призванный успокоить ребенка, снять с него слгаз, — это использование воды, в который помыли ложки или вилки:

Кáна ровéл э глáта мóжно тóжэ ле ррóя, пáле андо пáй те паласкуйл ле мануш... ай тóжэ тхóн ла глáта па мýй, кáна сы э глáтуца. кáна ровéл, ай гáта — спакуйилпе э глáта. Сá ката якхалимóс (Когда плачет ребенок, можно тоже ложки, тоже в воде полощет их человек... и тоже умывает ребенка, когда ребенок плачет, и готово — успокаивается. Всé от сглаза) [4].

Никаких особых «молитв» при совершении таких действий обычно не произносят, ограничиваются приговорами общего характера:

Те нá май ровéл, те совéл пéнки линдрйцы спако́йно, те жýлтар о якхалимóс па лéсте. Кадó дивáно пхенéлпе, авéр дивáно чй пхенéлпе (Чтобы больше не плакал, чтобы спал спокойно, чтобы ушел слгаз с него. Эти слова говорятся, другие не говорятся) [4].

Несколько отличается способ удаления нарыва на пальцах (о нем речь шла выше):

Лéлпе э сýв, э сýв, ай накхавéл о мануш каткáр анда э ўндия, те накхэл кадя, те накхэл, алýрдýн? Нáй кэ анда мáс, нáй кэ варэ катáр, прóсто анда ўндия, дикхэс. Вóй чй дукхáл чй кхáнчи. Прóсто накхадя мануш э сýв эта кадя триварэс, ай гáта ай лéлпе кодя пхугни э винэто (Берется иголка, иголка, и пропускает человек здесь через ноготь, чтобы так прошла, чтобы прошла, ты понял? Не черт мýс, не где-то, просто через ноготь, видишь. Она не болит, ничего. Просто провел иголку так три раза, и готово, уходит эта синяя болячка) [4].

Отдельного упоминания требует защита детей от нечистой силы. Хотя некоторые элементы этих действий похожи на защиту от сглаза, само явление понимается как иное:

Кадó авéр дéла, нáй якхалимóс, ай чéррэс... <...> кашукá тумарэ кáн савэррэнгэ, ниправильно, кэ нашты пхенáв мe па кодó, мeк лес, андо кхэр чй пхенáв, па кодó жюкэл... (Это другое дело, не слгаз, а плохое... <...> глухие ваши уши¹⁰ все, неправильно, не могу я говорить об этом, ну его, дома не буду говорить об этой собаке [т.е. о чёрте]) [2] (2017).

Когда дети болеют и пугаются, взрослые женщины собираются и кладут на них свои верхние юбки (кэлд, фéлeиуря). Также зажигают спички над стаканом с водой, но в таких случаях дополнительно кладут три иголки на стакан. Юбки, которые у цыган считаются погаными, ритуально нечистыми, призваны отогнать нечистую силу.

С этой же целью рядом с новорожденными детьми взрослые женщины кладут свои нижние юбки (кэлд, протйцы). К тому же действию отсылает

фразеологизм, которым часто описывают маленьких детей, — *хындэ магардэ* досл. «обосранные поганые».

Представления о сглазе, ритуалы с целью его предотвращения являются активной частью кэлдэарского быта. Комплекс ритуалов, направленных на защиту и лечение от сглаза (сплевывание, различного рода обереги, гадание на спичках), имеет множество параллелей в описанных мировых традициях¹¹, особенно в румынском¹² (где кэлдэары сформировались как отдельная этническая группа внутри цыган) и славянском¹³ ареале. Следует также отметить, что кэлдэары довольно легко заимствуют новые способы борьбы со сглазом.

Примечания

¹ Ср., например: Roberts J. M. Belief in the evil eye in world perspective // The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York, 1976. P. 223–278.

² Tcherenkov L., Laederich S. The Roma. Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Гүфто, Үігәни, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende etc. Vol. 2: Traditions and texts. Basel, 2004. P. 587.

³ В тексте статьи используются некоторые буквенные обозначения, принятые в цыгановедческой традиции. Буква «ґ» обозначает особый заднеязычный щеле-

вой согласный [ɣ], а «pp» — увулярный щелевой [v].

⁴ Такой же глагол используется и в языке русских цыган, а у цыган-сэрвов *хә якхэндар* досл. «есть из глаз».

⁵ Все эти слова румынского происхождения, ср. рум. *băier* 'амулет, талисман' и *mărgéle* 'бусины'.

⁶ Ср. рум. *ghióc* — название раковины улиток.

⁷ Ср. рум. *măma-pădúrii* — название подмаренника душистого (лат. *Asperula odorata*).

⁸ Ср. рум. *postáv* — название плотной ткани.

⁹ См. об этом ритуале: Менцей М. Словенские представления о дурном глазе в европейском контексте // *Ethnolinguistica slavica*: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 130–151 (описание и анализ ритуала — с. 139–148). — *Прим. ред.*

¹⁰ Одна из формул, которые произносятся при упоминании табу.

¹¹ Ср., например, сборники: The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York, 1976; The evil eye: A casebook / Ed. by A. Dundes. New York, 1981.

¹² См., например: Murgoci A. The evil eye in Roumania, and its antidotes // The evil eye: A casebook / Ed. by A. Dundes. New York, 1981. P. 124–129.

¹³ См., например: Толстой Н. И. Амулет // Славянские древности: Этно-

лингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого (далее — СД). Т. 1. М., 1995. С. 105–106; Усачева В. В. Испуг // СД. Т. 2. М., 1999. С. 424–226; Плотникова А. А. Пепел // СД. Т. 3. М., 2004. С. 666–670; В. В. Усачева, О. В. Чёха. Растения-обереги // СД. Т. 4. М., 2009. С. 412–413; Левкиевская Е. Е. Сглаз // Там же. С. 597–603; Плотникова А. А. Уголь // СД. Т. 5. М., 2012. С. 346–350.

Список информантов

1. Луиза Михай, 1985 г.р., род мигэешти, г. Чудово Новгородской обл.; зап. К. А. Кожанов, 2015 г.

2. Марийка Михай, 1963 г.р., д. Верхние Осельки Ленинградской обл.; зап. К. А. Кожанов, 2015, 2017 г.

3. Патрина Михай, 1978 г.р., род чукуро-ни (Тамбов), замужем за цыганом из рода миғэешти, г. Чудово Новгородской обл.; зап. К. А. Кожанов, 2016 г.

4. Роза Михай, род ррымбулони (миғэешти), г. Чудово Новгородской обл.; зап. К. А. Кожанов, 2016 г.

5. Света Михай, род миғэешти, замужем за цыганом из рода чукуро-ни, Рязань; зап. К. А. Кожанов, 2017 г.

6. Урика Михай, ок. 1963 г.р., Рязань; зап. К. А. Кожанов, 2016 г.

7. Чернявка Михай, 1962 г.р., г. Чудово Новгородской обл.; зап. К. А. Кожанов, 2015 г.

Александр Васильевич Черных,

член-корр. РАН, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

ЗМЕЯ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЦЫГАН-КЭЛДЭРАРОВ РОССИИ

Цыгане-кэлдэары представляют одну из наиболее интересных этнических групп цыганского населения России. Функционирование общины и компактное проживание таборами способствует сохранению у цыган-кэлдэаров традиционного мировоззрения и традиционной культуры¹. Полевые исследования в цыганских таборах кэлдэаров в Перми, Екатеринбург, Ижевске, Туле позволили зафиксировать поверья, обычаи и ритуалы, связанные со змеями. Беседы проходили на русском языке.

В представлениях цыган-кэлдэаров природа змеи (цыг. *san*) амбивалентна, змея наделяется разными свойствами: с одной стороны, она приносит зло и гибель, с другой — способствует благополучию. Амбивалентность и разнородность представлений о змеях характерна и для других культур [1. С. 277].

В целом у цыган-кэлдэаров змея выступает существом нечистым и враждебным: «Змея — нехорошее животное» [ЗК]; «Мы не уважаем змею. Она потому

что ядовитая, она может и испакничать (напакостить. — А. Ч.), она нехорошая. И во сне её увидишь — тоже говорим, это не к лучшему. Это плохой знак» [МДБ].

Отрицательные в целом оценки змеи в народных представлениях подкрепляются и отношением к ней в распространённых устных рассказах о змее, связанных с описанным в Библии грехопадением первых людей:

Она [змея] проклятая была, потому что она заставила Еву съесть яблоко. Она была второй телохранитель, ангел он был, змея. У него [Бога] двое было, два телохранителя. Когда человека придумал Бог, он создал Адама и Еву. А ему [ангелу-телохранителю] не понравилось. Почему раньше он [Бог] за нами смотрел, а теперь кого-то создал, женщину и мужчину. Он взял и хотел ему нагрубить. Он взял [Бог] и проклял его, чтобы он чёрный был. Они же белые, ангелы. Он его проклял. Потом он превратился, сам превратился в змею и залез на дерево, на яблочное. Потом уже Бог сказал: «Адам и Ева, ешьте всё,

только к этому дереву не подходите». Они же как дети были, не понимали. Потому щас есть болезни. Бог сотворил Едемский сад. Залез на эту яблоню и позвал к себе Еву. «Почему тебе Бог говорит не есть, ты ешь, это самый хороший плод». — «Нет, я себе этого не позволю. Я буду слушаться его». — «Не бойся, никто не видит, а я тебя не выдам». Она взяла и съела яблоко. Она себя почувствовала, что она женщина, у нее ум появился и разум. И она застенялась и спряталась. А потом она Адама позвала. Она уговорила его тоже съесть это яблоко. А потом, когда съели, они узнали, что они люди. Бог идёт навстречу, они спрятались. «Почему так? Как вы догадались, что это такое. Я же ваш отец, ваш отец небесный, я же вас придумал». — «Мы стесняемся». Взяла, себя укрыла женщина. Взял этого ангела и проклял его в змею. И когда ругаемся, говорим: «Змея подколодная, хитрый, как змея, жало, как змея». Получается, что змея проклята Богом, смотрим на змею и боимся [ЧГМ].

Несколько природных локусов связаны в представлениях кэлдэаров со змеей. Согласно одним информантам, она обитает в водоемах и только после первого грома выходит из воды, другие считают местами обитания змеи подземные норы.

По представлениям кэлдэаров, змея при ярком солнечном свете становится слепой и в этом случае, не видя пути, движется только по кругу:

А вот про змей мне говорили так: когда солнце вот на это место поступило, вот так, тут солнце идёт. Он делается кругом, слепой. Его солнце греет, а глаза не видят, куда идти. А он обязательно вот так кругом крутится [ЗК].

В народном календаре кэлдэрамов несколько периодов и дат связаны со змеями. Устойчивыми являются представления о змеях, связанные с первым громом. Считалось, что змею нельзя поднимать с земли, пока не прогремит первый гром:

Пока грома нет, змею нельзя поднимать, она ещё в луже стоит или в кустах. Если ты поднял, а грома не было, у тебя будут ноги болеть, а можно, только когда она проснётся, я такое слышал тоже [ХМ].

После первого грома разрешается купаться в реках, так как считается, что тогда змеи выходят из воды и водоёмы становятся не опасны: «Вот первый гром когда идёт, тогда да — выходят змеи из воды, можно купаться» [ГМ]. До первого грома не разрешалось убивать змей, так как считалось, что убитая в этот период змея может ожить:

Потому что она соберётся обратно. Если резать её и оставить так на место [sic], она соберётся обратно. И она уже напоминает этого человека. Может делать семье только плохо. Это нельзя делать [Ч].

Поверья, в соответствии с которыми с первым громом связано поведение змей, зафиксированы и у других народов [1. С. 336].

Завершение периода пребывания змей на поверхности земли, по представлениям кэлдэрамов, связано с летним праздником Преображения (Второй Спас, 19.08), после которого, считается, змеи уходят на зимовку:

Спас, как же, берём яблоки, вином заливаем, тогда змеи в землю закопаются, домик там себе делают, прячутся, что уже холод [МС].

Большое количество поверий и ритуалов у цыган-кэлдэрамов связано со сброшенной кожей змеи. Найденная кожа змеи и приготовленный из нее талисман, по поверьям, приносили удачу и благополучие:

Есть змея хорошая, а если она идёт и свистит — это плохая. А есть змея, которая идёт тихо, и у неё кожа хорошая. Она её переменяет. Вот бывает, она меняет кожу. Она меняет её вместе с короной, вместе с головой, потихоньку. И вот она ползает и соберётся, и соберётся. Кто её найдёт — редко. Кто найдёт — это счастливый из них... Она же кожа такая, она тоненькая, тоненькая. Она так собирается. А мы её много раз находили. Она

счастливая, кто её найдет, он счастливый. Понял? Повесть людям [ЗК].

С найденной кожей змеи необходимо было провести ряд манипуляций, для того чтобы приготовить собственно талисман, приносящий счастье и благополучие. Кожу змеи клали рядом с предметами из золота: «А у змеи если найдёшь шкуру — это тоже можно забрать и положить её в золоте» [МДБ]. В других случаях найденную кожу змеи помещали в муку:

Видал, как у тебя рубашка новая, так и змея берёт себе новую, а эту кожу бросает на дорогу. Надо брать, только втихаря, чтоб никто не знал. И если берёшь при всех <...> не надо брать даже. А если берёшь втихаря и сразу спрятаешь, клади прямо в мешочек в муку, где мука. И чтоб никто не знал, ни мать, ни отец, ни жена, ни сын, никто-никто [МС].

Для изготовления талисмана использовали воск:

Они хранят её для счастья, для здоровья, для жизни. Хранят. Мне немного раз попадалась. Хранила для детей для своих. Кладу её на воску, когда попадает мне, и где-нибудь у подушки бросаю. Пускай лежит. Воску. Знаешь, что это — воска? Свечка. Туда кладу, она расплывалась, и туда кладу, поставлю маленько, чтоб она остыла, вот такой кусочек маленький. А там что это, её же соберёшь, она же такая маленькая, сухая. Кладёшь туда, она так собирается, на подушку, пускай живёт на счастье, чтоб были счастливые дети, люди [ЗК].

Изготовление талисмана из кожи змеи с добавлением муки, золота, воска соотносится с обычаями цыган-кэлдэрамов изготавливать талисманы удачи, например, из летучей мыши, пчелиного или осинового гнезда, лягушки и др. [4]. Другим вариантом получения блага от найденной кожи змеи является ее сжигание и использование пепла, которым «мазали» себя и близких родственников: «А по-русски трубка. Надо взять вот эту от трубки пепел и надо мазаться себе и всех» [МС]. Данный прием, «мазание», также находит аналогии в обычаях и ритуалах, связанных с талисманами удачи, их приобретением и изготовлением у кэлдэрамов [4].

Большинство информантов связывает изготовление талисмана с желанием обрести счастье и благополучие. В некоторых текстах кожа змеи приносит другие блага, например, способствует росту волос:

Она берёт и на косу её (кожу змеи. — А. Ч.) ставит. Потому что раньше девочки находили кожу змеи и вставляли себе в косы, чтоб они выросли. Волосы большие становятся <...> Но говорят, это так. Но это опасно [Ч];

Боялись от змеёв, но иногда брали. Завязали себе на косу, чтобы росли косы, кожу змеи. Чтoб косы длинные были [МС].

Как видим, в представлениях о талисманах счастья и удачи, изготовленных из сброшенной кожи, змеи предстают и подателями благ.

Интересны поверья о связи змеи с золотом. Согласно представлениям кэлдэрамов, змеи знают места залегания золота, и они часто устраивают свои гнезда на золоте:

Змея обычно, где она живёт вообще, если вот по-честному разобраться. Она же живёт под камнями в горах, и она знает, где золото. И говорят, что она на золоте спит и лежит, и отдыхает. Оно же холодный металл [МДБ].

Согласно другим рассказам, с золотом связаны только змеи, имеющие особую корону на голове, именно в гнездах таких змей находится золото. При определенных обстоятельствах можно забрать это золото из змеиного гнезда:

А вот они знали, эти цыганки. Они знали, они слышали от других цыганей, от старых. Они знали, что, если змея есть и с короной есть, на голове корона есть, они знают, где золото. У них есть клад ихний. Они знают, они слышали от старых, что если змея с коронами, корона есть в голове, там в норе у неё, там золото есть. Они [змеи] не пугаются ни от чего, только от шёлка пугаются. Вот одна цыганка пошла в лес. Увидела — змея. Она бежит-бежит, косынка упала, всё. И эта змея ушла от неё. И долго-долго прошло. Долго прошло, и опять пошла цыганка собирать дрова. Раньше в лес они ходили, самовар потом ставили. И опять попала на эту змею, где она живёт, на нору. И змея оттуда ушла, пошла там и там нашла полную [нору] золота. Если она спугливая, она бы убежала и не нашла бы. А эта опять пошла туда, она знает, что была там. И нашла [МБ].

Змея может принести золото и в цыганскую палатку:

А опять я слышала. Опять змея зашла в дом или в палатку, она спала, а в день она ушла в лес, а ночью зашла, а это мужчина знал, всегда она приходит змея ночью. И у нас подушки большие — она под подушкой, под головой. А мужчина знал. Знал мужчина, потом он взял эту змею и что-то с ней сделал, и навалило ему, навалило золотом, полную навалили, это змея ему. [А что он сделал?] Что-то с ней сделал, я не помню. И навалили золотом. Он знал. Никому не сказал. Вот вечером, днём он [змея] уходил будто бы, уходил, в лесу он гулял. Змея эта гуляла. А вечером, когда вот ложились спать, она приходила. А он знал, этот мужчина, он знал, что змея придёт под подушку спать. А что-то он сделал — вот не помню. Не помню, вот знаю — золотом навалили [МБ].

Появившаяся в палатке или доме змея иногда также представляется подателем счастья и благополучия:

Если она пришла в дом или в палатку, она никого не тронет, никого не тронет, никого — она счастливая. Просто сидеть. Посидеть, она сама уйдёт. Будет хорошее [МБ].

Змею, поселившуюся в палатке или в доме, не следовало убивать, чтобы не навлечь беду на хозяев:

А я слышала, давно-давно было. Зашла змея в палатку. Она там жила-жила, жила-жила, только один мужчина знал, что она в палатке живёт, а семья никто не знали, и кто-то взял от семьи это увидел. И взял и убил её. Убил её, и вся семья ушла... [погибла] [МБ].

Подобные представления о домово́й змее-покровительнице широко распространены также в культуре славянских и балканских народов [1. С. 307].

Значительное число информантов упоминают о **связи змеи и лягушки**. «Счастливая лягушка», укушенная змеей, приносит счастье, достаток и благополучие и, как и кожа змеи, служит для изготовления талисмана удачи. Эти сюжеты подробно рассмотрены нами в отдельной статье [5], поэтому приведем лишь несколько примеров:

Ещё есть змея! Берёшь лягушку, они же лягушек едят, и если успеешь, если есть такая смелость забрать лягушку от змеи, тогда совсем человек будет счастливый! Но это редко-редко кто берёт. Она живая чтоб была у змеи во рту. Из рта взять от змеи. Это страшное дело. Не каждый пойдёт на это дело. Но раньше люди были смелые, сейчас нету такого. Они делали такие дела [А].

А бывает, что иногда змея, она уже хочет её [лягушку] съесть. Вот у него [змеи] забираешь. Они тоже там молитву читают или молоко дают ему, или чё-нибудь дают, а вот тот самый берет лягушечку, домой прине-

сёшь, принесёшь домой, поставишь её, ну это у нас старушки делают. Я просто слышала, что ты её спасёшь, а она тебе за это благодарит. Делает дом счастливый [ББМ].

Поверья о связи лягушки и змеи, как мы отмечали, соотнесены с представлениями о борьбе лягушки и змеи — этот мотив хорошо известен как в балканском, так и в балто-славянском фольклоре².

Изображение змеи, как и «счастливой лягушки», укушенной змеей, встречается и в традиционных орнаментах цыган-кэлдэраров. «Змейка» — один из обязательных элементов декора золотых свадебных украшений. При этом чаще всего «змейка» изображается вместе с лягушкой:

У отца моего пхал³, там стоит ларец — на нём нарисована наверху лягушка на пеньке, царевна-лягушка. Дерево, два дерева стоят, берёзы, а змейки лезят и кушают эту лягушку, там месяц стоит, звёздочки. Это значит царевна-лягушка, змеи там, птички на деревьях. Две головы змей вниз к лягушке [ХМ].

Использование этих мотивов в орнаментации украшений также связывают со стремлением обеспечить достаток и благополучие.

Таким образом, комплекс представлений о змеях, зафиксированный у цыган-кэлдэраров России, является сложным и многокомпонентным. Он включает представления о вредоносности змей, христианские мотивы о грехопадении людей, календарные приметы и поверья, широко распространенные в культурах разных народов. Среди поверий и ритуалов следует отметить и те, которые характеризуют особенности мировоззрения цыган-кэлдэраров, — мотивы получения и изготовления талисманов удачи, соотнесенность змеи и золота.

Примечания

¹ См. подробнее о цыганах-кэлдэравах: [2; 3].

² См., например: [6].

³ *Пхал* (цыг. 'доска') — название украшения из золота.

Литература

1. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
2. *Деметер Р. С., Деметер П. С.* Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей. М., 1981.
3. *Деметер Р. С., Деметер П. С.* Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект) / Отв. ред. Л. Н. Черенков. М., 1990.
4. *Кожанов К. А., Черных А. В.* Талисманы удачи в традиционной культуре цыган-кэлдэраров // Традиционная культура. 2018. № 1. С. 115–126.
5. *Кожанов К. А., Черных А. В.* Лягушка как «талисман удачи» в традиционной культуре цыган-кэлдэраров // ЖС. 2017. № 2. С. 43–46.
6. *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 137–154.

Список информантов

- А — Антонина, 1946 г.р., Ижевск; зап. А. В. Черных, Д. И. Вайман, 2017 г.
 ББМ — Брума Бузовна Михай, жен., 1961 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2015 г.
 ГМ — Гуси Мунтян, муж., 1948 г.р., Тула; зап. А. В. Черных, К. А. Кожанов, 2018 г.
 ЗК — Замбила Кулай, жен., 1914 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2003 г.
 МБ — Мындра Буцо, жен., 1948 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2004 г.
 МДБ — Марица Додовна Буцо, жен., 1966 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2015 г.
 МС — Матаса Станеску, жен., 1931 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2006 г.
 ХМ — Халопи Михай, муж., 1964 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2016 г.
 Ч — Чернявка, жен., Ижевск; зап. А. В. Черных, Д. И. Вайман, 2017 г.
 ЧГМ — Чарана Гранчовна Михай, жен., 1970 г.р., Пермь; зап. А. В. Черных, 2005 г.

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ 17-11-59002 «Цыганские общины Урала: история, традиционная культура, этнические процессы».

Ирина Сергеевна Надбитова,

канд. филол. наук, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста)

ПОЛЕВЫЕ ЗАПИСИ КАЛМЫЦКИХ СКАЗОК

(из фольклорных фондов Научного архива КалмНЦ РАН)

В статье рассмотрены архивные записи калмыцких сказок, хранящиеся в фольклорных фондах Научного архива КалмНЦ РАН (далее — НА КалмНЦ РАН), и представлена публикация одной бытовой сказки.

Самобытное сказочное богатство калмыков издавна привлекало внимание многих отечественных и зарубежных ученых-монголоведов, путешественни-

ков, этнографов. Собираем и изучением калмыцких сказок занимались такие известные ученые, как И. И. Лепехин, К. Ф. Голстунский, А. М. Позднеев, Г. И. Рамстедт, Б. Я. Владимирцов, В. Я. Котвич, Н. Очиров и др.

Следует отметить и неоченимый вклад в дело собирания устного народного творчества среди донских калмыков в 1890–1892 гг. И. И. Попова. Он

свободно владел калмыцким языком, знал старокалмыцкую письменность. В настоящее время фольклорные записи в оригинале и в переводе И. И. Попова хранятся в Государственном архиве Ростовской области [4. С. 151–154]. Большая часть сказок из коллекции ученого была опубликована в 1-м томе «Хальмг туульс» («Калмыцкие сказки») [6].

В 1962 г., впервые после долгого перерыва, под руководством Д. А. Павлова была организована научная экспедиция сотрудников Калмыцкого НИИЯЛИ в Каспийский район Калмыцкой АССР и Лиманский район Астраханской области. В 1965 г. —

фольклорная экспедиция в Сарпинский район, в 1966 г. — в Черноземельский и Каспийский районы, эти две экспедиции проведены под руководством А. И. Сусеева. Образцы устного народного творчества калмыков были записаны сотрудниками института на катушечный магнитофон. Именно тогда были открыты имена талантливых исполнителей фольклорных жанров, таких как Ульяна Дорджиевна Бахитова (сказки, песни), Булгун Бюрчиевна Манджуракова (песни, игра на домбре), братья Серя и Санджи Очиroyы (сказки), Нея Эрдниевич Тюрбеов (сказки), Сангаджи Дикаевич Кукуев (сказки, загадки, шаваша — восхваления танцующему) [3. С. 145–148].

