

ЖИВАЯ СТАРИНА



- Близнечный миф и надгробия: от Балтики до Балкан
- Насильственная смерть в эпитафиях белорусских некрополей XIX–XX вв.
- «А я куда денусь?»: бесприютная душа в поисках нового пристанища

ЭКСПЕДИЦИИ

- Дружка в свадебной обрядности русских Нижней Камы



Раскрашенный лапот
(Белгородская область)



На 1-й странице обложки:

Лапти из коллекции В. Н. Никитиной. Композиция художника В. Б. Жуковой. 2009 г. Фото Ю. Ю. Никитина. 2017 г.

Лапоть из лыка с раскраской (использованы природные красители). Музей с. Верховенья Ивнянского р-на Белгородской обл.

Южнорусские лапти из лыка (справа), лапти «оборощные», вязаные «ходоки» (вверху), лапти с «повирочкою». Под ними — шерстяные «рядовые» чулки, вязанные рядами одной иглой. Фото Ю. Ф. Лунькова. 1990 г.

«НЕ ЛЫКОМ ШИТ»

Будни и праздники, тепло и холод — круглый год жители русских деревень и сел носили лапти. Это слово восходит к праславянскому **lapōtь* в значении 'нога'. Даже южнорусскую пляску особого ритма — «в две ноги» и «в три ноги» — называют «в два лаптя» и «в три лаптя».

Это наиболее доступная, удобная, гигиеничная обувь. На Русском Севере лапти делали из бересты, в южнорусских селах (Курская и Воронежская губернии) — из лыка, внутренней части коры молодых лиственных деревьев (липы, дуба, вяза или ивы). Лыко срезали вместе с корой и заготавливали впрок. В годы коллективизации это запрещалось, за нарушение запрета могли оштрафовать. Зимой, если лыко засыхало, его размачивали в воде, резали «вязёнки» (полоски по 1,5 м) и плели. Чтобы сделать хорошие лапти, требовалось умение, недаром говорят: «Не учась и лаптя не сплетёшь». Хорошо известно выражение «не лыком шит» — не лишен знаний, не так-то прост. Выражение «шит лыком» вызывало обиду: дырявые крыши изб за неимением теса или железа чинили (шили) лыком; эти заплатки бросались в глаза, свидетельствуя о невысоком мастерстве строителя.

Пара лаптей изнашивалась за два-три месяца. В белгородском селе Подсерднее вспоминали, что в конце XIX — начале XX в. сельчане, справив Пасху, ходили пешком в Иерусалим. На дорогу готовили две пары лаптей: недель шесть шли пешком до Киева, всего же до Святой земли — три месяца, оттуда возвращались на попутных телегах (экспедиционные записи середины 1980-х гг.).

В современном представлении лапти — это примитив. Однако сколько премудрости в их изготовлении! Здесь и разные способы плетения, и разная толщина лыка в зависимости от назначения обуви. К празднику плели лапти-«семерёнки». Для них брали узкое лыко и делали семь переплетений поверх ступни. Из более широ-

кого лыка к будням готовили «пятерёнки», которые носили с повседневными понёвами. По словам Ефима Тарасовича Сапелкина (с. Афанасьевка Белгородской обл., 1978 г.), «семерёнки красивые, пятерёнки потолще, а коверзны — куды зря» (коверзны — плохие, никчемные лапти).

Взрослые плели лапти из лыка, а подростки из оборок — конопляных веревок, витых крюками. Такие лапти на Юге России называли «оборощными»; на Руси оборками считалась также рваная обувь. В Белгородской, Воронежской и Курской областях популярна частушка: «Пойду плясать — / Дома нечего кусать. / Сухари да корки, / На ногах оборки». На лапти требовалось до ста метров оборок. В день делали пару таких лаптей. Здесь тоже не обходилось без умения: оборки получались либо тоненькие и аккуратные, либо толстые и некрасивые, как «тяжи» (грубо сплетенные веревки, которые цепляли за колеса к оглоблям). Для прочности оборками проплели подошвы в лыковых лаптях, чтобы они не пропускали воду. В Алексеевском и Красногвардейском районах Белгородской области это называлось «повирать лапти», делать их «с повирочкой».

О том, что лапти — дело непростое, сказано в песне из с. Подсерднее Алексеевского района Белгородской области (запись 1979 г.): «У ворот стоит грамота, / Там на грамоте написана — / Написана кабала: / Как жена мужа продала, / Недорого узяла, / Всего взяла шесть полтин, / А по-русскому — три рубля. / Вот за то жена продала, / Что лапти плете коверзны, / Оборки вьё как тяжи, / Носи жена, не тужи, / Оборвётся — не вяжи / И на улицу не кажи. / А хороший муж — семерёнки плете, / Чтоб они были не маленькие, / А оборочки сплетёт с повирочкою».

В. Н. Никитина (Медведева),

канд. искусствоведения, Московская консерватория, член Этнографической комиссии Русского географического общества

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

В. Н. Никитина. «Не лыком шит» 2-я страница обложки

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД

В. Я. Петрухин. Близнечный миф и надгробия: от Балтики до Балкан 2
И. А. Седакова. «Непрожитый век»: смерть и погребение ребенка у славян 5
С. В. Грунтов. Насильственная смерть в эпитафиях белорусских некрополей XIX–XX вв. 10
Ю. Т. Лейбенсон. Памятники старого еврейского некрополя в Симферополе 13
О. В. Белова, А. Б. Мороз, М. В. Ясинская. «Смерть сделала своей рукой...» 19
Э. В. Виженас. Погребальная обрядность села Вершина Иркутской области 21
В. А. Шилкин. «Проводы души» в Нижнем Поволжье и Подонье 24

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

Л. Н. Виноградова. «А я куда денусь?»: бесприютная душа в поисках нового пристанища 26
М. Н. Толстая. Священники и монахи как «знающие» люди в народной традиции Закарпатья (по полевым материалам) 29
И. С. Бутов. «Шумные духи» в представлениях жителей пограничья России и Эстонии в конце XIX — первой половине XX в. 33
В. В. Рябов. Магические специалисты в устных рассказах жителей Самары 36

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: НИУ ВШЭ

А. Б. Мороз. Научно-учебная лаборатория теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ 41
А. А. Смирнова. Электронный фольклорный архив НИУ ВШЭ 41
А. А. Заикина, Ю. М. Кувшинская, С. П. Сельченкова. Фольклорная экспедиция в Южский и Пестяковский районы Ивановской области 43
Ю. М. Кувшинская, А. А. Смирнова, П. А. Брюхачева. Сюжеты о провалищах в Южском и Пестяковском районах Ивановской области 48
С. П. Сельченкова. Современное российское неоязычество: конструирование мифологии (на примере общины «Вятчи») 53

ЭКСПЕДИЦИИ

Ю. С. Чернышева. Дружка в свадебной обрядности русских Нижней Камы 56

ЮБИЛЕИ

Т. С. Садова. К юбилею О. А. Черепановой 60

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

С. М. Толстая. Мифологические представления о днях недели у южных и восточных славян 61
Л. Н. Виноградова. Очерки традиционной культуры народов Юга России 63
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 65

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

А. Ф. Журавлёв. Памяти Александра Борисовича Страхова 67
Е. А. Дорохова. Виктор Аркадьевич Лапин 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В. А. Воробьев. XX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии 69
Я. И. Павлиди. XII Мелетинские чтения 71

Издание осуществлено при поддержке
Министерства культуры Российской
Федерации

Проект реализован при финансовой
поддержке ООГО «Российский фонд
культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алпатов, доктор 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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

Владимир Яковлевич Петрухин,
доктор ист. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

БЛИЗНЕЧНЫЙ МИФ И НАДГРОБИЯ: ОТ БАЛТИКИ ДО БАЛКАН

Аннотация. Изобразительные мотивы, характеризующие миф о героях-близнецах, — симметричные фигурки людей, коней, солярные символы (розетки) — известны на средневековых надгробиях отдельных регионов Балтики (Готланд) и Балкан (Босния и Герцеговина). В объединяющей эти регионы Восточной Европе (и славянском мире) эти мотивы распространены в декоративном искусстве, от раннесредневековых фибул до изображений на прялках.

Ключевые слова: близнецный миф, индоевропейская мифология, надгробия, декоративные мотивы

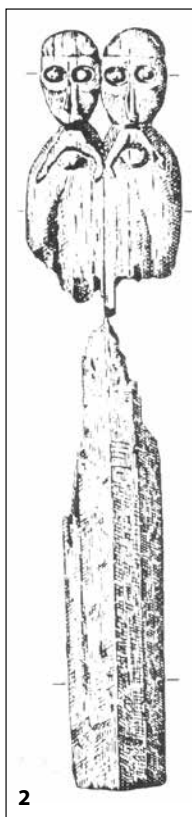
Мифы о близнецах, передающие элементарные представления о дуальном устройстве мира, относятся к универсалиям архаического сознания. Характерны они и для архаической славянской традиции: Н. И. Толстой указывал на соответствие обряда опахивания хлебных полей у поляков и других славянских народов античному ритуалу опахивания — проведения границ Рима — Ромулом и Ремом, основателями Вечного города. С особенно славянскими древностями связывается обрядовое использование двуствольных деревьев, посохов и т.п. [20. С. 193] (ил. 1)¹: в пропитанном водой культурном слое балтийско-славянского памятника XI–XII вв. на острове Фишеринзель (оз. Толлензее, Мекленбург) был обнаружен двулавый деревянный идол,

которого А. Гейштор был склонен интерпретировать как объект культа «двух анонимных богов-близнецов». Впрочем, информация позднесредневековых книжников (Матвей Меховский, 1519 г.) о славянских божественных близнецах естественно была соотнесена с античной традицией: Леда, мать Кастора и Поллукса, родившая близнецов Диоскуров от Зевса, отождествлялась со славянской Ладой, детьми которой изображались некие Лель и Полель. Польские исследователи давно обратили внимание на то, что эти имена воспроизводили припевы календарных песен на основе книжных этимологий (сходства имен — Леда/Лада, Поллукс/Полель) [4. С. 182–184]². Сам идол имеет не только две головы, но и глаза на груди (ил. 2), что напоминает скорее о чудовищах хаоса, чем об устрой-

ствях космоса³. Вместе с тем поиски славянских аналогов распространённому у индоевропейских народов культу божественных близнецов Диоскуров (от античных Кастора и Полидевка/Поллукса до ведийских Ашвинов) представляются перспективными, если исследовать изобразительные памятники славянского региона и контактных с ним зон⁴. Сравните близнецный мотив в композиции с солярными знаками на севернорусской прялке XIX в. (ил. 3).

Обращает на себя внимание связь рассматриваемых «Диоскуров» с конскими символами, парными конскими фигурами, конскими головками и т.п. [8]. Напрямую с этими символами связаны культурные герои англосаксов, возглавившие переселение своего народа на Британские острова, — Хенгест и Хорса, сами имена которых означали ‘жеребец’ и ‘конь’ соответственно; наиболее яркие образцы изобразительных сюжетов, сочетающих симметричные антропоморфную и конские фигуры, представляют памятные стелы («рисованные» памятные камни — «надгробия») острова Готланд, перекрестка морских коммуникаций Северной Европы в Средние века [16. С. 108–110]. В нижней части стелы из прихода Вальстена изображены два (сражающихся?) воина, центр занимает солярный знак, над ним — симметричные фигурки коней (ил. 4). Сходная композиция представлена на обломке камня из прихода Мартебу, где под большим солярным диском изображены два симметричных всадника, поднимающие копьё; под ними симметричная композиция из двух солярных дисков со змеем, обращённым пастью к правому всаднику [25. S. 100–102] (ил. 5)⁵.

Интерпретация симметричных композиций затруднительна, мотив поединка «близнецов» и змей, угрожающий одному из них, наминают об их разных судьбах в античной традиции — Поллукс был бессмертным, в отличие от Кастора, а Ромул убил Рема⁶. Исследователи готландских стел усматривают в приведенных симметричных композициях отражение метафизических сюжетов борьбы добра и зла, в противостоящих фигурках коней — календарный обряд («битва жеребцов») [27. P. 26–27]. Готландские камни «группы А» традиционно датируются серединой I тыс. — эпохой великого переселения народов (в том числе упомянутых англосаксов). Исследователь рисованных камней шведский археолог Суне Линдквист указал на античные истоки композиций с солярными символами на надгробиях [25]: эти композиции сохранялись и в византийский период (осевой мотив композиции — крест), в том числе на средневековых надгробиях Балкан (ил. 6). Очевидно, эти истоки предопределили широкое распростра-



Ил. 1. Деревянный сдвоенный конек крыши (XIX в., Вологодская губ.). Из кн.: [24. С. 88, № 91]
Ил. 2. Деревянный идол с острова Фишеринзель (Германия). Из кн.: [29. P. 205, № 81]
Ил. 3. Изображение на донце прялки (XIX в., Русский Север). Из кн.: [3. С. 163, № 88]



4



5



6

Ил. 4. Стела из прихода Вальстена (о-в Готланд, Швеция). Из кн.: [27. Р. 25]

Ил. 5. Композиция на камне из прихода Мартебу (о-в Готланд, Швеция). Из кн.: [25. С. 100]

Ил. 6. Изображение креста и соляных символов на надгробии (Годово, восточная Георгиевина). Из кн.: [23. Р. XXIII]



Ил. 7. Композиция с всадниками на донце прялки. Городецкая резьба с инкрустацией (середина XIX в.). Из кн.: [3. С. 233, № 124]

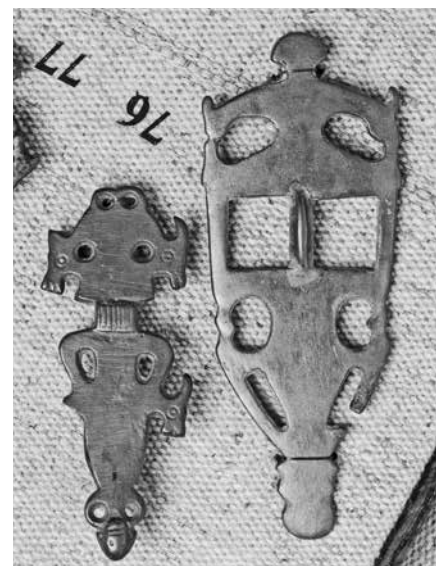
нение соляных мотивов в народном искусстве всей Европы, в том числе Северной Европы и Прибалтики. Мотив соляных дисков особенно характерен для резьбы на прялках⁷. Тот же мотив характерен для севернорусской резьбы по дереву: трудно сказать, насколько традиция сохраняла архаическую космологическую символику, а насколько следовала легко воспроизводимой геометрической орнаментации в виде

разнообразных розеток и т.п. (ср. [18. С. 238–247; 2. С. 75–83, рис. 18–29])⁸. Можно заметить, что украшенные прялки действительно были «перегружены» магической семантикой, связанной и с обрядами перехода (как свадебный дар, наследство), и с космологической символикой (мотивы «мирового дерева» и т.п.) [2. С. 101, 108–120; 1; 15].

Тем более привлекают внимание изделия, на которых изобразительная композиция приближается к композициям на готландских камнях. На прялках оформление «геральдически» расположенных антропоморфных и зооморфных фигур и всадников (ил. 7) может нести отпечаток городского быта XVIII–XIX вв., но симметричное расположение всадников по сторонам «цветка» явно восходит к архаической композиции «мирового дерева» [2. С. 85–90].

Наряду с соляными розетками распространенный мотив декоративного искусства — парные конские протомы; они характерны, в частности, для украшений византийских воинских поясов, восходивших к римской традиции и распространившихся в середине I тыс. в балканославянском ареале вплоть до Среднего Поднепровья [11. Рис. 5 (10, 11), ср. рис. 6 (4)]. Их композицию воспроизводили и собственно славянские зооантропоморфные фибулы [17] (ил. 8).

Русской средневековой книжности известны близнечные сюжеты, получившие агиографическое оформление: к парным святым, покровителям коней, относятся Флор и Лавр; всадниками, в соответствии с их княжеским статусом, изображаются на иконах Борис и Глеб⁹. В «Житии Александра Невского» братья — святые князья являются на чудесной ладье, чтобы помочь «сроднику своему князю Александру» в Невской битве [7. С. 361]¹⁰. Сюжет жития соответствует античной легенде



Ил. 8. Фибулы из Пастырского городища VII–VIII вв. (Черкасская обл., Украина). Из собрания Государственного Исторического музея (Москва)

о чудесном появлении всадников Диоскуров на стороне римлян в битве при Регильском озере¹¹.

Симметричные композиции, включающие соляные розетки, протомы коней и т.п., можно считать едва ли не универсальными мотивами архаического декоративного искусства, что осложняет их конкретизацию. В связи с этим особую ценность представляет изобразительная традиция, которая характеризует уникальный анклав надгробных памятников на Балканах, в Боснии и Герцеговине (в этом отношении не менее уникальна традиция памятных камней на Готланде). Многофигурные композиции со сценами охоты, изображениями вооруженных воинов, хороводов и т.п., саркофаги, воспроизводящие жилища, могут восходить к традициям римских саркофагов, крест в окруже-



Ил. 9. Надгробие с изображением коней (Донья Згошча, центральная Босния). Из кн.: [23. № 75]



Ил. 10. Надгробие с изображением вооруженных всадников (Раваньска врата, юго-западная Босния). Из кн.: [23. № 5]

нии солярных розеток соответствует византийским образцам. Свойственный славянской культуре Балкан синтез собственных и античных традиций наряду с широкой датировкой надгробных памятников (XII–XV вв.) позволял соотносить обычай сооружать эти надгробия с движением богомилов, носителей дуалистической ереси, спасавшихся от преследований в Боснии. Правда, изображение креста на надгробиях не соответствует богомильской традиции, сохранившиеся славянские эпитафии также следуют христианской традиции [23. P. XXIII, XXIX–XXXI].

Явно не связаны с христианской традицией симметричные мотивы коней (ил. 9) и вооруженных всадников (ил. 10) на боснийских надгробиях, которые ассоциируются у исследователей с изображением местных «феодалов» [23. P. XXX]¹². Кони на боснийском саркофаге расположены в нижнем регистре, воплощая земной мир в архаической космограмме: напоминанием о небесной природе близнецных символов служат расположенные над ними стилизованные изображения солнца и месяца (ил. 9), ср. [21. С. 362–363], выше располагаются райский сад и небесный Иерусалим. В боснийском фольклоре, преимущественно крестьянском, близнецы лишены воинских (рыцарских) атрибутов — они заняты в ритуалах опахивания, а их рождение считается дурным предзнаменованием [20].

Изобразительные мотивы, характеризующие миф о героях-близнецах, — симметричные фигурки людей, коней, солярные символы (розетки) — известны на средневековых надгробиях отдельных регионов Балтики (Готланд

и Балкан (Босния и Герцеговина). В объединяющей эти регионы Восточной Европе (и славянском мире) сходные мотивы распространены в декоративном искусстве — от раннесредневековых фибул до изображений на прялках.

Примечания

¹ Сдвоенные балки, колонны и т. п. были воплощением Диоскуров в античной традиции и связаны с культом близнецов на Балканах и Древнем Востоке (ср. [5. С. 191; 13. С. 130–131]). Две несущие балки уникальной храмовой постройки, созданной балтийскими славянами в Гросс-Радене (Мекленбург), были антропоморфными [29. P. 101–102].

² Возведение этих «персонажей» к античным божествам остается популярным в построениях ученых, начиная с П. Шафарика. Ср. конструкцию Б. А. Рыбакова, сравнивающего греческую Лето, мать Аполлона и Артемиды, со славянской «Ладой» [18. С. 409–411]; сходные конструкции см.: [14. С. 110]. Превращаемые в языческих богов фольклорные припевы восходят к церковной аккламации «аллилуйя» [19].

³ Место идола в строительных комплексах поселения не определено (как и место другого женского — антропоморфного изображения); нет и свидетельств наличия святилища на Фишеринзеле (ср. [29. P. 205–206]). С. Петрович соотносит двуглавого идола с древнерусскими рожаницами (принимая их «двойственное» число вслед за Б. А. Рыбаковым: ср. [18. С. 166–167; 14. С. 536].

⁴ В этом отношении наблюдения Б. А. Рыбакова о контактах балто-славянской и балканской зон [18. С. 410–411] можно считать соответствующими данным сравнительной мифологии (ср. [28. P. 140–143]) и лексике, связанной с близнецным культом [10].

⁵ Впрочем, в композициях на готландских камнях преобладают симметричные антропоморфные мотивы, в том числе змеи с солярными символами [22].

⁶ Мотив смертельного конфликта между братьями характерен для близнецных мифов [5. С. 190–195].

⁷ См. в компендиуме [24]: Швеция — рис. 64; Литва — рис. 19, 122; Бранденбург — рис. 307; Дания — рис. 321; Британия — рис. 448. Польские параллели см.: [26. S. 843–849]; сербские параллели см.: [12. С. 153]; македонские параллели см.: [21. А 41].

⁸ В. М. Василенко, ссылаясь на древние (скифо-сарматские) аналоги резному орнаменту, увлекается поисками славянских «языческих» параллелей.

⁹ О «конских» святых см.: [9. С. 279].

¹⁰ Примечательно, что Диоскуры считались покровителями мореплавания [5. С. 192].

¹¹ О культе Диоскуров в Риме см.: [6. С. 546–548].

¹² Впрочем, в русской крестьянской традиции всадники на прялках также вооружены. Ср. наблюдение В. С. Воронова об использовании декоративного мотива всадников по сторонам древа в помещицком быту XVIII в. [3. С. 312].

Литература

1. Валенцова М. М. Прялка // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 331–334.
2. Василенко В. М. Народное искусство. М., 1974.
3. Воронов В. С. О крестьянском искусстве: Избранные труды. М., 1972.
4. Гейштор А. Мифология славян / пер. с польск. А. М. Шпирта. М., 2014.
5. Грейвс Р. Мифы древней Греции / пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М., 1992.

6. Дюмезиль Ж. Э. Религия Древнего Рима / пер. с франц. Т. И. Смилянкой под ред. Ф. А. Пирвица и Т. Г. Сидаша. СПб., 2018.

7. Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. С. 358–369.

8. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1980. С. 527–533.

9. Иванов Вяч. Вс. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах // Народная графика и фольклор в России XVII–XIX вв. / под общ. ред. И. Е. Даниловой. М., 1976. С. 268–287.

10. Иванов Вяч. Вс. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в индоевропейских языках // Балтославянский сборник / отв. ред. В. Н. Топоров. М., 1972. С. 193–205.

11. Казанский М. М. Византийские «воинские» пояса в Среднем Поднепровье // Археологическое наследие. 2021. № 1 (4). С. 133–147.

12. Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

13. Маразов И. Мистерии на кабирите в древна Тракия. София, 2011.

14. Петровић С. Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу. Београд, 2015.

15. Петрухин В. Я. Пряха // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 338–339.

16. Петрухин В. Я. Русь христианская и языческая. СПб., 2019.

17. Родинова В. Е. К вопросу о типологическом развитии антропоморфных фибул (сложные и двупластинчатые формы) // Российская археология. 2006. № 4. С. 50–63.

18. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

19. Толстой Н. И. Аллилуйя // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / отв. ред. Н. И. Толстой. Т. 1. М., 1995. С. 100–102.

20. Толстой Н. И. Близнецы // Славянские древности: этнолингв. словарь:

в 5 т. / отв. ред. Н. И. Толстой. Т. 1. М., 1995. С. 191–193.

21. Чаусидис Н. Космологические слики. Символизация и митологизация на космосот во ликовниот медиум. Т. 2. Скопье, 2005.

22. Шейкин Е. В. Стилистические особенности изображения фигур животных на готландских камнях группы А // Фрагменты истории шведской культуры / отв. ред. Т. А. Тоштендаль-Салычева. М., 2006. С. 11–40.

23. Bihalji-Merin J., Benac A. The Bogomils. London, 1962.

24. Grabowski J. Sztuka ludowa w Europie. Warszawa, 1978.

25. Lindqvist S. Gotlads Bildsteine. Bd 1. Berlin, 1941.

26. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Cz. 2: Kultura duchowa. Kraków, 1934.

27. Nylén E., Lamm J. P. Stones, ships and symbols. Stockholm, 1988.

28. Puhvel J. Comparative mythology. Baltimore; London, 1989.

29. Slupecki L. P. Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994.

Ирина Александровна Седакова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«НЕПРОЖИТЫЙ ВЕК»: СМЕРТЬ И ПОГРЕБЕНИЕ РЕБЕНКА У СЛАВЯН

Аннотация. В статье представлен анализ лексики, фразеологии, поверий, обрядности и других фактов народной культуры славян, связанных со смертью ребенка. Исследуются народные воззрения на причины безвременного ухода из жизни, магические средства по противостоянию смерти в раннем возрасте, а также представления о посмертной судьбе крещеных и некрещеных детей.

Ключевые слова: родины, крестины, детство, погребение, поминовение, тот свет

Смерть ребенка вписана в традиционную картину мира славян и соотносится со многими народными представлениями. Это прежде всего понятие о «веке» — сроке, отведенном человеку для земной жизни, о доле, о норме и аномалии, об обязательности выполнения определенных правил поведения и соблюдения запретов, о вере в действенность мысли или произнесенного слова и др. Соединение христианских воззрений и дохристианского восприятия ранней смерти приводит к сочетанию, казалось бы, невозможного — фатализма («на роду написано»), веры в предопределенность (в том числе Богом, демонами судьбы) [13; 21] и при этом убежденности в том, что с помощью ритуалов и магических актов можно смоделировать долгую жизнь новорожденному [19]. Наоборот, жизнь можно отнять проклятием, оговором/сглазом, порчей и пр. Добавим, что смерть детей — даже в молодом возрасте — представляет для переживших их родителей также трагическую

аномалию, нарушение «законов жизни» и череды событий, что требует своей интерпретации и особого поминовения.