Необходимо отметить, что сотрудники института не только участвовали в плановых экспедициях, но и самостоятельно выезжали в районы и записывали информантов. Так, в 1964–1965 гг. А. Ц. Бембеевой был записан репертуар Санджи Манжикова, талантливого исполнителя калмыцких сказок. Более 70 сказочных текстов представлены в отдельном томе «Калмыцких сказок» [7].

В июле 1967 г. была организована фольклорная экспедиция в Юстинский район под руководством М. Э. Джимгирова. Калмыцкий ученый-фольклорист, участник экспедиции Б. Б. Оконов пишет об информантах: «В основном они люди преклонного возраста. Манера их резко отличается друг от друга. Если одни исполняют спокойно, с расстановкой, близкой к обычному рассказу, то другие — живо, эмоционально. С большим мастерством, вдохновением рассказывает Боджуков А. Б. Перед началом сказитель задумывается, подбирая нужное вступление, намечая основную схему рассказа, и, настроившись, начинает свое повествование. Имитируя голосом, сопровождая богатой мимикой, весь отдаваясь исполнению, вводит он слушателя в волшебный мир сказок» [5. С. 225–226]. Из исполнителей автор отмечает Б. Г. Гедеева, З. Б. Бадмаева, Б. Б. Докрунова, Х. А. Салбыкова, А. Б. Боджукова. Всего за время фольклорной экспедиции 1967 г. было записано 32 сказки, 43 песни, 110 пословиц и поговорок, 23 благопожелания, а также шаваша, загадки, магталы (восхваления) и обряды [Там же].

Записи фольклорных экспедиций разных лет хранятся в фондах 3 и 5 НА КалмНЦ РАН. В «Материалах фольклорной экспедиции по Октябрьскому и Юстинскому районам» обнаружено два текста бытовых сказок, записанные Б. Э. Мутляевой в 1980 г. (64 л.): «Кезэцк нег үлгүрэс», «Үкр төрлгт хаани тууж»¹. Репертуар сказителя Чимида Дакаевича Комаева (1902 г.р.) записан ученым Э. Б. Оваловым в Элисте. Ему удалось за-

писать песни, йорэлы (благопожелания), легенды, сказки, 72 небылицы².

Еще один талантливый исполнитель калмыцких сказок — Лиджи Адуов, его репертуар был записан Л. С. Сангаевым. Среди вариантов сказочных сюжетов, не введенных в научный оборот, необходимо отметить следующие: «Тавн зун һуульһнчин туск хальмг тууль» («Калмыцкая сказка о пятистах нищих»), «Цецн күүкн болн цецн көвүн хойрин туск шог тууль» («Шуточная сказка о мудрой девушке и мудром юноше»), «Такан ажрһта эмгн өвгн хойрин туск тууль» («Сказка о старике и старухе с петушком»), «Үмкэ төрлгт хаана туск тууж» («История хана Умкя торелте»)³.

Материалы фольклорных экспедиций в Сарпинский район в 1965 г., в Черноземельский и Каспийский районы в 1966 г. также представлены в Научном архиве (Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 143). Из бытовых сказок необходимо отметить сказки «Эрэн Сэн Семэкэ» («Лучший из мужей Семьякя»), инф. Кокор Душинова, «Хашц хан» («Ленивый хан»), инф. Бадма Гедеев.

Значительная часть сказок из полевых материалов была издана в четырех томах сборника «Калмыцкие сказки» [6; 7; 8; 9].

В последние годы одной из приоритетных тем работы КалмНЦ РАН является подготовка фундаментального научного труда «Свод калмыцкого фольклора», в котором представлены лучшие образцы жанров устного народного творчества калмыков. Большой вклад в дело сохранения материалов Фонограммархива внесла Е. Г. Бембеева (Гульджухаева) (11.03.1937–09.06.2001). Она одной из первых занималась расшифровкой аудиозаписей, составляла описи полевых материалов (Ф. 16), в которых указан номер магнитной ленты, жанр, наименование текста, дата, место записи, сведения об исполнителе и собирателе [1].

В Научном центре ведется активная работа по оцифровке, переложению на электронные носители старых магнитных записей с целью сохранения уникальных образцов фольклорных фондов и популяризации духовной культуры калмыков. В НА КалмНЦ РАН имеются сказки, сюжеты которых широко известны в мировом фольклоре, а также локальные, собственно калмыцкие сюжеты. Часть текстов еще не введена в научный оборот, одна из таких сказок, публикуемая ниже в оригинале и в переводе, — «Хаана һэргтэ көвүнд цецн күүк авч өглһнэ туск келвр» («Рассказ о том, как женили глупого ханского сына на мудрой девушке»), сюжетный тип СУС 875 «Семилетка (Мудрая девушка)». Текст записан Л. С. Сангаевым от сказочника Лиджи Адуова⁴. Более подробные сведения об информанте, возрасте и особенностях его исполнения

отсутствуют. Перевод, комментарии публикатора. При переводе во избежание нарушения структуры калмыцкого текста введены пояснительные слова, заключенные в квадратные скобки. В публикуемом тексте на калмыцком языке сохранены орфография и пунктуация источника.

ХААНА НЭРГТЭ КӨВГНД ЦЕЦН КҮҮК АВЧ ӨГЛННЭ ТУСК КЕЛВР

Кезэне нег хан һэргтэ көвүтэ бөөж. Көвүнэ өсэд-босад, гер-мал болх цагнь болад ирхлэнь, хан мөрөн унж аваад, алван эргэд, һэргтэ көвүндөн авч өгх ухата, цецн күүк хөөһэд харна.

Тигэд йовж йовтлнь, нег хотнас зөвөр түдүкнд һурвн күүкн деер арһс түүж йовснь хаанд үзгднэ. Тер хоорнд деер теңгрт үүлн бархлэж һарад, көл (үүлэр) хур орхла, арһс түүж йовсн һорвн⁵ күүкнэ хойрнь уутта арһсан кеер хайчкад, хурас зулад, хотна захар һардг һолыг хэр уста һазрарнь шуудтан һатлад, герэдэн⁶ орж оддг болна.

Теднэс үлдсн нег күүкнь арһсан жомбалһад овалчкад, деернь һарад, уутан толһа деерэн бэрэд, хурт бийэн чигн норһл уга, арһсан чигн норһл уга бөөнэ. Көл хур давад һарч одхлань, арһсан уутдан кеж аваад, үүрэд, һолыг шуудтнь биш эргэд, һолын экэр эргэд хэрж йовсн күүкнлэ хан ирж харһад, терүнэс иигж сурна:

— Күүкн, чи тер нөкд күүкдэс яһад эс үлдвч, дакад⁷ болхла, эн һолын эк эргэд юңгад йовнач, һолыг шуудтан юңгад эс һатлж харнач? — гихлэнь, хаанд күүкн иим хэрү өгнэ:

— Нөкд күүкдэсн үлдэд, би арһсан хурт норһсн угав, эврэн бийм уутан деерэн бэрэд, хурт бас норһсн угав. һолыг шуудтан эс һатлдг учрм болхла, зая эктэ һолыг күүкд күн шуудтнь һатлх зөв уга деерэс, һолын экинэ эргж йовнав, — гихлэнь, хан:

— Күүкн, чи зөвтэ хэрү өгвч, — гиж келэд, күүкнэс, — Эн хотна альк захднь чини герчнь бөөдв? — гиж сурснд, күүкн:

— Мана гер хотна хамгин ар захднь бөөдг, найн терзтэ, жирн жидтэ гер, — гиж келхлэнь, хан хотыг зөв эргэд, ар зах тал бөөсн найн хаһрхата жирн уньта гериг үзэд: «Күүкнэ келсн гер минь эн болх билтэл», — гиж санад, мөрөн сөөһэд, герт орад ирхлэнь, герт күүкнэ эцк өвгн бөөснлэ мендлэд, ю-кү күүнджэтлнь, күүкн орж ирэд, һал зерглэд цэ чанад, хааг цөөһөр тоосна.

Хөөннь хан өвгнд зөвөн келэд, удло күүкнд эр зөөһэд, тер күүкиг һэргтэ көвүндөн авч өгх болж өвгнэс зөвинь авчкад, өвгнд келнэ:

— Би ода танаһас һарад, талдан һазр орад, маңдур үдлэ хэрү танаһар дөврж ирхв, маңдуртан намаг ирх алднд эр үкрин үсэр эркн сән тарг (чигэ) нанд кеһэд төвтн, — гиж келчкэд, хан мөрөн унж аваад, талдан һазр орад йовж одсна арднь, күүкнэ эцк өвгн түңшэд зовад бөөхлэнь:

— Та, аав, юңгад түңшэд зовад бөөнэт? — гиж күүкн сурхлань,

— Хөөмнь, намаг зовл уга яһ гинэч. Хан нанд нег күцэж болш уга даалһвр өгв, — гихлэнь, күүкнь:

— Ямаран даалһвр хан танд өгв? — гихлэнь, өвгн келнэ:

— Маңһдур үдин алднд хан манаһур дэврж ирхин. Терүг ирхиннь өмн эр үкрин үсэр эрктн сэн тарг белдх кергтэ. Ода тегэд тиим үс эр үкр альдас авхв гихэд зовньж бээнэв, — гиж өвгн күүкндөн келхлэнь,

— Аав, та бичэ зовад бээтн, тер кергитн күцэж болх, — гинэ.

Маңһдуртнь хан өвгнүр дэврж ирхин өмн өргнднь, күүкн эцкэн орн деернь кевтүлчкэд, гериннь өркэр үзүртэн цаһан кенчртэ ут шуург һарһчкад, эврэн бийнь үүднэ һазань һарад, хан орж ирхинь күлэхэд зогсад бээнэ. Тиигж бээтлнь, хан ирэд, мөрөн сөөчкэд, шуудтан герт орхар седхлэнь, күүкн келнэ:

— Хан зергэс, мана герт орж болшго, учр юнгад гихлэ, мини аавм цаһан төр болжана, — гинэ. Тиигхлэнь, хан келнэ:

— һазрин уга юм, күүкн, келжэхмбч. Эр күүнэс үрн яһад һарх билэ? — гихлэнь,

— Тиим болхла, эр үкрэс үсн яһж һарх билэ? — гиж күүкн хаанас хэрү цокж сурхлань, күүкнэ үгд хан боогдад,

— Арһ уга, күүкн, чини зөв, — гихэд, герт орж ирэд, өвгнлэ күүндвр кеһэд, күүкнднь келх зөвинь авад, удл уга хүрм кеһэд, ухата күүкиг һэргтэ көвүндөн авч өгэд бээһэд бээнэ.

Нег даж⁸ көвүндөн ухан орсн эс орсинь медхэр, терүнд иим даалһвр өгнэ:

— Маңһдуртан намаг ирх алднд модн хээснд мах хуурад бел кеһэд төв, дакад адундан одад, хойр толһата мөр бэрэд авад ир, — гиж келчкэд, хан йовж одсна арднь һэргтэ көвүн дала болсн мод авч ирэд, тер моднас модн хээс кеһэд, терүгэн һал деер нерэд, мах шархлань, махн шаргдад болтл, модн хээснь шач одад, бээхлэнь, терүгинь гергн үзэд, һэргтэ залудан келнэ:

— Та эцгиннь даалһсн даалһвриг хажһрар күцэж бээнэт. «Модн хээснд мах хуур» гисн даалһвриг иим кевэр күцэх кергтэ, — гихэд, гергнь модар шовһр үзүртэ шормуд кеһэд, теднэ үзүртнь мах шорпад, һалд шарад болһад оркна.

Тиигснэ хөөннь хан ирэд, шорта мах идчкэд:

— Мана көвүнд ухан оржана, — гихэд байрлад бээнэ.

Терүнэ хөөннь эцкнь көвүндөн келнэ:

— Би ода талдан һазр орад ирнэв, намаг асхлад хэрж иртлм, адунасн хойр толһата мөр бэрж авч ирэд, гериннь һазра уйчк, — гихэд, мөрөн унад йовж одсна арднь һэргтэ көвүн герэс хол биш идж йовсн адундан ирэд, хойр мөр бэрж авад, теднэн сүүлэрнь холвхлань, теднь сүүлэн таслад салад һарч одна.

Терүгинь үзэж гергнь адунур гүүж ирэд, залудан келнэ:

— Та эцгиннь даалһсн даалһвриг эс медэд, хажһр күцэж бээнэт. Хойр толһата

мөрн гиснтн кеелтэ гүн мөрн болдмн. Тер адуна захд идшлж йовх номһн күргч гүүг бэрж авад, мана герин һазра уйчкнтн, — гихлэнь, залуны гергнэнь үгэр болад, кеелтэ күргч гүүг бэрж авад, герин һазра уйчкна.

Тиигж бээтл, хан ирэд, кеелтэ күргч гүүг үзчкэд келнэ:

— Не, эн бишв, мана көвүнд ухан лавта орад бээж, — гихэд амрад бээнэ.

Терүнэ хөөннь зөвэр цаг болад, талдан орна нег хан һэргтэ көвүтэ хаана нутгур дэ өскэд, тер дээнд һэргтэ көвүнэ эцк хан диилгдэд, кел бэргдэд, күүнэ хаана нутгт бэрэтэ бээһэд бээнэ.

Тиигж бээһэд, һэргтэ көвүнэ эцк хан тер күүнэ нутгин хаанд келнэ:

— Не, та намаг сулдхж төвш уга болвт. Тиим болхла, би танд нутгарн кевтэн орж өгнөв. Та нанд һурвн залу өгтн, би ардкстан бичг бичэд, тер тана һурвн залуһар тер бичгөн илгэнэв, — гинэ.

Күүнэ нутгин хан зөвөн өгэд, һурвн залуг кел бэрэтэ хаанд өгнэ. Тер бичгтэн һэргтэ көвүнэ эцк хан иигж бичнэ: «Тадн цуһар малта-гергтэһэн, цуг өрк-бултэһэн эн мини бээх хаана нутгур нүүж ирчхэтн. Мана хөн дотр һазраһас ирж ниилсн һурвн бор ирг бээхмн. Тер һурвн иргин негинь нааран нүүх деерэн алтн, негинь — зууран йовж-йовж алтн, һурвдгчинь эн хаана нутгур ирж йовад алтн. һарад нүүх цагтан адуһан өмнөн тууһад, адунаннь нүүртнь эрвһр делтэ, эгц сүүлтэ күргч гү йовултн», — гиж хан товчлж келнэ.

Тер бичгинь бичг күргж ирсн һурвн залуһас авад, хаана ардксьн умшчкад, олтн зүсэр тер бичгин учр-утхинь шинжлж төөлчхэнэ. Зермсьн:

— Эн бичгт келгдсн һурвн бор иргиг мана хөн дотрас шүүж авад, негинь энд алад чанж идхмн, негинь болхла, тер күүнэ хаана нутгт күрч йовад чанж идхмн, — гилдэд, кесгтэн зүтклдэд бээхлэнь, хаана һэргтэ көвүнэ цецн гергнь келнэ:

— Тадн цуһар чигн эн бичгин учр-утхинь хажһр медж бээчхэнэт. Мана эцк хаана манд илгэсн бичгин учр-утхнь болхла, иим юмн: һурвн бор ирг гиснтн — эн манур ирсн һурвн залу гиж медх кергтэ. Эн һурвн залутн мана хортн. Эднэ негинь эндэс һарад йовхиннь өмн бидн токарх зөвтөвдн, негинь — зууран йовж йовад токарх кергтэ, бас негинь тер күүнэ нутгин захд күрч йовад токархмн. Дакад болхла, эн бичгт «эрвһр делтэ, эгц сүүлтэ күргч гүүг адуна, нүүдлин өмн һарһтн» гисн намаг өмнөн һарһтн гисн үг гиж медх кергтэ. Эн һурвн залуг токархас урд эднэс, тер мана эцк хан кел бэрэтэ хаана цергнь ямаран олиннь, альд бээхинь сурад медж авчкад, тегэд токархмн, — гиж цецн бер, хаана һэргтэ көвүнэ гергн, эврэннь улстан цөөлһж келж өгснэ хөөннь цецн берэн, мөринь унулад, өмнөн һарһад нүүһэд һарна.

Һурвн залуг цецн берин келсэр хамг кергтэ тоотыг теднэс медж авчкад, һурваһинь зууран «токарчкад», залуснь маля даахарн цуһар мөрдөн унж авад, зер-зөвөн агсж авад, цецн берэрн

цергэн толһалулад, тер күүнэ хаана цергинь күүчэд тарачкад, эврэннь хааһан бэрэнэснь сулдхж авад, эврэннь төрскн һазрарн хэрж ирэд, цецн берэрн хаана ах түшмл кеж авад, цуһар амрад-жирһэд бээж.

Төрхөрэ мууг сурһж болдго, төөрсн мууг дуудж болдго гидж хальмг олтн өмтнэ цецн үлгүр эн тууляс ил медгднэ.

Элтст балһсн, мөчн (июнь), 1978 ж.

РАССКАЗ О ТОМ, КАК ЖЕНИЛИ ГЛУПОГО ХАНСКОГО СЫНА НА МУДРОЙ ДЕВУШКЕ

Давно у одного хана был глупый сын. Его сын вырос, и, когда настало время женить [его], хан, оседлав коня, отправился по своим владениям, чтобы найти для глупого сына умную, мудрую девушку.

Пока [он] так ехал, вдали от одного хотона⁹ увидел трех девушек, собирающих кизяк. Тем временем на небе появились тучи, и, когда пошел сильный дождь, две девушки из трех, бросив свои кожаные мешки с кизяком, спасаясь от дождя, вброд перебрались через речку, находящуюся на окраине хотона, вернулись домой.

Оставшаяся одна девушка, собрав кизяк в кучу, поднявшись на него, держа над собой мешок, и сама не промокла, и кизяк не промочила. Когда дождь закончился, [девушка], положив кизяк в кожаный мешок, взвалив [его] на плечи, не вброд перешла реку, а обошла у истока и, [когда] возвращалась домой, [в это время] хан подошел к девушке и спросил: «Девушка, почему ты отстала от своих подруг, и почему ты обошла эту речку у истока, а не перешла ее вброд?» Когда спросил, девушка так ответила хану: «Оставшись, я не промочила кизяк и, держа над собой мешок, сама не промокла. Причина, по которой я не перешла речку вброд, в том, что женщина не вправе перебираться через священную реку вброд, [поэтому] я обошла у истока». Когда ответила, хан: «Девушка, ты права, — согласившись, спросил: — Где в этом хотоне находится твой дом?» На [этот] вопрос девушка [ответила]: «Наш дом находится в самой северной стороне, с восьмьюдесятью окнами, с шестьюдесятью копиями».

Когда ответила, хан, объехав хотон, в северной стороне увидел дом с восьмьюдесятью прорезами, с шестьюдесятью униками¹⁰. «Видимо, это и есть дом, о котором говорила девушка», — подумав, привязал коня [и], когда вошел в дом, [увидел] в доме старика — отца девушки — приветствовал, и, пока разговаривал [с ним], вошла девушка, развела огонь, приготовила чай, угостила хана чаем.

Позже хан сказал старику о своем намерении, о том, что сосватает девушку своему глупому сыну, и, договорившись со стариком, сказал: «Я сейчас от вас поеду в другую местность, завтра в полдень снова вернусь к вам. Завтра перед

моим приездом приготовьте мне хороший тараг¹¹ из бычьего молока», — сказав, хан, оседлав коня, отправился в другую местность. Когда старик — отец девушки [сидел] опечаленный, [девушка спросила]: «Вы, аава¹², почему [так] переживаете?» Когда дочь спросила, [ответил]: «Бедная [моя], как же мне не печалиться. Хан мне поручил невыполнимое задание». Когда ответил, дочь: «Какое задание хан дал вам?» — спросила. Старик ответил: «Завтра в полдень хан придет к нам. Перед его приездом надо приготовить хороший тараг из бычьего молока. Где же взять такое молоко, из-за этого переживаю». — «Аава, не переживайте, это задание можно выполнить», — отвечает.

На следующий день перед приездом хана дочь уложила отца в кровать, в дымоход выставила длинный шест с белым платком, а сама вышла из дома и стоит, ждет хана. Пока так ждала, хан приехал, привязал коня, и, когда собрался войти в дом, девушка говорит: «Ваше ханское величество, в наш дом нельзя входить, потому что аава рождает», — говорит. Тогда хан отвечает: «О невозможном, девушка, говоришь. Как может мужчина рожать?» Когда спросил, [девушка ответила]: «Если так, то как можно получить молоко от быка?» Когда девушка ответила хану вопросом на вопрос, хан смутился: «Ничего не поделаешь, девушка, ты права», — сказав, вошел в дом. Поговорив со стариком, назначив день сватовства, через некоторое время сыграл свадьбу, женил своего глупого сына на умной девушке.

Однажды, чтобы проверить сына, поумнел он или нет, ему задает такое задание: «Завтра перед моим приездом в деревянном котле приготовь мясо, еще пойдешь в табун, поймай и приведи лошадь с двумя головами», — сказал. После отъезда хана глупый сын принес много древесины, из той древесины приготовил деревянный котел и поставил на огонь. Когда жарил мясо, пока мясо еще [и не] приготовилось, деревянный котел сгорел. Всё это увидев, жена говорит глупому мужу: «Вы неправильно выполняете задание отца. “В деревянном котле приготовь мясо” — такое задание надо выполнить следующим образом», — сказав, жена из дерева изготовила остроконечные вертела, нанизала на них [кусочки] мяса и изжарила на огне. После этого прибыл хан и, поев мясо на вертеле: «Наш сын становится умнее», — сказав, порадовался.

После этого отец говорит сыну: «Я теперь отправляюсь в другую местность, до моего возвращения вечером из табуна приведи лошадь с двумя головами», — сказав, оседлав коня. После того как уехал, глупый сын пришел к табуну, пасшемуся недалеко от дома, поймал двух лошадей. Когда завязывал им хвосты, они убежали в разные стороны. Наблюдавшая за этим жена, прибежав к табуну, говорит мужу: «Вы, не поняв задания отца, неправильно выполняете. Двухголовая

лошадь — это жеребая кобыла. В том табуне находящуюся спокойную темно-рыжую кобылу поймав, привяжите рядом с нашим домом». Когда [так] предложила, муж по совету жены поймал жеребую темно-рыжую кобылу и привязал рядом с домом. Позже хан, вернувшись, увидев жеребую темно-рыжую кобылу, говорит: «Ну, нет, [все-таки] наш сын поумнел», — сказав, успокоился.

После того прошло много времени, хан другой страны с войной напал на страну хана, в той войне отец глупого сына проиграл и попал в плен, в стране другого хана находится в плену.

Через некоторое время хан, отец глупого сына, говорит хану тех владений: «Ну, меня вы не освободите. И раз так, я отдаю вам все свои владения. Вы дайте мне трех мужчин, я напишу письмо и отправлю с ними то письмо», — говорит.

Хан, согласившись, дает плененному хану трех мужчин. В том письме хан, отец глупого сына, так пишет: «Вы все вместе с хозяйством, всей семьей переключитесь сюда, во владения хана, где я нахожусь. В нашей отаре есть приблудившиеся три серых барана. Одного из трех баранов перед откочевкой сюда забейте, другого — в пути забейте, третьего — по прибытии во владения этого хана забейте. При откочевке сначала табун гоните, впереди табуна пустите темно-рыжую кобылу со стоячей гривой, с прямым хвостом», — заключает хан.

То письмо от трех посыльных мужчин получив, родные хана прочитали, по-разному трактуют смысл того письма. Некоторые: «В этом письме говорится о трех баранах, в нашей отаре выберем, одного здесь забьем и съедим, другого в пути съедим». Когда так говорили и долго спорили, жена глупого ханского сына говорит: «Вы все неправильно понимаете смысл этого письма. Смысл отправленного письма нашим ханом-отцом в следующем: три серых барана — это трое мужчин, что пришли к нам. Эти трое мужчин наши враги. Из них одного перед откочевкой мы должны убить, другого в пути необходимо убить, и еще одного убьем, как доберемся до владений того [хана]. И еще в этом письме “впереди табуна пустите темно-рыжую кобылу со стоячей гривой, с прямым хвостом” означает, что меня надо первой назначить. Перед тем как убить этих троих мужчин, необходимо узнать у них о численности войска хана, расспросить о местоположении и только тогда уничтожить». После того как мудрая невестка, жена глупого сына хана, объяснила, лошадей запрягли и отправили мудрую сноху первой.

По совету мудрой невестки троих мужчин допросили, троих в пути убили. Все мужчины [той страны] оседлали коней, взяв снаряжение и во главе с мудрой невесткой разгромили войско того правителя. Своего хана из плена освободили, вернулись на свою родину, назначили му-

другую сноху старшим тушимелом¹³ хана, [после этого] все стали жить спокойно и счастливо.

«С рождения глупого не научить, заблудившегося глупца не дозваться», значение [этой] калмыцкой мудрой пословицы точно показано в этой сказке.

г. Элиста, июнь 1978 г.

Примечания

¹ НА КалмНИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 65.

² Там же. Ед. хр. 135.

³ Там же. Ед. хр. 136.

⁴ Там же. Ед. хр. 136. Репертуар Адудова Лиджи. Записал Л. С. Сангаев. Передал в архив Э. Б. Овалов. Элиста, 1998.

⁵ *Горвн* — диал. (лит. *гурвн*).

⁶ *Герэдэн* — диал. (лит. *герурн*).

⁷ *Дакад* — диал. (лит. *дэкад*).

⁸ *Нег дакжэ* — диал. (лит. *нег дакжэ*).

⁹ *Хотон (хотн)* — поселение родовой группы.

¹⁰ *Унины (уньн)* — жердь, которой подерживается верхний круг юрты.

¹¹ *Тараг (тарг)* — простокваша.

¹² *Аава (аав)* — 1) отец; 2) дедушка; 3) уважительное обращение к пожилому мужчине.

¹³ *Тушимел (тушмел)* — ист. сановник.

Литература

1. Борлыкова Б. Х. Об аудиозаписях калмыцких волшебных сказок в Научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН // Новые исследования Тувы. 2015. № 2. URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_26/7905-borlykova.html.

2. Дораева Р. П. Фольклорно-диалектологическая экспедиция 1970 г. // Ученые записки КалмНИИЯЛИ. Вып. 11. Сер. филологическая. Элиста, 1973. С. 214–219.

3. Мусова Н. Н. Фольклорные экспедиции 1965–1966 гг. // Ученые записки КалмНИИЯЛИ. Вып. 5. Сер. филологическая. Элиста, 1967. С. 145–148.

4. Номинханов Ц. Д. Наследие калмыковеда И. И. Попова // Ученые записки КалмНИИЯЛИ. Вып. 5. Сер. филологическая. Элиста, 1967. С. 151–154.

5. Оконов Б. Б. Фольклорная экспедиция 1967 года // Ученые записки КалмНИИЯЛИ. Вып. 7. Сер. филологическая. Элиста, 1969. С. 225–229.

6. Хальмг туульс / Барт белдснь Саңһжин Б., Саңһан Л. 1 боть. Элст, 1961.

7. Хальмг туульс / Манжин Санжас бичж авсн Бембэн Ш. 121 боть. Элст, 1968.

8. Хальмг туульс / Нээрүлж кевледд белдждигльснь: Н. Н. Мусова, Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. 3 боть. Элст, 1972.

9. Хальмг туульс / Барт белдснь Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. 4 боть. Элст, 1974.

Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Свод калмыцкого фольклора. Подготовка томов: Том «Калмыцкие сказки о животных, бытовые, кумулятивные сказки и небылицы» (номер госрегистрации — АААА-А16-116053010037-9).

Светлана Михайловна Толстая,
академик РАН (Москва)

ЛИНГВИСТИКА — ЭТНОЛИНГВИСТИКА — ФОЛЬКЛОРИСТИКА

(о пользе сидения на двух или даже трех стульях)



В студенческие годы меня интересовала исключительно лингвистика, и это неудивительно, потому что в МГУ им. М.В. Ломоносова тогда читались курсы по совершенно неизвестным для вчерашних школьников дисциплинам — сравнительной грамматике индоевропейских языков, крито-микенским надписям, хеттскому языку (Вяч. Вс. Иванов), санскриту, ведийскому языку, древнеперсидской клинописи, лингвистическим задачам (А. А. Зализняк), работал семинар по математической лингвистике (В. А. Успенский, П. С. Кузнецов), велись другие «экзотические» занятия. Фольклор же представлялся совершенно далекой и малопонятной областью, периферийной частью литературоведения, и его особый мир оставался закрытым и недоступным, хотя на кафедре фольклора работали такие яркие личности, как Эрнст Васильевна Померанцева, Владимир Иванович Чичеров, который прочел нам, первокурсникам, свой последний

курс лекций (он скончался весной 1957 г., и многие студенты нашего курса, и я в их числе, провожали его в последний путь на Пятницкое кладбище). Были, вероятно, и другие интересные фольклористы (Петр Григорьевич Богатырев уже был уволен из университета), но их «настоящие» интересы и занятия были нам неизвестны, а читаемый из года в год краткий курс фольклора носил весьма стандартный и выхолощенный характер и вряд ли был способен увлечь студентов (кроме тех единичных энтузиастов, кому удалось участвовать в фольклорных экспедициях и приобщиться к подлинной фольклорной традиции, таких, например, как Юрий Иванович Смирнов). Мы, первокурсники, конечно, не знали, что, читая нам курс, В. И. Чичеров готовит к печати свой замечательный труд «Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований)» (М., 1957), выхода в свет которого он так и не

дождался. И уж тем более я не могла тогда представить себе, что именно это направление в изучении традиционной культуры и фольклора — в контексте верований, обрядов, мифологии — впоследствии на многие годы станет для меня одним из главных.

И все-таки соприкоснуться с традиционной народной культурой и крестьянским бытом в студенческие годы мне удалось, правда, не в фольклорной, а в диалектологической экспедиции под руководством замечательного преподавателя и участницы войны Елены Федоровны Васеко. Тогда только начинался сбор материала для фундаментального Архангельского диалектного словаря, который издается до сих пор и является гордостью и образцом нашей диалектной лексикографии. Вспоминаю, как мы доехали на поезде до Плесецка (тогда еще ни о каком космодроме не было и речи), прошились по его гулким деревянным тротуарам, как ночевали в Коневе, в школьном интернате, и среди ночи, спасаясь от клопов, все как один вылезли на крыльцо и удивлялись светлому небу, как наутро ждали на берегу Онеги переправы, как к берегу пристала лодка, управляемая мальчиком, и в нее стали грузить целые мешки с хлебом, как потом наконец добрались до Ошевенска и назначенной нам деревни Ширияха, и там уже началась для нас короткая деревенская жизнь с хождением по информантам (которые щедро угощали нас пирогами-рыбниками), с умываниями в реке, с походом за морошкой. Однажды мы отправились в соседнюю деревню, где жили староверы, которые, увидев нас, отворачивались, затворяли двери и скрывались в домах. В Ширияхе было немало брошенных и заколоченных домов; когда я, вернувшись, упомянула о них в своей заметке об экспедиции, написанной по предложению редколлегии для факультетской стенгазеты, разразился скандал и меня чуть не отчислили из университета за «очернительство»; спасла меня от расправы мудрая и добрая Елена Федоровна, чей авторитет признавался всеми. Очень мне жаль, что с тех пор так и не пришлось побывать на Русском Севере (лишь совсем недавно я добралась до Петрозаводска, но это была конференция, а не экспедиция).

В 1961 г. я окончила университет и по рекомендации А. А. Зализняка, у которого я слушала все его курсы, была принята на работу в Институт славяноведения, в сектор (так, по партийному образцу, назывались тогда отделы института) структурной типологии славянских языков, которым заведовал Владимир Николаевич Топоров, тогда молодой человек 33 лет. В этом институте и прошла вся моя научная жизнь. Сектор был создан за год до этого по решению Президиума Академии наук. Это решение снимало идеологический запрет на развитие структурной лингвистики, математической лингвистики, кибернетики, на занятия машинным переводом и т.п.

Аналогичные научные подразделения были созданы в Институте русского языка и Институте языкознания Академии наук. В Институте славяноведения я тоже собиралась заниматься и поначалу занималась только языком; моя кандидатская диссертация (научный руководитель В. Н. Топоров) носила сугубо лингвистический и даже формально-лингвистический характер, и все мои дальнейшие планы были связаны с лингвистикой.

Но все изменилось, когда Никита Ильич Толстой начал заниматься Полесьем и пригласил нескольких молодых сотрудников института (я была в их числе) принять участие в летней экспедиции 1963 г. (в первой полесской экспедиции — 1962 г. — я не участвовала, так как по совету В. Н. Топорова поехала в Литву и вместе с литовскими диалектологами работала на границе аукштайтских и жемайтских говоров, где собирался материал для литовского диалектологического атласа). Интерес к Полесью для Н. И. Толстого не был случайным; этот обширный регион на пограничье Украины, Белоруссии, России и Польши оставался, можно сказать, белым пятном на диалектной и этнокультурной карте славянского мира; исследования польских ученых (К. Мошинского, Ю. Тарнацкого, Ч. Петкевича), побывавших в Полесье в первые десятилетия XX в., свидетельствовали об архаичности полесских говоров и всей традиционной культуры Полесья. Первоначально ставилась задача создания (совместно с минскими и некоторыми украинскими диалектологами) полесского диалектного словаря; участники экспедиций разработали специальные вопросники — по географической терминологии, по ботанической, зоологической, сельскохозяйственной лексике, лексике транспорта и коммуникации, лексике пищи, одежды и обуви, ткачества, строительства и т. д. По этим и другим группам лексики впоследствии были составлены и опубликованы тематические словари, которые ввели ценный полесский лексический материал в научный оборот¹. Задуманный словарь в окончательном и полном виде так и не был составлен, однако собранные материалы до сих пор служат важным источником для авторов общеславянских лексикологических и этимологических трудов.

Но главное значение полесских экспедиций состояло в другом — в них зародилось то направление, которое Н. И. Толстой назвал этнолингвистикой и которое ставило своей целью комплексное изучение традиционной духовной культуры Полесья как единого целого — языка, обрядов, верований, фольклора, народного искусства. Подобно тому, как славянские языки изучаются в совокупности их диалектных вариантов и их истории, традиционная народная культура славян должна изучаться, по мысли Н. И. Толстого, как единство

территориальных форм и разновидностей, как совокупность этнокультурных диалектов. Опыт лингвистики (диалектологии, лингвистической географии, ареальной лингвистики) дает для этого необходимый методологический инструментарий. Такое понимание задач этнолингвистики возникло именно из взгляда на Полесье с общеславянской точки зрения (вспоминаю, как в Полесье мы попытались воспользоваться болгарским этнографическим вопросом Х. Вакарельского и как были поражены, найдя ответы на многие конкретные вопросы, сформулированные применительно к болгарской народной традиции). На этом постулате базируется и главный труд отечественной этнолингвистики — общеславянский словарь «Славянские древности», задуманный и начатый Н. И. Толстым, но заверченный уже его учениками².

С 1974 г. полесские экспедиции носили целенаправленный этнолингвистический характер, т. е. помимо лексики и специальной «культурной» терминологии изучались (тоже по специально составленным программам-вопросникам) главные компоненты полесской устной традиции — народный календарь, поверья о животных, растениях, космологические представления, народная демонология, поверья о жизни и смерти и т. д., обрядовый цикл, производственная, лечебная и прочая магия³. И в сборе материала, и в его интерпретации уже в полной мере присутствовал этнолингвистический подход, позволяющий реконструировать глубинные смыслы конкретных обрядовых форм и повседневного поведения и вписать полесские данные в общеславянский контекст⁴.

Собранные в Полесье материалы по традиционной духовной культуре составили богатый Полесский архив Института славяноведения и легли в основу словаря «Славянские древности», а сам этнолингвистический подход нашел применение в изучении многих других регионов Славии — на Карпатах, Русском Севере, в Белоруссии, во многих областях на территории южных и западных славян. В некоторых (к сожалению, немногих) этнолингвистических экспедициях за пределами Полесья и мне довелось участвовать: в 1993 г. я работала в закарпатском селе Синевир, где в 1930-е гг. побывали выдающиеся слависты Петр Григорьевич Богатырев и хорватский этнограф Милован Гавацци, а в 2004 г. — в экспедиции в с. Завражье Кадыйского района Костромской области, организованной Уральским государственным университетом под руководством Е. Л. Березович; в 2002 г. с группой студентов МГУ под руководством С. В. Кодзасова удалось поработать у «горюнов» в с. Линово Путивльского района Сумской области и дважды (в 2002 и в 2010 гг.) побывать в с. Рудно (область Голия) в северо-западной Сербии.

И во время полевой работы в Полесье и других славянских регионах, и при многолетней работе над словарем «Славянские древности» собственно фольклорная проблематика и сам фольклор оставался на втором плане. В полесской программе мы выделили только некоторые, избранные (чтобы не сказать — случайные) вопросы, относящиеся к фольклорной традиции, в основном такие, которые представляли для нас интерес либо с ареалогической (географической) точки зрения (параллели в других регионах), либо со стороны структуры текста и ее вариативности, либо в плане функциональном (обрядовая роль фольклорного текста), либо, наконец, в семантическом отношении (мифологические мотивы). В общую программу были включены вопросы о некоторых загадках, формулах приветствий и их прагматике, бранных формулах, о народном культе святых, о популярных легендах и песнях, о терминологии песенных циклов и некоторые другие. Подобные вопросы, конечно, были навеяны лингвистическим (в широком смысле) подходом и лишь в малой степени соприкасались с огромным и совершенно отдельным миром фольклорных текстов, их смысловыми глубинами и их особым языком.

В восприятии фольклорных текстов нас увлекала прежде всего их связь с обрядовым контекстом, их обрядовая прагматика и стоящие за ними верования. Эта сторона была исключительно важной для понимания фольклорных текстов⁵, и многие работы моих ближайших коллег основаны именно на ней⁶; она отвечала потребности комплексного подхода к народной традиции, к пониманию фольклора как всей области устной народной культуры, но, в сущности, и она далеко не всегда приближала нас к полноценной интерпретации конкретного текста, к толкованию содержащихся в нем мотивов, к часто загадочному языку с его особой лексикой, синтаксисом, фразеологией.

Мои собственные подступы к проблематике фольклора в узком смысле слова (т. е. к анализу фольклорных текстов) направлялись либо интересом к слову, либо интересом к тексту и его структуре и вариативности, либо, наконец, интересом к функции и прагматике текста, его роли в структуре и семантике обряда. Во всех этих случаях была возможность опереться на теоретические разработки соответствующих лингвистических дисциплин — лингвистической семантики, ставящей своей задачей раскрытие смыслового наполнения слова во всей его глубине, лингвистической текстологии и теории текста и лингвистической прагматики. Например, через семантический анализ слова *веселый* в его разных употреблениях и контекстах удалось реконструировать концепт веселья и его функции в народном языке и фольклор-

ных текстах⁷; реконструкция семантики слова *кривой* позволила связать слово и соответствующее понятие с кругом мифологических представлений; анализ выражений *бренное тело* и *человек из теста* привел к стоящим за ними апокрифическим легендам и представлениям о сотворении человека; за выражением *нашлось дитя* оказалось скрытым одно из поверий о происхождении детей и т.п.⁸

Естественно, что для меня как лингвиста особый интерес представляли тексты так называемых малых жанров — вербальные формулы (например, формулы ритуальных приглашений⁹), заклинания (например, отгонные заклинания градовой тучи¹⁰), формулы проклятий¹¹ и др. Значительно реже мне приходилось обращаться к анализу конкретных текстов более структурированных жанров — заговоров, пословиц, колядок, песенного фольклора, апокрифических или близких к ним поэтических и прозаических текстов¹².

Для лингвиста важна, конечно, еще одна область фольклористики — это язык фольклора в узком смысле слова, его лексика и фразеология, грамматика, синтаксис. Многие в этом отношении сделано курской школой лингвофольклористики, воронежскими фольклористами и некоторыми другими исследователями, но существенного прорыва здесь можно ожидать лишь при условии создания электронного корпуса фольклорных текстов разных жанров (и разных славянских традиций), что позволит на новом уровне изучать не только язык, но и географию и текстологию фольклора (жанров, конкретных текстов, мотивов, формул и т.д.); это откроет новые возможности сопоставительного, и сравнительно-исторического изучения. И в этом отношении снова примером может стать лингвистика, в которой благодаря созданию в последние десятилетия национальных корпусов открылись новые возможности для глубоких синхронных и исторических исследований языка. Мой личный опыт сидения на несколь-

ких стульях свидетельствует о плодотворности целостного, многомерного изучения культуры во всех сферах ее существования и о важности применения к культуре разной «оптики», используемой отдельными гуманитарными дисциплинами. Я уверена, что не только лингвистический подход дает много нового для изучения фольклора, но и фольклор как один из особых языковых идиомов может и должен стать важным источником для собственно лингвистических построений, для теории и истории языка.

Примечания

¹ См.: Полесье (Лингвистика, Археология, Топонимика) / Отв. ред. В. В. Мартынов, Н. И. Толстой. М., 1968; Лексика Полесья: Материалы для полесского диалектного словаря / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986; Лексика Полесья ў прасторы і часе / Ред. В. У. Мартынаў. Мінск, 1971.

² Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012.

³ Подробнее о полесских экспедициях см.: Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983; Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986; Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1985; *Толстая С. М. Полесские экспедиции // Как это было... Воспоминания сотрудников Института славяноведения / Сост., отв. ред. Е. П. Аксенова. М., 2007. С. 89–99; Она же. Полесские экспедиции: Взгляд через 50 лет // ЖС. 2012. № 4. С. 19–21; Она же. Никита Ильич Толстой и его путь к этнолингвистике // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2013. С. 10–25.*

⁴ О принципах и приемах этнолингвистической интерпретации и реконструкции не раз писалось, см., в частности: *Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М., 2013.*

⁵ См.: *Путликов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.*

⁶ См. прежде всего: *Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. М., 1982* (где содержательная интерпретация и типология польских и восточнославянских колядок строится на анализе обрядового контекста и верований).

⁷ *Толстые Н. И. и С. М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // Славянское языкознание. XI Международного съезда славистов. Доклады российской делегации / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1993. С. 162–186.*

⁸ См.: *Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.*

⁹ См.: *Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. [Вып. 12.] Структура малых фольклорных текстов / Отв. ред. С. М. Толстая, Т. В. Цивьян. М., 1993. С. 60–81; Она же. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г. Л. Пермякова / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. М., 1995. С. 166–197.*

¹⁰ См.: *Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1981. С. 44–120.*

¹¹ См.: *Толстая С. М. Клятва и проклятие в языке и культуре // Slavische Geisteskultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen. Zum 90. Geburtstag von N. I. Tolstoj / Hrsg. A. A. Alekseev, N. P. Antropov, A. G. Kretschmer, F. V. Poljakov, S. M. Tolstaja = Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. К 90-летию со дня рождения Н. И. Толстого / Под ред. А. А. Алексеева, Н. П. Антропова, А. Г. Кречмер, Ф. В. Полякова, С. М. Толстой. Frankfurt am Main, 2016. (Philologica Slavica Vindobonensia; 2). Ч. 1. С. 215–240.*

¹² Большая часть этих работ перепечатана в: *Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015.*

Фото Феклы Толстой

Е. М. МЕЛЕТИНСКИЙ. К 100-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Елеазару Моисеевичу Мелетинскому (1918–2005) суждено было пройти все испытания, которые выпали на долю поколения, втянутого в конфликты XX в. Сам Е. М. философски относился к испытаниям, выпавшим на его долю: в воспоминаниях «Моя война» и «Моя тюрьма» Мелетинского интересовали отнюдь не только его персональные страдания (см.: [2])¹. Да и жизнь вне тюрьмы

и войны была не менее драматичной, чем существование в местах лишения свободы: репрессированными на протяжении почти всего XX столетия оказывались не только люди, но и идеи и целые научные направления, не вписывавшиеся в официальную советскую идеологию. Не вписывался в нее и сам Е. М. Мелетинский — его второй арест (1949) случился, когда молодой филолог с уже сформировавшимися

интересами в области литературной компаративистики готовил докторскую диссертацию, но попал под каток борьбы с космополитизмом (вместе со своим учителем В. М. Жирмунским).

И после реабилитации Е. М. Мелетинского (1954) в официальном ученом сообществе инерция нетерпимости оставалась самодовлеющей: в 1958 г. Е. М. издал книгу «Герой волшебной сказки» (под грифом Института мировой литературы РАН, где он проработал до 1994 г.), но защитить докторскую диссертацию по теме книги ему не удалось. Неоднозначную реакцию вызвала и следующая его книга — «Происхождение героического эпоса» (М., 1963)²:

в рецензии с характерным заголовком «В плену предвзятой схемы» («Советская этнография». 1965. № 5) были выдвинуты обвинения в формализме, преувеличении роли фигуры культурного героя и архаизации национальных эпосов. Но времена изменились, и обвинения в отсутствии приверженности официальной идеологии³ перестали быть приговором: дискуссия на страницах «Советской этнографии» продолжилась, книга была отнесена к достижениям отечественной науки, а автор смог защитить докторскую диссертацию (1966) и продолжить сравнительно-исторические исследования архаического фольклора⁴. Самой популярной, переиздающейся по сей день и переведенной на многие языки стала его книга «Поэтика мифа» (первое издание — М., 1976).

Наступила эпоха «филологического поворота» в гуманитарных науках: сформировалась тартуско-московская семиотическая школа, в работе которой активно участвовали Е. М. и его ученики. Развиваемый Мелетинским структурно-семиотический подход охватывал разные сферы гуманитарного знания: в 1973 г. под его редакцией вышла книга «Ранние формы искусства» (сост. С. Ю. Неклюдов), характеризующая разнообразные памятники изобразительной деятельности, начиная с палеолита. Автор этой заметки подготовил тогда кандидатскую диссертацию на кафедре археологии МГУ, посвященную анализу скандинавских погребальных ритуалов, и непривычная проблематика создавала «процедурные» проблемы, тем более что внешний отзыв написал неугодный властям А. Я. Гуревич; первым оппонентом согласился быть (по рекомендации С. А. Токарева) Е. М. Мелетинский, друживший с Гуревичем и понимавший проблемы, вставшие перед соискателем. В результате я получил подробный содержательный отзыв, положениями которого пользуюсь по сей день.

Судьба распорядилась так, что после защиты я стал сотрудником редакции археологии и этнографии Большой советской энциклопедии как раз тогда, когда издательство «Советская энциклопедия» стало готовить фундаментальный двухтомник «Мифы народов мира». Е. М. был инициатором этого издания, но главным редактором стал признанный специалист по ранним формам религии и давний член научно-редакционного совета БСЭ С. А. Токарев. Мелетинский стал его заместителем, и этот научный тандем привел издательский проект к успешному завершению (в 1982 г.). Дело было непростым при сохранявшихся даже в богатом (по советским меркам) официальном издательстве идеологических и финансовых ограничениях: во время обсуждения проектов издательства один из членов научно-редакционного совета (в генеральской форме) возмущался нерациональной тратой средств на какие-то мифы, в то время как в стране не было химической



Е. М. Мелетинский. Москва, 1980-е гг.

энциклопедии, и т.п. Более серьезной была проблема с идеологией: очевидно, что проект был привлекателен своей коммерческой стороной и безопасностью с точки зрения идеологии — все знали «Легенды и мифы Древней Греции» и сказки Афанасьева⁵. Но едва ли не самое существенное место среди «мифов народов мира» должна была занять христианская и иудаистическая мифология: загвоздку представлял собой уже сам алфавитный словник, ибо на первом месте оказывался первосвященник Аарон, еще более проблемной оказывалась фигура автора, так как статьи по библейской мифологии должен был писать С. С. Аверинцев. Замечательному филологу запрещено было участвовать в «серьезных» энциклопедических изданиях после излишне содержательных статей, написанных им для Философской энциклопедии. Приглашенный на обсуждение проекта Аверинцев собрался перед лицом начальства БСЭ обсуждать смысл статьи «Девственное (непорочное) зачатие»; Е. М. Мелетинский, молитвенно сложив руки, возгласил: «Не надо, Сере-

жа!» Тот понял интонацию, обсуждение специфики непорочного зачатия не состоялось, статью написал с традиционных компаративистских позиций С. А. Токарев. Аверинцев стал автором статей, не провоцирующих прямо постановку богословских проблем.

Сложнее оказалась ситуация с принципом подачи материала — структурой обобщающих статей, которая должна была быть единой для всех энциклопедически представляемых мифологических сюжетов и систем. Эта структура была разработана (задолго до подготовки «Мифов») Е. М. Мелетинским в отношении скандинавской мифологии, Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым — в отношении славянской и других индоевропейских мифологий. «Формализм» структурного описания мифологий идеально подходил для энциклопедии, но С. А. Токарев не принимал структурализма, обедняющего, по его убеждению, содержание мифов. Началась полемика о принципах изложения материала; медиатором в конфликте выступал Е. М. Мелетинский (предва-

ряющая издание статья «Мифология» была написана им совместно с С. А. Токаревым). Поначалу споры происходили в квартире С. А. Токарева (у него же, в домашней обстановке, с 1974 г. проходили и первые собрания редколлегии «Мифов» с участием Е. М. Мелетинского, Вяч. Вс. Иванова и др. [1. С. 288]); там мне и моему другу-скифологу Д. С. Раевскому (одному из авторов «Мифов», которым довелось дружить с Токаревым) случилось отстаивать право на структуралистское изложение мифологического материала⁶; поскольку в центре внимания оказывалась славянская мифология, к домашней дискуссии подключился Н. И. Толстой, а затем и ученый совет Института славяноведения. Преодолению конфликта способствовала замечательная черта С. А. Токарева как подлинного ученого — его живо интересовали позиции оппонентов. Эти позиции не были искажены редакторской правкой.