Восприятие смерти и ритуальный комплекс погребения и поминовения, забота о судьбе ребенка на том свете имеют много общего с восприятием и обрядовым оформлением естественного ухода из жизни пожилого человека [24]. Вместе с тем есть ряд специфических моментов, отличающих похоронную обрядность детей как «маленьких» (в прямом и переносном смысле слова). А. Навратилова, используя археологические данные захоронений, доказывает, что умерших детей воспринимали как неполноценных членов общества [29. С. 244–247]. Отчетливо проявляется и мотив «вписанности» детей в семью, неразрывной связи с родителями, особенно с матерью, а также братьями и сестрами — как имеющимися, так и потенциальными.

Материалом для статьи послужили сведения из разных славянских областей и регионов, с явным доминиро-

ванием данных из Болгарии — в силу многолетней специализации автора. Исследований по теме, обсуждаемой в статье, мало¹, поэтому в основном использовались этнографические публикации и архивные данные, в том числе наши собственные записи от болгар метрополии и диаспоры.

Как и в случае с другими, не совсем понятными и естественными явлениями, причины ранней смерти трактуются в ряде народно-христианских нарративов. Мы приведем одну легенду в интересной трансформации, пересказанную болгарским старцем из с. Рупцы Плевенской области (Средняя Северная Болгария) в 1948 г. Боянке Мариновой (ей было тогда лет двенадцать–тринадцать): «Господь, св. Рангел (Архангел Михаил. — И. С.) и Богородица собрались вместе, чтобы решить, в какой последовательности должны уходить люди на тот свет. Господь предложил, чтобы уходили по порядку, как родились, чтобы умирали только старые. Тогда вмешался св. Рангел и сказал Господу Богу, чтобы тот не вмешивался, что это не его дело. Но Богородица сказала, чтобы слушали только ее и что на том свете нужны всякие — и старые, чтобы смотрели за малыми детьми, и молодые, чтобы работали и кормили стариков и детей. Вот так и стало, как сказала Богородица, — умирают и старики, и молодые, и дети» [8. С. 121].

По сведениям даже XIX–XX вв. (не говоря о более раннем времени), в условиях бедности и отсутствия медицинской помощи дети умирали часто, и это не было исключительным событием. Известны такие словесные реакции,

выражающие отношение к смерти ребенка, как «Одним ртом меньше», «Бог дал, Бог взял», «Слава Богу! Господь убавил», «Бог души не вынет, сама душа не выйдет. Кто вложил душу, тот ее и взял». Украинцы полагают, что по старикам можно плакать, а по детям «грех» [22. С. 170]. У болгар считалось, что родители «не должны сердить Бога, иначе он не даст им еще детей. Люди знают, что почти во всех семьях младенцы отданы Богу в жертву, и утешаются этим» [2. С. 280]. Чехи объясняют запрет горевать по умершему тем, что ребенка выгонят из рая [29. С. 121].

Однако даже в самых бедных и многодетных семьях уход из жизни младенца был связан с тяжелыми переживаниями, особенно матери. Амбивалентный подход очевиден при полном анализе всего материала: с одной стороны, отмечается смирение, принятие смерти как Божьей воли, ритуальное игнорирование ее, а с другой стороны — протест, отрицание, что особенно ярко отражено в эмоциональных причитаниях по ребенку. Специфическая ситуация отмечается в семьях, где «дети не держатся», где уже умерло несколько детей и ни один ребенок не выжил. Для того чтобы новорожденные «удержались», совершалось множество ритуальных действий как при смерти одного ребенка в семье, так и при рождении следующего [19; 23].

В случае смерти сына или дочери в детстве особенно важна «семейная» идея — чтобы уход одного ребенка не повлек за собой смерть и последующих детей, чтобы родители не остались бездетными. На похоронах ребенка и при его поминании существовала строгая регламентация поведения отца и особенно матери, а также окружающих. Другая оптика в похоронно-поминальной практике, связанной с детьми, — это сам ушедший ребенок и его посмертная судьба, что также предписывало четкие правила исполнения ряда обрядов.

Причинами ранней смерти могли быть болезни, несчастные случаи (по недосмотру окружающих), но даже самые естественные происшествия рассматривались в контексте народных поверий — о предсказанной трагической судьбе ребенка, о сглазе, порче, проклятии, воздействии демонов, наказании за несоблюдение запретов на работу в определенные дни недели и праздники и др. Нередко подобные представления сохраняются очень долго, вплоть до наших дней. Имеются свидетельства о вере в действенность проклятий: недоброе пожелание, отправленное в адрес беременной, чтобы она или ее младенец умерли в родах или вскоре после них, сбывлось: на второй день после появления на свет дочка умерла [2. С. 80]². В народных песнях



Надгробный памятник. Москва, Пятницкое кладбище. 2019 г.
Фото И. А. Седаковой

часто разрабатывается сюжет о ответственности проклятий в адрес изменивших возлюбленной или возлюбленного [20. С. 242]. Немало рассказов о гибели ребенка из-за несоблюдения его родными разного рода правил. Так, согласно одному рассказу, после постройки нового дома семья поселилась в нем, не дождавшись освящения, и вскоре, «как наказание», случилось несчастье — утонул ребенок [18. С. 150]. И в наши дни в экспедициях фиксируется много рассказов о смерти в результате сглаза, порчи и др.

Предвестниками смерти ребенка, как и в случае со взрослыми, могут выступать сны: матери может сниться, что ей отрезают волосы или она поранила одну из конечностей, что ей отрезали одну из грудей, что она стоит перед глубокой ямой или в одиночестве бродит по темному лесу [2. С. 99–111], что из дома вылетает птичка или из стада теряется овца [20. С. 339]. Одной женщине перед гибелью внука приснился умерший муж, который взял у нее одного из поросят, причем нес его так, как носят умерших [2. С. 99].

На восприятие смерти ребенка и ритуальное оформление похорон, регламентацию поведения влияют несколько параметров, особенно же важно, был ли крещен младенец или нет. Смерть «без креста» и «без имени» предвещает ребенку ужасную посмертную судьбу (он попадает в ад, «он как нерожденный» [27. С. 72], безымянный, молиться за него может только мать и др.). Отсюда понятно стремление быстрее окрестить ребенка, если он рождался ослабленным: в таких случаях священник



Болгарский листок-некролог («Один год без Шуши»). София (Болгария). 2014 г.
Фото И. А. Седаковой

разрешал нарекать именем и крестить повитухе или свекрови, даже отцу (если ребенок выживал, позднее совершался полный чин крещения).

О детях, умерших некрещеными, написано по материалам традиционной обрядности славян немало [5]³. Упомянем лишь несколько фактов, существенных с точки зрения ранней смерти. Для некрещеных и соответственно «безымянных» детей в качестве мест захоронения, в отличие от крещеных, «с именем», определялись следующие: под домом, под окном, во дворе, под деревом в саду, под кустом роз, в загоне для овец, в лесу, на перекрестке, на валу; в любом случае за пределами кладбища возле ограды или в каком-то его углу, в основном без креста. Многочисленны сведения из украинского и белорусского Полесья о том, что некрещеных детей хоронили под порогом, чтобы люди, переступая, их «крестили» ногами (БД ПА). Хоронили некрещеных и на кладбище, после смерти или перед ней давали имя и кропили святой водой и младенца, и потом могилку (БД ПА, ср. [15; 22]). Македонцы хоронили некрещеного ребенка в заброшенной могиле, никому не сообщая места, и впоследствии ее не посещали [14. С. 109].

По славянским поверьям, умерший некрещеным ребенок слепой, он сидит под деревом на стеклах, «он и в рай не попадает, никуда». По славянским (и шире — индоевропейским) поверьям, некрещеные дети превращаются в демонов, в птиц, которые летают и кричат в поисках своего имени, подробнее см.: [5. С. 86–87], в коня [22. С. 255] и др.

Очень важен также характер смерти ребенка. Здесь в отдельный «класс» вы-

деляются дети, случайно задушенные матерью во сне. Свой грех «заспавшая» ребенка мать отмаливала, проводя три ночи в церкви и каясь. В Смоленской области рассказывали, что «бабка одна обмирала, трое суток лежала мертвая (...) взяла да и оживилась». На вопрос «Где ж ты была?» она ответила: «Мне кладбище показывали: вот кто этот приспанный ребёнок, у того цвет чёрный в руках, а кто своей смертью помёр, то розовый цвет. И сказали мне: “Пойди и Расскажи всем, чтобы матери не спали крепко с ребёночком, детей не присыпали, а то грешно»» [10. С. 119].

Возраст умершего ребенка определял некоторые аспекты ритуального оформления похорон и представлений о его судьбе. Так, считалось, что умершие окрещенными вскоре после рождения попадают в рай (общеслав.); более того, болгары верят, что они спасают мать из ада (Ркс. 306). На северо-западе Болгарии рассказывают, что в раю есть огромное дерево с множеством ветвей, на которых есть напоминающие бородавки отростки, это женские груди. На дереве обитают птенцы, души умерших младенцев, у каждого из них на ветках есть своя «материнская грудь», к которой они прикладываются [2. С. 133]. Грудной ребенок особенно связан с матерью, и в случае его смерти принимали дополнительные меры, чтобы он «не ходил» к матери за молоком (мать пряталась, не ночевала дома и др.). Кроме младенческого периода в описаниях погребения и поминовения детей у славян указываются следующие возрастные этапы: до трех, пяти, семи (один из самых частых «рубежей», отделяющих безгрешное дитя от грешного), восьми [26. С. 183]), десяти, двенадцати лет [27. С. 74–75; 15. С. 195]. Южные славяне разных областей отмечают, что с тринадцати-четырнадцатилетнего возраста для умерших подростков включаются элементы погребения-свадьбы [9. С. 20].

На Русском Севере считалось, что, поскольку дети до семи лет безгрешны, они умирают легко, без страданий. Если же ребенок мучился, для облегчения «выхода души» зыбку ставили на пол под икону, говорили: «Это он трудится за родительские грехи». И дают ему благословение в путь на тот свет [10. С. 117].

Оповещать о смерти ребенка, как это делается при кончине взрослого, не принято, сообщали только члена семьи. На воротах не вывешивали траурных знаков, родители не носили траурных одежд. Известный многим славянам обычай — в случае смерти односельчанина выливать всю воду из ведер и набирать заново — не соблюдался в случае ранней смерти [3. С. 77].

После смерти ребенка украинцы клали его не на лавке (как обычно взрослых покойников), а на столе (*вона ще ангел*).

Одевали детей для погребения тоже особенным образом. Так, украинцы покрывали тело платочком или тряпочкой, шили «на живую нитку» сорочку независимо от пола ребенка. На Полтавщине младенца до года накрывают *крижмом* — материалом, который подарила крестная на крестинах [27. С. 73]. Мальчиков и девочек нередко обряжали одинаково — без головного убора, в белую рубашку и тапочки (БД ПА; ср. [11. С. 22, 132]), но известна и дифференциация по половому признаку: девочку одевали в платьице, мальчика — в длинную рубаху. Одевали детей для погребения в самые нарядные одежды, во всё новое, подаренное крестной [8. С. 225; 29. С. 245]. Обязательно подпоясывали поясом: ср. укр. *не підперезаного не треба ховати* — это объясняется отчасти тем, что на том свете ребенок не сможет складывать яблоки, которыми его угостят в праздники, за пазуху, они у него выкатятся [27. С. 73; 7]. В некоторых регионах Славии ребенка хоронили босым [15. С. 196].

Существовало представление о том, что после смерти ребенок продолжает расти; поэтому по бокам рубашку не сшивали или даже распарывали ее посередине, чтобы одежда не мешала. Идея загробного роста получала и демонологическое осмысление. На Русском Севере считалось, что дети могут вырасти на том свете выше отца или матери, «ходить» и пугать деревенских. Чтобы этого не случилось, в гроб клали нитку — мерку роста отца или матери [17. С. 623].

В гробик, обычно некрашенный, клали стружку, листья березы или подушку с березовыми листьями, чабрец «для духу». На Вологодчине маленьким под подушку совали яйцо и говорили: «Он радуется пусть яичку — может, и поиграет там» [16. С. 45].

В Болгарии на погребение младенцев обязательно приходила повитуха. Она замыкала дверной замок и клала его под спину покойному, а ключ бросала в колодец, чтобы другие дети не умирали. Иногда для «замыкания смерти» замок бросали в могилку [8. С. 225].

Детские похороны были скромными: гроб несла крестная, повитуха или отец [29. С. 245; 26. С. 171]. В западной Белоруссии и северо-восточной Польше «недорослого» (до семи лет) несли на рушниках шесть девушек [11. С. 243; 22. С. 155]. Если ребенку было менее десяти лет, его несли ровесники [26. С. 171].

Приведем краткое описание архаического обряда погребения младенца одного-двух месяцев из с. Гымзово, северо-западной Болгария, бытовавшего до 1960-х гг, в котором отражены важные моменты, типичные для восприятия детской смерти. Ребенка (к сожалению, автор не уточняет, крещеного или некрещеного, но по описанию ско-



Надгробный памятник. Москва, Даниловское кладбище. 2019 г. Фото И. А. Седаковой

рее некрещеного) заворачивали в пеленки и ногами вперед передавали через окно, а затем хоронили в саду в том месте, где давно не копали и ничего не сажали. Выкапывали яму и помещали в нее гроб или ящик с телом головой на запад. Присутствовали при этом только «свои», чужих не было, формальностей при погребении не соблюдалось, не отпевали. Хотя крест и не ставили, но могилку оформляли как на кладбище и сажали цветы. В поминальные дни могилку окуривали. Подобными действиями стремились предотвратить смерть следующего ребенка, который родится в семье [2. С. 218].

Стремлением уберечь семью от смерти других детей объясняются многие магические акты, и мы переходим к более подробному анализу этой темы. Особое внимание уделялось тому, умирал ли первенец (единственный ребенок) или в семье имелись еще дети. В любом случае превентивная обрядность была развита. В с. Ошляне, район Княжеваца, восточная Сербия, перед тем как положить ребенка в гроб, на его рубашке расстегивали все пуговицы, иначе мать не сможет забеременеть снова (устное сообщение Деяна Крстича). Зафиксированы случаи, когда неспособность женщины зачать снова объяснялась тем, что не соблюдали это правило. Чтобы «исправить ситуацию», могилу раскапывали, одежду расстегивали.

Пока процессия шла на кладбище, кто-то должен был оставаться дома, чтобы не умирали еще дети. С этой же целью, выходя из дома, закрывали на минуту дверь. У всех славян существовал запрет на участие матери, а нередко и отца в похоронах первенца, чтобы

II Похоронно-поминальный обряд

впоследствии у них родились здоровые дети. Родителей даже не допускали ко гробу ребенка, особенно если он первый; скрывали время и место похорон. Первого ребенка мать не хоронила, иначе она «похоронит и всех остальных». Если умирал мальчик, три раза обходили «по солнцу могилу», чтобы у матери были еще дети. После выноса ребенка из дома болгары и македонцы вили *китки* (букетики) из герани, украшали мать, она смеялась и танцевала во дворе, «чтобы зло не радовалось» (Ркс. 79; ср. [14. С. 97]).

По умершему первенцу его родные не носили траур, но по последующим детям траур соблюдали — болгарские мужчины три дня ходили без шапок, девушки (старшие сестры, незамужние тетки) — с расплетенными косами, а женщины — без серег и бус. Некоторые родители на Балканах соблюдают траур по ребенку до конца жизни, македонцы говорят: «Дури е жива мајката црнина ќе си носи» (Пока мать жива, будет ходить в черном, в трауре) [14. С. 96; 2. С. 203, 204, 269, 279].

Единственному ребенку в ногах в гробу вырезали оконце, чтобы не «запереть дорогу» другим детям. В этих же целях уничтожали детские предметы: так, у южных славян отец тайком от матери сжигал колыбель, пеленки тоже жгли или отдавали цыганам [15. С. 205; 18. С. 348]. У болгар с. Радовец (область Сакара) зафиксировано представление, что дом, в котором умер первый ребенок, следует разрушить и построить новый, а под фундамент закопать одежду покойного [18. С. 138, примеч. 24]. В случае смерти ребенка, у которого есть «одномесечник», «однодневник» («одномесечники» и «однодневники» — дети, рожденные в тот же месяц или день, но в другом году) или близнец, южные славяне обязательно выполняют ряд магических действий [12].

На поминках по умершим детям и при дальнейшем поминовении на стол ставили «детские» угощения, сладости, яйца, молоко. На могиле оставляли фрукты, поливали ее водой. Принятый у южных славян обычай раздачи угощений в поминальные дни предполагал выпекание хлебов, но они были меньшего размера, чем те, что предназначались для умерших взрослых. Белорусы Могилёвской области же пекли специальные *ладкі*, чтобы не умирали другие дети [11. С. 169]. На поминки ребенка собирали его ровесников, остатки поминальной еды отдавали ребенку того же пола, что и умерший.

Противоречивы сведения и полевые материалы, указывающие на продолжительность поминовения ребенка. Так, по данным С. Бизерановой, после сорокового дня на северо-западе Болгарии ребенка уже не поминают [2.

С. 280–281]. Но есть информация, что в другой области Болгарии, Ловечской, мать, потерявшая ребенка, до года со дня его смерти ходит на все похороны в селе и оплакивает свое дитя [8. С. 416]. Более распространено, однако, поминовение умершего ребенка (не только маленького, но и взрослого, ушедшего раньше родителей) всю жизнь.

У болгар бытует поверье, что до сорокового дня умерший ребенок находится с матерью. На сороковой день в девятый час Богородица пытается отделить его от матери, но ребенок плачет и не хочет. Тогда Она бросает яблоко, ребенок за ним гонится и отпускает мать. На сороковой день кладут на могилку яблоки (Ркс. 77). Впоследствии матери не едят яблок до Преображения, поскольку верят, что Богородица раздает детям золотые яблочки, а тем, чьи матери до Спаса ели, не дает [1].

Подробно комментируется посмертная судьба умерших детей. Почти повсюду умерший ребенок считается «чистым», он воспринимается как «ангел», херувим [8. С. 229]. Отметим при этом некоторые различия в поверьях. Так, русские верят, что двух- и трехлетний ребенок обязательно станет ангелом, а семилетний попадает в рай [10. С. 117]. Умершему ребенку старше восьми лет посмертная судьба дается уже «по делам» [27. С. 74].

В любом случае умерший — «родитель», ср.: «Хоть младенец трех годов, хоть меньшей, всё равно он уже раб Божий» [26. С. 161]. Эта идея важна для понимания отношения ребенка с другими покойниками («предками») и с оставшимися живыми. Для умершего искали помощи от «предков»: если умирал «возрастной», его просили взять под свое покровительство всех прежде умерших детей и молодых. Если же умирало дитя, то обращались к усопшим родным, чтобы взяли его под свое покровительство.

Душа ребенка до сорокового дня является в виде насекомого, мухи, бабочки, сверчка⁴. Все смотрят, куда она полетела, — считается, что в рай (БД ПА)⁵.

Частым мотивом в описании похорон ребенка и последующем горевании занимают слезы и оплакивание. Так же как и об агонии взрослого, говорят, что, пока ребенок не умрет, никто не должен плакать. Однако мотивировка иная: если плакать, он уйдет глубже, а если не плакать, то вознесется [18. С. 170]. По хорватским поверьям, материнские слезы не должны были попадать на гроб — на том свете ребенок будет ходить в мокрой рубашке [28. С. 156].

Запрет плакать по умершему после погребения объясняется разными причинами: утонет в слезах; будет лежать в воде. Не разрешалось плакать и потому, что умерший — ангел [28.



Надгробный памятник. Велико-Тырново (Болгария), Центральное кладбище. 2016 г. Фото И. А. Седаковой



Надгробный памятник. Белград (Сербия), Новое кладбище. 2018 г. Фото И. А. Седаковой

С. 156]. Нередко рассказывают сны и видения; например, одной женщине пригрезилась умершая дочь: она идет дорогой, вода «прямо по шейку, чуть не захлебнется». Бабушка растолковала сон: «Не плачь, ты утопишь ее в слезах» [26. С. 181]. От тоски читали заговоры, ее «смывали» в бане, куда отправлялись родители после поминок. Чтобы мать не тосковала по покойному, ей сыпали за шиворот песок с могилы, пряди волос умершего ребенка зашивали в ладанку и др.

Как на похоронах, так и в поминальной обрядности дети, особенно сверстники умершего, играют важную роль. Так, у старообрядцев Румынии мать выбирает в селе одного ребенка того же пола и возраста, что умерший, и на все праздники дарит ему подарки и шьет одежду в течение всей жизни. На Троицу родители, у которых умерли дети, собирали детей и угощали их. Оставшиеся в живых дети являются посредниками между родителями и умершим. Об этом, в частности, свидетельствует такой сон: одной матери умершего ребенка приснилось, что он несет много печенья, а на ее вопрос, откуда оно у него, ответил, что это она купила и раздала детям [26. С. 182].

В причитаниях по ребенку усиливаются мотивы раннего ухода, непрожитого века, которые метафорически передаются через обращение к ребенку как к незрелой яголке, вишенке, яблоне, набирающей силы, и др. [11. С. 315; 4. С. 303, 647].

Детские мотивы сохраняются в современной похоронно-поминальной практике до сих пор. На могилу по-прежнему несут игрушки, конфеты, яблоки и другие лакомства, на памятниках пишут имена детей в их сокращенной ласкательной форме (рус. *Аркашенька, Лиличка*). В некрологах, распространенных в Болгарии, доминируют изображения сказочных мотивов и декоративных элементов. Особенно сильно проявляются такие формы поминовения после трагических ситуаций, унесших одновременно много детских жизней, — в результате теракта в школе Беслана, при пожаре в торговом центре «Зимняя вишня» в Кемерове, массовой гибели детей при шторме на Сямозере в Карелии и др.

Примечания

¹ Теме детской смерти посвящены специальная статья Г. Лозановой на южнославянском материале и С. Ю. Королёвой об особых захоронениях в Прикамье, одна глава в монографии А. Наврагиловой о рождении и смерти в чешской народной культуре, а также глава в книге С. Бизерановой [2; 6; 9; 29].

² Подобных записей очень много. Так, внезапную кончину тридцатилетней женщины, единственной дочери в семье пожилых родителей, в конце 2012 г. отец

объяснил тем, что его прокляла мать. Гибель в автомобильной катастрофе единственного сына в 2008 г. публично на похоронах объясняли тем, что его бабушку прокляли из-за того, что та вышла замуж за турка: рассекли ее одежду топором на колоде для рубки дров со словами «Чтобы у тебя род выродился» [2. С. 78].

³ О современном церковном взгляде в России на эту проблему см.: [25].

⁴ В экспедиции в болгарское село Твардица (Тараклийский район Молдавии) в 1982 г. мы стали свидетелями такого убеждения. В комнату, где мы сидели с информанткой — бабушкой недавно умершей девочки Марийки, залетела бабочка. Информантка была абсолютно уверена, что это душа Марийки, и разговаривала с бабочкой как со своей внучкой.

⁵ Душа взрослых покойных, согласно народным верованиям, тоже принимает вид насекомого; она облетает все места, где приходилось бывать, а потом отправляется к св. Петру, который вершит суд по делам покойного.

Литература

1. Белова О. В. Яблоко // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 608–611.
2. Бизеранова С. Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. София, 2013.
3. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. София, 1990.
4. Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.
5. Кабакова Г. И. Дети некрещеные // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 86–88.
6. Королёва С. Ю. «В голбче-то у нас могильник»: детские захоронения вне общего кладбища в XX веке (практики и нарративы Северного Прикамья) // Традиционная культура. 2018. № 3. С. 138–149.
7. Левкиевская Е. Е. Пояс // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 230–233.
8. Ловешки край: материална и духовна култура / ред. кол.: Г. Михайлова (отг. ред.), Р. Попов. София, 1999.
9. Лозанова Г. Особенности на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на XIX и началото на XX в. // Българска етнография. [София], 1989. № 1. С. 17–30.
10. Науменко Г. М. Этнография детства. М., 1998.
11. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / [рэд. кал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) і інш.; укладанне тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У. А. Васілевіча; артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т. Б. Варфаламеевай]. Мінск, 1986.
12. Плотникова А. А. «Одномесечники», «однодневники» // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 533–534.

13. Плотникова А. А., Седакова И. А. Судженицы // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 199–203.

14. Ристески Љ. Посмртниот обреден комплекс во култура на Мариово. Прилеп, 1999.

15. Родопи: традиционна и социално-нормативна култура / [ред. кол.: Р. Попов (отг. ред.), С. Гребенарова]. София, 1994.

16. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губ. / сост. Т. А. Зимина и др. Ч. 4. СПб., 2008.

17. Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX века / отв. ред. И. В. Власова. М., 2001.

18. Сакар: етнографско, фолклорно и езиково изследване / ред. кол.: Р. Попов (отг. ред.), С. Гребенарова. София, 2002.

19. Седакова И. А. «Жилец» — «нежилец». Магия и мифология родин // ЖС. 1997. № 2. С. 9–11.

20. Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

21. Седакова И. А. Судьба // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 203–208.

22. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

23. Толстая С. М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских култура. Бр. 7: Деца. Београд, 2002. С. 55–87.

24. Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 58–71.

25. Уминский А., протоиерей. Лишены ли некрещеные младенцы Царствия Небесного? // Правмир — Православие и мир: [сайт]. 2013. 25 нояб. URL: <http://www.pravmir.ru/lisheny-li-nekreshhenyemladency-carstviya-nebesnogo>.

26. Фольклор Сосновского района Нижегородской области / под общ. ред. К. Е. Кореповой. Н. Новгород, 2012.

27. Щербак І. Обрядові форми ставевої ідентифікації дітей // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження: у 5 т. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. Київ, 2008. С. 60–81.

28. Alaupovic-Gjeldim D. Običaji životnog ciklusa u Imotskoj krajini i zapadnoj Hercegovini od konca XIX. stoljeća do Drugog svjetskog rata // Etnologia Dalmatica. Vol. 8. № 1. 1999. S. 149–166.

29. Navrátilová A. Narození a smrt v české lidové kultuře. Vyšehrad, 2004.

Сокращения

БД ПА — База данных «Полесский архив». Институт славяноведения РАН.

Ркс. — Рукописный архив дипломных работ, выполненных под руководством Ст. Романского (хранится в Софийском университете им. Климента Охридского, Болгария).

Сергей Владимирович Грунтов,

канд. ист. наук, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (Минск)

НАСИЛЬСТВЕННАЯ СМЕРТЬ В ЭПИТАФИЯХ БЕЛОРУССКИХ НЕКРОПОЛЕЙ XIX–XX ВВ.

Аннотация. Эпитафии, содержащие указание на насильственную смерть, отчетливо выделяются в эпиграфическом ландшафте белорусских некрополей. Особое распространение они приобрели в XX в. В статье рассматриваются их специфика и социальный контекст, проводится типологизация, прослеживается различие между частными эпитафиями и созданными по заказу трудовых коллективов и властей.

Ключевые слова: эпитафия, кладбище, Беларусь, насильственная смерть, надгробие, некрополь

Стандартные формулы белорусских эпитафий (православных русскоязычных и католических польскоязычных) обычно содержат указания на мир и покой, в которых должен пребывать умерший: «tu spoczyna» / «здесь покоится», «вечный покой» / «pokój wiekuisty» и т.д. Состояние вечного покоя воспринимается как норма, а его нарушение — как выходящее за пределы нормы; этим обусловлены и представления о «ходячих» покойниках в народной мифологии, и страх перед разграблением могил и хищением ценностей. В стандартных эпитафиях обычно не упоминаются страдания и трагедии, приведшие к смерти.

Однако встречаются отдельные эпитафии, содержащие прямые указания на факт насильственной смерти погребенного и свидетельствующие о трагедии, подчас имеющей социальный или политический отзвук. Такие эпитафии имеют целью сознательное оповещение стороннего наблюдателя о причине смерти покоящегося в могиле. Исследованию именно такой группы текстов посвящена настоящая статья (см. также 3-ю страницу обложки).

Эпитафии, в которых есть указание на насильственную смерть, целесообразно проанализировать в соответствии с их типологией, а не руководствуясь хронологическим принципом. В XIX в. такие тексты единичны. Связано это и со сравнительной «мирностью» этого периода, по крайней мере после наполеоновских войн и вплоть до Первой мировой войны, и с тем, что большинство дошедших до нас белорусских эпитафий посвящено умершим представителям шляхты и духовенства, обстоятельства смерти которых упоминать не было принято, да и насильственная смерть среди этого населения была большой редкостью. Во время Первой мировой войны ситуация меняется, а последующие трагические события первой половины XX в. только способствуют усилению тенденции

к использованию слов *погиб* или *убит* в тексте эпитафии; своего пика эта тенденция достигает в эпитафиях на памятниках жертвам Второй мировой войны в индивидуальных захоронениях.

Памятники с рассматриваемыми эпитафиями объединяются в первую очередь благодаря тому, что на них указываются причина смерти и инициатор установки монумента. Наиболее распространенными вариантами являются те, где указано: «Погиб» / «Трагически погиб» / «Убит», а инициатором установки выступают близкие родственники. Вот два примера¹:

Косых | Евгений | Макарович | 1928–1944 | Трагически погиб. | От сестры Аллы | и брата Николая
(Минск, Военное кладбище)

З[десь] П[окоится] | Наталия | Федоровна | Прохарчик | жила 61 год | убита 3–X-55 г. | Память | от | мужа | и | детей.
(д. Зазерка, Пуховичский р-н, Минская обл.)

Приведенные эпитафии, как и большинство подобных им, скупы на подробности. По дате смерти в первой из них мы можем предположить, что смерть связана с военными действиями, но нельзя забывать, что и во время войны человек может погибнуть, скажем, от удара молнии или в результате автомобильной аварии. Во втором случае с большой долей уверенности можно сказать, что женщина убита человеком, а не ударом тока, взрывом газа и т.д. Собственно, возможность понимания обстоятельства смерти внешним наблюдателем этим ограничивается, в детали посвящен обычно только узкий круг близких умершего. Информация недостаточна, чего не скажешь о воздействии такой эпитафии. Слова *погиб* и *убита* указывают на чрезвычайное событие; «убита» звучит как обвинение, и убийство не должно быть предано забвению.

Воздействие на наблюдателя, осуществляемое посредством использования в эпитафии слова *убит*, усиливается в тех редких случаях, когда в эпитафии упоминаются дополнительные детали случившегося. Вот развернутый пример, интересный, кроме прочего, и тем, что строки, в которых говорится об обстоятельствах смерти, зарифмованы (*jedyny — przyczyny, matkę — ostatka, niebie — ciebie*):

Ś[więtej] P[amięci] | Juzef | Leńkowskij | zabity | od rozbójników | 19 stycznia 1895 r. | wieku lat 27 | Tu spoczywa nasz syn | jedyny | został zabity | bez żadnej przyczyny | broniąc swoją matkę | przelazł krzew do ostatka. | Najdroższy synku mud | się za nami w niebie, my | puki żyjem będziem za ciebie | Prosi o westchnienie do Boga | Tę pamiątkę od bolesnych rodziców. (Святой Памяти. Юзеф Ленковский, убит разбойниками 19 января 1895 г. в возрасте 27 лет. Здесь покоится наш единственный сын, его убили без всякой причины, защищая свою мать, он пролил кровь без остатка. Наидражайший сыночек, молись за нас на небесах, мы, пока живем, будем [молиться] за тебя. Просит со вздохом помолиться Богу. Это памятный знак от скорбящих родителей)².

(д. Гудогай, Островецкий р-н, Гродненская обл.)

Здесь представлена целая история, в которой, с одной стороны, прочитывается горе и констатируется абсурдность смерти («без всякой причины»), а с другой — поступок сына осмысливается как подвиг. Горечь трагедии компенсируется констатацией героизма. Эта же модель позже будет использована в надписях на многочисленных военных мемориалах, где смерть человека «за свободу/Родину» и т.д. будет разделяться высоким смыслом. Частая тема, которая развивается в эпитафиях и оправдывает смерть, — это выполнение долга, профессионального, как у врача или военного, или просто сыновнего, как в эпитафии из Гудогая.

В ситуации, где уравнивающий элемент отсутствует, остаются только свидетельства травмы. Наиболее яркий пример такой эпитафии из известных нам обнаружен на Пинском католическом кладбище:

Ś[więtej] P[amięci] | Teodora Bańkowska | Została zamordowana w spo-|sób haniebny przez bandytów | z miasteczka Pohostu-Zarze-|cznego w dniu 15 czerwca 1919 | roku w 30 roku życia. | Zbolały mąż prosi każdego o | modlitwę za duszę nieszczes-|liwej ofiary ohydneho mordu³. (Святой Памяти. Теодора Банковская. Была вероломно убита бандитами из местечка Погост-Заречный 15 июня 1919 года на 30-м году жизни. Скорбящий муж просит каждого помолиться о душе несчастной жертвы гнусного убийства).

В эпитафии отражается отчаяние отдельного человека, столкнувшегося с насилием эпохи войн и погромов; и, возможно, сама эпоха определяет возможность такого высказывания: то, что ранее было совершенно неприемлемо, даже неприлично, делается допустимым. И здесь же за отсутствием конкретных виновных звучит обвинение в адрес целого местечка, на которое клеймом ложится вина за совершенное злодеяние.

Травма в пинской эпитафии не скрыта, о ней говорится прямо; текст оказывает эмоциональное воздействие на читающего и через сто лет. Обычно то или иное травмирующее событие требует преодоления. В большинстве эпитафий, особенно в досоветский период, способом преодоления травмы является обращение к религии, молитве, вера в заступничество покойного родственника за близких перед Богом и т.д. Такой структурный элемент является общим для большинства эпитафий, особенно в досоветский период.

Одним из способов преодоления травмы является встраивание индивидуальной травмы в коллективную. В первую очередь это касается памятников погибшим на войне гражданским лицам:

Погибли | от рук фашизма | в 1943 г. | Дрозд М.А. | Дрозд Т.С. | Дрозд Ф.Л. | Сороко Г.И. | Кукареко З.Н. | Кукареко И.В. | Валькович М.А. | От детей и внуков.

(д. Зазерка, Пуховичский р-н, Минская обл.)

Здесь личная трагедия, гибель близких — это и часть общей трагедии народа, осмысленной через патриотические нарративы и коллективные мемориальные практики.

Насильственная смерть во время войны часто сопряжена с невозможностью провести нормальный похоронный обряд, а во многих случаях — и сохранить знаки над могилой, чтобы ее можно было затем обнаружить. В этих условиях установка памятника погибшему над семейным захоронением становится важным актом возвращения человека в круг семьи, подтверждением того, что он жил на земле. Погибший, пусть символически, в виде памятника, оказывается на своем кладбище, среди умерших родных. Кроме памятников жертвам войны, установленных частными лицами, существует большое число кенотафов (в отдельных случаях отсутствующий в могиле умерший упоминается в эпитафии близкого родственника), которые устанавливали в послевоенные десятилетия и ставят по сей день.

Приведем в качестве примера комплекс эпитафий из захоронения семьи Шустер на еврейском кладбище Бо-

бруйска (Могилёвская область). Здесь рядом расположены две стелы мужа и жены (а, b), а между ними стела, посвященная их погибшим сыновьям (с).

а) Шустер | Абрам Шмуилов | 5/У 1894–9/УІІ 1977 | 59 лет | тяжелых и трудных | вы прожили вместе. | Дети, внуки; б) Шустер | Песя Мотлевна | 16/УІ 1900–10/УІІ 1978 | 59 лет | любовь и верность | вы хранили всегда. | Дети, внуки; с) Погибли за Родину | сыновья | Моисей | 1920–1941 | Рахмел | 1922–1942 | Самуил | 1925–1942.

Перед нами хрестоматийный пример стратегии собирания семьи в рамках одной или нескольких эпитафий. Сыновья семьи Шустер погибли на разных фронтах, но спустя три с половиной десятилетия они возвращаются к родителям, чтобы, пусть символически, находиться рядом с их могилами. Иногда установка таких кенотафов была связана с невозможностью определить точное место захоронения погибшего родственника, иногда — с неприятием моделей коллективного поминовения при захоронении в братской могиле, когда в лучшем случае фамилия и инициалы близкого человека помещаются в длинный список погибших. В эпитафии Шустеров читается и скорбь, и гордость, и опыт преодоления травмы: семья выжила в том числе благодаря участию их сыновей в коллективном подвиге народа и смогла продолжиться в детях и внуках.

Хотя большинство эпитафий, аналогичных приведенной выше, связаны с событиями 1941–1945 гг., первые из них появляются еще в начале XX в. Ниже приведем две, связанные с событиями Русско-японской и Первой мировой войны.

Виктор | Трохимик | Родился 1885 года | в д[еревне] Больших-Грынках | убит в Великую войну | 1916 года 22 мая | прах тела оставлен | в Пинских болотах | на Лысой горе.

(д. Доброволя, Свислочский р-н, Гродненская обл.)

За Веру, Царя и Отечество животь свой положившихъ въ войну съ Японіей въ 1904–1905 годахъ. Степана Ивановича Томко, млад[шего] фейер[веркера] 8 бат[альона] 26 Артил[лерийской] бриг[ады], уроженца дер[евни] Кисели, Кондратія Семёновича Полуянчика, ряд[ового] 4 запас[ного] Сибирскаго баталіона, уроженца дер[евни] Новоселки. Упокой Господи⁴.

(гор. пос. Городище, Барановичский р-н, Брестская обл.)

Хотя формально две эти эпитафии схожи (перед нами тексты военных кенотафов), заказчики и прагматика текстов различаются. Первая эпитафия, хотя заказчики ее и не указаны,

начертана на кенотафе, находящемся в ряду других на деревенском кладбище, где семьи ставили памятники своим родственникам, погребенным в других местах⁵. Да и деревня уже не относилась к государству, в чьей армии воевал погибший и которое могло бы выступить инициатором установки такого памятника, так как с 1915 г. деревня была оккупирована германскими войсками, а после вошла в состав Польши.

Второй текст отлит вместе с большой чугунной плитой, на которой он находится и которая сохранилась в местечке Городище. Очевидно, что это не крестьянский памятник, обычный для своей эпохи, — он отличается по виду, материалу и стоимости. Крестьянские семьи едва ли могли себе его позволить, да и человеку традиционной культуры такая идея едва ли бы пришла. Значит, инициатором здесь выступали власти, которые хотели увековечить память о воинах, показавших идеологически безупречный пример служения родине до гроба. Эту догадку подтверждает и текст эпитафии, который с бюрократической скрупулезностью перечисляет точные названия воинских формирований, к которым были приписаны погибшие. О том же говорит и использование расхожей официальной формулы «За Веру, Царя и Отечество животь свой положившихъ...».

Сопоставление этих двух формул описания насильственной смерти, «убит» и «живот свой положивших», помогает лучше понять первую из них. При всей своей лаконичности и малоинформативности она оказывается знаком неофициальной, семейной памяти, которая не встраивает событие смерти близкого в официальные идеологические формулы. Хотя на памятниках, установленных частными лицами, они вполне могут быть использованы («погибли за Родину» и т.д.), всё же в большинстве эпитафий используются нейтральные формулы «убит» или «трагически погиб».

Эпитафии на памятниках, поставленных по заказу не семьи, а трудового коллектива или власти, составляют совершенно особый тип текстов. В них умерший выводится из круга семьи, которая обычно выступает как хранитель памяти. В тех случаях, когда инициатива установки памятника идет «снизу», от коллег, близкие родственники также могут быть указаны в качестве заказчиков, как в следующей эпитафии:

Здѣсь | покоится | прахъ | раба Божія | Александра | Фадеева | Снежка | пострадавшаго | на ст.[аницы] Слоним | увѣчьемъ | и смертію | 26го апрѣля | 1897 го года | на 36мъ году | его жизни | Памятникъ | сѣй | поставлень | сослуживцами | и женой его | для не | забвенной памяти | страдальца.

(г. Слоним, Гродненская обл.)

Примечательно, что в эпитафии полностью отсутствует религиозный контекст, который обычно возникает при использовании стандартных формул от имени семьи, которая «просит молиться за душу...», и т.д. Основной смысловой акцент делается на обстоятельствах гибели, которые описаны стадийно (получил увечья и умер), умерший называется страдальцем, исходя из чего легко представить себе его мучения в последние моменты жизни. Это памятник умершему, но одновременно — и самому трагическому событию, которое оставило глубокий след в памяти сослуживцев и близких.

Слонимская эпитафия занимает промежуточное место между семейными и официальными эпитафиями. В последних очень редко упоминаются родственники, трагическая смерть практически всегда встраивается в контекст истории, идеологии, долга. В них же, что естественно, указывается профессиональная принадлежность покойного. Вот довольно ранний пример текста на памятнике, поставленном во второй половине XIX в.:

Здѣсь | покоится прахъ | Священника | Богушевичской | Церкви Даниила | Конопасевича | повѣшеннаго | польскими | мятежниками | 23 мая 1863 г. || Жиль 31 годъ | Священствовал | 8 лѣтъ | Памятникъ сооруженъ на приношеніа | Духовенства | Минской Епархіи.

(д. Богушевичи, Березинский р-н, Минская обл.)

Такие памятники устанавливались во всех белорусских и литовских губерниях на могилах казненных повстанцами православных священников. Сохранять память о погибшем — дело священнического сословия и государства. На момент установки официальная оценка произошедших событий не нуждалась в дополнительных обоснованиях. В XX в. всё переменится, а памятники, подобные этому, станут одним из инструментов в новых идеологических спорах⁶.

Описанная модель повторяется от эпохи к эпохе и воспроизводится всякий раз новой властью. Приведем здесь для сравнения три эпитафии, относящиеся к 1930–1940-м гг., когда власть менялась особенно часто.

Tu spoczywa rotmistrz W[ojsk] P[olskich] | Gustaw Konrad Grzybowski | Sfinks | Ur. w Żarnowie ziemi Ciechanowskiej | 15 XII 1888 r. | po pełnej chwały drodze poprzez | bitwy 1 Brygady Leg[ionów] Pol[skich] 1914–18 r. | przez żmudną kampanię wojny | bolszewickiej, ofiarą pracę | społeczną zginął na posterunku | 15 VIII 1934 r. | Związek Legionistów Polskich | w Brześciu n[ad] B[ugiem] | swojemu prezesowi. (Здесь покоится ротмистр польской ар-

мии Густав Конрад Гжыбовский «Сфинкс». Родился в Жарнове, в земле Техановской, 15.XII.1888 г. Прошедший полную славы дорогу, участвовавший в битвах 1-й Бригады польских легионеров 1914–1918 гг., в тяжелой кампании большевистской войны, жертвенной общественной работе, погиб на посту 15.VIII.1934 г. Союз польских легионеров в Бресте-над-Бугом своему президенту)⁷.

Из приведенной эпитафии, в которой указываются подробности военной карьеры покойного, и фразы «погиб на посту» возможно заключить, что он погиб, исполняя свои обязанности, связанные с воинским долгом. В действительности это не так. Густав Гжыбовский был начальником *izby skarbowey* (налогового управления) в Бресте и был застрелен своим бывшим подчиненным, который считал себя незаслуженно уволенным⁸. Но структура официальной эпитафии погибшего военного придает его смерти героическую окраску: подобная рамка всегда «под рукой» и слишком удобна, чтобы отказываться от нее даже в случае смерти в результате частного конфликта.

Другая эпитафия является уникальным памятником времен немецкой оккупации Беларуси в 1941–1944 гг. Она создана на белорусском языке и чудом сохранилась до наших дней с некоторыми утратами. Восемь членов коллаборационистской организации погибли, как можно предположить, в результате партизанского рейда (в русском переводе опущено перечисление имен):

Т. П.⁹ П.[амяці] | васьмі барацьбітоў паўшых дн[я] | [?].X.1943 г. | за абдодову Бацькаўшчы- | ны і Новай Эўропы | [M]ароз Канстанцін Ул[адзіміравіч] | Род. 1919 | [...] лубко Міхась Ул[адзіміравіч] | Род. 1917 | [...] енік Язэп Алекс[еевіч?] | Род. 1912 | [...] ечко Павел Сымон[авіч] | Род. 1918 | [...] уцко Іван Сымон[авіч] | Род. 1921 | [...] евіч Мікалай Ул[адзіміравіч] | Род. 1924 | [...] зут Анатолі Вінц[энтавіч] | Род. 1924 | [...] мера Уладзімір Ю[...] | Род. 1920 | [Памяць іх [...] | Ад службы парадку | і валасной управы | у Жухавічах. (Т.П. Памяти восьми борцов, павших [?].X.1943 за воссоздание Отечества и Новой Европы «...» Память их [...] От службы порядка и волостной управы в Жуховичах).

(пос. Большие Жуховичи, Корелицкий р-н, Гродненская обл.)

Здесь мы обнаруживаем ту же модель встраивания частной трагедии в большую идеологию, ради которой можно пожертвовать жизнью. Если молодые люди из Городища в 1904 г. умирали «за Веру, Царя и Отечество», то их земляки из соседнего района в 1943 г. — «за воссоздание Отечества и Новой Европы», хотя, сложись их

судьба немного иначе, могли бы умирать и «за Советскую Родину».

Третья эпитафия находится в бывшем местечке Порозове на Гродненщине:

Вечная память | работникам | милиции, | отдавшим жизнь | за Родину | Зайцев П. В. | Богомолов М. С. | Кунец В. О. | Бардиян В. У. | Мелешко И. И. | Симакович А. С. | 1944–1946 г.г. | Слава героям.

Это типичная советская эпитафия, в данном случае посвященная сотрудникам милиции, убитым в регионе активно действовавших польских вооруженных формирований уже после освобождения его советскими войсками. Обращает на себя внимание и свойственная советским памятникам традиция сокращения имен до инициалов, которая максимально обезличивала погибших, особенно если у однофамильцев совпадали и инициалы имени и отчества. Одной из форм реакции на это и была установка частных памятников-кенотафов, о которых говорилось выше.

Таким образом, мы видим, что эпитафии с указанием на насильственную смерть явно разделяются на заказанные частными лицами (семейные) и те, которые поставлены по инициативе трудовых коллективов или властей. Первые, как правило, лаконичны и чаще всего отличаются от других на кладбище только наличием слов *убит* или *погиб*. Подробные указания на причину смерти являются редкостью, эти подробности принадлежат устной семейной памяти. В эпитафиях, созданных по заказу властей или трудовых коллективов, трагическая смерть обычно трактуется как жертва за определенные ценности и идеалы (Родину, свободу, долг и т.д.). В них погибший уже не принадлежит памяти семьи, а идентифицируется в соответствии со своей профессиональной принадлежностью. Его смерть служит примером и поводом для консолидации людей во время официальных траурных мероприятий.

Примечания

¹ Все представленные эпитафии собраны автором в ходе собственных полевых исследований. В тех случаях, когда цитируются опубликованные эпитафии, приводится указание на источник. Вертикальная линия в тексте означает конец строки. Польские и белорусские тексты приводятся с переводом. После эпитафии следует указание на населенный пункт, где она находится, если до этого такая информация не упоминалась. Орфография и пунктуация оригинальных текстов сохранены, тире между датами унифицировано.

² Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W. Zabytkowe cmentarze na Kresach Wschod-

nich Drugiej Rzeczypospolitej. Województwo wileńskie na obszarze Republiki Białorusi. Warszawa, 2007. S. 110.

³ Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W. Zabytkowe cmentarze na Kresach Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej. Województwo Poleskie na obszarze Republiki Białorusi. Warszawa, 2000. S. 139. Авторы не стали передавать эпитафию полностью, как в остальных случаях в книге, заменив ее нейтральным вариантом «Teodora Bańkowska | zamordowana 1919».

⁴ Грунтов С. В. Места памяти в Брестской области // Этнокультурные процессы Западного Полесья (Брестчины) в прошлом и настоящем / науч. ред. А. В. Гурко. Минск, 2020. С. 496–517.

⁵ Более 50 кенотафов в Доброволе установлены с 1896 по 2005 г.

⁶ В качестве примера приведем лишь две работы с полярными идеологическими подходами: Герасимчык В. Мілавідская бітва // Слоні́мскі край. 2016. № 5. С. 2; Шеглов Г., свяці. Отнятый крест. Минск, 2013.

⁷ Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W. Zabytkowe cmentarze... Województwo Poleskie... S. 54.

⁸ Sprawca zamachu w brzeskiej Izbie Skarbowej jest rodowitym łodzianinem // Echo. № 224. 1934. S. 1.

⁹ Точно установить значение букв «Т. П.» нам не удалось. Это или вариант широко распространенного «тут покоятся», что плохо согласуется с дальнейшим текстом, или, возможно, «той помнік», т.е. «этот памятник». Возможны и другие варианты.

Юлия Тарасовна Лейбенсон,

канд. ист. наук, Таврическая академия Крымского федерального ун-та им. В. И. Вернадского (Симферополь)

ПАМЯТНИКИ СТАРОГО ЕВРЕЙСКОГО НЕКРОПОЛЯ В СИМФЕРОПОЛЕ

Аннотация. В статье дан общий обзор памятников еврейского некрополя в Симферополе, функционировавшего с 1911 по 1964 г. Рассмотрены история формирования некрополя, особенности типов надгробных памятников и эпитафий дореволюционного, довоенного и послевоенного периодов его функционирования. Приведены тексты наиболее интересных эпитафий.

Ключевые слова: евреи, некрополистика, раббаниты, Холокост, мемориализация

Еврейское кладбище за железной дорогой и за мелкой речкой Славянской было открыто Симферопольской городской управой в 1911 г. после просьбы еврейского общества прирезать дополнительные участки к уже существовавшему в черте города некрополю¹. В итоге управа выделила новый участок за городом, сегодня это территория между улицами Широкой и Западной.

В 1918 г. здесь была устроена братская могила для 64 воинов-евреев, умерших в симферопольском лазарете от ран и болезней во время Первой мировой войны; сегодня место ее расположения неизвестно².

В 1920 г., по воспоминаниям старожилов, на этом кладбище белогвардейцами были расстреляны участники подпольной татарской секции, а также подпольщицы Фани Шполянская и Женья Жигалина [6. С. 8–11]. Стела подпольщиц в центральной части кладбища — единственный на сегодняшний день памятник некрополя, охраняемый государством.

В годы нацистской оккупации камни с еврейского кладбища использовались немцами в хозяйственных целях. Есть сведения о том, что евреев, расстрелянных и умерших в концлагере «Картофельный городок», массово хоронили в этом некрополе. Однако приметы и этой братской могилы пока не обнаружены³ [2. С. 118–119, 223].