Издание состоялось: потребность в нем была сенсационной — несмотря на огромный тираж (100 тыс. экз.), «Мифы» сразу стали дефицитом; Е. М. Мелетинский и привлеченные им авторы обрели долгожданную свободу выражения своих взглядов на миф на страницах этого издания, ставшего одним из прологов грядущей перестройки. Второе, уже «перестроечное» издание (1987–1988) не заставило себя ждать, успели и с неожиданной наградой — Государственную премию СССР в 1990 г. получили Е. М. Мелетинский, С. С. Аверинцев, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров и др. (С. А. Токарев не дожил до этого события). Наследником «Мифов» стал Мифологический словарь, редколлегию которого возглавил уже Е. М. Мелетинский.

Новые дороги открылись для Е. М. уже на рубеже тысячелетий: он стал членом-корреспондентом РАН, в 1992 г. возглавил Институт высших гуманитарных исследований РГГУ, где собрал своих учеников; ныне Институт носит его имя и проводит Мелетинские чтения.

Примечания

¹ Замечательно сочувствие Е. М. к «малым сим», зачастую не владевшим русским языком и мало понимавшим, что происходит и на войне, и в тюрьме...

² Обе книги вышли под редакцией В. М. Жирмунского.

³ Едва ли не первой ласточкой эпохи оттепели в области мифологии стала книга А. Ф. Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии» (М., 1957), снабженная всеми необходимыми ссылками на классиков марксизма. С. А. Токарев избежал «основополагающих» сносок в вышедшей тогда же книге «Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века» (М., 1957) (правда, книга вышла под спасительным грифом Музея истории религии и атеизма).

⁴ Примечательно, что решительным сторонником подхода Е. М. Мелетинского



Е. А. Кумпан, Е. М. Мелетинский. Москва, МГУ, зима 1989/1990 г.

к проблемам «народной словесности» стал С. А. Токарев, с которым Е. М. продолжал сотрудничество и памяти которого посвятил статью «Поэтическое слово в архаике» [2]. Токарев выступил и в поддержку вводной главы Е. М. к «Истории мировой литературы» на обсуждении в ИМЛИ: в воспоминаниях он охарактеризовал нападки на Е. М. как «глупую демагогию» и отметил «резкий отпор», данный этим нападкам Вяч. Вс. Ивановым [1. С. 275].

⁵ Впрочем, не все в отношении издания «Мифов» сводилось к наивности советского руководства: добрую память о себе оставил в издательстве заместитель председателя редакционного совета БСЭ Л. С. Шаумян. При обсуждении конфликта, касавшегося состава редколлегии «Мифов», Шаумян взял на себя переговоры с И. А. Кривелевым, лидером советского атеистического направления в истории религий, с тем чтобы тот не входил в редколлегию «Мифов» (С. А. Токарев в воспоминаниях каялся, что допустил Кривелева в состав редколлегии [1. С. 272]).

⁶ Переживания С. А. Токарева, связанные с дискуссией о семиотике («семиотических глупостях»), изложены им в дневниковых

записях: «Были В. Я. Петрухин и Д. С. Раевский — позванные нарочно по этому делу; они меня немного успокоили насчет допустимости статей и их взглядов (семиотических. — В. П.) — за ними стоит как-никак целое направление в науке» [1. С. 300].

Литература

1. Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке) / Отв. ред.-сост. С. Я. Козлов, В. И. Пучков. М., 1995.

2. Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е. С. Новик. М., 1998.

3. Мелетинский Е. М. Поэтическое слово в архаике // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С. А. Токарева / Сост. В. Я. Петрухин. М., 1994. С. 86–109.

В. Я. Петрухин,
доктор ист. наук,
Ин-т славяноведения РАН (Москва),
Национальный исследовательский ун-т
«Высшая школа экономики»
(Москва)



Е. М. Мелетинский (справа) и В. Н. Топоров (слева). Москва, Российский государственный гуманитарный университет. Середина 1990-х гг. (?)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ НА СЕВЕР МАКЕДОНИИ

С 30 мая по 8 июня 2018 г. состоялось обследование по этнолингвистической программе (см.: [7]) македонских сел кумановской диалектной группы (по линии Пелинце — Стрновац — Младо-Нагоричане и Табановце — Горно-Койнаре — Долно-Койнаре¹). Этот регион был выбран ввиду его недостаточной изученности. В диалектологическом исследовании Б. Видоеского говору кумановского региона отводится один абзац, при этом указываются черты, которые более нигде в группе северо-восточных диалектов македонского языка не встречаются, а сам говор рассматривается внутри более широкой кумановско-кратовской группы диалектов. Сравнивая этот говор с другими, Видоеский называет наиболее характерные его черты, которые не наблюдаются в соседних северо-восточных говорах Македонии: окончание *-e* во мн. ч. существительных, оканчивающихся на *-a*, а также суффикс *-ja* в л-причастии м.р.: *Кѣт јутрето дѣн, ѝстина, пѣн отѝшаја да-жњеје* (Когда наступило утро, священник действительно отправился на жатву) [3. С. 177]. Этнографических и фольклорных работ, посвященных этому краю, немного: В. Николов в работе 1960 г. описывает обычаи, связанные с сельскохозяйственным календарным годом [4], а в 2000 г. был издан сборник «Фольклор в Куманове и Кумановском регионе» [17]. В исследованиях, посвященных распределению этнокультурной лексики на территории проживания южных славян [9], особое внимание уделяется македонско-сербско-болгарскому пограничью, к которому относится и рассматриваемый регион, где фиксируются уникальные архаические явления в сфере народной культуры.

Основное внимание в экспедиции уделялось народному календарю и семейной обрядности. Рассмотрим наиболее интересные примеры из обследуемой этнокультурной традиции.

Народный календарь. В селах Долно-Койнаре и Пелинце (последнее находится в 4 км от границы с Сербией) нам удалось записать сведения об обрядовых обходах на Старый Новый год (*Васѝлица*, с 13 на 14 января) *ѝамала*, в которых принимают участие группы взрослых численностью до 20 человек; эти обходы противопоставлены детским обходам *сировари* (дети ходили группами примерно по 5 человек). В социалистический период исполнять обряд *ѝамала* было официально запрещено (Долно-Койнаре) [ЦЦ]. В других селах термины *сировари* (< ю.-слав. *сиров- (суров-) 'свежий, здо-

ровый') и *ѝамала* (< тур. диал. *camala* 'вид буйной молодежной игры после молотбы' < араб. *ġamal* 'верблюд' [2. С. 354]) используются как синонимы (Младо-Нагоричане, Стрновац): колядующие (в наши дни взрослые уже почти не участвуют в обходах) обходят село с благопожеланиями и выкриками: *Сѝрово-бѝрово!* Если колядующих должным образом не одаривают, то добавляется проклятие: *У кѝка му се кѝраво!* (В доме у него всё паршивое). В обследованных селах участники обходов надевают маски-костюмы, мужчины часто переодеваются в женскую одежду, звенят колокольцами (от скотины); в дружине колядующих обязательно есть персонажи «невеста» и «младоженец» — жених. Особых действий, характерных для их ролей, по словам информантов, в настоящее время они не выполняют. Эту традицию святочных обходов также находим в этнокультурной традиции юго-восточной Сербии [12. С. 333] и западной Болгарии [16. С. 301], а сценарий пародийной свадьбы, разыгрывающийся в ходе колядования, встречается именно в архаической зоне македонско-сербско-болгарского пограничья [10. С. 423, 715].

В одном из сел, входящих в округ г. Куманово, были записаны сведения о рождественском хлебе с монеткой — *бѝдникава погача* (Младо-Нагоричане). Этот хлеб украшают сделанными из теста символическими фигурками детей и домашних животных (чаще просто шариками теста), чтобы обеспечить благополучие в доме. В с. Пелинце удалось зафиксировать другое название рождественского хлеба с монеткой — *кравѝѝе*, которое встречается в материалах В. Николова [4. С. 350–351] (см. также: [10. С. 383]).

Нельзя не отметить, что некоторые народные обряды сохраняются или восстанавливаются благодаря просветительской деятельности местных властей или церкви. Так, празднование прихода весны в первые дни марта, распространенное в близкой болгарской этнокультурной традиции, где оно сопровождается вывешиванием на деревьях и заборах одежды красного цвета и плетением амулетов из разноцветных нитей (*мартенки, мартѝ, мартѝници* [10. С. 480]), не представлено в рассматриваемой области. Информанты признаются, что данная традиция им известна лишь потому, что в школах проводятся соответствующие мероприятия (плетение амулетов). Если сравнить эту информацию с данными о том, где распространены празднование прихода весны и термин для обозначения амулета, то мы увидим, что македонское

этнокультурное пространство в целом представляет собой зону перехода от ареала повсеместного распространения данных ритуалов (Болгария) к территории их практического полного отсутствия (Сербия) [10. С. 476–477].

В с. Табановце, по воспоминаниям старожилов, по благословению настоятеля храма св. Николая о. Венцо был восстановлен и творчески доработан традиционный для Балкан окказиональный обряд вызывания дождя *додола-неперуда*. В сельский праздник «слава», который в этом селе приходится на день памяти св. Николая (*Свети Никола Летен*, 22 мая), после праздничной литургии дети забираются на трактор, брызгают друг на друга водой и поют песню, приуроченную к данному обряду: *Орач ѝра рѝмно пѝле да се рѝди лѝбно жѝто. / Дѝј, Бѝже, дѝј / Да зарѝси сѝтна рѝса. / Дѝј, Бѝже, дѝј / Од два клѝста [так!] ѝѝѝник жѝто. / Дѝј, Бѝже, дѝј / Од два грѝзда бѝчва вѝно. / Дѝј, Бѝже, дѝј* (Пахарь пашет ровное поле, чтобы уродился хлеб, / Дай, Боже, дай, / Чтобы пошел дождь, / Дай, Боже, дай, / Чтобы с двух колосьев была кадка зерна, / Дай, Боже, дай, / Чтобы от двух кистей винограда была бочка вина, / Дай, Боже, дай). Текст был выбран из фольклорных сборников как наиболее полный и соответственно отвечающий масштабу главного сельского праздника [БМ]². В селах Горно-Койнаре (в 4 км от с. Табановце) и Долно-Койнаре, по воспоминаниям представителей старшего поколения, во времена их детства наряду с традиционными обходами дворов, обливанием водой, украшением одежды травой, а головы венками девочки — участницы обряда — исполняли более короткие песни: *Дѝј ни, Бѝже, сѝтна рѝса / Да навѝрне ѝѝло пѝле, / Да нарѝпи жѝта* (Дай нам, Боже, мелкий дождик, / Чтобы залил он всё поле, / Чтобы наполнились влагой хлеба) [ЦЦ] или: *Бога моли да зарѝси сѝтна рѝса / Да нарѝси златно пѝле / Да се рѝди бѝриѝет* (Бога моли, чтобы пошел мелкий дождик, / Чтобы оросил он золотое поле, / Чтобы уродился урожай) [ПП], а сельскохозяйственная техника в обряде не использовалась [ПП]. Однако текст, похожий на первый из с. Табановце, произносят во время окказионального обряда вызывания дождя на болгарской стороне пограничья в селе Стакевцы: *Оѝ, Бѝже ле [вариант ой, додѝле], дай, Бѝже, дѝѝи! / От три клѝса ѝѝѝник жѝто, / От три ѝѝѝе чебѝр вѝно! / Оѝ, Бѝже-ле, дай, Бѝже, дѝѝи! (Ой, Боже [ой, додола], дай, Боже, дождь! / От трех колосьев кадку зерна, / От трех виноградных лоз бочку вина! / Ой, Боже, дай, Боже, дождь!)* [15. С. 377–378].

В селах на рассматриваемой территории до настоящего времени на праздник Святой Троицы (который здесь называется *Дѝѝухѝви*) принято уходить на кладбище



Карта северного пограничья Македонии

в ночь: с собой берут еду и питье, свечи из церкви [ГС; МЦ; МГ; ДП; ДС]. У могил сидят до полуночи, разговаривают на свободные темы и потом расходятся по домам. Обычай посещения кладбища на Преполовение Пятидесятницы или на саму Пятидесятницу повсеместно представлен в балканославянском ареале [1. С. 304–305], однако посещение кладбища в ночное время суток — достаточно редкое явление (ср. с традицией навещать могилы на *Дуовден* рано утром до восхода солнца в районе с. Теово (округ г. Велес) [11. С. 206]).

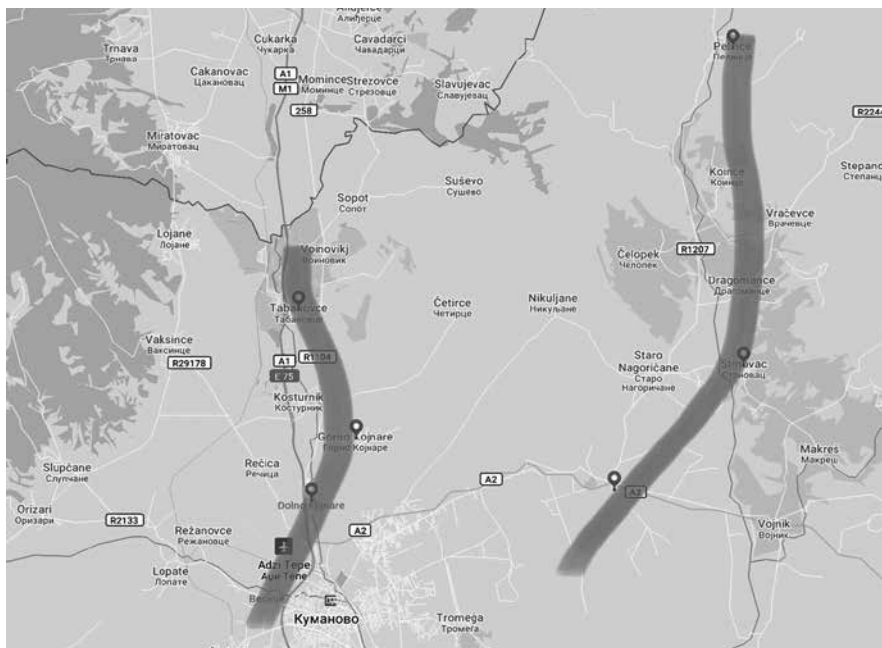
Этот микроарел характеризуют особенности празднования дней, связанных с отгоном змей, которые в дальнейшем могут быть картографированы. По линии Табановце — Горно-Койнаре — Долно-Койнаре отмечается день, посвященный змеям, *Ерѐмија* (иногда *Ара̀мија* — тогда народная этимология связывает его с диал. макед. *ара̀мија* ‘разбойник, вор’; та-

ким образом, змея метафорически осмыляется как разбойник [ЦЦ]) [13. С. 43] (см. также: [6. С. 70]). В этот день рано утром хозяйка должна положить на камень шнур / веревку / нитку и ошпарить ее кипятком со словами: *Па̀римо ти ђчи, уста, но̀ге* (Ошпариваем тебе глаза, рот, ноги), чтобы змеи не нападали и не кусали человека и скот в начинающемся сельскохозяйственном году. А по линии Пелинце — Стрновац — Младо-Нагоричане в году выделяется несколько дней, посвященных обрядам, исполняемым с целью защиты от змей: 1) непосредственно день пророка Иеремии (14.05), с которым связан запрет на работу по дому, 2) следующий за ним день, в который запрещено работать в поле, и 3) *Младѐнци* (день Сорока мучеников, 22.03) — параллельно с выполнением обрядов, посвященных молодоженам (во всех обследованных селах на *Младѐнци* молодые пары (макед. *младѐнци* ‘новобрачные’), венчавшиеся

в предыдущем году, в церкви ставят свои венчальные свечи), проводится описанная выше процедура со шнуром / веревкой против укуса змеи. Было также записано, что аналогичный обряд должен исполняться на *Тодђрицу* (первую субботу Великого поста) [ГС]; эта информация не была подтверждена другими жителями сел, однако в литературе упоминается о том, что профилактические ритуалы против змей проводились на *Тодђрицу*, а также на Благовещение [5. С. 292; 16. С. 368–369]. Исполнение обряда в день Сорока мучеников обнаруживаем также в Средней Западной Болгарии: накануне праздника дети обходят дворовые постройки, стуча гвоздем по железным предметам [14. С. 246–247]. Аналогичный обряд отпугивания гадов стуком по кастрюлям и металлическим корытам был записан в нашей экспедиции в селах Пелинце, Стрновац и Младо-Нагоричане. Таким образом, сравнивая записанный нами материал с уже имеющимися данными, картографированными в исследовании А. А. Плотниковой [6. С. 95], можно говорить о том, что в окрестностях Куманова ритуальные действия, направленные на изгнание змей, приурочены к двум праздникам весеннего цикла: ко дню св. Иеремии и ко дню Сорока мучеников (что фиксируется на уже имеющихся картах [6. С. 95] и многократно было подтверждено информантами в ходе данной экспедиции).

Семейная обрядность. Был выявлен следующий элемент свадебного ритуала, характерный для данной пограничной зоны (в отличие от остальной Македонии). Когда невеста прибывает в новый дом, ей на колени сажают мальчика, чтобы обеспечить рождение детей мужского пола. При этом невеста должна подкинуть ребенка три раза [МЦ; СБ; ГС]. Наименование ребенка *на̀ко̀нче* совпадает с южносербскими и западноболгарскими терминами (в с. Ябланица в южной Сербии и в окрестностях Кюстендила и Дупницы зафиксирован термин *на̀ко̀нче* [10. С. 566–567]), а действия невесты с ребенком на свадьбе отмечаются в северо-западной Болгарии и юго-восточной Сербии [10. С. 566, 568]. В других регионах Македонии термин *на̀ко̀нче* не встречается, за исключением близких к Куманову регионов (Тетово и Поречье), где фиксируются переходные формы от этого же корня — *ко̀нуа̀р* [10. С. 566].

На вопрос, какие поверья связаны с людьми, родившимися в одном и том же месяце («одномсячниками»), и что необходимо делать, если один из них умрет³, Цвета Цветкович из с. Долно-Койнаре рассказала, что живой «одномсячник» должен положить в гроб умершему белый цветок и сказать: *Тѐбе — бел цвет, а мене — бел век* (Тебе — белый цветок, а мне — белый век), а затем добавила, что так делают в Сербии, а у них в селе



Обследованные села. Выявленные изодокусы

таких поверий нет [ЦЦ]. В с. Пелинце, на границе с Сербией, информанты подтвердили, что одному из «одномесячников» и близнецов нежелательно присутствовать на похоронах другого. Кроме того, существует запрет ходить на похороны лучшего друга, но никаких защитных действий в этих случаях выполнять не предусмотрено.

Полученный в ходе экспедиции материал в очередной раз [9] показывает особое положение северномакедонской территории по отношению к остальной территории Македонии, общность ее культурно-языковой традиции с традицией западноболгарских и восточносербских регионов, подчеркивает уникальный характер явлений народной культуры, сохраняющихся в этой архаической зоне проживания трех народов. Собранный материал может дополнить уже имеющиеся исследования и карты (например, распределение терминов для обозначения ребенка — участника свадьбы; календарных дат, когда исполняются обрядовые действия, направленные на изгнание гадов, и др.).

Примечания

¹ Встречается также вариант Коньяре. Мы даем наименование по международным картам.

² Текст взят из записной книжки информанта [БМ].

³ Подробнее об этом см.: [8. С. 533].

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Български етимологичен речник / Съст. В. И. Георгиев, И. Гълъбов, Й. Заимов, С. Илчев. София, 1971. Т. 1.
3. Видоеский Б. Диалектите на македонскиот јазик. Т. 2. Скопје, 1999.
4. Николов В. Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // Гласник на Етнолошкиот музеј. 1. Скопје, 1960. С. 267–369.
5. Петреска В. Пролетните обичаи, обреди и верувања во Куманово // Фолклорот во Куманово и Кумановско. Куманово, 2000. С. 289–314.
6. Плотникова А. А. Весенние заклинательные формулы изгнания гадов // Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013. С. 66–122.
7. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
8. Плотникова А. А. «Одномесячники», «Однодневники» // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М. 2004. С. 533.
9. Плотникова А. А. Сербско-македонское пограничье: особенности региона в контексте балканославянских традиций (народный календарь и сельскохозяйственная обрядность) // Традиционная культура. 2018. № 3. 56–67.
10. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.



Мики Цветанович (1978 г.р.) и А. И. Чиварзина, с. Стрновац. Фото И. С. Вахрушева

11. Плотникова А. А. Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азот) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 192–227.

12. Плотникова А. А. Юго-восточная Сербия // Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013. С. 333–338.

13. Сикимић Б. Свеци црева мотају // Култ светих на Балкану. Крагујевац, 2001. С. 39–87.

14. Трефилова О. В. Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 228–276.

15. Трефилова О. В. Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белградчика, (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 354–398.

16. Узенёва Е. С. Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Плоговица, Трынский край // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 298–353.

17. Фолклорот во Куманово и Кумановско. Куманово, 2000.

Список информантов

- БМ — Благица Митревска, 1943 г.р., с. Табановце.
 ГС — Гордица Станковски, 1962 г.р., с. Стрновац (род. в с. Челопек).
 ДС — Добрика Стоилковска, 1940 г.р., с. Горно-Койнаре (род. в с. Герман).
 ДП — Душан Петрушевич, 1956 г.р., с. Горно-Койнаре.
 МГ — Миливое Гёргевич, 1940 г.р., с. Горно-Койнаре.
 СБ — Стана Божиновска, 1939 г.р., с. Пелинце (род. в с. Враготурце).
 МЦ — Мики Цветанович, 1978 г.р., с. Стрновац.
 ПП — Павлина Петрушевска, 1939 г.р., с. Долно-Койнаре (род. в с. Лопате).
 ЦЦ — Цвета Цветкович, 1940 г.р., с. Долно-Койнаре (род. в с. Челопек).

А. И. Чиварзина,
аспирантка
Ин-та славяноведения РАН
(Москва)

Исследование выполнено при поддержке РНФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17–18–01373.



Добринка Михайловска (1935 г.р.), с. Табановце. Фото И. С. Вахрушева

«ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЧЕЛОВЕК» Памяти Анатолия Степанович Каргина



20 сентября 2018 г. ушел из жизни Анатолий Степанович Каргин, основатель и первый руководитель Государственного республиканского центра русского фольклора. С его именем связана не только многолетняя научно-методическая деятельность ГРЦРФ, координировавшая работу фольклористов по всей России, но и задуманный и осуществленный им Всероссийский конгресс фольклористов, и конференции «Славянская традиционная культура и современный мир», ежегодно проводившиеся в Центре, и конкурс научных работ по фольклористике им. П. Г. Богатырева, и масштабный издательский проект, объединивший в себе серию региональных сборников, коллективные исследования по проблемам современной фольклористики и периодические издания («Народное творчество», «Живая старина», «Традиционная культура»).

Как человек-практик, Анатолий Степанович воплотил в жизнь мечту о создании периодического издания, основными направлениями которого стали бы освещение современных проблем, направлений и методов науки о фольклоре и публикация полевых и архивных материалов, записанных «из уст народа». Так в 1992 г. сложилась концепция журнала «Живая старина», который не только продолжил бы традиции одноименного дореволюционного издания по отражению многообразия форм народной культуры, но и представил бы научному сообществу и широкому кругу читателей состояние фольклора в меняющемся мире. Тогда же ГРЦРФ выступил инициатором и учредителем нашего журнала, первый номер которого вышел в 1994 г. и который существует уже 25 лет.

В своих публикациях на страницах нашего журнала А. С. Каргин ратовал за то, чтобы современная фольклористика смогла вписаться в новую модель гуманитарного знания, исследующего современный фольклор адекватно его изменившейся природе, развивать комплексные методы изучения памятников традиционной духовной культуры и интеграции фольклористики со смежными дисциплинами, широко внедрять в дело описания и каталогизации фольклорных фондов новые компьютерные технологии, расширять предмет своего исследования, способствуя таким образом фиксации и сохранению самых разнообразных форм фольклора. Анатолий Степанович был против пессимистической оценки современного фольклора по сравнению с его историческим прошлым и призывал коллег изучать фольклор как явление, постоянно переживающее процесс своего «отмирания и возрождения», т.е., по сути, вечное — изменчивое и постоянное одновременно (О фольклоре и фольклористике // ЖС. 1997. № 4. С. 24–26).