С 1946 г. возобновились регулярные захоронения, кладбище заполнялось до

1964 г. В 1964 г. открыли новое общегородское кладбище («Абдал»), а еврейский некрополь был закрыт⁴.

Верхняя хронологическая граница использования кладбища хорошо подтверждается памятниками некрополя — последние относятся как раз к 1964 г. С установлением нижней хронологической границы дело обстоит хуже — до сих пор не обнаружены

надгробия с 1911 до 1917 г., но есть памятник 1856 г., по-видимому, когда-то перенесенный сюда из более раннего некрополя в черте города.

Во второй половине 1960-х гг. и в последующие полтора десятилетия кладбище охранялось, у ворот со стороны ул. Широкой располагалась сторожка. С 1980-х гг. некрополь стремительно разрушается, становятся частыми акты вандализма. В 1989 г. на это обратили внимание участники Крымской постоянно действующей охранно-археологической экспедиции. Ими были проведены топографические, первичные эпиграфические и архивные исследования, предложен первый проект реконструкции и охраны кладбища [6. С. 15–16, 59–60]. Однако этот проект реализован не был. В 1990–2000-е гг. предлагались различные проекты по спасению некрополя, вплоть до перезахоронения всех покоящихся на кладбище на центральном участке кладбища, а на остальной территории планировалось устроить парковую зону с фонтанами [4. С. 5].



Ил. 1. Общий вид центральной части некрополя после пожара 1 сентября 2019 г. Фото Ю. Т. Лейбенсон



Ил. 2. Памятник в виде «дерева скорби», на котором «висят» развернутый свиток и раскрытая книга. Фото Ю. Т. Лейбенсон



Ил. 3. Надгробие Б. М. Куюмджи. Фото Ю. Т. Лейбенсон

В 2020 г. начаты переговоры с администрацией города о передаче кладбища на баланс религиозной общины с целью его последующей охраны, изучения, создания мемориального комплекса. Сейчас этот процесс, увы, приостановлен по объективным причинам.

Как отмечалось выше, эпиграфическое исследование некрополя впервые было заявлено в 1989 г. Крымской постоянно действующей охранно-археологической экспедицией. Однако, как свидетельствует подготовленный ею отчет, исследование было весьма поверхностным. Русскоязычные тексты читались выборочно и небрежно, о чтении эпитафий на иврите не шло и речи. Интересные эпитафии, посвященные жертвам и героям Великой Отечественной войны, и вовсе не были приведены в отчете — а ведь именно эти памятники могли привлечь внимание общественности и администрации города к проблеме сохранности некрополя. Это обстоятельство наряду с плачевным сегодняшним состоянием кладбища (ил. 1) побудило автора статьи начать его эпиграфическое исследование в 2019 г.

В результате исследования была обнаружена 441 эпитафия. Из них 437 относятся к собственно еврейским памятникам, а 4 надписи — к русским памятникам, перенесенным на кладбище и вторично использованным.

ТИПЫ ПАМЯТНИКОВ

Большинство надгробий симферопольского еврейского некрополя представляют собой массивные прямоугольные горизонтально лежащие известняковые плиты, на которых вырезался текст эпитафии. Почти на всех памятниках этого типа в верхней центральной части вырезали звезду Давида. Эта практика типична и для других еврейских некрополей Крыма (например, в Севастополе, Евпатории). В двух случаях надгробия украшены розетками. Несколько сохранившихся

памятников выполнены в виде «дерева скорби». Срубленные ветви «дерева» украшены венком; текст располагается на раскрытом свитке и страницах кодекса, как бы повешенных на дерево. Развернутый свиток иногда украшался рельефными цветами (ил. 2).

Большая часть послевоенных памятников представляют собой четырехгранные стелы-obelisks или «подушки», размещенные на горизонтально лежащей плите. В последнем случае текст эпитафии размещается на «подушке», но может продолжаться и ниже, на самой плите. Преимущественно в такие «подушки» вставлены мраморные таблички с вырезанной на них эпитафией, но иногда надпись вырезали и просто на камне.

Наиболее интересное и не имеющее аналогов среди других памятников симферопольского кладбища — надгробие крымчак Бориса Марковича Куюмджи (ил. 3). Оно находится на участке с мацевами 1920–1930-х гг. и, вероятнее всего, относится к этому периоду. Общее решение памятника нетипично: он высечен из одного каменного блока; вертикальная часть надгробия представляет собой прямоугольную плиту, верхняя часть которой закруглена. На «лицевой» части сегодня едва различимы только полное имя покойного и орнамент (вероятнее всего, розетка). Обратная сторона памятника украшена картушем с фамилией покойного и орнаментом в виде полукружий вокруг картуша.

ЭПИТАФИИ

Эпитафии симферопольского еврейского некрополя русскоязычны и билингвальны (текст составлен на русском языке и иврите). Но среди надписей 1910–1920-х гг. встречаются выполненные только на иврите, одна надпись 1941 г. — на русском языке и идише. Послевоенные эпитафии выполнялись как на русском языке, так и с использованием билингвы, однако текст на иврите в это время сводился

уже лишь к записи традиционного имени погребенного, начальной аббревиатуры из букв «пэй» и «нун» (от «по никбар» — «здесь похоронен») и заключительной евлогии «танцеба» (от «тихи нафшо цура би-црор хе-хаим» — «да будет душа его завязана в узле жизни»). Все эти особенности еврейской эпитафии в советское время были характерны и для многих других некрополей [5. С. 12].

До 1940-х гг. в надписи на иврите указывалась дата смерти по еврейскому календарю. Так, 5620 год еврейского летоисчисления «от сотворения мира» соответствует 1919/1920 году григорианского календаря. Иногда встречаются мелкие неточности. Например, в той части эпитафии молодой девушке Анне Бохоровой, которая выполнена на иврите, сказано, что Анна упокоилась 5 ияра в (5)678 г. В русскоязычной части указана дата 15 апреля 1918 г., что соответствует не 5-му, а 3-му числу ияра. Ошибка незначительная, но вполне типичная. Встречаются упоминания о смерти в дни традиционных праздников: в эпитафии Эфроиму Зверову сказано, что тот «отправился в вечность во вторник после Песаха в (5)680 году» (т.е. 6 апреля 1920 г. по григорианскому календарю).

Несмотря на лаконичность большинства эпитафий, в них находится место для указания происхождения умерших, причины смерти, говорится о скорби родственников. В качестве иллюстрации ниже приводятся как довоенные, так и послевоенные эпитафии. Разбиение на строки соответствует оригиналу. Текст на иврите в большинстве случаев предшествует русскому тексту. Памятники Анны Бохоровой и Давида Фурмана выполнены как «деревья скорби», на которых размещены «свитки» и «кодексы». Русскоязычная часть эпитафии размещается в таких случаях на «свитке», а текст на иврите — на двух каменных страницах «кодекса».

Перевод текста на иврите	Текст на русском
Здесь покоится девица Хана дочь Шмуэля Бохорова Упокоилась 5 ияра в (5)678 году по малому счислению Да будет душа ее завязана в узле жизни	Анна Самойловна Бохорова Скончалась 15 Апр.1918 г. 22 лѣт от роду Дорогой незабвенной Анечкѣ От друга А. I.
Здесь покоится убитый г-н Давид сын Ицхака-Айзи Фурман. Упокоился 13 швата в году (5)678 Да будет душа его завязана в узле жизни	Прахъ незабвеннаго отца, сына и брата Давида Фурмана Безвременно погибшаго отъ рукъ злодеевъ Января 1918 На 29 г. жизни
	[Табличка с именем не сохранилась; надгробие датируется 1920–1930-ми гг.] Спи безмятежно Свечу для тебя Сохраню я навсегда В наступившую ночь Память от любящих Жена и мать Сестра и дочь Скорбящие родственники
	А. В. Барский Род. 24 мая 1872 Ск. 19 ноября 1930 г. Член Крымской Коллегии защитников
Здесь лежит Покойный господин Гершун сын господина Гедалье-Ицхака Ресин Упокоился в дни месяца тевета, в году (5)692 Мир многотрудному мужу Драгоценнейшему нашему отцу Да будет душа его завязана в узле жизни	Здесь покоится прах Гершена Гдалье Ицхоков Ресин Ск. 20 дек. 1931 г. 58 лет от роду
Здесь покоится	Здесь покоится прах Дорогого мужа Абрам Авсеевич Гандман Сконч. 4 апреля 1933 г. На 56 г. жизни Рана ушел от меня На кого оставил меня Память от меня
	Учительница Островская Мария Зельмановна 19(14/VII)26–19(5/VII)50 Скорбящие о тебе Отец, мать и сестра
	Яновер Михаил Маркович Род. 1923 г. Зверски убит разбойником 25.11.1950
Здесь покоится г-н Эфроим сын Ицхака Голубчик Да будет душа его завязана в узле жизни	Эфроим Ицкович Голубчик Род. 1889. Ск .8/VIII 52 г. Из Ушвмера ⁵ Скорб. жена и дети

Примечательно, что указания на принадлежность к колену коэнов и левитов присутствуют исключительно в тексте на еврейском языке, даже если эпитафия билингвальна. Такие эпитафии неоднократно встречаются

на памятниках 1910–1920-х гг. Указание на принадлежность к коэнам находим и в одной эпитафии 1960 г., причем в патронимике умершей. При этом никакой символики, связанной с происхождением покойного (напри-

мер, характерных для надгробий XVII–XIX вв. изображений благословляющего жеста коэнов или кувшина, из которого левиты омывали руки первосвященникам), на памятниках симферопольского некрополя обнаружить не удалось.

II Похоронно-поминальный обряд

Перевод текста на иврите	Текст на русском
Здесь похоронен ребенок Малх сын Эфроима коэн Солодухо Он отправился в вечность Во вторник месяца кислева года (5)679 г. Да будет его душа завязана в узле жизни	С ликомъ [ангельскимъ] ... Спи спокойно Дорогое дитя Малх Солодухо Родился 20.8.1914 Сконч. 2.12.1918
Эфроим, сын г-на Шемаряху левит Зверов Отправился в вечность во вторник после Песаха В году (5)680 [1920] Да будет душа его завязана в узле жизни	Афроем Зверов
Здесь покоится Лейб Левин Дорогой наш отец Г-н Ицхак Довер (Дов-Бер) Сын Иерахмиэля левит Левин Да будет его душа завязана в узле жизни со всеми праведниками Умер 28 сивана, в (5)685 году	Сконч. 24 мая 1925 г. На 78 г. жизни
Г-н Йехезкел-Израиль сын г-на Раваля-Шмуила коэн Умер в (5)686 году ... в месяце сиван Да будет душа его завязана в узле жизни	Ихезкил Самуилович Каган 24 мая 1926 года
Здесь похоронена Хая дочь Йехиеля коэна Маламуд Умерла 14 адара (5)720 г. Да будет душа ее завязана в узле жизни	Здесь покоится прах Дорогой мамочки Хаи Ихильевой Маламуд Скончалась 14 марта 1960 году на 78 году жизни От сына
Яков Эзра, сын ..., коэна, Каган ... в году (5)6 ... Да будет душа его завязана в узле жизни	
Здесь похоронен Ицхак сын г-на Якова коэн	[Здесь п]окоится пра[х] [И]саа[ка Яковлевича] Ме... Ск. 21 М[арта? мая?]. п[амять] ...

В эпитафии 1918 г. указана принадлежность умершего к роду Табонидов (Тибонидов), хотя он носил другую фамилию: «Здесь покоится прах / Шолом Яковлевича Бермана / Он же Табон / Ск. 15 марта 1918 г. / Мир праху твоему» (текст на иврите сохранился не полностью, однако имя умершего читается: *Шломо Берман Табон*). Этот важный факт принадлежности к старому крымчакскому роду был специально отмечен, поскольку крымские Табоны считали себя потомками знаменитых средневековых сефардских переводчиков Тибонидов [3. С. 389].

КЕНОТАФЫ

На кладбище расположено несколько кенотафов, поставленных во время

Великой Отечественной войны и Холокоста.

В четырех случаях кенотафы устроены как дополнение к памятнику с реальным захоронением родственника, умершего до или после войны. В случае эпитафии семье Винокуровых это было сделано следующим образом. К эпитафии отцу семейства, умершему в 1931 г., позднее был добавлен текст, сообщавший о гибели членов семьи в 1941 г.: «Здесь покоится прах⁶ / Винокурова / Пинхуса Исааковича / Умер в 1931 г. / Ваши сыновья — Харитан, Ефим, Леонид / Дочери — Вера, Бетя / Внучка Софочка / Погибли в 1941 г. / От рук фашистов»⁷.

Три кенотафа оформлены как элемент надгробия, добавленный к основному памятнику, — это могут

быть дополнительные камень или мраморная табличка с надписью.

Так устроен кенотаф партизанки Симы Кричевской (ил. 4), уроженки Крыма, погибшей на Брянщине. Сима Абрамовна Кричевская выросла и окончила школу в еврейском колхозе Майфельд (ныне — с. Майское Джанкойского района). Училась в техникуме в Кременчуге, оттуда поехала работать на завод в Бежицу (сейчас — часть Брянска). В начале войны стала бойцом партизанского отряда. В конце декабря 1941 г. попала в плен, но, несмотря на пытки, не указала фашистам расположение основных сил партизан. Сима была казнена 26 декабря в с. Липово. В 1944 г. она была посмертно награждена медалью «Партизану Отечественной войны»,



Ил. 4. Кенотаф партизанки Симы Кричевской на могиле ее матери. Фото Ю. Т. Лейбенсон



Ил. 5. Кенотаф солдата А. Е. Драбкина. Фото Ю. Т. Лейбенсон

сегодня покоится на мемориале славы в Брянске [8. С. 73–75].

Надгробие ее матери, Любови Хаимовны Кричевской, представляет собой бетонную плиту, в изголовье которой помещен трапециевидный камень с мраморной табличкой, на которой высечена билингвальная эпитафия, полностью сохранившаяся лишь в русскоязычной части: «Кричевская / Любовь Хаимовна / Род. 1877 — ум. 1949 / ... скорбящие / Дочери, сыновья и родные». Такой же камень поместили в нижней части плиты, эпитафия на мраморной табличке выполнена только на русском языке: «Кричевская / Сима Абрамовна / 5/II 1919–25/XII 1941 / Любимой сестре / Героически погибшей / в Брянских лесах / От родных».

Кенотаф в память о погибшей сестре, согласно устному сообщению племянника Симы А. Н. Кричевского, могла установить, похоронив мать, родная сестра партизанки Анна, после войны жившая в Симферополе. Примечательно, что, несмотря на известность партизанки, которую называли «брянской Зоей Космодемьянской», об этом симферопольском памятнике не было известно до 2020 г. даже ныне живущим членам семьи (в том числе А. Н. Кричевскому, который активно собирает материалы по истории семьи, занимается увековечением памяти Симы Кричевской и других брянских партизан). Кенотаф не стал официальным местом памяти о героях войны и был известен лишь в рамках семейной истории — да и то очень недолго.

Подобным образом устроен и кенотаф братьев Гониондских. К надгробию их родственника Бориса Са-

мойловича Гониондского (ум. в 1948 г.) была добавлена вторая мраморная табличка: «Незабвенной памяти / Сыновей Мары и Юзи / Гониондских / Род. 19(I/IX)24 г. и погибших в 1942–3 гг. / На фронтах Великой Отечественной войны».

Так же увековечена и память А. Е. Драбкина (ил. 5); к надгробию его родственницы, вероятно сестры, добавлен текст в нижней части двухъярусного памятника: «Память о тебе / Любимая доченька / Будет вечно жить / В наших сердцах / Родные и брат / Драбкина Сима / 1926–1952 / Драбкин А. Е. / 1925–1943 / Погиб на фронтах / Отечественной войны. / Память о вас дорогие будет / Вечно в наших сердцах / Родные и брат».

Еще одна эпитафия (предположительно кенотаф) посвящена близкими родственниками жертве Холокоста: «Дорогому Нюсику / погибшему от рук фашистов / 1925–1942 / Мама, сестра».

ОНОМАСТИКОН НЕКРОПОЛЯ

Во все периоды существования некрополя оставалась довольно устойчивой запись традиционных имен и патронимиков. Билингвальные надписи особенно хорошо показывают различия в бытовании имен в традиционном, внутрисемейном и публичном пространствах. В русскоязычной части эпитафий в большинстве случаев не передаются двойные имена. Имена и патронимики, нехарактерные для русской ономастики, заменяются аналогами. Насколько можно судить, крымские практики трансформации имени в общем совпадают с синхронными им практиками в других регионах [1].

Так, имя Перл превращается в Палину (sic!), Сарра, дочь Боруха, — в Сарру Борисовну, Бен-Цион — в Вениамина, Йосеф-Дов — в Иосифа-Бориса⁸. Имя Йосеф, сын Цви, передается как Иосиф Григорьевич⁹, подобным образом Иона, сын Цви, в русскоязычном варианте становится Ионой Гершовичем, Фейга, дочь Дов-Бера, — Фаней Борисовной, Этель, дочь Натанеля, — Анной Саввонной.

Сокращение двойных имен и патронимиков, известных в семье, в русскоязычной (а значит, более публичной и светской) части текста имеет место как в эпитафиях памятников, установленных в первые десятилетия существования некрополя, так и в эпитафиях послевоенного времени. Например, в эпитафиях 1918 и 1920 гг. патронимики «сын Шнеура Залмана» и «дочь Элизера-Якова» переданы как Залманович и Лейзеровна соответственно; в эпитафиях 1940–1950-х гг. Эстер-Лея, дочь Шмуэля-Якова, — как Лея Шмулевна, Гитель, дочь Моше-Ицхака, — Гита Моисеевна.

Стоит сказать и о влиянии языка идиш. Стремясь написать на иврите дату смерти, имя, фамилию и патронимик усопшего, составители эпитафии, для которых родным языком был идиш, допускали вполне логичные ошибки: к примеру, писали «цвейвовн» вместо буквы «бэт»¹⁰ — особенно часто в названиях месяцев. Такие грамматические формы характерны не только для Крыма, но и для других регионов, где языком еврейского быта был идиш [5. С. 12].

В одной из эпитафий 1941 г. краткий формульный русский текст дублируется на идише:

Перевод текста на идише	Текст на русском
Г-н Рехтман Иона, сын г-на Цви Родился в 1879. Умер в 1941	Рехтман Иона Гершович Род. 1879 г. С.к. 1941 г. 1/V

Больше подобных эпитафий в симферопольском еврейском некрополе нет, однако широкое бытование идиша в Крыму в 1940-е и даже в 1950–1960-е гг. засвидетельствовано в рассказах старожилов¹¹.

Отдельно следует сказать о крымчакском ономастиконе. Показательно, что среди довоенных памятников сохранились надгробия 21 крымчака, носивших имена как библейского, так и тюркского происхождения: Бориса Марковича Куюмджи, Анны Самойловны Бохоровой, Шолома Яковлевича Бермана-Табона, Султаны Манто, Гедале Менахемовича Мизрахи, Моше-Хаима Мордуховича Пиастро, Лазаря Шебитеевича Анджело, Султаны Хаимовны Валит, Акивы Гурджи, Шомера-Юсуфа Менделевича Леви, Давида Мордоховича Гурджи, Хези Хаимовича Бакши, Исаака Соломоновича Акимова, Биньямина-Мордахая Миневича Ломброзова, Симхи Хамовны Валит, Нафтуллы Соломоновича Гольштейна, Лады Моисеевны Гурджи, Абрама Моисеевича Конфино, Любови Соломоновны Пиастро, Моисея Гарриковича Бохорова, Симхи Абрамовны Ломброзовой.

В эпитафиях 1950–1960-х гг. мы встречаем лишь две фамилии крымчаков (надгробия Израила Анжиловича Каракоза и Ребеки Юсуповны Ачкинази); это является следствием практически полного истребления этой этнической группы в годы нацистской оккупации.

Симферопольский еврейский некрополь — это полноценный свидетель сложной и богатой событиями эпохи. В его памятниках нашли отражение Первая мировая и Гражданская войны, Великая Отечественная война и Катастрофа еврейского народа. Он имеет значительный образовательный и туристический потенциал — уже в 2020 г. здесь было проведено несколько экскурсий для студентов-волонтеров из разных городов России, занимающихся сохранением культурного наследия. Поскольку сегодня основная часть эпиграфических работ по исследованию симферопольского еврейского кладбища выполнена, дальнейшие усилия следует направить на попытку сохранить этот интересный и уникальный для города и республики объект. Учитывая современное состояние его памятников, эта попытка может стать последней.

Примечания

¹ ГАРК. Ф. 63. Оп. 1. Д. 804. Л. 1–6.

² В 1918 г. специальная комиссия, созданная для увековечения их памяти, обратилась к министру внутренних дел с просьбой санкционировать постройку памятника с часовней. На тексте обращения, сохранившегося в Государственном архиве Республики Крым (ГАРК. Ф. р-999. Оп. 1. Д. 63), стоит пометка: «Согласен. Приветствую добрый почин. Г[енерал-] Л[ейтенант] Суль[кевич]» (копию документа автору предоставил Б. Г. Берлин. Документ также был опубликован в социальной сети Facebook в группе «Федеральная еврейская национально-культурная автономия — ФЕНКА»). Однако никаких следов памятного знака обнаружить не удалось; о нем не помнят и местные жители. Вероятнее всего, памятник просто не смогли или не успели построить, и даже место, где могла располагаться братская могила, уже практически невозможно установить.

³ На некоторых довоенных надгробиях отчетливо видны следы от пуль, которые, вероятно, также можно связать с периодом оккупации. При проведении топографической съемки кладбища в 1989 г. была найдена фаянсовая крышка от бутылки с надписью «Люфтваффе» [б. С. 11], а во время уборки некрополя волонтерами и в ходе эпиграфических исследований в 2019–2020 гг. обнаружены остатки четырех немецких патронов 1937–1942 гг. выпуска.

⁴ Родственникам захороненных в некрополе предложили перезахоронить их на новом кладбище, чем многие воспользовались. Удалось найти перезахоронения С. И. Фиделя (ум. в 1949 г.), И.-Л. Б. Фурмана (ум. в 1959 г.), семьи Рапопорт (захоронения конца 1940-х — начала 1960-х гг.). Однако большинство захоронений старого и нового некрополей соотнести затруднительно, поскольку многие памятники также были перенесены на новое место. Те же, что оставались на старом, зачастую становились жертвами вандалов и мародеров.

⁵ «Ушмер» — это Ушомир, село в Житомирской области. Вероятно, буква «в» возникла из неверной транскрипции названия, записанного на идише (אישומיר); буква «вов», во втором случае читаемая как звук «о», была прочитана как «в». До войны Ушомир был еврейским местечком. В августе 1941 г. в занятом немецкими войсками Ушомире расстреляли практически всё местное еврейское население [9. С. 163]. Вероятно, упоминание в эпитафии Э. И. Голубчику о месте, откуда он был родом, служило не только данью традиции составления эпитафий (указание места рождения часто встречается в эпитафиях XIX — середины XX в., но в Симферополе

широко не практиковалось), но и памятью о разгромленном в войну местечке, откуда ему удалось бежать.

⁶ В верхней части плиты над русским текстом была вырезана традиционная формула «пэй-нун» — «здесь покоится».

⁷ Имена погибших из семьи Винокуровых приводятся и в списках жертв Холокоста Центральной базы данных мемориального комплекса Яд Вашем [7. С. 323]. Однако состав семьи в этом списке несколько отличается от перечня имен в эпитафии. Упоминаются Бетя (1897 г.р.), Ефим (1897 г.р.), Ефим (1899 г.р.), Лейба (1899 г.р.), Симха (1905 г.р.), Берта (1899 г.р.) и Вера (1894 г.р.). Бетя в списках — мужское имя, хотя в эпитафии — женское. Вероятно, произошла путаница из-за схожести имен Бетя и Берта, но пока неясно, где допущена неточность — в списках Яд Вашем или в эпитафии. Два Ефима списков Яд Вашем — это, очевидно, Ефим и Харитан эпитафии. Еврейское имя Хаим традиционно соотносилось с именем Ефим, греческим по происхождению и распространенным в славянской среде. Имя Харитан, вероятно, было также соотносено с именем Ефим из-за фонетического сходства с именем Хаим. Лейба списков Яд Вашем — Леонид эпитафии. Еще двое членов семьи, упомянутые в списках, отчего-то не попали в текст эпитафии.

⁸ Очевидно, через «Дов-Бер — Борис». Дов и Бер — имена с одинаковой семантикой («медведь» на иврите и идише соответственно). У ашкеназов, проживающих среди славянского населения, они традиционно соотносятся с именем Борис.

⁹ Через «Цви-Гирш — Григорий». Цви и Гирш — «олень» на иврите и идише. Традиционно соотносятся с именем Григорий.

¹⁰ И тем и другим способом можно передать звук «в», но две буквы «вов» подряд характерны именно для языка идиш.

¹¹ «Поскольку мама и папа разговаривали по-русски, а бабушка и дедушка — по-еврейски, то, будучи в нежном возрасте, я сделал наблюдение. Решил для себя, что молодые — русские, а старые — евреи... Во дворе у нас, в моем подъезде, с двух сторон жили еще две еврейские семьи, в которых были старики, они между собой разговаривали на еврейском языке — на идиш. Одна из этих семей имела обычное ругаться бескомпромиссным образом между собою, возвышая голос. У детей было любимое развлечение: под окнами стоять и слушать, как они между собой ругаются...» [АЛО]; «Дедушка был хорошо образованным человеком. А бабушка очень плохо писала по-русски, но прекрасно писала на иврите. В семье они разговаривали на идиш, чтобы мы не понимали, о чем они говорят, — ну, это обычная история!» [РТА]; «Старшие говорили на идиш, мама тоже знала прекрасно,

даже с отцом они иногда разговаривали» [ВНМ].

Литература

1. Амосова С., Николаева С. Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2010. С. 273–274.

2. Берлин Б. Г. История Крымской трагедии. К вопросу о Холокосте в Крыму // Крымский архив. 2015. № 4 (19). С. 114–127.

3. Вайсенберг С. Фамилии караимов и крымчаков // Еврейская старина. 1913. Вып. 3. С. 384–399.

4. Гендин А. Еврейское кладбище по ул. Широкой в Симферополе // Шолэм: [газ.; Симферополь]. Ноябрь 2019 — Хешван-кислев 5780. № 11 (342). С. 5.

5. Носоновский М. Старинные еврейские кладбища Украины: история, памятники, эпитафии // Ангел смерти: Символика еврейского похоронного обряда: Материалы к лекции Б. Хаймовича, С. Амосовой и А. Смирнитской. М., 2012. С. 2–23.

6. Отчет о комплексном охранно-историческом обследовании территории кладбища по ул. Широкой г. Симферополя / Крымский областной исполнительный комитет управления культуры; Крымская постоянно действующая охранно-археологическая экспедиция. Симферополь, 2019.

7. Ров: сб. ст. и материалов / ред.-сост. Н. Легкодух, Н. Дремова. Симферополь, 2016.

8. «Сохрани мои письма...» // Сборник писем евреев периода Великой Отече-

ственной войны / сост. И. А. Альтман, Л. А. Терушкин. М., 2007.

9. Спектор Ш. Участие евреев в сопротивлении и в партизанском движении на территории Советской Украины // Яд Вашем: исследования. Т. 1 / сост. Д. Романовский, Д. Зильберкланг. Иерусалим, 2009. С. 155–170.

Сокращения

ГАРК — Государственный архив Республики Крым.

Список информантов

АЛО — Авсян Л. О., 1947 г.р., Симферополь, 2019 г.

РТА — Рапопорт Т. А., род. после войны в Симферополе; Мэриленд, США, 2020 г.

ВНМ — Вишницецкая Н. М., род. после войны в с. Майское; с. Майское Джанкойского р-на, 2020 г.

Ольга Владиславовна Белова,

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

Андрей Борисович Мороз,

доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Мария Владимировна Ясинская,

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

«СМИЕРТЬ ЗДЕЛАВ СВОЕЙ РУКОЙ...»

Аннотация. В публикации рассматривается пример нестандартной эпитафии на могиле человека, покончившего жизнь самоубийством, зафиксированной на кладбище с. Черемха (Гайновский повет Подляского воеводства, Польша) во время полевых исследований в 2019 г. и проанализированной в 2020 г. в контексте местной поминальной обрядности.

Ключевые слова: эпитафия, надгробие, поминальная обрядность, белорусско-польское пограничье

15 августа 2019 г. во время экспедиции по изучению белорусско-польского пограничья в местах компактного проживания православного восточнославянского населения на кладбище с. Черемха (Гайновский повет Подляского воеводства — этнокультурный регион Подляшье) было обнаружено надгробие, установленное в память человека, лишившего себя жизни. Могила расположена вне кладбищенской ограды, но памятник увенчан православным (6-конечным) крестом, а в текст эпитафии включено изображение 4-конечного креста, разделяющего аббревиатуру З У («здесь упокоился»)¹; как и на других могилах, на крест была повязана лента — в данном случае белая (цвет повязываемых лент, судя по всему, не регламентирован, на других надгробиях замечены белые, желтые, голубые, розовые и других цветов ленты), на могиле стояли искусственные цветы и лампадки. Надпись гласила:

З У
Помяни
Господи
душу РАБА
ТИМОФЕЯ
Рынкевич
род. 1884 год
ум. 1-Х-1949 го.
СМИЕРТЬ²
ЗДЕЛАВ³
СВОЕЙ РУКОЙ
СЕЙ КРЕСТ
СООРУЖИЛА⁴
БЫЩУК АННА

6 января 2020 г., во время очередной экспедиции в Подляшье, мы снова посетили кладбище в Черемхе. В этот день, т. е. в Рождественский сочельник, в течение дня в селах Гайновского повета принято ходить на кладбище и ставить на могилы фонарики (лампадки) со свечкой (*znicze*), см. подробнее: [1. С. 57]. На могиле Тимофея Рынкевича стояли лампадки, но свечи не были зажжены; букет искусственных цветов и белая лента остались нетронутыми.

Случай, когда в эпитафии причиной смерти называется самоубийство, уникальный. На данный момент мы не располагаем сведениями о подобных эпитафиях ни в регионе, где работала экспедиция, ни на сопредельных территориях. В масштабном исследовании А. Дудек-Шумигой о надгробных надписях польско-украинского пограничья (определяемого исследователями как Южное Подляшье), в главе, посвященной причинам смерти, не указано ни одного самоубийцы [9. С. 109–116]; нет упоминаний самоубийства в эпитафиях из Южного Подляшья, опубликованных Ф. Чижевским [6]. Опираясь на результаты своих многолетних исследований католических и православных некрополей Белоруссии, этот факт подтверждает и С. В. Грунтов (Минск)⁵.

Отметим, что на одном из кладбищ Южного Подляшья (с. Кодевец Парчевского повета Люблинского воеводства) были зафиксированы свои эпитафические раритеты: на памятнике вместе с именем жертвы указано имя убийцы. Эти надписи⁶ помимо сведений о погребенном содержат отзвуки трагических событий, участниками которых могли быть члены одной семьи:

УПОКОЙ ГОСПОДИ / ДУШУ РАБИ ТВОЕИ / МАРИНИ / ГАПУН / ПРОЖИЛА 20 ЛІТ / ВБИТО / ГНАТОМ ЮЩУКОМ / 8 ВЕРЕСНЯ 1932 Р / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ЛЮБА ДОЧКА / СЕСТРА И ВНУЧКА [8. С. 210];

Б. П. / КИДРАТ / ІЛЬЧИНА / УБИВ / РІДНІ СИН / СТЕПАН / НА 73 РОЦІ ЖИТ. / 21 СЕРП. 1937 р / СПОКІЙ ТВОЙ / ДУШІ / ОСТАННІЙ ДАР / ДОРОГОМУ БАТЬКО / ВІД ДОБРИХ ДІТЕЙ / ІЛЬЯ І МИХАЙЛО / РОДИНА [8. С. 210].

Захоронение Тимофея Рынкевича интересно тем, что, с одной стороны, расположено за оградой кладбища,



Могила Тимофея Рынкевича за оградой кладбища в с. Черемха (Гайновский повет Подляского воеводства). 2019 г. Фото А. Б. Мороза



Эпитафия на могиле Тимофея Рынкевича. 2019 г. Фото А. Б. Мороза

как и требуется в случае погребения самоубийцы⁷, а с другой — отмечено памятником с крестом и несет на себе следы поминовения (лампадки, цветы). В эпитафию включены слова «Помяни Господи», и на возможность нетривиального прочтения этой формулы в контексте суицида внимание авторов обратил С. В. Грунтов. Он высказал предположение, что эту формулу можно трактовать как своего рода обход ограничений на поминание самоубийцы, налагаемых Церковью; за душу самоубийцы молиться не принято (кроме как в специальный день или дни), следовательно, и помещать на надгробие самоубийцы адресованную кому-либо из людей стандартную просьбу помолиться за него было неуместно; в данном случае помолиться просят Господа, а не прохожего или читающего эпитафию. Таким образом, душе человека, наложившего на себя руки, как бы обеспечивается поминовение свыше.

Можно только предполагать, каковы были обстоятельства смерти погребенного вне кладбища Тимофея Рынкевича. По данным из соседних регионов (например, Западного По-

лесья) за пределами кладбища всегда хоронили висельников, а утопленников (поскольку их смерть могла наступить в результате несчастного случая) — на кладбище, но в углу [5. С. 290]⁸. Свет на это могли бы пролить дальнейшие полевые исследования, интервью с жителями с. Черемха, посещающими кладбище.

В эпитафии указано также имя донатора, установившего надгробие (Анна Бышук). Примечательно, что имя погребенного и имя донатора выбиты одинаково крупным шрифтом.

Примечания

¹ Формула («здесь упокоился» — З У) и более частотный вариант — «здесь покоится» (З П), распространенные на православных кладбищах Подляшья, соответствуют польской формуле «tu spoczywa», ср. [7. S. 28].

² Написание *смерть*, вероятно, представляет собой транслитерацию польского слова *śmierć*. Подобный принцип транслитерации встречается и при передаче фамилий: *Тарасиук* (*Tarasiuk*), *Климиук* (*Klimiuk*) др.

³ Написание *здела* передает особенности диалектной речи.

⁴ Типичная для региональных эпитафий форма бытует наряду с другими: крест «соорудили», «сооружили» + кто (имя / термин родства в им. п.); крест «сооружен», «поставлен» + кем (имя / термин родства в тв. п.). Ср. аналогичные формы, зафиксированные в эпитафиях в Южном Подляшье: «сей крест сооружил», «сооружили отец и мать», «мать сооружыла», «сей крест сооружил», «сеи крест сооружень» [6. S. 14, 32, 91, 104].

⁵ Авторы благодарят коллегу за ценные консультации во время подготовки материала к публикации.

⁶ Надписи передаются в соответствии с оригиналом, с соблюдением орфографических, графических и шрифтовых особенностей; разделение на строки показано знаком /.

⁷ В. А. Лобач отмечает, что для белорусской традиционной культуры были типичны похороны самоубийц вне кладбища, на могилах не ставили крест; после Второй мировой войны требование хоронить самоубийц за границами кладбища соблюдается непоследовательно, но хоронят их всё равно на периферии кладбища (см.: [3. С. 406, 407]). Аналогичная картина наблюдается на сельских кладбищах на Украине [2. С. 310, 313].

⁸ Согласно этнографическим свидетельствам конца XIX — начала XX в., в Подолии висельников хоронили в поле или в лесу, подальше от дорог, чтобы они не пугали прохожих; место захоронения отмечалось земляной насыпью или грудой камней [2. С. 306, 307]. Показательно, что эта традиция сохранялась среди украинцев, живущих в иноэтничном окружении. На одном из православных украинских кладбищ в провинции Альберта (Канада) возле юго-восточной ограды обнаружено погребение, отмеченное маленьким 8-конечным православным крестиком, сделанным из веточек; вокруг него — кучка камней, украшенная искусственным цветком. По мнению фольклориста Б. Медведского, этот крест отражает «давнишние церковно-общественные правила, которых строго придерживались при погребении людей, покончивших жизнь самоубийством» [4. С. 304].

Литература

1. Белова О. В., Мороз А. Б., Ясинская М. В. Экспедиции на польско-белорусское пограничье // ЖС. 2020. № 2. С. 53–58.
2. Кухаренко С. Символы смерти вдовж доріг: поховання поза цвинтарем у традиційній і сучасній українській культурі // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків / [наук. ред. М. Гримич]. Київ, 2015. С. 305–322.
3. Лобач У. Міф, прастора, чалавек: Традиційні культурні ландшафти беларусаў у семіятычнай перспектыве. Мінск, 2013.
4. Медвідський Б. «На одному місці хрестів двісті...»: українські цвинтарі в центрально-східній Альберті (Канада) // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків / [наук. ред. М. Гримич]. Київ, 2015. С. 298–304.
5. Несен І. Поліські кладовища: традиції і сучасність // Народна культура українців:

життєвий цикл людини. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків / [наук. ред. М. Гримич]. Київ, 2015. С. 288–297.

6. Czyżewski F. Antroponimia porganicza polsko-wschodniosłowiańskiego w świetle inskrypcji nagrobnych. Część 1: Słownik nazwisk. Lublin, 2013.

7. Dudek-Szumigaj A. Abreviatura jako element inskrypcji nagrobnych (na przykładzie nekropolii prawosławnych wschodniej Lubelszczyzny) // Teza Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych PAN. Lublin, 2016. S. 25–34.

8. Dudek-Szumigaj A. Aksjologiczna identyfikacja zmarłego w świetle inskrypcji nagrobnych (na materiale nekropolii prawosławnych pogranicza polsko-ukraińskiego) // Annales UMCS. Sectio FF, Philologiae. T. 34. 2016. S. 201–213.

9. Dudek-Szumigaj A. Inskrypcje nagrobne pogranicza polsko-ukraińskiego. Studium genealogiczne. Lublin, 2018.

Эвэлина Валерьевна Вижентас,
аспирантка, Ун-т Николая Коперника (Торунь, Польша)

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ СЕЛА ВЕРШИНА ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена погребальной обрядности польских переселенцев, проживающих в с. Вершина Боханского района Иркутской области. Рассматриваются отдельные элементы традиционного похоронного обряда, сохранившиеся в с. Вершина со времени переселения, и новые элементы, появление которых обусловлено влиянием русской традиции.

Ключевые слова: погребальная обрядность, польские переселенцы, взаимодействие католических и православных обычаев

В статье рассмотрен похоронный обряд села Вершина Боханского района Иркутской области, большинство жителей которого имеют польские корни. Село было основано в 1910 г., во времена столыпинской аграрной реформы, крестьянами и рабочими из разных регионов Малой Польши (в частности, Домбровского угольного бассейна), входивших тогда в состав Российской империи. В силу новых условий проживания, исторических и географических обстоятельств переселенцы оказались в изоляции от родины. Постепенно в селе начала формироваться новая локальная традиция. Соседство с представителями иных этносов — русскими и бурятами — также не могло не оставить отпечаток на укладе жизни поляков. Первоначально польские поселенцы сталкивались в основном с бурятами, но из-за глубоких культурных отличий «контакты с ними ограничивались сферой хозяйственных отношений — не происходило ни обоюдного освоения языков, ни смешивания обычаев, ни взаимопроникновения поведенческих норм» [2. С. 30]; браки между вершинскими поляками и бурятами также

не заключались. При этом русская культура для поляков была более близкой и понятной. Как отмечает польский антрополог Эва Новицка, из-за относительной близости этих двух славянских культур в обычаях и языке жителей Вершины иногда трудно отличить польское от русского [7. С. 45].

С течением времени похоронно-поминальные обряды вершинцев стали отличаться от обычаев их предков в результате влияния как исторических факторов, так и русской культуры. Однако они сохранили ряд элементов, которые совпадают с традиционными малопольскими, засвидетельствованными в польских исследованиях, в частности, в работах А. Фишера и О. Кольберга [4; 5]. Если в похоронном обряде принимают участие буряты, они лишь привносят в польский обряд дополнительные бурятские элементы. В данной статье мы рассмотрим несколько элементов традиционного похоронного обряда, сохранившихся в с. Вершина со времени переселения сюда польского населения, и новые элементы, появление которых обусловлено проникновением русской традиции¹.

Вершинцы, исповедующие католицизм, который является важной составляющей польской идентичности, долго сохраняли традиционный похоронный обряд. Однако годы атеизации не прошли бесследно. Многие в селе помнят, что при отсутствии ксендза и религиозных практик в костеле основные обряды отправляли пожилые женщины. После реставрации костела в 1992 г. сначала при временном, а затем и постоянном присутствии священника² некоторые жители Вершины вернулись к религиозным практикам, тем не менее восприятие обрядов, совершаемых в костеле, отличается от прежнего. С 1937 по 1992 г., когда костел был закрыт, а религия официально преследовалась, трансмиссия религиозной обрядности и ее семантики ослабилась, а во многих случаях даже прервалась. Младшему поколению не сообщали ничего, что было бы связано с религией. Сохранялась только народная религиозность, а обрядность, связанная с костелом и литургией, утрачивалась. (Официальная религиозность в данной статье не рассматривается.)

Вершина является сельской общиной, и для нее характерно соблюдение поведенческих норм, согласно которым родственники стараются похоронить усопшего со всеми почестями и избежать осуждения со стороны односельчан в случае нарушения традиции.

В семьях, придерживающихся религиозных канонов, к человеку, предчувствующему смерть, приглашают священника (польск. *ksiądz*), чтобы он мог совершить таинство елеопомазания и исповедать умирающего. Во время агонии человеку дают в руки свечу для облегчения кончины. В соответствии с польской (католической) традицией это должна быть *громница* (польск.

gromnica) — большая восковая свеча, освященная в храме 2 февраля, в праздник Сретения Господня (польск. *Święto Matki Boskiej Gromnicznej*) [6. S. 180]. Однако в советское время это было невозможно, поэтому сейчас немногие в селе знают об этом обычае; жители села вспоминают только, что обязательно должна гореть свеча:

Jak jo pamintum świcki wozlie umartego zawsze sie świciłi. Obizatiel'no! W rynku nie dawali, potakimu że ksiuodża nie było i gromnicy chyba nie było. Do koźsioła sie nie chodziło, ale pamintało sie, że przy umartym świcka powinna sie świcić. (Как я помню, свечи всегда горели возле усопшего. Обязательно! В руки не давали, потому что, скорее всего, громницы не было, так как не было священников. В церковь не ходили, но помнили, что при усопшем всегда должна гореть свеча) [КИИ]³.

После смерти человека в доме в первую очередь останавливают часы и закрывают тканью зеркала. Принято также широко распахивать ворота, чтобы душа умершего покинула жилище. По этим внешним признакам местные жители определяют, что в данном доме наступила смерть. Омыть тело просят человека, который не является родственником покойного (кровные родственники занимаются этим в исключительных случаях). Умершего мужчину моет мужчина, а женщину — женщина. Воду выливают в укромное место, чтобы живые не соприкасались с ней; одежду и постель умершего сжигают. Если тело медленно окоченеет, то голову (челюсть), кисти рук и ступни ног связывают бинтом. Перечисленные элементы похоронной обрядности сохраняются по сей день в том виде, в каком они существовали в Польше. Об этом свидетельствуют высказывания местных жителей, а также исследования на территории Польши [4. С. 90–111].

Покойного одевают в смертную одежду, которую он обычно припасает заранее: мужчину — в костюме и рубашку, женщину — в платье или юбку и блузку. Женский головной убор — платок, мужской — фуражка, которую кладут рядом с телом. Если приготовленная заранее обувь оказывается мала, приобретают новую, в которую обувают умершего, а заранее припасенную кладут в гроб. Незамужних девушек одевают в свадебное платье. Раньше хоронили в праздничной одежде. Замужних женщин хоронили в черных юбках, поверх которых надевали белый фартук, хранившийся со свадьбы, т.е. одна и та же одежда использовалась в свадебном и похоронном обряде. Такие примеры встречаются и в Польше [4. С. 90–111; 5. С. 6].

В день смерти родственники покойного, в основном мужчины, нанимают в деревне людей (трех-четыре мужчины), которые копают могилу. В Вершине их называют *копóцэ*⁴. Им нужно показать место на кладбище, обеспечить их инвентарем, сигаретами и в течение трех дней, пока они копают могилу, кормить обедом и ужином; желательно также поить их спиртными напитками.

Как известно, в последние десятилетия социальные изменения в России привели к развитию похоронного дела и, как отмечает А. Д. Соколова, «...важнейшая часть похоронного обряда проходит “без покойника”, что нарушает его структуру и смысл как обряда перехода» [3. С. 1]. Ритуал перестает быть домашним, семейным и локальным — непосредственно после установления факта смерти тело попадает в морг, сотрудники похоронных агентств омывают и одевают его, продают ритуальные атрибуты и т.д. Появление такого спектра услуг во многом облегчает родственникам организацию похорон. Уже в наши дни близкие умершего доверяют работу сотрудникам похоронных служб, рассчитывая на то, что они сделают всё в соответствии с принятыми нормами. Сейчас больше внимания уделяется тому, чтобы всё выглядело эстетично, ни в коем случае не дешево. Считается, что так захоронение пройдет достойнее и не будет вызывать осуждения со стороны.

После завершения нужных процедур в морге тело усопшего, положенное в гроб, привозят домой, где далее всё проходит по традиционному сценарию. Гроб с покойником размещают в центре комнаты на широкой лавке или на двух табуретах, поверх которых кладут доски. Ноги умершего направлены в сторону дверей. Гроб декорируют искусственными цветами, тело до пояса покрывают белой тканью. В гроб кладут предметы личного пользования: расческу, носовой платок, зубные протезы, трость, очки. Объясняется это тем, что усопшему эти вещи пригодятся на том свете. В первые годы после переселения во время похорон покойному давали в руки *ружáнец* (розарий; польск. *różaniec*) и *обráзэк* (иконку; польск. *obrazek*). Однако люди, знавшие эти ритуалы, постепенно уходили в мир иной, традиция забывалась и была воссоздана с приездом в село священника. Сейчас она практикуется только некоторыми семьями, в основном теми, которые посещают костел. Для замедления разложения тела до похорон, особенно в теплое время года, окна в комнате, где стоит гроб, закрывают ставнями, под гроб ставят ведро с холодной водой либо кладут лед. В гроб в ногах

усопшего кладут соль. Действия, направленные на то, чтобы замедлить процесс разложения тела, скорее всего, коренятся в польской традиции: похожая практика зафиксирована в той части Польши, откуда приехали предки вершининцев [8. С. 397]. В день похорон соль из гроба вынимают и помещают в место, где сжигают одежду, в которой умер человек. Как поясняют информанты, вода и соль поглощают влагу и неприятный запах. Сейчас к такой практике прибегают редко, так как тело усопшего большую часть времени находится в морге.

Со времени переселения и до сего дня в день похорон утром от дома покойника в два конца деревни отправляют *картки* (листки), которые передают из дома в дом. В Вершине это действие называется *нўшишачь карткэ* (польск. *puszczać kartkę*). Так уведомляют односельчан о времени похорон и просят прийти проститься с усопшим и проводить его в последний путь. Ни в коем случае нельзя, чтобы «картка остановилась», ее обязательно нужно передать дальше лично в руки соседу. В последнем доме, куда приходит «картка», ее сжигают. Можно с уверенностью утверждать, что эта традиция привезена из Польши: множество примеров подобного уведомления о смерти человека в разных регионах Польши приводится в работе А. Фишера [4. С. 150–154].

Для организации погребальной церемонии родственники назначают компетентного человека из своего окружения. Если они приглашают священника, то его роль ограничивается проведением религиозного обряда. Погребальная церемония обычно назначается на послеобеденное время, на час или два пополудни. Сначала из дома выносят венки. Несут их люди, не являющиеся кровными родственниками умершего. При выносе гроба из дома его обязательно трижды опускают и поднимают на руках в дверном проеме над порогом, потом — также в воротах дома и кладбища. Объясняют это тем, что покойный прощается с домом и родными. После выноса из дверей дома гроб ставят во дворе на табуретки. Покойника выносят ногами вперед, а табуретки, на которых стоял гроб, переворачивают, после чего близким родственникам усопшего необходимо на них присесть. Считается, что в случае выполнения этих действий покойник не будет возвращаться домой и пугать родных, а последним это принесет здоровье. После выноса тела в доме покойного остаются люди: женщина моет полы в доме, мужчина подметает двор. По свидетельству одной жительницы села, раньше такой практики не было, она заимствована у русских:

Wcześni w domu nie podmiatało sie i nie myło sie podłogi poslie wynosa umartego i woobsze w dzień pogrzebu. Było przyjunte na drugi dzień ili cierz dwa dni pomyc cały dóm i jego pobielic. (Паньше не подметали и не мыли полы дома после выноса покойника и вообще в день похорон. Было принято на следующий день или через два дня помыть весь дом и его побелить⁵) [ЯФП].

Попрощавшись с усопшим во дворе дома, тело выносят за ограду. Первым в похоронной процессии следует конь, запряженный в арбу летом либо в санях зимой. Извозчик или его помощник, независимо от пола, бросает на дорогу пихтовые ветки до самого кладбища. Родственники покойного заранее привозят ветки из леса, а для похоронной процессии ищут человека, который имеет обученную для езды в упряжке лошадь. Сейчас это может представлять трудности, поскольку на запряженных лошадях ездят меньше. Как вспоминали представители старшего поколения, раньше на похоронах никогда не бросали на землю ветки; это перенято у русских примерно после 1950-х гг. Бросание еловых веток (реже пихты и сосны) на дорогу к кладбищу было распространено у восточных славян, в частности у русских. Хвойное дерево в народной традиции связано с миром мертвых и предков; кроме того, ветки используются для маркирования пути [1. С. 185]. Вершининцы не знают о символике этих веток, а лишь предполагают, что их бросают потому, что по ним легче и мягче идти до кладбища. Стоит отметить, что, когда в Вершине начали бросать ветки во время похорон, поляки относились к этому с опаской: ветки обходили стороной, боялись задеть их ногами, считая, что это навредит и принесет несчастье. В то же время русские, напротив, старались наступать на пихтовые ветки, объясняя это тем, что покойник заберет все болезни с собой. Некоторые при этом произносят: «Как у тебя [имя покойного] сейчас ничего не болит, так пусть и у меня не болит» [ЯФП].

За телогой или санями несут крест, за крестом идет священник (если он присутствует на похоронах), потом несут венки, за венками — гроб, за гробом следуют родственники покойного, а завершают шествие все его остальные участники. Гроб несут на длинных полотенцах близкие друзья усопшего (четверо мужчин, во время шествия их могут сменять другие мужчины).