Особый интерес вызывали у А. С. Каргина жанры музыкального фольклора, бытующие в многонациональной среде и отражающие особенности культуры регионов, где исторически соседствовали традиции разных этносов, где люди общаются, легко переходя с одного языка на другой, где в одной семье поют песни, например, мордовские, татарские и русские. Об этом он рассказал в одной из публикаций экспедиционных записей, сделанных им в Поволжье в 2008 г. (Песни татарского села Бессоново // ЖС. 2010. № 3. С. 63–65).

Анатолий Степанович хорошо знал свои корни и историю своих предков. Его колоритные рассказы о деде

по отцовской линии и записанные им в 1966 г. воспоминания деда о событиях осени 1917-го в Самарской губернии легли в основу публикации «Революция глазами “глубинки”» (ЖС. 2007. № 4. С. 15–17), отразившей и выраженную в ярких афоризмах крестьянскую мудрость по отношению к сложившимся вековой привычный уклад революционными событиями, и философское отношение к жизни, воплотившееся в образах народной речи.

В 2008 г. А. С. Каргин опубликовал полемическую статью, вызвавшую споры среди фольклористов, — «Фольклорен каждый. Но как признать это?» (ЖС. 2008. № 1. С. 55–57). Думается, что, рассуждая о «фольклорности» как о культурной сущности человека, которая у каждого проявляется (или не проявляется) в зависимости от склада личности и данных свыше талантов, Анатолий Степанович адресовал этот вопрос в первую очередь самому себе: где проходит грань между носителем фольклорной ментальности и исследователем (особенно в том случае, когда «фольклорный человек» избирает своей профессией изучение фольклора), как найти равновесие между фольклорным багажом личности и «отстраненным» изучением этого багажа?

Еще один вопрос, который чрезвычайно остро переживался А. С. Каргиным, как не дать богатейшему подлинному фольклору превратиться в часть официальной культуры — регулируемой, организуемой и чрезмерно «опекаемой» государством (Навстречу II Всероссийскому конгрессу фольклористов // ЖС. 2009. № 4. С. 2). Решение этого вопроса во многом стало стимулом организации масштабного проекта — Всероссийского конгресса фольклористов, объединившего сотни российских и зарубежных исследователей фольклора и традиционной культуры, давшего специалистам возможность встречаться с единомышленниками, обсуждать планы и перспективы, спорить и полемизировать, представлять результаты исследовательских и творческих программ. И за эти возможности коллеги будут всегда признательны Анатолию Степановичу с его даром организатора и генератора творческих идей.

В последние годы тяжелая болезнь оторвала Анатолия Степановича от любимого дела, но нам он навсегда запомнится жизнелюбивым, энергичным, в постоянном движении, в окружении коллег, учеников и народных исполнителей — таким, каким запечатлел его знаменитый фотокорреспондент «Известий» Виктор Васильевич Ахломов во время одного из фестивалей.

О. В. Белова,
главный редактор журнала
«Живая старина»

ВЗГЛЯД ФОЛЬКЛОРИСТА-ФИЛОЛОГА НА КНИГУ ЭТНОМУЗЫКОВЕДА

В.А. Лапин. Очерки исторической проблематики русского музыкального фольклора / Рос. ин-т истории искусств. — СПб.: РИИИ, 2017. — 439 с.

Предметом рецензии является книга одного из ведущих этномузыковедов нашей страны, главного научного сотрудника Российского института истории искусств (РИИИ), доктора искусствоведения В. А. Лапина «Очерки исторической проблематики русского музыкального фольклора». Книга состоит из статей, публиковавшихся в разных изданиях на протяжении 1983–2012 гг.; лишь со статьёй «И. А. Рупин и журнал “Русский певец и фортепианист”» широкие круги специалистов до сих пор не были знакомы: материалы ее прозвучали на конференции «Музыкальный Петербург. XIX век: Композиторы. Исполнители. Публика», прошедшей в РИИИ 9 декабря 2013 г. Однако, подчеркнем, издание производит впечатление абсолютной цельности, непрерывности развития исследовательской мысли — и в этом смысле воспринимается как монография. И. И. Земцовский в кратком вступительном слове к книге замечает о В. А. Лапине: «...в его трудах находит свое место как история русского музыкального фольклора, так и история отечественной мысли о нем» (с. 3). Сделаем еще одно предварительное замечание: книга, написанная этномузыковедом и, естественно, предлагающая многочисленные примеры сугубо музыковедческого анализа песенного фольклора, ставит вопросы, над которыми задумываются все ученые, работающие в области традиционной культуры. Проблематика рецензируемого труда много шире сравнительно узкой сферы этномузыковедения; она касается фольклористики в целом и даже еще шире — исследования традиционной культуры как отдельного сегмента в области культуры.

Издание состоит из пяти разделов, каждый из которых включает несколько статей-глав: «Специфика локальных традиций», «Севернорусская свадьба», «Вепсы и русский музыкальный фольклор», «Книжная песня», «Из истории русской музыкальной фольклористики». Последняя статья «К проблеме жанрово-видового состава русского музыкального фольклора» печатается в разделе «Вместо заключения». Главным же разделом книги является вступительная часть — «Историческая проблематика русского музыкального фольклора» (с. 8–94), представленная в 1999 г. в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора искусствоведения. Здесь сформулиро-

ваны важнейшие положения, которые волновали автора 20 лет тому назад и разработкой которых он продолжал заниматься в течение последних двух десятилетий. Не будучи музыковедом, обращу внимание лишь на три фундаментальных положения, будящих исследовательскую мысль не только этномузыколога, но и фольклориста-филолога: «фольклорное двуязычие»; роль XVII в. в формировании разных сегментов фольклорной культуры и понятие «слободской фольклор»; «книжная песня» и проблема взаимосвязей письменного и устного.

Безусловным ценным вкладом в фольклористику стало обоснование В. А. Лапиным категории «фольклорное двуязычие» — «особое состояние традиционной культуры, возникающее при длительном и глубоком межэтническом этнокультурном взаимодействии и, в свою очередь, формирующее специфическую фольклорную среду» (с. 34). «Фольклорное двуязычие», подчеркивает ученый, соответствует продуктивной стадии существования традиции, то есть формирование двуязычия отнюдь не свидетельствует об угасании фольклорной традиции у того или иного этноса. Что очень важно, в ситуации «фольклорного двуязычия» носители фольклора «сохраняют свое исходное этническое самосознание», но «второй этнический компонент традиции осознается не как чужое, но как свое наряду с первым этническим компонентом» (с. 34). К формированию категории «фольклорное двуязычие» В. А. Лапин пришел после многочисленных экспедиций в Северо-Западном регионе, где он уловил нерв взаимодействия фольклорных культур русского и прибалтийско-финских народов. Ученый четко выделяет стадии культурного взаимодействия, ведущего к «фольклорному двуязычию»: отдельные бытовые, хозяйственно-культурные, языковые, обрядовые заимствования; сакрализация нетрансформированных иноэтнических заимствований, возникновение калек-переводов сюжетов и образов; трансформация заимствованных сюжетов и форм и, наконец, формирование «фольклорного двуязычия».

Конкретизацию положения о «фольклорном двуязычии» читатель находит прежде всего в разделе «Вепсы и русский музыкальный фольклор». Традиционная культура вепсов, угро-финского населения бывшей Санкт-Петербургской губернии, вошла в круг научных инте-

ресов В. А. Лапина в 1963 г. — во время студенческой экспедиции Ленинградской консерватории в Подпорожский район Ленинградской области. Тогда начинающего этномузыковеда помимо бытового двуязычия вепских деревень поразило то, что в фольклоре вепсов русские лирические песни имеют функцию свадебных. Оказалось, что в ходе свадебного обряда невеста причитывает по-вепски, а *вожея* и *подоплечницы* могут голосить по-русски. Русские слова в вепских причитаниях используются для создания синонимичности и синтаксического параллелизма. При этом происходит музыкальная архаизация русской лирики, вызванная стремлением вепских пестельниц приблизить русские песни к своему «этническому звукоидеалу» (с. 283).

В разделе о вепсах ученый еще раз напоминает научному сообществу о феномене «вепской мелострофы», описанном и осмысленном Е. Е. Васильевой — женой и коллегой В. А. Лапина. «Вепская мелострофа» сказывается в музыкальных жанрах (песенно-повествовательные формы, свадебная и похоронно-поминальная причет) прежде всего финно-угорского населения Северо-Запада — у вепсов, ижор, ингерманландцев, южных и средних карел. В русском фольклоре она прочитывается в знаменитом былинном напеве Т. Г. Рябинина. В. А. Лапин высказывает гипотезу о формировании на Северо-Западе на иноэтнической (прибалтийско-финской) основе поздних русскоязычных фольклорных традиций. Дискуссия с этномузыковедами, не желающими видеть сложную этнокультурную историю Северо-Запада и Русского Севера в целом (В. В. Коргузалов, А. Ю. Кастров), представленная в статье 1997 г. «Русский музыкальный фольклор в этнокультурном контексте Северо-Запада» (с. 287–299), до определенной степени остается актуальной и в наше время. Наука до сих пор не до конца отказалась от плоскостного восприятия всякого рода заимствований, пытаясь отстать, как выражается В. А. Лапин, «стерильно-русскую “чистоту”» (с. 293) русской фольклорной культуры.

Живой материал, иллюстрирующий феномен «фольклорного двуязычия», читатель находит и в статье «Русский дружка — *naitaa* на вепской свадьбе» (с. 300–309). В другой статье — «Материалы для словаря фольклорно-этнографической лексики вепсов» (с. 310–330) — собрана соответствующая лексика. В вепском словаре мы находим славянские термины *primet* (приметы), *starin* (сказка, старина), *drušk* (дружка) и другие, свидетельствующие о прочных контактах русского и вепского народов.

Актуальность изучения различных локальных традиций в рамках фольк-

лорного двуязычия в настоящее время подтверждается многочисленными материалами, собранными за пределами Северо-Запада. Укажем, например, на недавнюю книгу «Изсайса комияслён фольклор (Фольклор зауральских коми)» (сост. М. И. Ёлтышева, Н. С. Коровина, А. В. Панюков. Сыктывкар; Салехард, 2017), посвященную фольклорной культуре коми, проживающих в Зауралье. Коми фольклорная традиция этого региона сложилась на пересечении трех национальных культур: коми, ненецкой и русской. Названный сплав национальных традиций в фольклоре коми Ямало-Ненецкого автономного округа, что весьма интересно, сказывается в сфере эпических форм. Материал этой традиции опровергает распространенный в науке тезис, согласно которому влияние одного этноса на другой в области эпоса (в отличие от сказки) минимально или даже вообще отрицается. Песенный эпос коми Зауралья сформировался на основе ненецкого и русского фольклора. В сборнике «Изсайса комияслён фольклор...» мы находим эпические песни, в своем генезисе восходящие и к ненецкому, и к русскому фольклору. Таким образом, в данном случае можно говорить не только о «фольклорном двуязычии», но и о «фольклорном триязычии».

Продолжая разговор о принципиально важных методологических посылах, имеющих в рецензируемой книге В. А. Лапина, укажем на тезис об основополагающей роли XVII столетия в формировании русской музыкальной фольклорной традиции. В методологически важном разделе «Историческая проблематика русского музыкального фольклора» исследователь перечисляет социальные факторы XVII в., оказавшие, по его мысли, не просто существенное, но всеобъемлющее влияние на русский музыкальный фольклор: резкий скачок в приросте населения; становление церковно-приходской системы; социально-сословная дифференциация населения; церковный раскол; формирование посадско-слободского населения.

Формирование церковных приходов напрямую сказало на праздничном православном календаре каждого из регионов: сложилась система местных престольных праздников. Рост народонаселения и появление вместо малодворных деревень больших сел дал толчок сложению массовых хороводных действий, уличных гуляний, праздничных «гощений». Русская свадьба, по мнению В. А. Лапина, в XVII в. проходит «продуктивный период своего развития, превращаясь, в частности, из родового, а затем семейного события в общий и к тому же, как правило, календарно приуроченный праздник, к которому в той или иной степени оказывается причастной

вся община» (с. 61). В XVII в. в южных регионах начинает играть важную роль казачество с его полувоенным бытом, «способствующим формированию особого репертуара и мощных стилей мужского ансамблевого пения» (с. 62). Формирование таких социальных групп, как ямщики, бурлаки и плотогонцы, соответственно отразилось и на музыкальном фольклоре. Введение в Петровскую эпоху рекрутства стало социальным толчком для рождения нового обряда и вида причитаний (рекрутские плачи) и сложения солдатских исторических песен. Церковный раскол способствовал активизации «покаянных стихов».

Важным вкладом в фольклористику является выделение особой слободской субкультуры и, соответственно, «слободского фольклора». Мещанская слободская среда городов и больших сел в XVII в. способствовала распространению общественно-городских праздников и гуляний. Слободская культура стала посредником между культурой города и крестьянской деревни. Отходничество, т. е. сезонная миграция крестьян из села в город, способствовало привнесению в деревню новых форм праздничной культуры. Вектор влияния «слобода → деревня» в области фольклористики впервые весомо описан в работах В. А. Лапина.

Методологические положения о XVII в. и роли слободской культуры, высказанные в начале книги, получают детализацию в отдельных статьях главах. Так, в статье «К проблеме русских хороводов» (с. 119–141), осмысливая хоровод не как песню (или как песню + хореографические движения), а как фольклорно-этнографический комплекс, типологически равнозначный свадебному обряду, исследователь специально подчеркивает, что хороводы-шествия — «это поздняя стадия существования русской фольклорной традиции, связанная с качественными изменениями социальных условий ее развития» (с. 137). В статье «Опыт описания локальной традиции слободского фольклора» (с. 155–180) представлено описание культуры Медведской волости (р. Мшага и Струпинка в современном Шимском районе Новгородской области), центром которой было крупное купеческо-торгово-ремесленное село Медведь, ставшее в начале XIX в. одним из центров аракчеевских военных поселений. Местная традиция бытового пения здесь определяется не классической фольклорной лирикой, а солдатскими песнями, жестоким романсом, городскими песнями, в том числе и авторского происхождения.

Принимая тезис о роли XVII столетия в формировании фольклорной культуры, каковой ее застали собиратели в XIX в., мы хотели бы обратить

внимание на то, как социальные процессы, происходившие в России во время Смуты и первых Романовых, сказались на прозаических нарративных формах русского фольклора. Появление многочисленных христианских легенд о явленных иконах, без сомнения, напрямую связано с формированием церковно-приходской системы. Полагая, XVII век дал толчок и к появлению в русских сказках сатирического образа попа. Очевидно, что становление в результате петровских военных реформ такого социального слоя, как солдаты, выпавшие из традиционного крестьянского мира, также отразилось на сказке: сказочный солдат взял на себя функции ловкого обманщика, трюкстера.

В связи с тезисом о XVII в. укажем на еще один важный, недостаточно акцентированный в книге В. А. Лапина фактор — постоянное социальное напряжение в обществе, выливавшееся в бунты (восстание Ивана Болотникова 1606–1607 гг.; Соляной бунт в Москве в 1648 г.; волнения в Новгороде и Пскове в 1650 г., вызванные отправкой в Швецию хлеба в счет погашения долгов московского правительства; Медный бунт в Москве в 1662 г.; Стрелецкий бунт в 1682 г.) и крестьянские войны (восстание Степана Разина в 1667–1671 гг.). Фольклорная традиция на социальное напряжение в обществе отреагировала появлением новых жанров и принципиальной трансформацией уже существовавших форм. Именно в это время рождаются социально-утопические легенды, описанные К. В. Чистовым: легенды об избавителях, от которых ожидают воплощения социального идеала, и легенды о «далеких землях», где этот идеал уже реализован. В XVII в. появился принципиально новый вид исторических песен, где главным героем становится не представитель социальных верхов, а человек из народа — Степан Разин.

Наконец, остановимся еще на одном существенном положении рецензируемого издания — на теме «книжной песни» XVII–XVIII вв. и проблеме «устное — письменное». Изучение рукописных песенников Нового времени, на которые впервые серьезно обратил внимание А. В. Позднеев, в работах В. А. Лапина и его соавтора Е. Е. Васильевой получило свежие и оригинальные импульсы.

Корни «книжной песни» лежат в *псалмах* — внебогослужебных песнопениях, возникших в монастырях и школьно-книжных центрах, в первую очередь в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре (XVII в.). В XVIII в. книжно-песенная традиция, как пишет В. А. Лапин, в первой половине столетия «опустилась» в средние и нижние социальные слои русского общества, а затем расцвела в виде

«виватных кантов и панегирических хвалений в честь побед русской армии» (с. 347). Однако ядром «книжной песни» к середине XVIII в. стала лирика (любвные, пасторальные, застольные и прочие песни). «Книжная песня», по мысли В. А. Лапина, сыграла важную роль «в формировании слободского и собственно городского песенного фольклора» (с. 348). Однако уже в конце XVIII в. эта слободско-городская культура начинает влиять на устный песенный репертуар крестьянской деревни, что сказывается на фольклорной традиции вплоть до нашего времени.

В статье «Песенный репертуар святочных обходов в городских традициях Русского Севера» (с. 374–386) исследователь анализирует репертуар одного из рукописных песенных сборников (из Великого Устюга). Выход за пределы умозрительно суженной фольклористами рождественской колядной традиции позволяет благодаря этому сборнику увидеть названную традицию более объемно и полнокровно. В сборнике, который писался в семейно-дружеском кругу для памяти, представлены вертепный цикл псалмов, виноградь в Васильев вечер, былина «Илья Муромец на Соколе-корабле» и историческая песня о Скопине в функции виноградь, крещенская коляда, припевка детей-христославов «Я маленький юночик». Таким образом, рукописно-книжный сегмент культуры раскрывает перед фольклористами новые грани устного репертуара одного из самых важных периодов русского обрядового календаря.

Проблематика устно-книжной природы «книжной песни», описанная В. А. Лапиным, заставляет искать сходные параллельные факты в области прозаических жанров русского фольклора. И опять всё упирается в XVII–XVIII века. Именно в это время

в кругу чтения русского образованного человека заметное место начинают занимать богатырские повести «Бова-королевич», «Еруслан Лазаревич», «Францель Венциан». Бытование этих произведений — это рукописные сборники, а функциональное предназначение — легкое чтение, т.е. развлечение (как и «книжные песни»). Рукописные повести живут по тем же законам, что и «книжные песни». Типологически схожи и механизмы взаимодействия повестей с устной культурой. Попав в последней трети XVIII в. в печатную книгу, а затем в лубочные издания, в XIX в. эти прозаические произведения вошли в устный сказочный репертуар и стали неотъемлемой его частью. Как «книжные песни» до сих пор продолжают записывать в современной деревне, так и названные рукописные повести в их устных изводах продолжали бытовать еще в самом конце XX в.

Мы коснулись отнюдь не всей проблематики, нашедшей место в рецензируемой книге. Этномузыковеды, без сомнения, обратят внимание на раздел «Севернорусская свадьба», где собраны статьи о свадебном музыкальном фольклоре беломорского Поморья и Лужско-Шелонского региона. Историкам русской музыкальной культуры XVIII в. и литературоведам, занимающимся литературой этого времени, будет интересен раздел «Из истории русской музыкальной фольклористики», где представлены статьи о И. А. Рупине и Н. А. Львове. Словом, очень широкий круг ученых может найти в книге статьи в соответствии со своими научными интересами.

В заключение нам хотелось бы обратить внимание еще на одну сторону рассматриваемого труда, а вернее, всей научной деятельности В. А. Лапина. В этой книге, абсолютно академичной по форме и стилю, постоянно пульсирует

тревога автора об отечественной культуре в самом широком понимании этого слова. За научными взглядами ученого явственно прочитывается его гражданская позиция. Боль за исчезнувшую вепскую деревню звучит во включенной в раздел «Вепсы и русский музыкальный фольклор» статье «Шишмозёры — трагедия диалекта» (с. 331–340). Прекратил свое существование большой куст вепских деревень — исчез маленький яркий кусочек в мозаике культуры Северо-Запада. В разделе о «книжной песне» автор ратует за то, чтобы исследуемый им пласт русской песенности, «заснувший», по его выражению, на два столетия, вернулся в исполнении различных песенных ансамблей в наше культурное пространство, а может быть, даже «в обиход домашнего музицирования» (с. 372). Укажем, кстати, что опыты подобного рода нашли место в работе ансамбля «Псалмопевцы», созданного Е. Е. Васильевой в Санкт-Петербургском государственном университете культуры.

Нам очень хочется, чтобы книга В. А. Лапина «Очерки исторической проблематики русского музыкального фольклора» дошла до молодых специалистов, занимающихся традиционной культурой — не только русского, но и всех народов России. Здесь есть чему поучиться — и методологическим подходам к сложнейшей проблеме взаимосвязей фольклора разных народов, и решениям вопросов взаимодействия традиционной и профессиональной культур, и, может быть самое главное, — гражданской позиции ученого-гуманитария.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

КОРОТКО О КНИГАХ

В этой подборке речь пойдет об изданиях, отражающих различные аспекты изучения народной культуры белорусов (традиционная обрядность и быт, язык и народные верования, фольклор) в региональной и общенациональной перспективе. Об успешном развитии фольклорно-этнографических штудий свидетельствует появление в недавнем прошлом новых книжных серий, посвященных традиционному укладу и фольклору культурно-исторических регионов Республики Беларусь — «Традиционный уклад жыцця» [«Традиционный уклад жизни»] (2014) и «Фальклор нашага

краю» [«Фольклор нашего края»] (2018). Книги, выпускаемые в этих сериях, адресованы не только специалистам, но и широкому читателю; при этом публикации выполнены на высоком научном уровне, с полной атрибуцией представленных материалов, богатой библиографией. Благодаря этим изданиям в научный оборот вводится ценный материал, собираемый фольклористами, этнолингвистами, диалектологами, этнографами. В недавних публикациях также не обойдены вниманием и памятники белорусского культурного наследия — читателю становятся доступны неизвестные ранее источники.

Ч. Пяткевіч. Грамадская культура Рэчыцкага Палесся / Уклад., пэраклад с польскай мовы У. Васілевіча і Л. Салавей; Прадмова Г. Энгелькінг. — Мінск: Беларуская навука, 2015. — 319 с.

В 2015 г. на белорусском языке стала доступна третья часть монографического исследования о традиционной культуре Речицкого Полесья, составленного выдающимся белорусским этнографом и фольклористом Чеславом Петкевичем (1856–1935). Первая часть монографии, посвященная материальной культуре, вышла в свет на польском языке в 1928 г. Вторая часть — о духовной культуре региона — была опубликована также по-польски в 1938 г., уже после смерти автора. В 2004 г. в серии «Беларускі кнігазбор» первые две части были из-

даны в переводе на белорусский язык. Рукопись же третьей части, посвященной общественной культуре, считалась утраченной в годы Второй мировой войны. Несколько лет назад корректура подготовленной к печати книги «Общественная культура Речицкого Полесья» (на польском языке) была найдена в архиве Этнографического музея в Торунь и вышла в свет в 2013 г. с предисловием известного польского слависта Анны Энгелькинг. Таким образом, трилогия Петкевича была полностью введена в научный оборот, и этот ценнейший источник этнографических, фольклорных и диалектологических материалов стал доступен исследователям. В книгу вошли очерки, посвященные семейному, хозяйственному и бытовому укладу полешуков, социальным институтам (сельская администрация, волостной суд, панщина, рекрутчина), правовым обычаям, торговым операциям, народной этике и досугу. Чрезвычайный интерес представляют разделы о семейных и календарных обрядах, очевидцем и внимательным наблюдателем которых был Петкевич. Помимо текста третьей части монографии в белорусское издание включены статьи Ч. Петкевича, посвященные воззрениям полешуков на смерть и душу, верованиям, связанным с покойниками, пасхальным обычаям, сакральным и мифологическим персонажам в земледельческой обрядности белорусов и др., которые были опубликованы в малодоступных польских источниках 1920–1930-х гг.

У. Лобач, Т. Валодзіна. Святыя крыніцы Беларусі. — Мінск: Беларуская навука, 2016. — 188 с.: ил. — (Традыцыйны лад жыцця).

В серии «Традыцыйны лад жыцця» в 2016 г. вышла книга, посвященная почитаемым источникам, яркому культурному феномену, занимающему значительное место в народной традиции разных белорусских регионов. Источники, считающиеся в народе «святыми» (их вода признается целебной, с ними связаны рассказы о явленных иконах и чудесах исцеления, к ним приносят обетные дары и т.п.), составляют неотъемлемую часть традиционной картины мира белорусов, в которой сочетаются христианские и дохристианские элементы. Исследование В. А. Лобача и Т. В. Володиной основано на богатом экспедиционном материале (представлены данные из всех шести областей Республики Беларусь, а также из пограничного Руднянского района Смоленской области России), проанализированном в контексте более ранних этнографических и фольклорных записей, что позволяет проследить преемственность в традиции почитания «святых криниц» и принципы сочетания в культе

природных объектов архаических элементов и новых практик. В книге представлена классификация и региональная характеристика культовых источников Белоруссии (источник, ключ, колодец), их топография и атрибутика, рассматриваются роль и место водных источников в мифологии пространства (в связи с лесом, болотом, горой, кладбищем), анализируется роль источников в жизни сельского сообщества (в том числе в советский период, для которого характерна борьба с религиозными проявлениями), а также современные формы ритуализации природных объектов в статусе локальных святынь.