Стоит отметить, что в католической традиции гроб закрывают во время выноса во дворе дома. В Вершине гроб несут открытым до кладбища, закрывая его перед опусканием в могилу. Скорее всего, это также связано с влиянием русской традиции.

Niektóre ksiundze mówium, że kryszke trumny zamykać tsza już w domu ili w kościele, ale winkszość wsio rawno tym momynt żegnania chcum przedlic jak najdlużej. Daże jeśli w kościele trumne zamykajum, to jum odkrywajum na smyntorze, żeby chyba te ostatnie minuty popatrzeć na blizkiego slowieka na ile to jest możliwie. (Некоторые священники рекомендуют крышку гроба закрывать уже дома или в храме, но родственники всё равно хотят этот момент прощания продлить до последнего. Даже если в храме гроб закрывали, то его открывают на кладбище, чтобы еще эти последние минуты посмотреть на близкого человека, насколько это возможно) [ВЛВ].

Вначале небольшой отрезок дороги гроб несут, затем его везут на машине, рядом с гробом сидят близкие родственники умершего. На машине также везут деревянный крест, который ставят на могиле и который в первое время после погребения заменяет памятник.

На кладбище перед опусканием гроба в могилу каждый из родственников в последний раз подходит к покойному попрощаться, касаясь его кистей рук и целуя лоб. Перед опусканием гроба необходимо развязать челюсть, руки и ноги покойному, бинты оставляют рядом с телом либо бросают в могилу. Закрыв гроб, его опускают вниз на полотенцах, которые оставляют в могиле. В могиле ставят четыре столбика чуть выше уровня опущенного в могилу гроба, на которые кладут настил из сосновых или лиственничных досок. Затем все участники церемонии бросают в могилу три горсти земли (информанты неоднократно отмечали, что раньше это действие выполняли только родственники). Могилу закапывают те, кто ее копал. Поляки в Вершине устанавливают крест в головах покойного по католической традиции. На этом же кладбище есть могилы, где крест установлен в ногах; по этому признаку определяют, что здесь похоронен православный человек. Иногда установка креста во время похорон вызывает конфликты — чаще всего в семьях, где имеются смешанные браки; ср. наблюдения Н. Г. Галеткиной по поводу похорон в этнически смешанных семьях: возникает конкуренция различных моделей, когда появляется несколько «экспертов», настаивающих на правильности своей версии ритуала [2. С. 101].

В завершение погребального обряда укладывают венки и оставшиеся ветки пихты на могиле, зажигают свечу. Родственники предлагают всем присутствующим «вспомнить, помянуть» покойного — выпить рюмку водки либо кисель, съесть блин и т.д. Ставят на могилу угощение — чаще всего водку, блины, ломтики хлеба, конфеты. Если покойный при жизни курил, кладут

две сигареты. Стоит подчеркнуть, что в польской традиции поминать усопшего подобным образом не принято.

Поминальный обряд в последние десятилетия претерпевает выраженное влияние русской традиции, которое проникает во все семьи. Например, после похорон всех приглашают на поминки; возвращаясь с кладбища на поминки, обязательно нужно вымыть руки по локоть. В помещении, где поминуют покойника, размещают его портрет, перед которым ставят рюмку водки, кладут блин и т.д. Поминки устраивают на девятый и сороковой дни, через полгода и год после смерти, а также в *Родительский день* (девятый день после православной Пасхи). Возле могил некоторые устанавливают столики с лавками, чего раньше на вершининском кладбище не наблюдалось. Сейчас на могилах иногда можно увидеть еду, оставшуюся после поминовения. Однако стоит всё же заметить, что в День Всех Святых (1 ноября) вершининцы поминуют усопших исключительно согласно польской традиции: зажигают свечи и молятся за усопших, но не приносят еду и алкоголь на кладбище, как это принято у русских. Если же кто-то так поступает, это вызывает возмущение и осуждение старших.

Таким образом, в настоящее время похоронный обряд в с. Вершина имеет довольно сложную структуру. С одной стороны, сохраняются элементы, характерные для польской традиции, с другой — погребально-поминальная обрядность испытывает влияние русской народно-православной традиции, а также трансформируется вследствие развития государственной похоронной инфраструктуры. Постепенно усваиваются новые сценарии подготовки к похоронам. Формирование новых ритуалов, скорее всего, обусловлено смешанными браками поляков с русскими. Каждый человек усваивает ритуальные действия в своей семье; благодаря межэтническим бракам происходит взаимовлияние и заимствование обрядовых практик. При этом некоторые элементы обряда предаются забвению.

Примечания

¹ Автор статьи — уроженка с. Вершина, неоднократно принимавшая участие в различных обрядах. Работа опирается на собственные наблюдения и записи автора, сделанные во время полевых этнографических исследований (2020 г.), направленных на изучение обрядов жизненного цикла, в том числе погребальных.

² Вершининский костел принадлежит к римско-католической епархии св. Иосифа в Иркутске. В Вершину епископ направляет священников, которые приезжают служить из Польши.

³ Польские записки приводятся в оригинальной форме, отражающей фоне-

II Похоронно-поминальный обряд

тические особенности местного говора (во многом схожего с малопольским диалектом) и в переводе автора.

⁴ От польского *kopać* 'копать'.

⁵ Раньше стены были покрыты известкой.

Литература

1. Агапкина Т. А. Ель // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 183–186.

2. Галеткина Н. Г. Пихтинские голендры и вершининские поляки: очерки по

этничности сибирских переселенцев. СПб., 2015.

3. Соколова А. Д. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. № 15. 2011. С. 187–202.

4. Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

5. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Т. 6: Krakowskie. Cz. 2. Kraków, 1871.

6. Kopicz J. Gromnica // Encyklopedia katolicka. Т. 6 / red. J. Walkusz et al. Lublin, 1993. S. 180–184.

7. Nowicka E., Głowacka-Grajpier M. Wierszyna z blizka i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii. Kraków, 2003.

8. Skonieczna-Gawlik D. Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego. Katowice, 2016.

Список информантов

ВЛВ — Виженкас Людмила Владимировна, 1972 г.р.

КИИ — Крыса Ирина Игнатьевна, 1938 г.р.

ЯФП — Янашек Франчишка Павловна, 1932 г.р.

Валерий Анатольевич Шилкин,
зав. народным отделом Детской школы искусств № 11 (Волгоград)

«ПРОВОДЫ ДУШИ» В НИЖНЕМ ПОВОЛЖЬЕ И ПОДОНЬЕ

В данной статье мы попытаемся воссоздать обряд «проводы души», который входит в состав похоронно-поминального ритуального комплекса и совершается на 40-й день после смерти человека. Материал был записан в фольклорно-этнографических экспедициях в хуторах и селах Волгоградской и Ростовской областей. В некоторых местностях Нижнего Поволжья и Подонья обряд бытует по сей день.

По представлениям сельских жителей душа умершего человека пребывает в этом мире 40 дней: «Сорок дней душа летает, она в доме бывает, по родным местам. Везде летает» [СВП]; «Ну, говорят, до сорока дней душа по земле ходит» [БАМ]; «Душа только на сороковой день улетает на небо, а так она у нас тут» [ЛНФ]; «Душа, говорят, сорок дней тут» [МЕР]; «Душа до сорока дней находится в доме» [МВВ].

В течение 40 дней на столе обязательно стоял помин (вода и хлеб), который предназначался покойному, в красном углу у икон горела лампадка, на столе стояла зажженная свеча: «Ставят стаканчик воды и хлебушек покойнику.

Сорок дней меняется это всё. Свечи горят сорок дней» [СВП]; «Покойнику ставят стакан, до сорока дней он должен стоять. Потом выливают, чтоб никто там не ходил» [ХВВ]; «Каждый день меняли воду покойному. Выливали на крышу» [СВА]; «В стакане его вода, как умирает человек, ему наливается и становится. Она стоит сорок дней. Потом стаканчик берёшь и на веточку брызнешь или выльешь, а стакан кому-нибудь подашь» [МЕР]; «Вода стоит сорок дней и хлеб, потом воду вылить, а хлеб можно на кладбище отнести и птицам на могилку посыпать» [ЖЛИ].

На 40-й день открывали зеркала, которые занавешивали после смерти человека, закрывали форточку, раздавали вещи умершего (до этого раздавать их было нельзя): «После сорока дней можно зеркала открывать. Вещи личные [раздают], ложки, чашки. Ложки и чашки раздают. Раздают вещи умершего на сорок дней. До сорока дней не надо, потому что покойник ещё здесь» [СВП]; «На сороковой день душа улетает, поэтому до сорокового дня форточка должна быть открыта,

и неважно, жара или мороз на улице. Так положено» [СВН].

На территории Нижнего Поволжья и Подонья были зафиксированы различные варианты обряда «проводы души», детали которого различаются.

На 40-й день в дом усопшего приходила специально нанятая женщина, которая зажигала лампаду, читала молитвы и пела церковные песнопения. Поминки совершались в доме умершего до полудня, так как считалось, что до этого времени душа покойного находится в доме. Обязательным атрибутом были деревянные ложки, которыми ели ритуальную пищу; после поминок каждый забирал ложку с собой: «На сороковой день обязательно надо поминать. Перед этим как поминки, приходит женщина, которая умеет читать молитвы, она зажигает лампадку, свечу ставит и начинает читать. Приходят люди, чтоб до двенадцати помянуть, пока душа дома. Когда поминают, ложки должны быть обязательно деревянные, вилками не поминают. Все кушают ложками. Эти ложки каждый забирает с собой» [ЛЗП]; «Давали ложки деревянные первому столу¹, чтоб поминать и начал читать» [МВВ]; «На сороковой день тоже приходит бабушки, читают молитвы, Псалтырь. Их специально нанимали» [ШВИ].

Взяв с поминального стола пищу, с зажженными свечами выходили на улицу; за воротами крестились на все

$\text{♩} = 70$

Со - би - рай - тесь, все род - ны - е, на де - нё - чек сор-ко-вой.

5

Со - би - рай - тесь, все род - ны - е, про-во-дить ду - шув по-кой.

Поминальный стих «Собирайтесь, все родные...» Л. В. Лозовик, 1939 г.р., ст. Суводская Дубовского р-на Волгоградской обл. 2016 г.

четыре стороны. «Провожая душу», исполняли специальные песни и заупокойные молитвы: «Потом все помянули, встали и пошли провожать душу до ворот. Проводили. Она больше никогда домой не вернётся. И встают, и идут под пение молитвы провожать душу до ворот. Проводили. И на этом всё» [ЛЗП]; «Первый стол как отпоминают, и выходят. Выносят с собой кутью, компот. Выходят за ворота и провожают душу, читают молитвы» [МВВ]; «Сорок дней — это провожают душу. Сорок дней поминают. И желательно помянуть в доме, где жил покойник. Помянули, и в 12 часов дня выходят со свечками провожать душу, и провожают хоть до кладбища иди. Читают: “Господи, прими душу усопшего. Прими и прости”. Просишь прощения и просишь принять душу» [СВП]; «Молитвы поют и с свечками за ворота пойдут. Помахают платочками» [ИЛС]; «На сороковой день отпевают дома специально: “Собирайтесь, все родные, на денёчек сороковой. / Собирайтесь, все родные, проводить душу в покой. / Сорок дней душа летала, всю заставушку прошла. / А вы, милые, родные, поминайте вы меня. / Уж вы, братья, мои сёстры, помолитесь обо мне, / Я за вас буду молиться в своей загробной стороне. / Ой, спасибо вам, родные, помянули вы меня, / А моя душа прегрешна обитает за окном. / Всё я вижу, всё я слышу, как помин идёт по мне”. Сорок дней — со свечками из дома выходят за ворота, и на все четыре стороны крестисься» [ХВВ]; «Свечки зажигают и выходят за ворота. Свечки эти качаются, качаются и потухли. Вот и всё, проводили, ушла душа» [БТА]; «Помянули, забирали ложки. Ложки должны быть деревянными. Проводы души — это вставали со свечками и выходили за калитку. Богу молились. Провожали душу в последний путь: “Мы тебя проводили, теперь ты к нам не ходи, мы к тебе будем приходить”» [ЛНФ].

В хуторе Балтиновском Урюпинского района на 40-й день с утра ходили на могилку проводить усопшего; раздавали кутью: «На сороковой день сперва ходили на могилку, а потом дома поминали. Варили кутью и ходили по хутору и раздавали людям. На сороковой день ходили» [ЛНФ]. В пос. Первомайском Среднеахтубинского района подавали чашку с сухим (не сваренным) зерном (в наше время стали насыпать рис) и ложку первому встречному: «На сороковой день надо подать чашку, в чашке рис и ложка. Кому-нибудь на улице первому встречному или кто первый придёт помянуть» [СВА]. В станице Сергиевской Даниловского района после «первого стола» дарили посуду и конфеты человеку, который пойдет домой «на восход» (на восток):

«Провожают когда душу, первый стол помянул, отдают новую ложку, новую чашку, конфет, кому хозяин хочет, кто идёт на восход домой, ну, чтоб дом у него на восходе был» [ЖЛИ].

Считалось, что помянуть умершего должно 40 человек. В некоторых хуторах и селах одному или каждому из 40 участников поминальной трапезы дают узелок с набором предметов (платок, чашка, ложка, клубок ниток и пшено): «На сороковой день приглашаем. Раздаём платочки, а в платочки пшена сыпем, конфетку, ниток моточек обязательно. Всё в этот платочек и завязываем. Сорок штук надо раздать. Кто богаче — платки на голову, у кого нет — носовые платки или материал порежут, чтоб платочек был» [КМА]; «Первый стол садится, чужие люди. Отобедали, одному, если мужчина умирает, — мужчине, если женщина — женщине лежат платочек. В платочек чашечку деревянную и ложка деревянная, насыпали рису или ещё чего. Бабка клала рубашку и подавала мужчине, и он первый уходит за ворота. Свечки обязательно у каждого в руке. Их зажигают и выходят. Такой обычай» [БАВ]; «На сороковой день поминали. Сорок человек должно быть, но если нет, то сколько есть. Потом свечку зажигают, и идёт человек первый. Полотенчик даётся, платок, чашка и ложка, желательно деревянные. Со свечками выходили все. За ворота проводят этого человека, и всё. Потом все остальные расходятся» [БАМ]; «Вот сорок узелков, каждому делали, но не больше сорока. Вот платочек, в платочек конфетки, печеньки, пшена, ниточки, и завязывают в платочек. Нитки прям клубки, брали сорок мотков и каждому клали в узелок» [ЖЛИ].

По некоторым свидетельствам, после поминальной трапезы на улицу выносили табуретку, которую накрывали полотенцем или платком. На нее ставили деревянную чашку, в которую насыпали пшеницы, клали ложку и стакан. Потом эти предметы раздавали на помин души: «Это выносят воду, которая сорок дней стояла. Выносили на улицу. На улице ставили стулку, накрывали её. Ставили чашку, воду выливали из стакана и ставили туда. И выходили все: “Царство Небесное новопреставленному!” А потом раздавали всё это» [ААФ]; «Я на сороковой день читала. Потом выйдем, душу проводим. “Святый Боже” поём, Псалтырь почитаем, опять поём. Выносятся табуреточка, её накрываешь платочком или что. И становишь, что подать по нём. Деревянная чашечка должна быть, ложечка деревянная, туда пшенца всыпать, конфеточки положить, хлеба буханку. Всё это выносят на улицу, за ворота. А чашечку, ложечку и стаканчик должны раздать, чтоб поминали. Я иду, пою и поклона три делаю. Обязательно нужно в землю поклониться.

Поклонилась, прошла немного, опять поклонилась. Три поклона земных надо дать. “Душа во благих воплотится, и память о ней из рода в род”. Царство Небесное, Царство Небесное, Царство Небесное. Вечный покой”. “Со святыми упокой” за воротами поём» [МЕП].

Примечания

¹ На поминки обычно приходит много человек в несколько заходов и в разное назначенное время, поскольку поместиться за один поминальный стол всем невозможно. Таким образом, могут быть *первый, второй, третий стол* и т.д. За «первый стол» садятся помянуть соседи и друзья умершего; родственники всегда поминали последними.

² Искаженное песнопение в конце отпевания, панихиды или заупокойной литии: «Души их во благих водворятся, и память их в род и род» (при поминовении одного человека «Душа его [ея] во благих водворится, и память его [ея] в род и род»). Частично повторяет заупокойный прокимен, стихи на алилуарии 8-го гласа на заупокойных службах и восходит к Пс 24:13 и 101:12. — *Примеч. редакции.*

Список информантов

- ААФ — Алферова А. Ф., 1935 г.р., х. Плешаковский, Шол., 2016 г.
 БАВ — Белая А. В., 1942 г.р., пос. Кировец, Средн., 2016 г.
 БАМ — Болдырева А. М., 1935 г.р., род. в х. Глуховский, Кум., 2017 г.
 БТА — Брейкина Т. А., 1938 г.р., х. Суходол, Средн., 2016 г.
 ЖЛИ — Жукова Л. И., 1938 г.р., ст. Сергиевская, Дан., 2017 г.
 ИЛС — Игольникова Л. С., 1926 г.р., с. Горноводное, Дуб., 2016 г.
 КМА — Кузина М. А., 1930 г.р., х. Орлы, Мих., 1997 г.
 ЛЗП — Лапина З. П., 1937 г.р., род. в х. Скудры, Средн., живет в Волгограде, 2008 г.
 ЛНФ — Лапин Н. Ф., 1938 г.р., род. в х. Балтиновский, Урюп., 2017 г.
 МВВ — Макарова В. В., 1948 г.р., род. в ст. Слащевской, Кум., живет в Волгограде, 2015 г.
 МЕП — Макарова Е. П., 1928 г.р., х. Мишин, Мих., 1997 г.
 СВА — Самсонова В. А. 1939 г.р., пос. Первомайский, Средн., 2016 г.
 СВН — Сероглазкина В. Н., 1937 г.р., род. в ст. Скуришенской, Кум., живет в Волгограде, 2016 г.
 СВП — Сафонова В. П., 1932 г.р., род. в х. Скудры, Средн., 2017 г.
 ХВВ — Хантурина В. В., 1934 г.р., с. Лозное, Дуб., 2015 г.
 ШВИ — Шеломанова И. В., 1938 г.р., ст. Сергиевская, Дан., 2017 г.

Сокращения районов

Волгоградская обл.: Дан. — Даниловский, Дуб. — Дубовский, Кум. — Кумылженский, Мих. — Михайловский, Средн. — Среднеахтубинский, Урюп. — Урюпинский; Ростовская обл.: Шол. — Шолоховский.

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

«А Я КУДА ДЕНУСЬ?»: БЕСПРИЮТНАЯ ДУША В ПОИСКАХ НОВОГО ПРИСТАНИЩА

Аннотация. Статья представляет собой расширенный комментарий к одному карпатоукраинскому мифологическому рассказу об изгнании злого духа из тела страдающего эпилепсией человека. В нем нашел отражение типичный для славянской мифологии круг поверий о том, что души умерших некрещеных детей, не принятые на том свете, ищут себе пристанище на земле, вселяясь в тела живых людей.

Ключевые слова: славянская демонология, мифологический персонаж, души умерших, реинкарнация

В селе Новоселица (Межгорский район Закарпатской области) в одной из этнолингвистических экспедиций (1987 г.) был записан интересный рассказ на тему лечения больного эпилепсией человека посредством изгнания из него вселившегося болезнетворного духа. Необычность данного текста заключается в том, что изгоняемый из тела больного дух (черт, бес) изображается не как агрессивное по отношению к человеку опасное существо, стремящееся ему навредить, а как несчастный изгнанник, оставшийся без приюта, который уверяет, что поселился в теле этого человека по Божьему позволению. Вот как описывается (в переводе на русский язык) акт лечения:

[Отец рассказчицы изгоняет злого духа из человека, больного эпилепсией: обмывает заболевшего речной водой; только один раз провел по телу пучком травы], а это с плачем оттуда вылетело <...> тут красные штанишки, и шапочка красная, и так плачет, и плачет, и плачет: «Куда я денусь, куда я денусь? Я это у Бога выпросил, я это у Бога выпросил! Я должен в нем сидеть! А теперь куда я денусь? Куда я денусь?» А папа свое продолжает. А я начала плакать — куда этот мальчик денется? Боже небесный, разве ж я знала, что это нечистый? <...> [Отец вырыл яму, бросил в нее одежду больного и приказал нечистому духу]: «Вот тут, на тебе, тут тебе и перина и постель, и спи себе, тут твое место...» [1. С. 112–114].

В данном сообщении обращает на себя внимание, во-первых, тот факт, что и в панических репликах изгоняемого духа, и в приемах целительства определяющим является мотив поиска места: изгоняемое существо находит себе место в теле человека, а целитель отсылает его в другой локус, во-вторых, необычное для поведения вселяющегося беса заявление о том, что он якобы получил согласие самого Бога на право вселиться в данного человека. В-третьих, удивление вызывает внешний вид изгоняемого духа: это испуганный маленький мальчик в красной шапочке и красных штанишках.

В оригинале (на гуцульском говоре) главная реплика изгоняемого духа вы-

глядит как вопрос: «Дé я ся дію?», т.е. «куда я денусь» или «куда мне теперь деваться». Это многократно повторяемое в цитированном тексте восклицание позволяет сопоставить описанное выше событие со стереотипами поведения души, покинувшей в момент смерти тело человека и озабоченной утратой привычного места обитания. Так, по сообщению А. Онищука, гуцулы верили, что на похоронах душа умершего сопровождает тело до самого кладбища; а когда гроб опускают в могилу, она начинает сильно плакать, приговаривая: «Йой, а я де буду?» [10. С. 48]. В ровенском Полесье также сохранилось поверье о плаче души по оставленному человеческому телу: «Як умрэ мерéць, везут его — за йим душá плáче, идé за йим и плáче, шо она́ без тэла остаéца» [11. Т. 2. С. 55, № 183].

По широко распространенным общеславянским представлениям, душа крепко связана с телом человека и с большим трудом расстается с ним, присутствует при похоронах, летает над могилой, ищет нового пристанища. Покинув тело умершего, она стремится либо вновь вернуться на прежнее место, либо иным способом задержаться возле покойника — в его одежде, в доме, в сосуде с водой, в зеркале и т.п. [17. С. 411]. Считается опасным, если она задержится в земном мире, вернувшись в тело умершего, а не улетит на тот свет, ибо тогда покойник может стать опасным демоническим существом, вампиром [17. С. 400]. Наряду с этим бытуют поверья о том, что души умерших людей переселяются в новорожденных детей, тем самым их оживляя. Белорусы верили, что Бог не наделяет новой душой каждого появившегося на свет младенца, а «з аднаго тела Буог душу выме, ў другое ўсадиць — от и ўсё!»¹ [21. S. 220, № 1032]; «адно умре, а на тое другое народзіцца» [21. S. 220, № 1031]. Таким образом, Бог решает судьбу «свободной» (т.е. оставшейся без тела) души, определяя, в ком ей можно поселиться.

Однако это происходит, по народным представлениям, лишь с теми душами, которые принадлежат к категории «чистых»

покойников, отмоливших у Бога свои земные грехи, а души грешников или людей, умерших «не своей» смертью, обречены отбывать наказание в насекомых или в домашних животных [6. С. 397; 10. С. 49]. Например, согласно полесским гомельским поверьям, души колдунов переходят в собак или кошек, а души безгрешных людей — в воробьев или кукушек [11. Т. 2. С. 50, № 154]. По данным из Брестской области, «если Бог полюбит [человека], то посылает его душу у хорошую птицу, лошадь, корову, а як Бог не полубил — его ў собаку, у вредную корову» [17. С. 402].

О метаморфозах души умершего человека, вылетающей из тела чем-то незримым или в виде легкого дуновения, тумана, тени, огонька и затем обретающей ипостась насекомого, птицы, животного и т.п., жители Полесья сообщали в следующих формульных выражениях (курсив здесь и далее наш): «душа *пырысыляецца ў зозулю*» [11. Т. 2. С. 22, № 6]; «душа́ в пчёлку *переходить*» [11. Т. 2. С. 31, № 62]; «я умираю, а моя душа́ на пчёлку *скидаецца*» [11. Т. 2. С. 31, № 64]; «душа *обернеца птахой* какою» [11. Т. 2. С. 23, № 11]; «душа́ яго *вылязе, прэдавіцца варабём*» [11. Т. 2. С. 25, № 26]; «зробылаь её душа́ зовзулю» [11. Т. 2. С. 22, № 8]. Но чаще всего о зримом посмертном облике души говорится как о факте уже состоявшегося перевоплощения умершего: «покойник кукушкою прыляцеў», «мухоу летае душа», «воробём прилетел сын» и т.п.

На извечный вопрос исследователей, надо ли понимать, что душа умершего превращается в животных и растения или же она вселяется в реально существующие объекты живой и неживой природы, можно ответить, что для современных носителей мифологической традиции (судя по массовым полесским данным) оказываются равнозначными понятия «переселиться в инородное тело» (факт реинкарнации, метемпсихоз) или «превратиться в насекомое/птицу» (факт оборотничества). В любом случае явственные отголоски архаических поверий о переселении душ отражаются во многих подобных свидетельствах. Ср.: «Як покóйник у хаты, то прылітае зозуля, и в на́й душá *пырыходыць*» [11. Т. 2. С. 22, № 7]; «Як умрэ чово́к мало грэ́шны, ягó Бог *прэвращае* у *птіцу*, и у той птіцы чово́чэская душа́» [11. Т. 2. С. 23, № 10]. Именно такие представления о переселении души праведного человека в пчелу объясняют широко известный у всех славян запрет говорить о ней «сдохла»; вместо этого использовался глагол, обозначающий человеческую смерть, — «умерла» [7. С. 453–454].

Восточнославянские данные о переселении душ умерших хозяев в домашнюю скотину и связанные с подобными представлениями обычаи почитания этих животных рассмотрены в статье

Б. А. Успенского «Метемпсихоз у восточных славян». В ней высказано предположение, что некоторые относящиеся к скотине обряды (угощение ритуальной пищей, поздравление с праздниками, символическое «крещение» новорожденного теленка и др.) обнаруживают связь с архаическими представлениями о переселении в скотину душ родовых предков («родителей») [18. С. 15–16]. Согласно карпатоукраинским свидетельствам, у животных, в отличие от людей, душа не выходит из тела в момент смерти, а остается в теле и погибает вместе с ним. И только в случае, если в этом животном отбывала наказание душа человека-грешника, после гибели животного она либо улетала на небо, либо переселялась в какое-нибудь другое животное [17. С. 400].

Свойство проникать в тело человека или животного приписывается не только душам умерших людей, но и неким мифическим существам, которые могут быть отнесены к категории «вселяющихся духов»; речь идет о чертях/бесах и о разных болезнетворных агентах. В частности, представления о невозможности существования вне тела живых существ (человека, животного, растения) характерны для русских поверий об «икоте». По свидетельствам русских старообрядцев, проживающих в Ветковском районе Гомельской области, «икота» не может существовать сама по себе вне человека или, во всяком случае, она испытывает потребность в нем поселиться. Одни считали, что этот болезнетворный дух, не нашедший своей новой жертвы, может просуществовать не более сорока дней, а другие — что эти поиски нового пристанища могли длиться годами [12. С. 14–15]. Аналогичные поверья, что «икота не может жить, не вселившись в кого-то», зафиксированы среди жителей Верхочамья [20. С. 287].

Поведение «икоты», — которая влетает в человека в виде насекомого (мухи, комара, мошки), живет в теле своей жертвы, проявляя себя особым речевым поведением и антропоморфными, личностными признаками (называет собственное имя, этническую принадлежность, пол и возраст, сообщает сведения о своей прошлой жизни, профессии, о пищевых пристрастиях и т.п.), а в случае смерти своей «хозяйки» должна вылететь из умирающей и к кому-то обязательно переселиться [20. С. 123], — позволяет обнаружить явственную генетическую связь этих персонажей с душами «нечистых» покойников, умерших «не своей» смертью (преждевременной или насильственной) и ищущих для себя нового телесного вместилища, так как ее не принимают на том свете. Мне уже приходилось однажды цитировать фрагмент исследования Н. В. Краинского о вселении в мужчину души утопленника: житель хутора Букреевского Екатеринославской губернии «стал впадать в беспамятство и кричать по-птичьи, и лаять по-собачьи; во время припадков выра-

жался (...) «Я — Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе...» [2. С. 299]. Еще более определенно сформулированы подобные представления (о том, что в кликуш вселяются не бесы, а души самоубийц) жителями Орловской губернии; вот диалог двух крестьян: «Чорт в хрещеного человека не полезет — ему нельзя». — «Знамо, какой чорт? Душа заливщика (= утопленника) или удавленника, вот кто!» [14. С. 377]. Подобные мнения отмечались также, по свидетельству Г. Попова, среди жителей Вологодской губернии [14. С. 380].

Мысль о преждевременном уходе из жизни (о «недожитом веке») как причине посмертного скитания человеческих душ в земном пространстве проявляется, в частности, в таких мотивах поверий об «икоте», которые свидетельствуют о постепенном «взрослении и старении» этого духа, сидящего в теле человека. Ср. русские верхокамские поверья о том, что «икота» залетела в тело своей жертвы, будучи молодой, а «заговорила» внутри человека лишь в старости; что она вместе с человеком «живет и старится» [20. С. 161]. Такие же представления характерны для старообрядцев Ветковского района Гомельщины: «икота» имеет свой век, и если она дожидается внутри человека до старости, то затем «идет в осину» [12. С. 15]. Имеется в виду, что вселившийся дух стремится дожить назначенный ему срок жизни в человеческом теле, а затем окончательно переходит на дерево (дерево — как путь на тот свет).

Таким образом, как «икота», так и душа умершего человека не могут долго оставаться без приюта, они испытывают потребность обрести телесное вместилище, «пользуясь человеческим телом как инструментом и/или как средством существования» [20. С. 161]. Только таким способом они — будучи бесплотными существами — получают возможность реализовать свои привычные потребности: скрываться от внешних угроз, питаться пищей, обогреваться, выражать эмоции, разговаривать. По словам одной из женщин-«икотниц» (*икотница* — одержимая бесом женщина), «икота» «управляет моим языком, пользуется моим голосом» [20. С. 183]. Она принуждает свою жертву питаться своими любимыми блюдами и напитками, избегать лука и чеснока, которых она не переносит, исполнять другие ее прихоти.

По мнению некоторых специалистов [9. С. 171], ряд типичных для поверий об «икоте» содержательных элементов позволяет предположить, что мифологический статус «вселяющихся» духов типа «икоты» по ряду признаков совпадает с категорией чертей — «помощников» колдунов и ведьм, которые в русской демонологии определяются терминами *помощники*, *работники*, *сотрудники*, *маленькие*, *кузутки* [3. С. 273, 327–331, 419–421, 487]. Считалось, что «знающие» люди, вступившие в сделку с чертом,

получают от злого духа «помощников», а уже сами колдуны и ведьмы могли насылать этих духов, принявших вид мелких насекомых, на людей, вследствие чего те заболели или становились носителями «икоты». О колдунах и ведьмах обычно говорится, что они «держат у себя» или «держат при себе» этих чертей-помощников, распоряжаясь ими по своему усмотрению, однако широко известный в колдовском дискурсе мотив трудной смерти каждого, кто «черту продался», явно указывает на то, что причине долгих предсмертных мук «знающего» человека является нежелание злого духа покидать тело умирающего. Для облегчения агонии ведьмы и колдуна повсеместно у восточных славян принято было проделывать отверстие в потолке, открывая тем самым пути выхода нечистому духу. Среди полесских мотивировок этого ритуала встречаются следующие объяснения: «шоб (...) нэчысты дух выйшоў з хэрэва» [11. Т. 1. С. 112, № 320], «шоб выліталы чэрты з эвб (колдуна. — Л. В.)» [11. Т. 1. С. 310, № 219]. Соответственно ради легкой кончины необходимо было «сдать своих чертей» кому-нибудь из родственников или односельчан, чтобы они — по объяснению жителей Ивано-Франковской области — «в ком-то другом жили» [4. С. 244]. Точно такая же сюжетная ситуация описывается в русских рассказах об «икоте», которая не хотела покидать тело «икотницы» до тех пор, пока родственники не приподняли доску на крыше, чтобы дать свободно выйти нечистому духу [20. С. 123].

Еще одним косвенным свидетельством того, что под выражениями «знаться с нечистой силой», «вступать в контакт с чертом» мог в прошлом пониматься акт вселения нечистого духа (принявшего вид мухи) в тело человека, являются известные всем славянам фразеологические обороты типа «мухи в голове (в носу, в груди)», «сатана в носу», «человек с мухами», используемые для обозначения «знающего» человека либо бесноватых, припадочных, слабоумных, вообще людей со странностями; см. подробнее: [16. С. 118–130]. В Полесье зафиксированы выражения со значением «ведьма/колдун»: «баба с мухами», «у ведьмы мухи в носу», «с сатаной в носу», «с мухами в носу», «мухи в голове играют», «у него мухи в носу», «у ведьмака мухи в носу» [11. Т. 1. С. 100, № 266–269; с. 262–263, № 17–18, 20–21].

Такие же фразеологизмы использовались по отношению к людям, одержимым бесами: «З мухами ў голове. Это значит — ненормальны человек, бес ўсяляўса» [11. Т. 4. С. 588, № 411].

Труднообъяснимым фактом, никак не мотивированным в народных рассказах и поверьях о смерти колдунов, оказывается стремление черта вселиться в тело умершего человека до момента

его погребения. Речь идет о популярном прежде всего для полесской мифологической традиции мотиве «умирающий колдун просит сына не допустить, чтобы в его мертвое тело проник черт, иначе ему пришлось бы стать «ходячим» покойником». Для этого он рекомендует сыну плеснуть на свое мертвое тело крутой кипяток, ничего не объясняя присутствующей родне. В результате ошпаренные кипятком черти стремглав вылетают из дома, вынося на себе «шкуру/тулуб» (т.е. тело) умершего колдуна, так что родственникам некого хоронить [11. Т. 1. С. 274–279]. В одной из карпатоукраинских быличек черт-слуга согласился служить человеку при условии, что тот после смерти отдаст ему свое тело: «Як умреш, то мені даш свою шкіру» [10. С. 75–76]. Аналогичный рассказ, записанный в закарпатской Галиции (Покутье), опубликован на польском языке О. Кольбергом. В нем повествуется, как черт пришел к бедняку и сказал: «Продай мне свою кожу, я тебе дам много денег». Бедняк испугался: «Как же я буду без кожи?» Черт успокоил: «Я не хочу с тебя живого кожу сдирать — лишь после твоей смерти» [22. С. 162]. Согласно саратовским представлениям, черти сдирают с умирающего колдуна кожу и облакаются в нее либо залезают к нему в рот в момент агонии [15. С. 265]. Ни в одном из подобных текстов не сообщается, зачем черту, охотящемуся за людскими душами, нужна телесная оболочка человека (живого или мертвого). В с. Онисковичи Кобринского района Брестской области был зафиксирован уникальный заговор на легкие роды. Чтобы обеспечить успешное рождение ребенка, баба-повитуха произносила над роженицей: «Поможи, чорте, родыты, будэш по его [ребенка] смърти в его тулубе ходыты!» [11. Т. 1. С. 463, № 91].

Приведенная в начале статьи реплика изгоняемого из тела человека духа «Де я ся дію?» приписывается в карпатоукраинской мифологии также домашнему черту-помощнику, именуемому либо *хованець*, *годованець*, либо *чорт-помічник*, *дітко*, *злий дух*. Так, в селах Старосамборского района Львовской области рассказывали об одном хозяине, который держал у себя в услужении черта-слугу. Когда пришло время умирать этому человеку, он долго мучился, потому что *годованець* не давал ему скончаться; он сидел возле тела умирающего и говорил: «Де ж я ся дію?» Отогнать его было очень трудно [4. С. 108]. Близкий к этому сюжет был зафиксирован также среди гуцулов села Бандров (Дрогобычский повет Галиции, ныне Подкарпатское воеводство Польши): один человек пользовался услугами чертика (*дітка*); решив от него избавиться в конце жизни, он в тайне от своего мифического помощника сменил место проживания; не найдя своего хозяина, чертик начал

громко плакать, приговаривая: «Куда же мне теперь деваться?» [Де я ся тепер маю діти?] Пожалев его, соседи подсказали, где искать сбежавшего. Когда чертику удалось найти своего хозяина, он вновь пристал к нему накрепко [5. С. 159, № 413].

Именно этот персонаж гуцульской низшей мифологии, относящийся к ряду духов-обогащителей (тип домашнего черта-помощника), характеризуется рядом таких признаков, которые сближают его с образом чертика, изгоняемого из тела больного эпилепсией человека. В первых, совпадают стереотипы речевого поведения («куда же я теперь денусь?»), приписываемые вселяющемуся болезнетворному духу, душе умершего человека, только что покинувшей его тело, и черту-помощнику, которые свидетельствуют о боязни этих существ остаться без привычного места обитания. Во-вторых, по своему генезису духи-обогащители происходят от бесприютно летающих по ночам душ умерших некрещеных детей, которых Бог не принимает на том свете до тех пор, пока их не окрестит символическим образом кто-нибудь из людей (т.е. даст им любое имя). Они воспринимаются в народной культуре не как вредоносная нечистая сила, а как невинно страдающие душечки, отбывающие наказание за грех родителей, похоронивших детей без обряда крещения. Понимая это, Бог относится к этим душам-страдальцам, стремящимся попасть в рай, снисходительно — допускает возможность, чтобы они отбывали срок покаяния в теле какого-нибудь человека. Однако если души умерших детей так и не дождутся, чтобы встречный прохожий догадался символически окрестить их, то через семь лет они превращаются в злых духов (чертей). В дальнейшем люди, желающие обогатиться несправедливым способом, заводят себе этих чертенят в качестве духов-помощников. Например, по полесским свидетельствам, колдуны принуждают умерших некрещеных детей пасти скот или найти и привести домой заблудившуюся корову [11. Т. 2. С. 250–252]. Соответственно по внешнему виду эти мифические помощники часто изображались как маленькие дети. Так, по гуцульским поверьям, среди вариантов антропоморфных воплощений черта-слуги упоминается облик маленького мальчика в красных штанишках и красной шапочке [8. С. 149]; либо этот персонаж выглядит, как «хлопчик у черленых [т.е. красных] штаньцах» [13. С. 142]. Эвфемистической заменой терминов *чорт-помічник*, *годованець* может выступать фразеологизм *тот, у черленых гатьвох* 'тот, в красных штанишках' [19. С. 68]. Такие же признаки внешности отмечаются в русских новгородских поверьях о чертях-помощниках колдунов и ведьм: «И еще про одну говорили, что у ей *маленькие* были. Показуются в красных шапках с торчками. Живут-то они при ней, и держит их при себе. Делать-то всё и помогают» [3. С. 327].

Что же касается упомянутой в самом начале статьи (в закарпатском рассказе) функции вселяться в человека, вызывая тем самым у него припадки эпилепсии, то она не является типичной для образа черта-помощника и может быть признана уникальным свидетельством, расширяющим круг мифологических характеристик этого карпатоукраинского персонажа.

Таким образом, в западноукраинских и западнopolесских верованиях отмечается двойственное значение слова «чёрт»: это не только богопротивник народно-христианской мифологии, сброшенный с неба на землю, но и нечистый дух, произошедший от душ людей, умерших «не своей» смертью. Ср. полесское житомирское свидетельство (речь идет о душе самоубийцы-висельника): «...ця душа, котору нэ прыймають [на том свете], бо вона ужэ погана. То вона ужэ перэробляецца чортом» [11. Т. 2. С. 419, № 60].

Примечания

¹ В источнике примеры даны латиницей.

Литература

1. Будовская Е., Задоя К., Вардиц В. М. Проклятия как дейктические маркеры в карпатской народной мифологической прозе // Балканский дейкис и балканские (языковые) жесты: Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / [отв. ред. М. М. Макарец]. М., 2017. С. 100–123.
2. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
3. Власова М. Н. Русские суеверия: энциклопедический словарь. СПб., 1998.
4. Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016.
5. Гнатюк В. Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1. Львів, 1912. (Етнографічний збірник; Т. 33).
6. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., приміт., біогр. нариси А. П. Пономарьов та ін. Київ, 1991. С. 383–406.
7. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
8. Левкиевская Е. Е. Дух-обогащитель // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 147–150.
9. Мазалова Н. Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX — начало XXI в.). СПб., 2011.
10. Матеріяли до гуцульської демонології / записав у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907–1908 Антін Оніщук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Т. 11. Львів, 1909. С. 1–139.
11. 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. 4: Духи домашнего и природного

пространства. Нелокализованные персонажи. М., 2019.

12. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

13. Плотникова А. А. Народная мифология в закарпатской Верховине // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11]: Виноградье: [К юбилею Л. Н. Виноградовой] / [отв. ред. А. В. Гура]. М., 2011. С. 141–148.

14. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

15. Русский демонологический словарь / авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.

16. Терновская О. А. Водовство у славян. 2. «Бзык» (мухи в голове) // Славянское

и балканское языкознание. Язык в этнокультурном контексте / отв. ред. Э. И. Зеленина, В. В. Усачева, Т. В. Цивьян. М., 1984. С. 118–130.

17. Толстая С. М. Душа // Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 380–421.

18. Успенский Б. А. Метемпсихоз у восточных славян // Факты и знаки: исследования по семиотике истории. Вып. 3 / под ред. Б. А. Успенского, Ф. Б. Успенского. М.; СПб., 2014. С. 7–20.

19. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгв. словник. Львів, 2002.

20. Христофорова О. Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.

21. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Slonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

22. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 32. Cz. 4: Obraz etnograficzny. Pokucie. Wrocław; Poznań, 1962.

Робота виконана при фінансовій підтримці РФФІ (грант № 20–012–00300 «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию»).

Марфа Никитична Толстая,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

СВЯЩЕННИКИ И МОНАХИ КАК «ЗНАЮЩИЕ» ЛЮДИ В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ ЗАКАРПАТЬЯ (по полевым материалам)

Аннотация. Полевые материалы Карпатских экспедиций Института славяноведения показывают, что в народной традиции украинцев Закарпатья священники и монахи воспринимаются как обладатели «тайного знания», владеющие магическими приемами воздействия на состояние дел в мире и, подобно другим «знающим» людям, защищающие равновесие в природе и обществе.

Ключевые слова: народная традиция Закарпатья, священник, монах, народная магия, народная медицина, полевые записи

Среди полесско-карпатских параллелей в области мифологических представлений отмечаются былички об отгоне «ходячего» покойника рассказом о неправильном поведении людей [2. С. 7]. Приведем текст такой былички из закарпатского села Русская Мокрая Тячевского района Закарпатья¹. В ней советы женщине по защите от мертвого мужа дают монахи:

Так шчо нó якысь бýv грішник, шчо ходів до жінкы. Ходів, як похоронили, вун прийшов, оден вѣчур, другый, третій, так начав ходити до жінкы, як... по-прежньому. Тоді юй зѣчали казати монахы: иди та мый ся, убирай ся в той момѣнт, коли вун маѣ прийти, будѣ спрашовати, звѣдовати ся, куды идѣш, кажй, шо «иду на свѣльбу». — «Тко когó берѣ?» — «Брат сестру берѣ». — «Можѣ быти». Другый вѣчур прийшов: «Дѣ идѣш?» — «Иду на свѣльбу». — «Тко когó берѣ?» — «Отѣць доньку». — «И ссѣ можѣ быти». А третій вѣчур: «Тко когó берѣ?» — зазвѣдав ся. — «Кум куму». — «Ссѣ ни было и ни можѣ быти», бо ссѣ — нó, маѣ великий гріх, коли кумы прилободійствують. Кум ис кумов. То вже ни можѣ быти. — «Нó, — кажѣ, — ужѣ-сь ня зызіла, тепѣр бúrше ни прийду». А она кажѣ — а тóт як уповів [сказал], шчо «ни можѣ быти», коли кум куму, — она кажѣ: «А ссѣ можѣ быти, абы мѣртвый чоловѣк ид живуй жонѣ ходів?» Вун кажѣ:

«Ні, ужѣ-сь ня зызіла, бúrш ни прийду [уже ты меня сразила (победила, уничтожила), больше не придут], — бúrше го ни видѣла. Тó туй было у нас, дѣсь у Наньковѣ ци дѣ, в Закарпаттю. Тó сказовав одін монах, бѣтjошко старый такый. Тó лиш выгатка така... (АМП, зап. О. А. Абраменко, 1995).

В этой быличке монах является не только одним из персонажей, но и рассказчиком. И это неслучайно. В карпатских мифологических рассказах священник (монах) часто выступает в роли «знающего» советчика и магического специалиста, которому ведомы истинные причины и тайные пружины событий.

В другой быличке из этого же села говорится о человеке, который перешел из православия в баптизм и был перекрещен. После этого вторичного крещения он сильно заболел. Монахи сказали, что это потому, что он «смыл свой крест», и посоветовали, как избавиться от напасти:

Чула-м, коли оден чоловѣк у цѣркви сьпѣвав, православный бýv. Потóму перейшов у баптїсты, у віру сѣ. Та пушов выкрестити ся. Дуже захворів бýv пїсьля тóго крещѣння другóго, у баптїській вірі дуже захворів. Так нý умерѣе, вни пушли до монахóв, монахы казали, шчо вун хворый за ттó, шчо змыв свѣй хрѣст, якый вун принѣв бýv младѣнцьом. Нó, кажѣ, идт вы о пуночи

на рѣку, будѣте видѣти, шчо бѣде плыти долу рѣков. Ну пушов брат му на рѣку, видѣт, шчо плыне крѣст, дуже фѣйный [красивый], свѣтит ся на всю рѣку хрѣст. Плыне. Ну тóт кажѣ, аш имитѣ хрѣст тóт, та йему полѣвит [полегчает]. Пушов другу нуч чоловѣк, взѣв свѣйх рѣдичув, абы нѣняли [чтобы ловили] тóт хрѣст. I так ни имѣли, і рѣдичи. На трѣту нуч избрав пувселѣ имѣти тóт хрѣст, і так из рук вырвав ся тóт хрѣст, поплыв дѣле. Тóт чоловѣк пак умер (АМП, зап. О. А. Абраменко, 1995).

В с. Синевир Межгорского района записан рассказ о случае на похоронах: молодая женщина лежала в гробу очень красивая, как живая; внезапно тело начало портиться и раздуваться, и окружающие в страхе бросились вон. Священник определил, что покойницу «испортила» враждовавшая с ней соседка:

Тай сяшчѣнник прийшов та кажѣ — нó, пак пóпы такóе знѣли! «А котрѣ, — кажѣ, — сатанѣ на ню подѣвила, — кажѣ, — сердѣта? Бо сесѣ, — кажѣ, — йї спогѣнила тотѣ, шчо на ню сердѣта была» (ОАИ, зап. О. А. Абраменко, 1996).

Чтобы покойник не «ходил», во время похорон священник «печатает» могилу лопатой, кладя крест и читая молитву (КА, с. Богдан Раховского р-на, 1989; см. о «печатании» могилы: [5]). Для защиты от умерших людей, беспокоящих живых или вредящих им, прежде всего обращались к священнику. В с. Мокрая (Перечинский район) записан рассказ о том, как умерший муж не давал покоя жене, являясь каждую ночь и производя шум; женщина позвала священника, и тот «запечатал» окна и двери дома; после этого ей приснился муж, который жаловался, что не может войти, «бо вже запечатано» (КА — ММШ, зап. С. П. Бушкевич, 1991). В быличке из с. Синевир к монаху обращаются за помощью в защите от действий вредящей умершей свекрови-босоркани (карпатской ведьмы), и именно он подсказывает способ избавления от напасти — посыпать вокруг дома «слепым» маком, перетертым с чесноком [9. С. 122].

В Синевире считается, что священник может «заклясть» умершую босорканю, чтобы она не вредила после смерти. Среди магнитофонных записей из этого села есть диалог двух пожилых женщин, обсуждающих, в частности, недавнюю смерть односельчанки, которую они считали босорканей. Когда одна из собеседниц сообщила, что покойницу, вопреки обычаю, обмыли ее дочери, другая объяснила это тем, что у умершей «навверняка был хвост», и заключила, что надо обратиться к священнику, чтобы тот прочел молитву, тогда покойница не будет вредить.

— Та айбо сесю, не бійте ся, ніч нитко ни знав, тоты ми кажут поточане, шчо вжэ як зачало дзвоніти. [Но эту (об этой), не бойтесь, ничего никто не знал, эти мне говорят поточане (жители определенного конца села), что уже как начало звонить (по покойнику)], та товды учули, шчо умелла [умерла], самі йі донькы йийі умыли [обмыли]. — Но! — Бо бизівно [навверняка] хвіст быв, та.. — Бо хвіст у неїи быв, та обы ни... ни говорили. Но! Та так... Та да́ле пак потому казала шчо така... — Абó... я думую, шчо тотó бы трéба уповісти [сказать] и попови! шчо обы... обы якúсь молітву шче вучитав и... обы вна́ и потому шчóсь ни вреділа (ОАИ, ММД, зап. О. А. Абраменко, 1996).

В синевирских вариантах известного карпатско-балканского сюжета о волколаке, которого жена узнала по ниточке между зубами², жена обращается к священнику, и тот «заклинает» волколака. В наиболее полном варианте этого текста разоблаченный муж-волколак сам велит жене идти к священнику, чтобы тот его «заклял», после чего он умрет через девять дней (см.: [8. С. 485–488]).

В с. Черный Поток (Иршавский район) после смерти босоркуна с его одеждой шли к таким же босоркунам, «как он был», а также к священникам и монахам, которые «это отмаливают»:

...кажуть, ош помагавуть. Ош идуть... тогды так <...> з нього плаття ся опстайе с то́го покóйника, та идуть до такых зась ги овін быв, та вты помагавуть якось, а идуть зась до такых по́пю, мана́хю, та то́ дмóлювуть (МИО, зап. А. В. Тер-Аванесова, 1993).