Т. Кухаронак. Радзіны і маленства ў традыцыйнай культуры беларусаў. — Мінск: Беларуская навука, 2017. — 140 с.: ил. — (Традыцыйны лад жыцця).

В 2017 г. вышел в свет очередной выпуск серии «Традыцыйны лад жыцця» — книга Т. И. Кухаронак о традиционной родинной обрядности белорусов и обрядах, связанных с уходом за младенцем в первый год жизни. В основу книги положены как материалы, опубликованные в источниках прошлых лет, так и современные полевые записи (многие из которых сделаны лично автором) из разных регионов Республики Беларусь. Подробно проанализированы предписания и запреты, направленные на достижение успешного зачатия, правила поведения женщины во время беременности и родов, деятельность бабы-повитухи, обрядово-магические действия с пуповиной и последом, действия, направленные на обеспечение безопасности матери и младенца в первые дни после родов, обычаи и обряды, связанные с крещением младенца (в том числе выбор крестных (кума и кумы), взаимоотношения родных и крестных родителей, крестного и крестника) и имянаречением. Особо рассматриваются ритуальные действия, связанные с первым купанием и первым кормлением ребенка, а также практики отнимания младенца от груди; также значимыми оказываются появление первого зуба, первые шаги, первая стрижка волос. Таким образом, родинная обрядность рассматривается автором как целостная система, развивавшаяся и функционировавшая в рамках семьи — рода — сельского социума.

Народная проза Акцябршчыны / Уклад., уступ. арт. А. М. Боганевай. — Мінск: Беларуская навука, 2018. — 192 с.: ил. — (Фальклор нашага краю).

В 2018 г. в серии «Фальклор нашага краю» вышло исследование, подготовленное известным белорусским фольклористом Е. М. Боганевой и посвященное народной прозе Октябрьского района Гомельской области.

Основу публикации составили записи сказок, легенд, преданий, быличек, устных бытовых рассказов, народных молитв и заговоров, поверий, пословиц и поговорок, сделанные во время полевых исследований в 2004–2016 гг. на территории исторического региона — Рудобельского края. В сборник вошли также материалы из архива Октябрьского районного методического центра. Сюжетно-мотивный состав народной прозы Октябрьского района имеет ярко выраженные черты восточно-польской традиции (былички и поверья про змеиноного царя, образы страшных русалок с железными или стеклянными грудями, легенды про мужа-ужа и др.). Одновременно народная повествовательная традиция Октябрьского района отражает черты, характерные для Западного Полесья, Центральной Белоруссии и Подвинья (легенда о чудесном росте растений во время бегства Богородицы с младенцем от преследователей, легенда о происхождении кукушки — мотив потерянных ключей и т.п.). Таким образом, перед нами прекрасный пример локальной традиции, в силу своего положения на стыке нескольких культурно-исторических белорусских регионов аккумулировавшей и развившей черты народной прозы разных традиций.

Г. Лапацін. «К кождому разгавору прыказка ё...» 3 вопыты вывучэння дыялектнай фразеалогіі. Матэрыялы да фразеалагічна-парэміялагічнага слоўніка асобы. Варвара Аляксандраўна Грэцкая. Запісы 2005–2012 гг. — Ч. 1, 2. — Гомель: [б. и.], 2018. — 112 с., 115 с. — (На правах рукопісы).

Из новинок, вышедших в Гомеле, отметим изданную в 2018 г. книгу Г. И. Лопатиной, посвященную изучению диалектной фразеологии. В двух выпусках материалов к фразеологическо-паремиологическому словарю языковой личности представлены записи, сделанные собирателем в 2005–2014 гг. от уроженки с. Амельное Ветковского района Гомельской области Варвары Александровны Грецкой (всего записано 2310 фразеологических единиц, большая часть из которых вошла в словарь). Ценность публикуемых материалов состоит не только в том, что во всей полноте представлена языковая картина мира конкретного носителя традиции («амяленскі», «прыродны», «дзеравенскі», «калісяшні», «старынны» язык В. А. Грецкой), но и в том, что фразеологический репертуар одной личности отражает жизнь микросоциума в его различных аспектах (родственные и соседские отношения, социально-профессиональная сфера, календарно-обрядовая сфера, этика). Фразеологизмы и паремии даются в словаре в широком контексте (фрагменты

живой речи), что позволяет судить не только об их значении, но и о ситуациях, в которых они употребляются, а также о механизмах передачи жизненного опыта от поколения к поколению при посредстве образной речи. Тем не менее авторский комментарий при заголовочном словосочетании явно не был бы лишним, тем более что многие единицы словника имеют в качестве опорных

элементов диалектные словоформы, семантика которых не всегда раскрывается даже в пространном текстовом примере. Данное исследование продолжает и суммирует опыт описания и классификации паремийно-фразеологического репертуара и языковой картины мира одной личности, представленный Г. И. Лопатиным в подборках «Я гаварю па-амяленскі» и «Хто прыказку гаворя

і слова ўмесці скажа с прыказкай», опубликованных в журнале «Palaeoslavica» (США) в 2013–2015 гг. и в книге «Варвара Грэцкая як з’ява беларускай народнай культуры» (Гомель, 2015).

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Абдулаева З. Э. Антропологические ценности в этнокультуре Дагестана / Дагестан. гос. мед. ун-т. — Махачкала: ДГМУ, 2018. — 91 с.

Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая: материалы V Междунар. науч.-практ. конф. молодых ученых, аспирантов и студентов (26 июня — 29 июня 2018 г.) / Тувинский гос. ун-т; [отв. ред. У. В. Ондар]. — Кызыл: Тувинский гос. ун-т, 2018. — 234 с.: ил., табл.

Алгебра родства / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [отв. ред. В. А. Попов]. — СПб., 1995–. — Вып. 16: Родство. Системы родства. Системы терминов родства: [альманах]. — 2018. — 319 с.: ил., табл.

Аутлева С. Ш. Избранные труды / [ред.-сост. Д. П. Кошубаев]. — Нальчик: Печатный двор, 2018. — 615 с., [12] л. ил., портр. — На авантит.: К 100-летию со дня рождения Сариев Шумафовны Аутлевой: Адыгские историко-героические песни XVI–XIX вв.; Статьи; Приложение. Материалы к биографии С. Ш. Аутлевой.

Вахрин С. И. Потомки острожского бога (камчадалы). — СПб.: Свое изд-во, 2018. — 283 с.: ил., портр.

Возрождение и стратегия развития народных художественных промыслов и ремесел Республики Коми: материалы IV Коми Респ. науч.-практ. конф., 17 февр. 2017 г. / Некоммерч. партнерство по развитию народ. промыслов и ремесел «Коми ремесленная палата», Сыктывкар. гос. ун-т им. Питирима Сорокина; [отв. ред. Е. Т. Канев]. — Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. — 133 с.: цв. ил.

Герашенко В. П. Дославянские истоки русского костюма (в искусстве, культуре, археологии народов скифосибирского мира) / Кемеровский гос. ин-т культуры. — Кемерово: Кеме-

ровский гос. ин-т культуры, 2018. — 386 с.: ил.

Героический эпос народов Кавказа: материалы междунар. науч. конф., посвященной Дню чеченского языка и памяти ученого-эпосоведа, заслуженного деятеля науки Чеченской Республики У. Б. Далгат, г. Грозный, 27–29 апреля 2016 г. / АН Чеченской Республики, Чеченский гос. пед. ун-т (Грозный); [отв. ред. И. Б. Мунаев]. — Грозный: АН ЧР, 2018. — 190 с.

Евреи Европы и Ближнего Востока: культура и история, языки и литература = Jews of Europe and Middle East: culture and history, languages and literature: материалы междунар. науч. конф., 22 апреля 2018 г. / [отв. ред.: М. О. Мельцин, С. Г. Парижский]. — СПб.: Алеф-Пресс, 2018. — 305 с.: ил., портр., факс. — (Труды по иудаике. История и этнография = Transactions on Jewish studies. History and ethnography / Петербургский институт иудаики; вып. 14).

Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культурная атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев / Мин-во образования и науки Респ. Алтай, Научно-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова. — Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. — 119 с., 16 л. цв. ил.

Кондратьев М. Г. Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации / Чувашский гос. ин-т гуманитар. наук. — Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 2018. — 447 с.: ил., ноты, табл.

Лебедева В. [В.] Вепсы: этнографические заметки. — СПб.: Нестор-История, 2018. — 184 с., [8] л. ил., цв. ил.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. — СПб.: Азбука, 2018. — 476 с. — (Азбука-классика. Non-fiction).

Николаев В. В. Этнодемографическая и этносоциальная характеристика коренного населения предгорий Северного Алтая: по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г. /

Мин-во науки и высшего образования РФ, Институт археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2018. — 142 с.: ил.

Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики: XVI Международный съезд славистов, Белград, 20–27 августа 2018 г.: доклады российской делегации / Рос. академия наук, Отд-ние ист.-филол. наук, Нац. комитет славистов РФ; [ред. коллегия: А. М. Молдован (отв. ред.) и др.]. — М.: Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН, 2018. — 429 с.: табл.

Питалев М. Г. Космогония Америки. Ранние верования индейцев Нового Света. — М.: URSS, 2018 (cop. 2017). — 509 с.: табл.

Потебня А. А. Символы славянской мифологии. — М.: Вече, cop. 2018. — 383 с.: ил., портр. — (Славянский мир).

Саберов Р. А. Служители культа марийской традиционной религии в XVIII — начале XXI в. / Нижегород. гос. пед. ун-т им. Козьмы Минина, Фак-т гуманитар. наук, каф. истории России и вспомогат. ист. дисциплин, Науч.-исслед. лаборатория «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы». — Н. Новгород: Тип. «Поволжье», 2018. — 133 с.: портр., цв. ил.

Салихов Г. Г., Галимов Б. С. Мифы в картине мира башкир. — Уфа: Китап, 2018. — 208 с., [6] л. ил.: карты, цв. ил., портр. — (Мой Урал сквозь столетия).

Терехов А. А. Кинокосмос. Псовые в мифах и сказаниях народов мира: популярная энциклопедия. — М.: Перо, 2018. — 725 с.: цв. ил.

Тихонов В. В. Историко-культурное наследие Предбайкалья и перспектива его сохранения методом этнографических музейных комплексов под открытым небом / Архитектурно-этногр. музей «Тальцы». — Иркутск: [б. и.], 2018. — 364 с.: ил.

Ханфенова-Асланова Л. А. Свадебная атрибутика адыгов (черкесов): функции и декор (XX — начало XXI в.). — Черкесск; Пятигорск: РИА-КМВ, 2018. — 79 с.: цв. ил.

Эпическое наследие народов Якутии: традиции и современность: материалы респ. науч.-практ. конф., посвященной XII Республиканскому Ысыаху Олон-

хо-2018 в Алдинском районе Республики Саха (Якутия) (г. Алдан, 8–9 декабря 2017 г.) / Нац. орг. комитет РС(Я) по подготовке и проведению второго десятилетия Олонхо, Мин-во культуры и духовного развития РС(Я), Науч.-исслед. ин-т Олонхо Северо-Вост. федер. ун-та им. М. К. Аммосова [и др.]; [ред. коллегия: А. Н. Жирков (отв. ред.) и др.; сост. Р. В. Корякина и др.]. — Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2018. — 243 с.: ил., табл.

Язык и культура = Language and culture: сб. ст. XXVIII Междунар. науч. конф. (25–27 сент. 2017 г.) / Нац. исслед. Томский гос. ун-т; отв. ред. С. К. Гураль. — Томск: Изд. Дом Томского гос. ун-та, 2018. — 506 с.: табл.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Дунганские сказки и предания / в пер. [с дунган., вступ. ст. и приложение] Б. Л. Рифтина. — М.: Наука — Вост. лит., 2018. — 335 с.: цв. ил. — (Дунгане. История и культура).

Енисейские немцы. Семейные истории / [сост. И. Моисеева]. — Красноярск: [б. и.], 2018. — 178 с.: ил., портр.

Памятники фольклора монгольских народов = Folklore heritage of mongolian peoples: в 10 т. / Калм. гос. ун-т, Ин-т яз. и лит. Академии наук Монголии [и др.]; [сост. Н. Ц. Биткеев]. — М.: ИМЛИ РАН, 2015–. — Т. 5: Обрядовый фольклор на калм., бурят., монг. языках = Ritual folklore. — 2018. — 623 с., [8] л. цв. ил., портр.: ноты; Т. 8: Пословицы и поговорки на калм., бурят., монг. языках = Proverbs and sayings / [сост. И. С. Устиева и др.]. — 2018. — 628 с.

Петр Великий: предания, легенды, анекдоты, сказки, песни / сост., подгот. текста, вступ. ст. и прим. Б. Н. Путилова. — СПб.: Пальмира, 2018. — 336 с.: портр. — (Русский мир).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Анна Борисовна Пермиловская = Anna Permilovskaya: биобиблиографический справочник / Федер. исслед. центр комплексного изучения Арктики им. акад. Н. П. Лаверова РАН; [сост. М. А. Смирнова]. — Архангельск: ФИЦ-КИА РАН, 2018. — 171 с.: ил., портр., цв. ил., портр.

Зимин В. И. Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений: более 22000 пословиц, поговорок, молвушек, присловий, приговорок, присказок, загадок, примет, дразнилок, считалок: [происхождение, пояснение]. — М.: АСТ-Пресс Школа, сор. 2018. — 729 с. — (Программа «Словари XXI века»).

Кравченко А. И. Социокультурная антропология: учебник для студентов гуманитар. направлений и специальностей. — М.: ИНФРА-М, 2018. — 332 с.: ил., портр., табл. — (Высш. образование. Бакалавриат).

Марийские литературоведы и фольклористы: библиографический сб. / Марийский гос. ун-т, Ин-т нац. культуры и межкульт. коммуникации; [сост. В. Н. Максимов]. — Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 2018. — 262 с.: портр.

Мингазова Л. П. Народное художественное творчество: педагогические и музыкально-фольклорные основы: учеб.-метод. пособие / Казан. гос. ин-т культуры, факультет муз. искусства, каф. этнохудож. муз. творчества и образования. — Казань: Медицина, 2018. — 98 с.

Молчанова Т. С. Песни обряда осеннего ряжения Пёртмаськон: по записям от ансамбля деревни Гобгурт Селтинского района Удмуртии: учеб. пособие,

направление 53.03.04 «Искусство народного пения» / Санкт-Петербург. гос. ин-т культуры, Фак-т искусств, каф. рус. яз. народ. песенного искусства. — СПб.: СПбГИК, 2018. — 71 с.: ил., карта + 1 CD. — (Муз. фольклор народов России; вып. 1).

Моргунова О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: Этнолингв. словарь: [свыше 7000 календарных наименований: обычаи, поверья, обряды, гадания, предписания, запреты] / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН, Уральский федер. ун-т. — М.: АСТ-ПРЕСС ШКОЛА, сор. 2018. — 539, [2] с. — (Программа «Словари XXI века»). — (Настольные словари русского языка).

Тихонова Е. В., Атаманова Е. А. Обучение переводу фразеологических единиц китайского языка, основанных на образе дракона: учеб. пособие / под общ. ред. С. К. Гураль; Нац. исслед. Томский гос. ун-т. — Томск: Изд. дом Томского гос. ун-та, 2018. — 103 с.

АЛЬБОМЫ

Индейцы Калифорнии: каталог коллекций Кунсткамеры / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [авт.-сост. С. А. Корсун]. — СПб.: МАЭ РАН, 2018. — 343 с.: портр., табл., цв. ил., карты.

Лангобарды = The Lombards: народ, изменивший историю: каталог выставки / Гос. Эрмитаж. — СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2018. — 463 с.: ил., цв. ил., карты.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН,
Москва

Международная школа-конференция

молодых ученых

«НАУКА КАК ПРОЦЕСС: ВЕРИФИКАЦИЯ ЗНАНИЯ И/ИЛИ ЯЗЫКИ ОПИСАНИЯ»

С 27 апреля по 3 мая 2018 г. в г. Переславле-Залесском прошла XVIII Международная школа-конференция молодых ученых по фольклористике и культурной антропологии «Наука как процесс: верификация знания и/или языки описания», организованная учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (Москва) при поддержке Фонда

Михаила Прохорова (Благотворительный фонд культурных инициатив).

«Майские школы», ставшие одним из самых узнаваемых мероприятий ЦТСФ РГГУ, проводятся с 2003 г. ежегодно. Традиционно это мероприятие объединяет исследователей из разных областей гуманитарного знания и общественных наук и призвано дать молодым ученым возможность интегрироваться в академическое сообщество в формате как соб-

ственно учебно-научного, так и живого «кулуарного» общения. Таким образом, на каждой школе происходит взаимодействие молодых исследователей с ведущими специалистами в области фольклористики и культурной антропологии, с бесценной возможностью заглянуть «за рамки» той или иной дисциплины.

Также следует особо отметить «задачный конкурс»: традиционно каждый год оргкомитет школы проводит конкурсный отбор среди студентов, магистрантов и аспирантов, не имеющих собственных исследований, по итогам которого претенденты, лучше всего справившиеся с решением антропологических и филологических задач, также приглашаются на школу.

На школе ведущие специалисты читали лекции, работали семинары, участники выступали с докладами, проводились показы этнографических фильмов

с комментариями. В лекциях, докладах и документальных фильмах нашел отражение широкий круг проблем: от сравнительной методологии исследования *lived religion* (реальных жизненных практик и нарративов носителей религиозной традиции) в польской и русской академической традициях до практикумов по корпусной лингвистике, от проблем полевой работы в иноязычной среде до древнерусской иконографии, от классической «полевой» этнографии до *digital humanities* (различных методов и вариантов заедывания цифровых технологий в гуманитарных исследованиях).

В этом году темой школы стали вопросы, связанные с языками описания и проблемами верификации знания. В рамках лекций, докладов и семинаров был рассмотрен широкий круг тем: от конструирования языка описания и проблем сведения воедино различных терминологических систем до интерпретации данных полевой работы, от тонкостей включенного наблюдения до цифровых инструментов обработки фольклорно-антропологических данных.

В работе школы приняло участие в общей сложности 68 лекторов, докладчиков и вольнослушателей. Название «международная» школа оправдала полностью — ее участники прибыли не только из самых разных городов России (Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Саранска, Ульяновска, Петрозаводска, Екатеринбург, Астрахани), но и из-за рубежа — из Беларуси и Бельгии.

На школе обсуждались фундаментальные вопросы теоретической фольклористики и культурной антропологии, прежде всего — корректный сбор и последующая интерпретация полученных данных.

С. Ю. Неклюдов (Москва) рассказал о *sancta sanctorum* фольклористики: первая лекция была посвящена фольклорным мотивам как текстообразующему элементу, в частности, тому, какой академический консенсус конвенционально сложился касательно того, что именно понимать под мотивом и как корректно сегментировать на мотивы исследуемый текст. Во второй лекции С. Ю. Неклюдов говорил о фольклорных фактах как таковых, об особенностях эпистемологии фольклорно-антропологического знания и о том, почему рефлексия как относительно исследуемого материала, так и относительно используемого инструментария чрезвычайно важна для фольклориста. **Е. Е. Левкиевская** (Москва) рассказала о влиянии герменевтики на становление терминологических систем на примере подходов русской и польской научных школ к интерпретации вернакулярной религиозности. В лекции **М. В. Станюкович** (Санкт-Петербург) рассматривались проблемы различения правды и неизбежной в силу самой человеческой природы лжи в словах

информанта, а также сложности верификации «кабинетными» фольклористами полученных в поле данных.

Н. В. Петров (Москва) рассказал о том, как устроены фольклорные указатели и как ими пользоваться, а **Н. Н. Рычкова** (Москва) в ходе семинара предложила участникам попробовать себя в роли составителей указателя народных песен и научиться выделять в их текстах мотивы. **Е. В. Коровина** (Москва) с помощью каталога мифологических мотивов Ю. Е. Берёзкина продемонстрировала различные подходы к объяснению сходства мифологических традиций. **А. А. Кирзюк** (Москва) на примере городских легенд рассмотрела проблему различных интерпретаций фольклористами одних и тех же сюжетов через призму личной оптики. Рецепции в современных научных работах советских методов изучения сектанства был посвящен доклад **Е. В. Воронцовой** (Москва). Лекция **С. Н. Зенкина** (Санкт-Петербург) касалась истории идей как науки об абстрактных логических формах, истинность или ложность которых, по сути, не так важна, как их способность быть встраиваемыми в различные курсы.

В. С. Вахштайн (Москва) рассказал о том, как устроены языки описания и почему неверно противопоставлять саму идею теоретических языков описания процедуре верификации данных, а также рассмотрел способы, которыми «в современной философии и социологии знания решается проблема агентности объекта исследования» (под агентностью в социологии традиционно понимается способность человека выступать в качестве самостоятельного субъекта действия и совершать свободный и осознанный выбор). **В. А. Черванёва** (Москва) предложила новые критерии классификации несказочной прозы. Доклад **Д. Ю. Доронина** (Москва) заставил задуматься о проблеме (не)соизмеримости социокультурного опыта различных традиций, а **Ю. Н. Наумова** (Москва) рассказала о коммуникативных особенностях полевой работы в иноязычной среде. В докладе **Е. К. Малой** (Москва) были критически проанализированы устоявшиеся интерпретации детских игровых паракосмов — вымышленных стран, обычно становящихся предметом игр и/или художественных произведений детей.

Доклады **М. И. Байдуж** (Москва) и **О. В. Воробьевой** (Санкт-Петербург) были посвящены различным аспектам автоэтнографии и самонаблюдения; тему (авто)описания исследователя на материале инакомыслия в послевоенном СССР рассмотрел в своем докладе и **А. А. Макаров** (Москва). О личной гражданской позиции исследователя и о ее влиянии на взаимодействие с информантом-активистом при изучении протеста рассказала **И. В. Козлова** (Санкт-Петербург).

В рамках мультидисциплинарного аспекта школы можно отдельно отметить секцию когнитивистики, представленную **Н. И. Логиновым** (Москва) и **М. И. Морозовым** (Москва). **В. Ф. Спиридонов** (Москва) посвятил свою лекцию потенциалу методологического сближения гуманитарных и естественных наук. **А. С. Титков** (Москва) предложил пересмотреть наследие Г. Тарда с точки зрения значимости фольклористики для социологии; к наследию Э. Дюркгейма и его потенциальной имплементации в *memory studies* обратился **И. С. Сульжицкий** (Гродно).

Было широко представлено и собственное лингвистическое направление. Так, **Е. В. Коровина** (Москва) рассмотрела «подводные камни» построения деревьев языкового родства. **А. Ч. Пиперски** (Москва) и **М. Б. Коношенин** (Москва) прочитали лекцию о феминитивах — тема оказалась тем более животрепещущей, что сама по себе находится на стыке языкознания, когнитивистики и гендерных исследований. Кроме того, М. Б. Коношенин сравнила московский и петербургский диалекты русского языка, а **О. С. Горичкая** (Минск) рассказала об особенностях русского языка в Беларуси. **А. А. Сомин** (Москва) прочитал лекцию о различных пониманиях термина «родной язык», а также провел для участников два ставших уже традиционными семинара по решению антропологических и лингвистических задач и лингвистические и литературные игры. **Н. М. Заика** (Санкт-Петербург) прочитала лекцию о формировании выборки достоверного материала в исследованиях по вопросам лингвистической типологии.

Следует особо отметить секцию *digital humanities*. А. Ч. Пиперски провел семинар по корпусной лингвистике, а **Д. А. Радченко** (Москва) рассказала об одной из главных проблем цифровой антропологии — проведении границы между онлайн- и офлайн-пространством. Общей значимости *digital humanities* и многообразию их практического применения была посвящена лекция **А. А. Яскевича** (Минск). **К. Р. Якупова** (Нижний Новгород) через призму фрейм-анализа рассказала о конструировании «справедливого мира» посредством массмедиа.

Антропология религии, помимо уже упоминавшейся выше лекции Е. Е. Левкиевской, была представлена иллюстрированной лекцией **Д. И. Антонова** (Москва) о пространственных моделях в иконографии, семинаром **Т. М. Крихтовой** (Москва), на котором по материалам интервьюирования участникам предлагалось «воссоздать» образ информанта — православного священника, а также докладом **А. П. Липатовой** (Ульяновск), посвященным различным моделям верификации информации о чудесах на примере до-

революционных свидетельств и реакции на них церковной властью. **Д. А. Опарин** (Москва) рассказал о проводимом им исследовании экзорцизма в среде мигрантов-мусульман в Москве.

На материале конкретных традиций были основаны также доклады **Н. С. Петровой** (Москва) о понимании термина «фольклор» в литовских академических кругах, **С. Г. Тамбовцевой** (Санкт-Петербург) о закавказских духоворах, **О. Акдоган** (Москва) об астрологии в Турции, **И. А. Кучеровой** (Москва) о специфике восприятия англоязычными путешественниками Исландии как своеобразного «северного Востока», **И. А. Женина** (Москва) о параллелях между сожжением книг в Берлине в 1933 г. и представлениями о сожжении Мартином Лютером папской буллы в 1520 г., **А. И. Поповича** (Екатеринбург) о мотиве жертвоприношения в житийной литературе о святых Борисе и Глебе в диахронической перспективе, **Е. В. Александровой** (Москва) о проблемах истолкования изображения пространства в древнеегипетских текстах, **А. Р. Усмановой** (Астрахань) о взаи-

модействии юртовской и карагашской традиций на примере этномузикологии и **М.-В. В. Моррис** (Москва) о конфессиональных различиях в интерпретации ирландскими и шотландскими священнослужителями кельтского иного мира.

Помимо уже упоминавшегося выше практикума по корпусной лингвистике состоялись и другие практические занятия: мастер-класс **О. Б. Христофоровой** (Москва), посвященный правильному составлению заявки на грант; групповое составление заявок на грант в области death studies (антропологии смерти), призванное продемонстрировать различные методологические подходы, проведенное **М. Д. Алексеевским** (Москва) и **А. Д. Соколовой** (Москва). М. Д. Алексеевский также провел практический семинар с элементами ролевой игры, призванный научить антрополога отвечать на критику со стороны общестественности и переводить ее в конструктивное русло.

Секция этнографического кино на школе была представлена лекцией **О. Б. Христофоровой** об истории визуальной антропологии и продолжающихся поисках этнографического

киноязыка, а также рядом вечерних кинопоказов с комментариями **О. Б. Христофоровой**, **С. А. Минвалеева** (Петрозаводск), **А. И. Ларионовой** (Москва) и **Н. В. Литвиной** (Москва), на которых демонстрировались этнографические фильмы о жизни разных народов от Сибири до Африки.

Переславль-Залесский в дни школы стал уникальной академической площадкой — пространством свободного взаимодействия и обмена опытом. Школа не просто оставила по себе самые яркие и теплые воспоминания, но и стала для младшего поколения творческим и научным «инкубатором» научного и риторического мастерства, предоставила возможность прикоснуться к уникальному опыту ведущих исследователей, а для уже заслуженных ученых — средой продуктивного междисциплинарного общения.

М.-В. В. Моррис,
канд. юрид. наук,
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ (Москва)

XXIII Конференция «СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР. ПОЛЕ И АРХИВ: ФОЛЬКЛОРИСТИКА В XXI веке»

Министерство культуры Российской Федерации, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Пермский Дом народного творчества «Губерния» при участии Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, Пермского государственного национального исследовательского университета и Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета **21–23 мая 2018 г.** провели в Перми XXIII Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир. Поле и архив: фольклористика в XXI веке». В конференции приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Екатеринбургa, Кирова, Ульяновска, Ростова-на-Дону, Йошкар-Олы, Сыктывкара и, конечно, Перми.

Конференцию открыла первый заместитель директора ГРДНТ им. В. Д. Поленова **М. В. Русанова**. Она отметила, что конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» всегда была призвана рассматривать различные подходы к сохранению и возрождению

фольклора и традиционной культуры, региональные особенности фольклорных традиций и процессы их взаимовлияния. Конференция объединяет теоретиков и практиков: в ней участвуют представители различных народоведческих дисциплин, руководители ансамблей фольклорно-этнографического направления, специалисты по этномузикологии, этнологии, представляющие разный исследовательский, собирательский и художественно-исполнительский опыт работы с наследием народной традиционной культуры. Конференция направлена на сохранение культурного наследия Российской Федерации, призвана способствовать выработке перспективных целей и консолидации научно-практических задач в области фольклористики. «Мы надеемся, — подчеркнула **М. В. Русанова**, — что конференция будет продолжать реализовывать системный и комплексный подходы к развитию культурного сотрудничества, укреплению научных и творческих контактов».

С приветствием к участникам конференции обратились представители администрации Пермского края, Пермского

федерального исследовательского центра УрО РАН, Пермского государственного национального исследовательского университета, Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета, Пермского краеведческого музея. Все они отметили важность проведения конференции в Перми, ее роль в объединении ученых разных специальностей, значимость данного мероприятия как площадки по обмену опытом в работе по сохранению фольклора и традиционной культуры.

Пленарное заседание открыл доклад члена-корреспондента РАН **А. В. Черных** (Пермь). Он подробно проанализировал народную конфессиональную терминологию старообрядческих согласий в русской традиции Прикамья. **Г. Н. Мехнецова** (Санкт-Петербург) проанализировала первые записи музыкального фольклора Прикамья (второй половины XIX — первой трети XX в.) и их роль в становлении этномузикологических исследований в регионе. Специфике современных полевых этномузикологических исследований было посвящено и выступление **Е. А. Дороховой** (Москва). **Е. Е. Васильева** (Санкт-Петербург) обратилась к анализу песенного фольклора и к изменениям, происходящим с ним. Член-корреспондент РАН **Е. Л. Березович** (Екатеринбург) остановилась на реконструкции лексического состава проклятий, отметив особенности реализации в текстах категории актора. Доклад **М. Э. Рут** (Екатеринбург) был посвящен фольклорным и мифологиче-

ским сюжетам, связанным с народной астрономией. **В. А. Поздеев** (Киров) рассказал о фиксации этнических маркеров в полевой практике XX и XXI вв. **И. А. Подюков** (Пермь) рассмотрел образ смерти в традиционной культуре народов Пермского края. Украинскому фольклору в традиции русских китайской Маньчжурии было посвящено выступление **В. Л. Кляуса** (Москва). **М. Г. Матлин** (Ульяновск) на примере такой обрядовой реалии, как репей, проанализировал некоторые особенности растительного кода в русской народной свадьбе Ульяновского Поволжья. **В. Е. Добровольская** (Москва) остановилась на соотношении канона и индивидуального начала в мужской сказительской традиции России. К лексикографическим описаниям названий людей со сверхъестественными свойствами на материале русских мифологических текстов Пермского края обратилась **И. И. Русинова** (Пермь). **Т. Ю. Власкина** (Ростов-на-Дону) рассказала о традиционной медицине казаков-некрасовцев. Совместный доклад **Н. И. Ефимовой** и **Т. А. Золотовой** (Йошкар-Ола) был посвящен способам хранения и презентации фольклорного материала в современных условиях.

Заседание первой секции было посвящено обрядовым практикам. В нескольких докладах рассматривались различные аспекты свадебной обрядности. **Т. Г. Голева** (Пермь) остановилась на атрибутах свадебного обряда коми-пермяков. Причитания невесты-сироты проанализировала **М. А. Брюханова** (Пермь). **Д. И. Вайман** (Пермь) представил материалы по традиции свадебных приглашений немцев Урала. Погребениям мертворожденных и умерших некрещеными младенцев под полом в голбце был посвящен доклад **С. Ю. Королёвой** (Пермь). Современные трансформации жанра колыбельных песен представили **Н. В. Кошелева** и **П. Е. Поносова** (Пермь). Взаимодействие традиционных общинных праздников и Дней села как пример актуализации фольклорного наследия вишерских коми проанализировали **А. Н. Рассыхаев** и **Л. С. Лобанова** (Сыктывкар). Роль кадильницы в ритуальных практиках русских-юрлинцев рассмотрели **О. А. Колегова** и **М. А. Брюханова** (Пермь). **Т. И. Панина** (Ижевск) обратилась к обряду жертвоприношения в удмуртской народной медицине. Объекты нематериального культурного наследия народов России в материалах фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ РАН представил **А. В. Панюков** (Сыктывкар). **Н. Г. Кожанова** (Пермь) проанализировала изменения фольклорной традиции д. Кукушка Пермского края. **С. Г. Низовцева** (Сыктывкар) рассмотрела рассказы о гаданиях в контексте святочной об-

рядности русского населения заводских поселений Республики Коми.

Доклады второй секции были посвящены различным аспектам изучения фольклорной прозы. **К. С. Пешина** рассмотрела топонимы, связанные с особенностями местности (Пермь). **А. П. Липатова** (Ульяновск) посвятила свое выступление сакральной географии Ульяновской области. **О. А. Колегова** (Пермь) поделилась опытом составления тематического указателя легендарно-исторической прозы Прикамья. О группе орнитоморфных мотивов («петух на городище») в преданиях о кладах рассказала **А. С. Беломестнова** (Пермь). Демонологизации «чужого» в русской и коми-пермяцкой традиции было посвящено выступление **Ю. А. Шкураток** и **С. Ю. Королёвой** (Пермь). **О. С. Туманова** (Пермь) затронула тему «эмоционального выгорания» магических специалистов. О практике работы по сбору городского фольклора, и прежде всего современных легенд в Перми, рассказали **Б. В. Кондаков** и **О. С. Туманова** (Пермь).

В докладах третьей секции рассматривались вопросы языка фольклора, рукописной фольклорной традиции и взаимодействия фольклора с авторским творчеством. Особенности быта жителей Кунгурского уезда, нашедшие отражение в песнях и частушках, рассмотрела **Л. Ю. Елтышева** (Кунгур). **Ю. В. Зверева** (Пермь) проанализировала отражение языковой картины мира в микротопонимике Пермского края. Мировоззрение деревенского жителя, реконструированное на основе его писем, рассмотрела **Е. Н. Свалова** (Пермь). **А. Б. Ипполитова** (Москва) представила чердынский травник 1794 г. в контексте традиции рукописных травников. **Е. В. Быкова** (Киров) рассказала о бытовании и распространении современного печатного старообрядческого лубка. О современном состоянии мезенского гончарного промысла рассказал **А. Г. Кулешов** (Москва). **Е. А. Ключикова** (Пермь) проанализировала публикации в «Пермских епархиальных ведомостях», посвященные локальной истории. Три доклада были посвящены демонологическим образам и сюжетам и их отражению в русской классической литературе: **А. А. Моисеева** (Пермь) рассмотрела принципы создания мифологических образов в русской литературе; **Н. Е. Котельникова** (Москва) проанализировала мотив «хождения за папоротником для обретения клада» и его модификации в творчестве писателей XIX в., а **К. С. Пешина** (Пермь) обратилась к формированию образа русалки в новокрестынской поэзии.

Участники четвертой секции затронули проблемы актуализации фольклорной традиции и сохранения нематериального культурного наследия.

Д. В. Морозов (Москва) рассказал о роли фольклорно-этнографических экспедиций с целью мониторинга состояния традиционной культуры. Сборник образовательных программ «Возвращение к истокам» представили **Е. В. Овцына** и **С. Ю. Юкаева** (Пермь). **Т. М. Санникова** (Пермь) на примере деятельности Пермского Дома народного творчества рассказала о проблемах сохранения и актуализации нематериального культурного наследия.

В этом году на конференции помимо докладов были прочитаны публичные лекции. **Е. Л. Березович** рассказала о псевдонаучных построениях в современной лингвокультурологии. **Т. А. Золотова** подробно рассмотрела русскую календарную традицию и ее современное состояние. **М. Э. Рут** посвятила свою лекцию различным аспектам народной астрономии, **В. Е. Добровольская** — состоянию сказочной традиции в XIX в., **М. Г. Матлин** — растительному коду русской свадьбы. Две стороны русской песенной традиции — устную и письменную — рассмотрела **Е. Е. Васильева**. **Е. А. Дорохова** посвятила свое выступление наиболее ярким образцам музыкального фольклора.

В рамках конференции прошло открытие выставки традиционной одежды славянских народов «Одевянице баское», на которой были представлены костюмы из коллекции С. А. Глебушкина (Москва).

Особый интерес участников и гостей конференции вызвал концерт-лекция «Русский песенный фольклор Прикамья», ведущими которого были А. В. Черных и Н. Г. Кожанова. В концерте приняли участие этнографические коллективы «Калинушка» из с. Пож Юрлинского района Пермского края (руководитель Н. П. Андреева) и «Родные напевы» из с. Буб Сивинского района (руководитель Е. И. Кузнецова), а также фольклорный коллектив «Верхокамье» из с. Сепыч Верещагинского района (руководитель Т. В. Ширинская).

Закрытие конференции прошло в архитектурно-этнографическом музее «Хохловка». Было отмечено важное значение конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» в консолидации усилий специалистов разных направлений в деле сохранения, изучения и популяризации нематериального культурного наследия России, в обмене опытом по изучению региональных фольклорных традиций и в работе над Единым электронным каталогом объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

Конференция «ТВЕРСКОЕ ФОЛЬКЛОРНОЕ ПОЛЕ»

XII межрегиональная научно-практическая конференция «Тверское фольклорное поле», организованная Институтом славянской культуры Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Тверским областным Домом народного творчества (ТОДНТ) и администрацией Бежецкого района Тверской области, прошла **13–14 марта 2018 г.** Как обычно, конференция была посвящена полевой практике исследователей народной культуры за прошедший год¹. В центре внимания нынешней конференции находилась народная культура северо-востока Тверской области, исторически связанная с Бежецким Верхом — пригородом Великого Новгорода. Именно по этой причине конференция открылась 13 марта в Бежецке, в Духовно-просветительском центре Бежецкой епархии.

Доктор филологических наук, профессор кафедры общего и славянского искусствознания РГУ им. А. Н. Косыгина (Москва) **М. В. Строганов** в докладе реконструировал репертуар хора с. Еськи Бежецкого района. Рукописная тетрадь руководительницы хора З. А. Антимоновой (42 песни) содержит условные названия либо первые строки песен (иногда первые строки куплетов и припевов, чтобы не сбиться при исполнении), что не позволяет адекватно реконструировать тексты, их приходится дополнять полевыми записями экспедиций Тверского государственного университета (1986, 23 песни), видеозаписями 1990-х гг. и программами выступлений хора (1976–1996). В итоге выявлено 49 песен из репертуара хора.

Канд. филол. наук, руководитель коллектива «Русская старина» (Центр дополнительного образования детей и досуга «Затверецкий», Тверь) **К. В. Бабковская** рассказала об итогах экспедиции в с. Зобы Бежецкого района, большинство жителей которого являются переселенцами из других районов области; здесь бытуют карельские куклы *муччо* и куклы-скрутки, куклы из картофелины и из соломы, которые ставили на стол и, ударя кулаком по столу, приводили в движение (куклы «плясали»). Обычно куклу не раскрывали, но иногда наряжали и рисовали лицо.

С. В. Бривер, разработчик и редактор историко-краеведческого сайта «Бежецкий край» (Бежецк), посвятил свой доклад белозерско-бежецкому говору, формирование которого на данных землях происходило под влиянием переселенцев из Ростово-Суздальского княжества.

С. В. Герасимов, директор Молоковского районного краеведческого музея

им. Н. Огаркова (Молоково), рассказал о некоторых экспонатах музея. Особый интерес у участников конференции вызвали самодеятельные стихи участника Великой Отечественной войны, содержащие воспоминания о войне.

В. В. Цыков, магистр истории, независимый исследователь (Тверь), рассказал о некоторых итогах экспедиций в Житищинское сельское поселение Бежецкого района в 2002, 2007 и 2011 гг. (деревни Городня, Кашинка, Кузнецово, Козлово, село Теблеша и др.). В данной местности отмечается отношение к карелам как к «чужим», поэтому, по мнению докладчика, их, например, всегда винили в драках, хотя они вовсе не всегда бывали зачинщиками.

Соискательница кафедры этномузыкологии Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова **Н. Г. Сизова** посвятила свой доклад анализу материалов экспедиции консерватории в с. Теблеша 2013 г. Докладчица отметила специфику местной фольклорной традиции и представляющие интерес обрядовые элементы в пасхальных текстах, хотя собственно обрядовые напевы не сохранились.

Независимый исследователь **О. Л. Францев** (Тверь) провел сравнительный анализ социальных, хозяйственных и демографических изменений в бежецкой деревне в XVI и XVII вв., причиной которых стали хозяйственный кризис середины XVI в., колонизация земель в XVII в., а также переселение крестьян в большие города.

Студентка 2-го курса РГУ им. А. Н. Косыгина (Москва) **А. О. Краюшкина** говорила о мастере художественного литья В. Г. Анохине из Ржева. Художественным литьем занимаются только профессионалы, так как для этого требуется не только специальное оборудование, но и специальные знания и подготовка. Однако Анохин выступил как народный мастер, будучи изготовителем и формовщиком, заливщиком и обработчиком модели, и сделал для Ржева много уникальных отливок.

С. Д. Пинскер, студентка 2-го курса РГУ им. А. Н. Косыгина (Москва), исследовала народное оформление групповых площадок у детских садов в малых городах (Торжок и Кимры). Такое оформление можно считать разновидностью городской самодеятельной скульптуры, оно нацелено на обучение ребенка, его ознакомление с разнообразными явлениями окружающего мира, поэтому его функции — как эстетические, так и утилитарные.

14 марта конференция продолжила свою работу в Твери, в Доме народного творчества.

Канд. филол. наук, директор Центра славянской культуры Тверского государственного университета **С. Н. Лебедева** посвятила свой доклад памяти известной фольклористки В. Г. Шоминой (1930–2018), работавшей в Тверском университете и инициировавшей создание студенческого фольклорного ансамбля «Славяночка», который отметил 50-летний юбилей. В. Г. Шомина провела 22 экспедиции в Торжокский район, организовала экспедиции в Кашинский район, где жил и работал В. И. Симаков, и издала сборники материалов этих экспедиций.

М. В. Ахметова, канд. филол. наук (РАНХиГС при Президенте РФ, Московская высшая школа социальных и экономических наук, ГРДНТ им. В. Д. Поленова, Москва), описала неофициальную микротопонию г. Бологое. Записанные микротопонимы (многие из которых были актуальны в 1940–1980-е гг.) обусловлены влиянием градообразующего предприятия — железной дороги (*Вишневая дача*, где жили кондуктора, которых дразнили *вишневими*), указывают на положение объектов в пространстве (*Отшибково*), на особенности ландшафта (*Карпаты*) и т.д.

Канд. искусствоведения, сотрудник ГРДНТ им. В. Д. Поленова **А. Г. Кулешов** рассказал о трех поколениях резчиков по дереву из г. Кимры: А. Г. Кисленко, его ученике Д. В. Буланове и В. С. Новикове, занимающемся корнелпастикой. Как показал докладчик, развитие местного ремесла испытывает влияние исторической ситуации.

Е. Г. Соловьев, преподаватель Тверского музыкального колледжа имени М. П. Мусоргского, посвятил доклад ритуальным ковшам, резьба и орнамент которых имеют своеобразную символику. Сам докладчик изготавливает братины на базе школы ремесел в Василёве.

Канд. искусствоведения, доцент Европейского университета (Санкт-Петербург) **М. Л. Лурье** рассказал о тверских записях песен-*московочек*, повествующих о локальных инцидентах и навязчиво детализирующих сюжет, чтобы подчеркнуть, что всё описываемое происходило на самом деле в данной местности и сочинено тут же, во что сами информанты искренне верят.

В. А. Ковпик, канд. филол. наук, доцент кафедры фольклора Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, проанализировал размещенные в Интернете видеоматериалы об архимандрите Павле (Груздеве), жившем в г. Тутаево Ярославской области. На многочисленных видеозаписях о Павле поэт жестокие романсы и близкие к ним песни, которые благодаря своей топике могут восприниматься как религиозные стихи.

Канд. пед. наук, доцент филиала РГУ им. А. Н. Косыгина в Твери **В. И. Ситников** рассказал о мастерах новоторжской глиняной игрушки (прежде всего о Л. М. Заварзиной), которая отличается минимализацией цвета декора и росписи по налепам. Игрушки имитировали по форме птиц и зверей (глухари, баранчик-свирелька, лошадка-коник, собачка Умка, лисичка, баранчик-свистулька, «Медвежья семейка», свистулька «Ослик на трех ножках»). Игрушки часто создавались вопреки жестким критериям, предъявляемым в советское время художественным советом.

С. Н. Старостин, зав. сектором актуализации нематериального культурного наследия Центра русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова, рассказал об истории брёлки — духового инструмента, введенного в Великоорусский оркестр В. В. Андреевым в начале XX в. В словарях русского языка XIX в. слова *брёлка* нет, при этом в словаре В. И. Даля зафиксировано название духового ин-

струмента *бирюлька*, а в Удомельском районе было записано название *бирулька*².

С. А. Ситникова, канд. пед. наук, доцент филиала РГУ им. А. Н. Косыгина в Твери, посвятила свой доклад отголоскам зоолатрии в тверской традиционной народной культуре, в вышивках и резных наличниках. Некоторые орнаменты трактовались докладчицей как изображение лягушки — женского символа плодородия.

Канд. пед. наук, доцент филиала Тверского государственного технического университета в Ржеве **О. С. Кузьмина** рассказала о хормейстере Н. К. Мешко (1917–2008), деятельность которого составила важную страницу в музыкальной жизни Ржева.

Н. Н. Лапин и **В. А. Подрядчиков** (Клуб любителей Рамешковской старины «Медведица») представили видеофильм о четырехлетней истории и современной деятельности клуба, который издает журнал «Путь осилит ведающий».

Директор ТОДНТ Е. М. Марина инициировала участников конференции, что материалы конференций, прошедших в 2013–2015 гг., подготовлены к изданию, в настоящее время находятся в производстве и в ближайшее время выйдут в свет.

Примечания

¹ О предыдущих конференциях см.: ЖС. 2011. № 4. С. 67–68; 2013. № 3. С. 67–68; 2014. № 4. С. 66–67; 2016. № 1. С. 67–68; 2016. № 3. С. 71–72; 2017. № 4. С. 69–70.

² См. публикацию статьи С. Н. Старостина в: ЖС. 2018. № 3. С. 20–24.

А. О. Краюшкина, студентка 2-го курса

С. Д. Пинскер, студентка 2-го курса

М. В. Строганов, доктор филол. наук

Российский гос. ун-т им. А. Н. Косыгина (Москва)

V Международная научная конференция «ДЕМОНОЛОГИЯ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА»

Международные научные конференции-биеннале по демонологии проходят в Российском государственном гуманитарном университете с 2010 г. Пятая конференция состоялась **24–26 мая 2018 г.**, организаторами традиционно выступили Учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора и кафедра истории и теории культуры РГГУ. Конференция объединила фольклористов, антропологов, историков, искусствоведов из России и стран Европы. Всего состоялось 44 доклада.

Конференцию открыл доклад **С. Ю. Нелюдова** (Москва) «Демонический антимир, или Империя зла». На материале фольклора западных бурят докладчик рассказал о пространственной организации демонических персонажей и о бинарной структуре бурятского мифологического мироустройства. Доклад **Л. Н. Виноградовой** (Москва) был посвящен такому способу защиты от «ходячего покойника», как сообщение ему чего-то абсурдного, что связано с принципом невозможности совмещения в одном пространстве двух «чудес». **В. Я. Петрухин** (Москва) в докладе «Идолы, демоны и ритуальная коммуникация (Скандинавия и Русь)» проанализировал связь христианской интерпретации идола как бездушного предмета с дохристианским представлением о жизни идола в момент жертвоприношения ему и об особенностях уничтожения идолов принимающими христианство.

Мадис Арукаск (Тарту, Эстония) в докладе «Бес, трикстер и эстонский национальный нарратив» рассказал о Калевипоэге и Ваннапагане — антропоморфных великанах-«богатырях». В сказках эти гиганты часто противопоставлены христианскому Богу, но с точки зрения многих исследователей, в эстонском фольклоре они не сливаются с образом сатаны и скорее воплощают трикстера.

Сообщение **О. В. Чумичевой** (Санкт-Петербург) было основано на материале византийских и русских сочинений и посвящено смысловой оппозиции «иконы» и «идола», которая дает возможность проследить формирование теории иконопочитания. **А. Г. Гудков** (Москва — Боровск) в докладе «Толковый Апокалипсис Иродиона Уральского: об актуальной интерпретации лицевых изображений» показал, что эта рукопись конца XX в. продолжает традицию старообрядческого эсхатологического книгописания: в ней интерпретируются миниатюры Апокалипсиса свт. Андрея Кесарийского в свете актуальной истории.

Следующие доклады были посвящены отдельным мифологическим персонажам: маленьким демонам — помощникам колдуна в русских мифологических рассказах (**Н. В. Петров**, Москва) и икоте-шеве вишерских коми в нарративах об одержимости и о колдовстве (**Л. С. Лобанова**, Сыктывкар). Тему одержимости продолжила **О. Б. Христофорова** (Москва) в докладе «Повесть о бесноватой жене

Соломонии»: мифологические параллели». На основании сопоставления повести с сюжетами сказочной и несказочной прозы о потерянных / проклятых людях и о чудесных супругах исследовательница пришла к выводу, что история о сожительстве Соломонии с демонами может быть рассмотрена как инверсированный рассказ об экзогамном браке.

Е. А. Кузнецова (Москва) рассмотрела следственное «дело о кикиморе» (Вятская губерния, конец XVIII в.) как источник по демонологическим представлениям, социальной и экономической жизни деревни. **А. А. Лазарева** (Москва) рассказала о мифологической интерпретации переживания во время сонного паралича, заявив, что нарративы об этом переживании обладают единой структурой и содержат информацию о контакте с потусторонним миром.

А. Оршулько (Базель, Швейцария), говоря о городских текстах Кот-д'Ивуара, выделила в нарративах местных жителей две модели: первая упрекает самих ивуарцев в небрежном отношении к экологии и здоровью, вторая же обвиняет в местных проблемах «белых» и содержит элементы колдовского дискурса. **Г. С. Зеленина** (Москва — Бремен, Германия) посвятила свой доклад тому, как в нарративах «отказников» (советских граждан, подавших документы на выезд в Израиль и получивших отказ) варьируется степень демонизации и дегуманизации власти, при этом и в них, и во властном дискурсе вырабатывается своя устойчивая система демонологизации противника.

На заседании следующего дня, 25 мая, прозвучали доклады о демонизации в средневековых источниках правителей-самозванцев (**А. Б. Герштейн**, Москва) и «чужих» пророков, например Мухаммада (**С. И. Лучицкая**, Москва), **Д. И. Антонов**

(Москва) проанализировал такой мотив византийской агиографии, как допрос беса экзорцистом; по мнению докладчика, обращение к этому мотиву имело разные прагматические задачи. **Г. В. Бакус** (Тверь) рассмотрел связь фольклорного колдовского дискурса с христианским на примере проповедей Генриха Инститориса, объединенных общей темой — таинством Евхаристии в контексте злонамеренного колдовства. **О. И. Тогоева** (Москва) рассказала о любопытной точке зрения Пьера Мамори, автора одного из ранних французских демонологических трактатов (1462 г.) — он полагал, что колдовство появилось и распространилось во Франции через англичан во время Столетней войны. **С. И. Порфирьева** (Москва) поставила вопрос о способах коммуникации между демоном и человеком и о возникающей между ними замкнутой знаковой системе, и рассказала, какой ответ дает на него испанский богослов XVI в. Франсиско де Витория. **И. Е. Суриков** (Москва) обратился к древнегреческим текстам о загробном мире, интерес к которому особенно нарастает у греков в VI в. до н.э.; заметным проявлением этого интереса является знаменитая комедия Аристофана «Лягушки».

Следующие три доклада были посвящены демонологии в визуальном пространстве. **А. Е. Махов** (Москва) сделал доклад «*Diabolus absconditus*: эффект непредсказуемости в постсредневековой иконографии демонического тела», в котором рассмотрел такие визуальные приемы, как гибридность и звериный облик демона, сокрытые части тела дьявола, игра телесными «двусмысленностями» — все это создает эффект пугающей неожиданности. **Н. В. Буцких** (Санкт-Петербург) рассказал о том, как существа античной мифологии встраиваются в визуальное пространство древнерусской культуры в виде существ божественных или, наоборот, демонических. **Д. Д. Харман** (Москва) на примере изображения рожающей демоницы на портале церкви Сан-Сальвадор в Сифуэнтес познакомила слушателей с традицией визуального изображения родов, отметив, что испанское изображение анонимных рожениц передает их муки, а образ рожающей дьяволицы бестиализирует женское тело и поднимает проблему природы власти.

Не была обойдена вниманием и демонология Армении и исламских культур: **Т. В. Тадевосян** (Ванадзор, Армения) рассказал о 72 дэвах, ответственных за распространение разного рода болезней; **П. В. Башарин** (Москва) — о том, как в мусульманской магии призывали, изгоняли и просили о помощи джиннов, а **Э. М. Сеитов** (Москва) — о положении ритуальных специалистов, о фольклорных сюжетах и демонологических персонажах у мусульман современного Ташкента и Ташкентской области Узбекистана.

И. С. Веселова и **А. В. Степанов** (Санкт-Петербург) посвятили свой до-

клад «Опыт по ролям: видевший, рассказавший, узнавший» проблеме субъектной организации мифологического рассказа и важности процесса рассказывания о личном опыте и общения со значимым «другим». **С. Г. Тамбовцева** (Санкт-Петербург) рассмотрела представления о колдовстве в духоборческом поселении в Грузии: в постсоветский период миграционные, экономические и другие процессы привели к преобразованию колдовского дискурса.

В последний день конференции параллельно велась работа двух секций. Первая секция началась путешествием в Восточную Европу: **К. С. Задоя** (Дюссельдорф, Германия) выделила два типа мифологических рассказов об эпидемиях, бытующих на территории украинских Карпат: об антропо- или зооморфном олицетворении эпидемии и о ее связи с колдунами и ходячими покойниками, а **О. В. Трефилова** (Москва) рассказала о народной демонологии болгар Румынии. Карпатскому ареалу был посвящен также доклад **М.-В. В. Моррис** (Москва), которая охарактеризовала мифологических персонажей и магических специалистов, насылающих или отгоняющих тучи.

С. Ю. Королёва и **Ю. А. Шкуратов** (Пермь) поставили проблему соотношения персонажей и их номинаций в коми-пермяцком фольклоре, отметив отсутствие там последовательной дифференциации номинаций *чудь* и *чуд*. **А. Б. Ипполитова** (Москва) рассказала о травнике XIX в. из собрания П. М. Мальцева, имеющем составной характер и содержащем несколько уникальных статей, основанных на фольклорных представлениях и повествующих о магических предметах и растениях. Сообщение **А. Б. Мороза** (Москва) «Святке. Биография несуществующего демона» было посвящено фигуре демона Святке, сведения о котором распространены в русской фольклористике. По данным докладчика, соответствующая словоформа является искусственным конструктом исследователей, и святочный демон едва ли мог получить именно такую номинацию в традиции. Два доклада были посвящены такому персонажу, как домовый: его основной функцией является заплетание гривы лошадям (доклад **М. В. Ясинской**, Москва), и он известен не только славянам, но и еврейскому фольклору Восточной Европы: **М. М. Каспина** (Москва) рассмотрела запреты евреев-ашкеназов на перестраивание печи и окон, связанные с домовым.

А. А. Иванова (Москва) в докладе «Старая погудка на новый лад» (к проблеме реновации локальных мифологических систем) на материале севернорусского региона рассказала об эволюции системы мифологических представлений. Последняя в связи с изменением бытовых реалий меняется, в ней переплетаются функции и номинации демонологических персонажей. Проблему динамики мифологических представлений поставила

и **Е. В. Минёнок** (Москва) в докладе об особенностях систем мифологических персонажей в белорусских переселенческих деревнях Восточной Сибири; в докладе были выделены факторы, влияющие на изменение этих систем.

Кристина Эвилер (Нови-Сад, Сербия) в докладе «Взято — проклято». Представления о скрытом сокровище: мифические хранители и способы получения» описала распространенные в Восточной Сербии представления о золоте и связанных с ним мифологических персонажах; сюжет поиска сокровища и представления о «проклятом» сокровище все еще активно бытуют в традиции.

В докладах второй секции шла речь о Ближнем и Дальнем Востоке. Были рассмотрены египетский заупокойный культ и его связь с идеей питания в ином мире (**Е. В. Александрова**, **Н. В. Лаврентьева**, Москва), конструирование образа врага-демона в Японии после монгольского нашествия (**А. М. Дулина**, Москва) и демонизация Китая как области «чужого» в записках о путешествии в Китай японского монаха XIII в. (**Д. Кикнадзе**, Санкт-Петербург). Представлениям о водяных духах у чулымских тюрков Томской области было посвящено сообщение **М. А. Попова**, который выделил несколько типов описания «хозяина Чулыма» и проследил связь некоторых особенностей чулымской низшей мифологии с общетюркской и даже самодийской традициями.

Завершили секцию доклады, связанные с мифологией в литературе. **А. Г. Башкатова** (Москва) в докладе «Демонологические мотивы в детективе: главный герой — падший ангел или раскаявшийся бес?» поставила вопрос о двойственности героя детективной литературы: он как будто является посредником между мирами и не сет в себе некую, порой романтическую, демоничность. **Б. В. Рейфман** (Москва) проанализировал кинематографические приемы, которые были использованы Стэнли Кубриком в фильме «Заводной апельсин», чтобы создать завораживающе демонический портрет главного героя; было показано, как через эволюцию последнего режиссер встраивает концепцию «десублимации».

Программа конференции и сборник материалов¹ размещены на сайте ЦТСФ РГУ².

Примечания

¹ Демонология как семиотическая система: Материалы V Междунар. науч. конф. Москва, РГУ, 24–26 мая 2018 г. / Сост. и ред. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов. М., 2018.

² http://ruthenia.ru/folklore/Conferences/Demonology_2018_Programme.pdf, http://ruthenia.ru/folklore/2018_demonology5.pdf.

Я. Д. Окландер, магистрант Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ
СТАРИНА» ЗА 2018 год

СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Авдеев А. Г. Валунные надгробия в «языческой» роше — 3, с. 16–18

Амосова С. Н. Погребальные и поминальные практики евреев в России: традиции и трансформации — 3, с. 33–36

Ахметова М. В. Из неофициальной топонимии Старой Руссы — 2, с. 49–52

Байдуж М. И. Повседневный хлеб в современной жизни украинцев Терсянско-Еланского анклава — 1, с. 38–42

Бакаева А. В. Из погребальной обрядности северной Греции (по полевым исследованиям 2015–2016 гг.) — 1, с. 45–47

Бакулева О. А. Родинная обрядность на Кипре (по материалам полевых исследований 2016 г.) — 1, с. 49–52

Белова О. В. Этнокультурное соседство в фольклорных нарративах — 3, с. 28–31

Беляев Л. А. Поминать и помнить: традиция обновления надгробий в Москве XVI–XVII вв. — 3, с. 2–6

Бондаренко Е. Д. «Чук, глек да мовангель»: о способах имитации «чужого» говора в фольклорной традиции Русского Севера — 2, с. 15–18

Буров В. А. Археология СЛОНа: остатки лагерной материальной культуры — 3, с. 10–13

Бутов И. С. Материалы о распространении «святых писем» в БССР в 1930–1950-е гг. — 1, с. 17–20

Бутов И. С. Рассказы о «ходячих покойниках» в Минской и Гродненской областях Беларуси — 4, с. 37–40

Валенцова М. М. «Каменная моя голова...»: об одном обычае при первом громе — 4, с. 6–9

Ващенко Д. Ю. День св. Люции в традиции градишанскохорватских и венгерских сел западной Венгрии — 4, с. 9–13

Виноградова Л. Н. «Лыхый, «лукавый», «вумный»: эвфемистические названия черта (по данным полесской мифологической традиции) — 4, с. 31–34

Глазунова О. Н. Хранители «колодцев» — 3, с. 13–16

Гордиенко О. В. Среднерусская двойная жалейка как ансамблевый инструмент (по материалам этноинструментоведческих экспедиций 1970–1980-х гг.) — 3, с. 19–20

Гура А. В. Межэтничность в зеркале народной культуры Подлясья — 2, с. 21–24

Державин В. Л. Староверы Груманта — 3, с. 7–10

Енговатова М. А. Взгляд на мой фольклористический путь — 2, с. 53–54

Ипполитова А. Б. Легенда о траве с откушенным корнем в русской рукописной традиции XVI–XIX вв. — 1, с. 6–10

Коган Е. С., Рожкова П. А. Тотемская хрономимия и лексика календарной обрядности — 2, с. 11–14

Кожанов К. А. Сглаз в традиции цыган-кэлдэрахов России — 4, с. 40–44

Кривошапова Ю. А. Народная хрономимия Шекснинского района Вологодской области — 4, с. 25–27

Кузнецов А. В. Топонимические предания Тотемского Окологородья — 2, с. 2–5

Купальские обряды в белорусских деревнях на Гомельщине (по материалам экспедиций Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова). Публикация Г. И. Лопатина — 4, с. 18–20

Кучко В. С., Леонтьева М. О. Лук в лингвокультурной традиции восточной Вологодчины — 2, с. 8–11

Лашина А. А., Чернова М. А. Народная медицина в селе Еловатка Самойловского района (по следам этнолингвистической экспедиции 2015 г.) — 1, с. 32–35

Лебедева С. Н., Власова А. А. Из истории создания фольклорного ансамбля Тверского государственного университета («Славяночка») — 1, с. 53–55

Левкиевская Е. Е. «Отпевальные» театры украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути формирования — 1, с. 21–25

Лойтер С. М. «Звать меня Залман...» (заметки о еврейском детском фольклоре и его судьбе) — 3, с. 40–43

Макарова А. А. Из заметок по топонимии и антропонимии Шекснинского района — 4, с. 21–25

Малая Е. К., Бернарделе Дж. Ночевка у бабы Вали: биографический контекст быличек и метатекстовые единства мифологической прозы — 1, с. 28–32

Малькова Я. В. «Пойдем в горе!»: об одной игровой лингвокультурной традиции Вологодчины — 4, с. 27–30

Мороз А. Б. Зачем нужны памятники — 2, с. 41–44

Мороз А. Б., Петров Н. В. О проекте «Фольклорная карта Москвы» — 2, с. 38–41

Моррис М.-В. Удивительное путешествие «Anima Christi» — 1, с. 25–28

Надбитова И. С. Полевые записи калмыцких сказок (из фольклорных фондов Научного архива КалмНЦ РАН) — 4, с. 46–49

Никитина С. Е. В мире верхокамских старообрядцев (из воспоминаний) — 2, с. 18–21

Никитина С. Е. Глядя назад — 3, с. 44–46

Овсейчик В. Е. Обряд Прыкладзіны у белорусов Подвинья — 4, с. 15–18

Петров Н. В. Памятники в пространстве Москвы — 2, с. 44–48

Петрова Н. С. «Враги народа» в советском неподцензурном фольклоре: слухи об одном «шпионе» — 2, с. 27–29

Петрухин В. Я. Е. М. Мелетинский. К 100-летию со дня рождения — 4, с. 52–54

Плотникова А. А. «Бабы кашки»: слово и ритуал в динамике народной традиции у староверов Добруджи — 4, с. 2–6

Прокопенко А. Ю. Как выходили замуж в кипрском селе Алона (по полевым исследованиям 2016 г.) — 1, с. 47–49

Радченко Д. А. Рукописные «святые письма»: между отправителем и получателем — 1, с. 14–17

Рашковский Б. Е. Еврейская эпиграфика рассказывает о прошлом Смоленщины — 3, с. 36–40

Рукописное собрание молитв и заговоров (пос. Угловка Новгородской области). Предисловие и публикация Н. М. Якубовой, примечания М. В. Ахметовой — 1, с. 10–13

Рычкова Н. Н. Ранневесенние праздники в украинском анклаве Саратовской области — 1, с. 35–38

Седакова И. А. Болгарские печатные листки-некрологи как тексты: традиции и инновации — 1, с. 2–6

Содатенкова Д. В. Эволюция сарафана во второй половине XIX — начале XX в. (по материалам фондов ГМЗ «Царицыно») — 2, с. 30–33

Старостин С. Н. В. В. Андреев, его брёлка (брёлка) и пастушья бирулка — 3, с. 20–24

Стрельцов А. И. Почитаемое дерево в парке «Сокольники» — 2, с. 48–49

Сурикова О. Д. Представления о доле покойника в культурно-языковой традиции Русского Севера — 2, с. 5–8

Тарасенко О. А., Алексинский В. С. Живая песня Брянщины — 3, с. 24–27

Тарасенко О. А., Алексинский В. С. Таневичский чернокижик — 4, с. 34–37

Толстая С. М. Лингвистика — этнолингвистика — фольклористика (о пользе сидения на двух или даже трех стульях) — 4, с. 50–52

Трынкина Д. А. Эвгемеристическая теория о саамах как прообразе персонажей низшей мифологии Британских островов — 2, с. 24–27

Чеботарёв К. В. Народный костюм в собраниях краеведческих музеев Волгоградской области — 2, с. 33–35

Черных А. В. Змея в традиционных представлениях цыган-кэлдэрахов России — 4, с. 44–46

Чёха О. В. Апельсины в святочной обрядности северной Греции — 1, с. 43–45

Шилкин В. А. Традиционная одежда казаков XX в. (по материалам экспедиций в Волгоградскую и Ростовскую области) — 2, с. 35–37

Шилкин В. А. Фомин день в Волгоградской области — 4, с. 13–15

Ясинская М. В. Топонимические предания о местечке Бешенковичи — 3, с. 31–33

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

«Фольклорный человек». Памяти Анатолия Степановича Каргина — 4, с. 58

ЭКСПЕДИЦИИ

Андреева Н. С. Экспедиционные поездки Фольклорно-этнографической школы на Дону в 2017 г. — 2, с. 59–61

Захарова А. Л. Святочные обряды и обычаи в Злынковском районе — 3, с. 48–52

Игнатъев Д. Д. К описанию погребальной обрядности Брянской области — 3, с. 54–57

Куприянова А. С. Календарные запреты в Злынковском районе — 3, с. 47–48

Мороз А. Б. Фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ на белорусско-русское пограничье — 3, с. 47

Пилипенко Г. П., Ясинская М. В. Из календарной обрядности словенцев в Италии — 2, с. 55–58

Савина Н. А. «Это на Рожество — семечки, это обязательно...» (об одной детали святочного периода в Злынковском районе) — 3, с. 52–54

Чиварзина А. И. Этнолингвистическая экспедиция на север Македонии — 4, с. 55–57

Шилкин В. А. Традиционная выпечка усть-медведицких казаков — 1, с. 59–60

Ясинская М. В. Народный календарь и сельскохозяйственная магия поляков южного Подлясья (по материалам этнолингвистической экспедиции) — 1, с. 56–59

ЮБИЛЕИ

Алексеевский М. Д., Ипполитова А. Б., Соловьёва А. А. Андрею Львовичу Топоркову — 60 лет — 1, с. 62

Виноградова Л. Н. К юбилею Татьяны Алексеевны Агапкиной — 1, с. 61

Змеева О. В. «Добровольная заложница заполярной стороны»: к 15-летию работы И. А. Разумовой на Кольском полуострове — 3, с. 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Азапкина Т. А. Коротко о книгах [Гора льианова (Бильни свет у традиционалној култури Срба): Сборник радова. Нови Сад, 2016; В. С. Бузин. Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности (Липецкая, Тамбовская, Пензенская области). СПб., 2015; J. Bartmiński, O. Kielak, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Dłaczego wąż nie ma

nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2015; Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych: Słownik Adama Fischera. Wrocław, 2016] — 1, с. 67–68

Алматов С. В. Сисиниева легенда: комплексное исследование [Сисиниева легенда в фольклорных и летописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М., 2017] — 2, с. 64–65

Белова О. В. «В остальных сельсоветах чудес за отчетный период не происходило» [И. С. Бутов. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX — первой половине XX века. Минск, 2018] — 3, с. 60–64

Белова О. В. Коротко о книгах [Ч. Пяткевич. Грамадская культура Рэчыцкага Палесся. Мінск, 2015; У. Лобач, Т. Валодзіна. Святыя крыніцы Беларусі. Мінск, 2016; Т. Кухаронак. Радзіны і маленства ў традыцыйнай культуры беларусаў. Мінск, 2017; Народная проза Акцябршчыны. Мінск, 2018; Г. Лапацін. «К каждому разговору прыказка ё...» — Ч. 1, 2. Гомель, 2018] — 4, с. 61–63

Виноградова Л. Н. Два украинских издания по народной культуре: Гуцульщина и Полесье [Н. Хобзей, Т. Ястремська, О. Сімович, Г. Дидик-Меуш. Гуцульські світи. Лексикон. Львів, 2013; В. Ігнатенко. Народна медицина українців Середнього Полісся: традиції та сучасність. Київ, 2014] — 2, с. 62–64

Иванова Т. Г. Взгляд фольклориста-филолога на книгу этномусыковеда [В. А. Лапин. Очерки исторической проблематики русского музыкального фольклора. СПб., 2017] — 4, с. 59–61

Иванова Т. Г. Фольклор зауральских коми [Изсайса комяслё = Фольклор зауральских коми. Сыктывкар; Салехард, 2017] — 1, с. 63–64

Крашенинникова Ю. А. Коротко о книгах [Человек и событие в исторической памяти. Сыктывкар, 2017; Филологические исследования — 2017. Фольклор, литературы и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия. Сыктывкар, 2017; Фольклористика коми. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016] — 3, с. 64

Лазарева А. А. Рассказы о сновидениях как особый жанр [Е. В. Сафронов. Сновидения в традиционной культуре. М., 2016] — 1, с. 64–67

Морозов Д. В. Фонды фольклорно-этнографических материалов: современное состояние и проблемы сохранения — 3, с. 59–60

Толстая С. М. Язык и культура польских гуралей [J. Kaś. Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej. T. 1: A–B; T. 2: C–Do. — Bukowina Tatrzańska; Nowy Sącz, 2015; T. 3: Dó–Gr. — Bukowina Tatrzańska, 2016; T. 4: Gu–Kol; T. 5: Koł–Mad. Kraków; Nowy Sącz, 2017] — 2, с. 66–68

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 68–69; 2, с. 68–69; 3, с. 65; 4, с. 63–64

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Добровольская В. Е. IV Всероссийский конгресс фольклористов — 3, с. 66–68

Добровольская В. Е. XXIII Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир. Поле и архив: фольклористика в XXI веке» — 4, с. 66–67

Копченова И. В. Международная конференция «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» — 1, с. 70–71

Краюшкина А. О., Пинскер С. Д., Строганов М. В. Конференция «Тверское фольклорное поле» — 4, с. 68–69

Малая Е. К. XVII Международная школа-конференция по фольклористике, социолнгвистике и культурной антропологии — 2, с. 69–71

Минёнок Е. В. Конференция «Фольклор и Великая российская революция 1917 года» — 2, с. 71–72

Моррис М. -В. В. Международная школа-конференция молодых ученых «Наука как процесс: верификация знания и/или языки описания» — 4, с. 64–66

Окландер Я. Д. Конференция «Фольклористика и культурная антропология сегодня» — 3, с. 71–72

Окландер Я. Д. V Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система» — 4, с. 69–70

Резолюция IV Всероссийского конгресса фольклористов — 1, с. 72

Суханова Т. Н. Конференция «Сказка, чудо, утопия в фольклоре и художественной культуре России и Европы» — 3, с. 68–71

РАЗНОЕ

Четверть века «Живой старины» — 4, с. 2

Подготовила
А. С. Подгаец

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 624-11-13
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2018

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.
Подписано в печать 29.11.18
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 720.
Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



Радушная бабушка-информантка
(с. Черкесская Слава). 2012 г.



Сбор женщин-участниц местного хора во дворе дома Ирины Михайлов (с. Черкесская Слава). 2012 г.



Соломия Малай, постоянная инфор-
мантка из с. Журиловка. 2012 г.



Здесь представлены фотографии, сделанные в старообрядческих селах Добруджи в Румынии в ходе регулярных экспедиций А. А. Плотниковой (2006–2013 гг.). **Читайте статью, написанную по материалам экспедиций, на с. 2–6.** Фото А. А. Плотниковой



На пороге церкви во время свадьбы: румынка, вы-
шедшая замуж за старовера, и их дети (с. Махму-
дия). 2013 г.



Старушки, живущие в скиту при церкви (с. Журиловка). 2012 г.



Вид на полуразрушенную церковь в д. Горка (Раменская). Фото А. А. Макаровой



В 2016–2017 гг. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета работала в Шекснинском районе Вологодской области. **Читайте материалы экспедиции на с. 21–30.**

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- В. В. Рябов (Москва). «Стояние Зои»: новые записи сюжета
- Е. А. Литвин (Москва), Э. Морони (Тренто, Италия). Едет Иисус Христос на карете: из итальянского фольклора
- Ю. А. Крашенинникова (Сыктывкар). Некоторые итоги экспедиционного обследования русских горнозаводских поселений Республики Коми в XXI в.
- Е. Д. Бондаренко, О. Д. Сурикова (Екатеринбург). Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П. А. и В. А. Поповых
- Н. Е. Плаксина (Сыктывкар), М. А. Тычков (Санкт-Петербург). Лист «Великопоженский скит» из собрания Государственного литературного музея: к вопросу о предполагаемом авторстве Б. В. Шергина



Чесалки для льна из коллекции «Музея льна» в с. Сизьма (Шекснинский р-н Вологодской обл.). Фото Е. П. Лопорт



Детские санки из коллекции «Музея крестьянского быта» в с. Сизьма (Шекснинский р-н Вологодской обл.). Фото Ю. А. Кривошаповой