По рассказам из с. Керезки (Свялявский район), когда умерший не давал покой живым, обращались к разным «специалистам» в зависимости от «чистоты» покойника. Для защиты от «нечистых» покойников («неправых», двоедушников) звали «знающих» людей с Верховины, которые их заклинали. Если же требовалась помощь человеку, которому не было покоя от тоски по умершему, обращались к монаху, который молился, «снимал весь страх» с человека и давал ему освященную просфору, которая была на девяти рождественских всенощных:

Тут йе два види. Як бы сказа́ти, йе два види сьогó сужэ́та. Чому́ я так ка́жу? Тому: йе, были в нас такі лю́де, які дійсно были неправі. Як вам поясніти, но. Овін був дваду́шник. На тоты лю́де вызыва́ли верхóвинці, у Верхóвині то́же бы́ли такі, шчо приходіли, помага́ли. От неда́вно бы́ла жінка, йедна́ жи́е, поме́р йи́й чоловік, розумі́ете, і ко́ждої но́чи приходив до не́і. Ко́ждої но́чи приходив, та вні ходіли у Верхóвину, найшли такы́х лю́ди, шчо прийшли до до́му, закла́ли го, і бильше в́н ни приходив. Но а якшо́ ж жалю́, розумі́ете, лю́дина пра́ва, всьо́, якшо́ ж жалю́ — тоді іду́дь до монаха́, і та́м мона́х мо́лїть ся, изніма́ть всьый стра́х из лю́дины, про́сить Бо́га, обы́ уберну́ти ся, обы́... то бильш не... во́пшем, мо́лїть ся та́к, ош обы́ вы вже бильш ни думали за тым, якый поме́р. Да́е доры́ сячэно́і, да́е таку́ дору́, яка́ бы́ла на девяти́ сенóчных. Йе́ у но́чі, коли́ Хри́сто́с родив ся, розумі́ете, на Сяты́й ве́чю́р, тоді на де́вять ты́х сейно́чных, за де́вять ро́кю́, йе́ така́ дора́, розумі́ете, і тогды́ даву́ть то́й лю́ди́ні шче́ й тоту́ дору́, обы́ вна́ перестала́ думати, гада́ти, обы́ вна́ уже́ ни думала́ за тым мертвы́м, бо ка́же, ка́же ош — нийе́ супóчку́ ни мертво́му, ни живо́му, тко́ за тым дума́ть (МФН, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1990; ср. у закарпатских гуцулов: страдающих тоской по умершему церковный староста водил на колокольню посмотреть на солнце через специальную дырочку [3. С. 194]).

В русинском селе Убля в Восточной Словакии, на границе с Украиной, записан рассказ о том, как «нечистый» покойник, чье желание быть похороненным в белом не было исполнено, настолько мучил свою семью, что пришлось выкапывать тело со священниками и совершать над ним некий обряд, но что именно делали священники, рассказчица не могла сказать:

Иде́н при́пат са ста́в нида́вно, лем же не зна́ти, ци то́ тутó... Ту́ у сусі́дно́й Во́ловуй, село́ тако́й было́, Ру́ска Во́лова. А та́м же тако́го ино́го похова́ли, же про́сто... в́н хотів бы́ти похованы́ у бі́лому. Ё́й. А вні́ же му ни дали́ тутó, шо́ в́н просі́в, ну та́ же в́н з ні́ма потому́ робі́в чу́да, но́ але́ гва́рять, же то́ ай пра́вда́ было́. Но́. Же ході́в, йих... вні́ ці́лу ну́ч ни спа́ли, напри́клат тутá жона́ така́ опшы́пкана́ была́, ё́й, са́ма модрі́на на ню́й была́ [была́ вся в синя́ках]. Но́ а потому́, потому́ же вжэ́ як уже́ ни могли́ тутó вы́тримати́ [когда́ уже́ не могли́ этого́ выде́ржать], же вжэ́ были́ на конці́, та́г го́ выко́повали. Ё́й. И сьи́чэ́ники та́м были́, мо́лили са́ коло то́го. Коло́ то́го... А́ли шо́ з ні́м зроби́ли, тутó́ як, се́ са́ не бисі́дова́ло. Ни зна́ву. Мо́же, дали́ шчо́ хотів, ни зна́ву. О то́му са́ да́к потому́ вжэ́ ни бисі́дова́ло са́. [О нем говорили́] же не́ла́пший бы́в, шо́ в́н не́ла́пший бы́в (АН, зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2014).

К священникам и монахам, как и к другим «знающим», обращались

в случае злокозненных действий босоркань. Если у коровы убывало молоко, шли за помощью к «знающим» людям или к священнику. Он мог помочь распознать ведьму:

Ході́ли и до сьа́чэ́нникю́, мо́лили ся, и сьа́чэ́нники́ говори́ли: така́ й така́ бу́де жінка́, мо́же, она́ при́йде, ка́е, як вы́ шчóсь да(с)те́, и она́, ка́е, сама́ до ва́с при́йде, до до́му, и вы́ бдете́ уже́ ві́дїти, што́ то́ она́ была́. Но то́ так ході́ли, бы́ли такі́ лю́де, бы́ли ба́пкы́ такі́ де́сь по се́лах, што́ ишли́ до ні́х, як то́то́ уже́ што́сь бі́да́ с коро́вов вать [или] ис кы́м (СИС, с. Синевир, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1993).

В с. Драгово (Хустский район) записана быличка о том, как однажды босорканя отняла у коровы молоко. Хозяйка пошла к монаху, понесла ему молока. Он над ним помолился, посыпал солью и сказал: «Сегодня ведьма придет одолжить чего-то, ни в коем случае не давай, а то не вернется молоко». Женщина пришла домой и строго наказала детям никому ничего не одалживать. Вечером пришла подружка и попросила какую-то лечебную травку от головной боли. Хозяйка дала, не понимая, что делает. Вскоре сдохла корова, а спустя некоторое время и сама молодая хозяйка скончалась (КА — ЕИЛ, зап. О. В. Сакун, Н. В. Нестерова, 1989).

В с. Липецкая Поляна (Хустский район) рассказывали про местного священника, к которому приезжали люди со своими бедами издалека, он принимал их дома. Рассказчица обратилась к нему, когда у ее коровы испортилось молоко, и священник молился над бутылочкой этого молока:

Тут у нас йе́ такой́ п́п, в́н лиш ишчи́туйе́ [отчитывает (букв. «считывает»), як да́кому бі́да, зна́йе ишчита́ти. Та до нього́ иду́т ис сві́ту из да́лек(ых). И в́н зна́йе помага́ти. [Он принима́ет] до́ма со́бі, у нього́ у Лі́пши до́м йе́. [Он себе́ там сделал] таку́ хы́шку [домик], та та́м до нього́ че́лять иде́. Ай я́ раз была́, та я́ зна́ю. Коро́ва ми́ молоко́ шось [стала́ плохо́ давать], та я́ взя́ла молоко́ та п́шла́ до нього́, та почита́в туды́, помо́лив ся. [Нужно́ нести́ молоко́] у скля́ноцці́, ай, ма́ленькый. Та пак я́ поне́сла молоко́, та пак в́н ся́ помо́лив. Та ві́дит ми́ ся, шо́ май́ лі́пше́ было́ (ЮМТ, зап. О. А. Абраменко, М. Н. Толстая, 2001).

Свидетельства о том, что священники помогали вернуть молоко, отнятое босорканей, отмечены и у закарпатских гуцулов [3. С. 194].

Параллелизм функций священнослужителей и других «знающих» ярко проявляется в рассказе из с. Синевир о том, как пожилая женщина пыталась что-то узнать о пропавшем сыне:

Ході́ла-м до́ по́па в Рі́чку, ході́ли тогды́ шчось, п́п якы́сь у Рі́цці́ бы́в то́же шчóсь... ході́ла-м б́нде б́ндекы́ у се́ло́ Колóдно́йе,

десь из Драгова 'тс'як у б'ік иті. Там якась савт'рю в'іткрыв'ала, и там-им ишла. Всюды-м ишла. Усюды тв'ердо-м нагр'ішила (во втором случае речь идет о гадании по Псалтыри: Савт'рю в'іткрыв'ати, так-так. Она ти д'асць, та в'іткрыв'ай собі, д'е собі в'іткрыйеш, там ти прочитат).

Кроме того, она обращалась и к другим гадалкам; характерно, что все эти свои действия, в том числе и обращение к священнику, рассказчица расценивала как греховные (АСЦ, зап. М. Н. Толстая, 2002).

Как и другие магические специалисты, духовные лица в народных представлениях могут обладать разной степенью магической силы. По мнению информанта из с. Синевир, снимать порчу могли только монахи:

Нó так ход'іли, мо'іли ся Богу, ход'іли... ман'ахы б'ыли, н'е ко'ждый сяшч'енник, ай так'ій, котр'ій н'е жон'атый сяшч'енник б'ыв, ман'ах. И он'і тó и з'арас так'іе й'е, што йд'ут, мо'лят ся. И там сяшч'енник тотó шч'ітовав. Й'е бог'ато так'іе што ишч'ітуют. Но н'е к'аждый сяшч'енник, а як я говор'ю, ман'ахы. Так сяшч'енник, што в'ін ся не ж'енит, никóли. Ж'інку не бер'е, не ма'іе ж'інку, сяшч'енники так'і, ман'ахы (СИС, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1993).

В русинском селе Русский Грабовец в Восточной Словакии считалось, что отогнать грозу и град колокольным звоном может только умелый священник, который знает специальную молитву для колоколов; а если звонить не умеючи и без веры, то такого звонаря убьет молнией:

Й'ой, та тó великой д'іло, тó лем м'усить быти ф'арар, жебы д'обри зн'ав дашó так помолити ся. Ай зв'онник ни б'уде дзвон'іти, кидь ни зн'аіе б'уру одогн'ати. Бо ше б'ура б'урша пр'ийде а з'об'іе. М'усить зн'ати адь дзвон'іти. Молитву так'у дзвон'ови [надо знать]. <...> То тр'еба ай по'пи, то в'ні са в'еце мо'лят, в'еце по'с'ят'ять, так'і тр'еба чолов'ік. Ал так'ій, шо без в'іры, ни в'іруйе, п'уйде дзвон'іти та шч'е й'огó там м'оже з'вітор уз'яв або поб'ів. То м'усить быти н'а то чолов'ік так'ій, д'об'рый (ЕВ, зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2014).

К священнослужителям обращались и в случае болезни, особенно у детей. В Синевире при эпилепсии (*неч'іста хворóта*) у ребенка

...хóд'яд до по'п'і, обы'чно до мона'хі, та шч'ітуют, тай ма'тери да'ют, д'ітин'ій, тай в'іцц'ю [отцу] мо'лити ся, не по'рзнити ся [не есть скоромное, т.е. поститься]. Та прохóдид д'але (АСЦ, зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2001).

О том же рассказывали и в с. Липецкая Поляна:

Но тó неч'істый б'е'юх ся бер'е до челядника. Та пад'е, зум'ліват, тотó паск'унный б'е'юх. А тотó б'е'юх не схóдит лиш по'стом и молитв'ами. <...> тó пак и до по'п'а, до по'п'і н'ести, до по'п'і, и по'пы шч'ітуют [Ну это неч'істый б'е'юх (нечистая болезнь) привязывается к человеку. И падает, теряет сознание, это паскунная болезнь. А эта болезнь не уходит иначе как постом и молитвами³. При первом ее проявлении (надо) и к священнику, к священникам нести (ребенка), и священники отчитывают] (ЮМТ, зап. О. А. Абраменко, М. Н. Толстая, 2001)⁴.

В с. Керецки при лечении детского испуга обращались к монахам и шептухам:

Як... д'ітіна кедь б'ойт ся мал'а, та ход'іли до мона'а, и сяшч'енник'і, та мо'літву ч'іта'в, и отó прохóд'ило. <...> На л'як вод'іли, на л'як из'лів'али, из'мыв'али [букв. *водили на испуг, на испуг сливали, смывали*]. Нó пак отó жон'а в нас так'а б'ыла. Шчо он'і прихóд'ять ід жон'і, та жон'а уль'б'е вод'і сяч'еной, у б'людя, нó та там як'ісь мо'літв'ы говор'ить, і т'ым из'м'іе д'ітіну (ПТ, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1990).

В Синевире при лечении болезней и испуга окуривали священным ладаном, просфорой, давали святой воды, а также водили «под евангелие»:

[Окуривают] сяч'еным. Л'аданом, ид'уд до ц'еркве та ўпрос'ят ма'ло в по'п'а, ци в ц'ерк'івник'а обы'чно, л'адан, на т'ым к'урят, дорóв к'урят, сяч'еной в р'од да'ют, вод'і сяч'еной, дор'ы сяч'еной, у р'от. П'ід вагн'ел'іе вед'ут у ц'еркви коли сл'ужба ся сл'ужит, та п'іп вагн'ел'іе ч'іта'т, на к'ажд'ій сл'ужб'і п'іп вагн'ел'іе ч'іта'т, к'ілько сл'ужит, у нид'ілю, у с'ято — вс'е п'іп вагн'ел'іе ч'іта'т у ц'еркви. П'ід вагн'ел'іе тр'еба в'ести. Або тр'еба пов'ести бл'ісько т по'п'ови та ст'ати на кол'іна так шо... бл'ісько б'ись там б'ыла. Но пак тотó них пр'ийде м'но'го, та вс'і там ид'ут у й'едну мыг'лінку [в одну кучку] та стай'ут на кол'іна. Тк'ось стай'е бо лиш бой'йт ся. Як ся бой'йт шч'ось, стр'ашно бой'ись ся, так тóже ид'ут п'ід вагн'ел'іе; тай й'ак на хворóту так'у хвор'і... (АСЦ, зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2001).

От испуга окуривали также нитками из облачения священника; сеном, на котором он стоял на Крещение во время освещения воды на реке:

Пак хоть ч'ім м'ош кури'ти... Д'ашчо с ц'еркви, з р'ис. Д'есь ис стар'ых р'ис в'іт по'п'а, та м'ош ниточку та покури'ти. Тóже в'іт страх'у. В'ать ишч'е к'урят коли п'іп вод'у с'ят'ит на йордан'і, та клад'ут му п'ід н'огы с'іна сух'ого, де п'іп стой'ит коло стол'а. Та то'гó с'іна па'г ж'оны бер'ут тай т'ым д'іти к'урят. Там де п'іп стой'ит, та то'гó с'іна сп'ід н'іг б'рати, та нес'ут собі дом'і, та тотó стой'ит, год'ами стой'ит, та коли тр'еба ком'усь (та же запись).

Существовал способ лечения детской бессонницы и плача при помощи маги-

ческого купания, но им владели немногие, поэтому обращались к священнику:

Тотó р'ітко ткó зн'аіе куп'ати в'іт писк'і [детского плача]. А д'атко нес'е до ц'еркви, обы п'іп почит'ат, та прохóдит. И до по'п'а нес'ут, обы прочит'ат мо'літву, и до д'о'п'уря нес'ут... пак ус'юды б'іж'ат (та же запись).

Распространенный в Закарпатье, особенно на западе, способ лечения испуга — отвести больного ребенка в церковь «под чашу», когда священник выносит чашу для причастия со словами «со страхом Божиим и вирою приступите»; перед тем как нести ее назад в алтарь, священник дотрагивается чашей до головы больного. Такие свидетельства записаны в селах Турья Поляна и Мокрая (Перечинский район), Ярок (Ужгородский район), Керецки (Свалявский район). В с. Убля в Восточной Словакии рассказывали, что священник при этом велел больному сразу выйти из церкви, помолиться и посмотреть на лес; это лечение называлось *ход'іти п'уд пер'енос* (АН, зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2014).

Следует упомянуть также о специальном церковном обряде «божения» («божить», «забожиться»), известном, в частности, из того же с. Синевир, исполняемом священником над человеком по его просьбе. В записанном рассказе идет речь о том, как человек *забожился*, что не будет пить (по-видимому, это наиболее частый повод для обряда). После несчастного случая, когда он пьяным свалился с обрыва и очень побился, он отправился к священнику, чтобы тот его *забожил*. Но священник отказался, потребовав, во-первых, чтобы тот лучше протрезвел, а во-вторых, чтобы привел двух свидетелей. Когда условия были выполнены, священник спросил, на сколько тот хочет *забожиться*, и отказался его *божить* навсегда или на десять лет: у просившего были подростки дети, и священник предвидел, что на их свадьбе тому нужно будет выпить хотя бы чарку. Он согласился *забожить* только на год. Нарушение «божения» очень опасно — это может *пасть на детей* и на семью до седьмого колена:

Та тотó м'оже уп'асти ци на н'бо'го, м'оже уп'асти на д'іти, а м'оже шч'е на й'иг д'іти. К'ажут, шо до с'е'мого покол'іня пад'е тотó. Хоть шчó м'оже быти, ци хворóта, ци шч'ось, кал'ікы як'ісь, ци шч'ось у д'іти, м'оже шч'ось из н'іми быти (АСЦ, зап. М. Н. Толстая, 1996).

В с. Липецкая Поляна этот обряд называется *зар'ікати ся*; когда один из местных хлопцев страдал от пьянства, его возили далеко к священникам, которые умели исцелять этот недуг (ЮМТ, зап. О. А. Абраменко, М. Н. Толстая, 2001).

Переплетение христианских и народных представлений проявляется и в комплексе обычаев и ритуалов, связанных

с некрещеными детьми. Повсеместно распространена практика символического крещения и наречения имени слабому младенцу повитухой; в случае смерти такой младенец считался крещеным, и его хоронили по церковному обряду. По свидетельству из с. Новоселица (Межгорский район),

...колі ся дітінка уродит, а слабенька, видят шо слаббе, а не успіе похрестити, тогды водов... на голову, и нарикавут имня. Там «во имне Отца и Сына и Светог(о) Духа аминь», имня кажут. Там Маря, Анна, Иван, Василь, шо йе, хлопець и дівчина. И тогды вжэ кет так умрэ с сьакым хрестом, тоды вже дзвонят... А якшо воду не золют, то не дают и дзвонити (КА — ЕФК, зап. А. В. Шеймович, Е. Э. Будовская, 1987; обычно считается, что колокола, звонившие по «неправильному» покойнику, теряют способность отгонять бурю).

В с. Черный Поток рассказывали, что раньше так поступали при каждом роде:

У нас чим ся уродить, нарас, но, изливають воду, е, такой, самі бабы, давнó. Но, та тоты, чүйете, зливали нарас туды бабы воду, і нарас имня нарикали, ош як буде имня, но, а пак потóму через тьждень охристили дітіну та... (АИБ, зап. С. П. Бушкевич, 1993).

В этом же селе священник при угрозе потери ребенка посоветовал женщине, чтобы повитуха символически окрестила его еще во чреве, омывая беременную святой водой (двояко, на случай мальчика или девочки).

Если не успели наречь имя, священник не хоронил такого младенца:

У селі таг завéдено, кидь дітіна ниришчэна, умрэ дітіна. Обы йі ни похристити, то тóже, похорон, пїп ни пряче тó дітіну. Та тó дітіну так, лише прóсто загрібавуть и всьó. То уродить ся дітіна дуже слабá, то нарас идудь беруть сячэну воду, из... и мыуть и тóв сячэнов водов, бэс попá, и сé и у болници такой рóблять, бэс попá, и юй называють имня — ци Марія, ци як йе, ци Иван, ци Петро, ци яг бы ни было, розуміете, называють юй имня, и мыуть йі тóв сячэнов водов, бо вни видят, ош умрэ. Нó та туды ссэ зрóблять, та пак ужé чекають [ждут], коли умрэ, тогды вже... похорон уже тогды так як обыкновéнно. Хоть йому и три нны [дня], ци чотыри нны, тó сьó ровнó. И пїп йогó погрібать, и всьó иде як йншим (МФН, с. Керецки, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1990).

По свидетельству из Синевира, речь шла именно о наречении имени (о символическом крещении водой в рассказе не упоминается); младенцу обязательно надо было дать имя, хотя бы и при погребении:

Нарикают лиш имня. Я кой рóдила Василя, та я казала вам, шо я го ни рóдила.

Лиш кїлько з ня... сьак чїлонками [кулаками], сьак ня мняцкали [мяли]. Тай... ишчэ у кїсьць дітіна упáла, а уродити ся шчэ ни мїх [еще не мог]. Та вжé ся душїв. Нó та тотá шчо принимáла рóды, та вуйшла, мама мóя чекáла у коридóри... коли тотó вже буде, та вуйшла д мамі, та каже: дітіна, каже, у кости, дітіна ся душит. Обїсте знáли [знайте], шчо я нареклá имня. Аж бдэ хлопчїшче, та Василь, аш... а дівка, та Марія. Бо тотó была старá жонá, шчо принимáла рóды, та нареклá. Та она нареклá имня, шчэ дог была она... послухала слухáчков, шчо шчэ дітіна живá, а чула, шчо вжэ ся дітіна душит. Та нареклá имня. И мёртвїй ужé дітіні та трéба наречї имня. Ни хоронїти так шо... пїп ни перехрестїв, бо ни встїг, бо умéлло. Всьó ровнó як в зéмлю клáсти та не клáсти без имня, ай трéба з имньом клáсти. [Если хоронят ребенка, которому не нарекли имя, то кто угодно на кладбище должен это сделать, сказать]: «Сьїй дітіні сьак имня» (рассказ дан в сокращении; АСЦ, зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2001).

Наконец, в с. Пилицец (Межгорский район) считали, что умершего некрещеного младенца можно было окрестить, если семь лет поливать его могилу водой, освященной на праздник *Маковія*?; после этого можно было ставить крест, священник «печатал» могилу и давал имя умершему ребенку:

Як умре нехрещэна дітіна, хоронят на теметóви [кладбище], але збóку и без дзвонів, без попá. Трéба сятїти на Маковія воду и носїти лїти на гроб, и так сїм років, и тогды вже хрещэна, и тогды хрест поклáдут на гробі. Приходит попик, печáтат гробик и имня яке хóчеш [даёт] (КА — ААК, зап. С. П. Бушкевич, 1991).

В обрядности вызывания дождя помимо широко распространенного молебна в церкви в с. Брод (Иршавский район) отмечен обход священником сельских кладбищ (вероятно, с расчетом на помощь покойников в прекращении засухи):

Молили ся, або быв дóшч, а йшли у пóле, там де тенетї [кладбище], та йшли тогды кругом опходив пїп, а на́роду мнóго, отó молили ся там та сятїли вшїтко тотó. У д́ругу неділю у д́ругий тенетї йшли, бо туй два сут [тут два есть], йиден сюды а йиден сюды (ОЮЛ, зап. М. Н. Толстая, 1988).

В с. Керецки существовал запрет на работу в поле в девятый четверг после Пасхи во избежание бури; говорили, что в этот день «священник зарёк поле»:

Дивїáтый четвэрь по Великодньови тотó в нас клїчуд Дивїáтый четвэрь. Нó та на тóд дэнь и не кóплот так. Нó та тогды пак казали так, шчо сяшчэник зарїк такой пóле, обы ниткó на тóд дэнь ни копáв (АПФ, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1990).

Всё это создает картину единого общественного пространства, где священники и монахи занимают высшую авторитетную позицию (известна поговорка «Пюп — дзерькало села»), картину сотрудничества разных слоев социума в борьбе со злыми силами и болезнями. Например, у славян широко известно использование ниток из одежды священника в магических целях — для оберега, для окуливания и т. п. В Закарпатье нитки из облачения священника или шерсть с шапки монаха использовали наряду с освященной солью, просфорой, чесноком, освященной вербой и т. д. При этом, когда нужна была такая нитка, ее не крали и не выдергивали тайком, а свободно обращались за ней к священнику или монаху:

Йó, сячэного берут [с собой в качестве оберега], доры, мыцьку [освященную вербу], часнык сячэный, такóйе, йó, берут, берут. Ишчэ прóсят и вїт попá дáшчо з рїс. Ис цéркви, шчозь дэсь нїточку якү. Берут, тотó брáли, и брáли и берут (АСЦ, с. Синевир, зап. М. Н. Толстая, 2002).

При строительстве нового дома прошили в церкви многократно освященную пшеницу:

Та пїду до цéркви, вы́прошу пшени́ці, шчо на двана́ццїтьо́х сейно́чных ся сятїть. Двана́ццїть рáс она́ ся сятїть, та вы́прошу выт цирькївника́, ци вже тко́ там йе́, ци выт сяшчэ́нника, отóїї пшени́ці, та так, у такі скля́нчїкы с пїньци́ліна, поклáде тóїї пшени́ці та на чоты́ри у́глы, обы́ то та́г ги... охрáна то́го дóма. И сé в нас йе́, ма́й бурш ко́ждый чї́нить. [И это у нас есть, это делает практически каждый] (АПФ, с. Керецки, зап. Е. В. Степанова (Лесина), 1990).

Это сотрудничество наглядно проявляется и в рассказе из с. Липецкая Поляна о лечении способом «гашения огня» (при котором в святую воду гасят девять угольков или спичек и этой водой лечат больного); тетка рассказчицы вылечила этим способом дочку священника, и он одобрил ее знахарскую деятельность, хотя раньше запрещал:

Та ты зна́йеш аш мóя стрыйна́ [тетка со стороны отца] знáла гасїти вгня́, та коли ся сповї́дала, та пїп йїй казáв аш обы́ не гасїла, бо тó нїгї́дно, а коли йогó дівочку заболїло, та прїйшóв огня́ гасїти до ба́бы. Айно́, Могду́шка была́ в нїх. Могду́шка, бїпо йїй имня́, дівочці́. Айно́. <...> А не было́ у нїх лиш отá йедна́, а вїн б́ув Ма́туш. Пїп клї́кав ся Ма́туш. Та прїйшóв б́ыв гасїти вгня́. До стрыйны́. Ка́же, зна́йте шо, угасї́т ми, кае́, огня́, мóя Могду́шка хвóра. Та пак стрыйна́ му вгасїла, та ка́е: «Зна́йте шчо́. Дóбройе мо́ш робїти, не мо́ш робїти злóйе. Ай тэ помáлы робї́т [делайте], ка́е, та нїч. Шчо́ зна́йте. Не робї́д злóйе, а дóбройе робї́т». А тотó дóбройе, пак челя́дника спасé. Айно́.

Нó, та с'яг былó (ЮМТ, зап. О. А. Абраменко, М. Н. Толстая, 2001).

Можно заключить, что в народной традиции Закарпатья священники не только не противопоставлены «знающим» людям, владеющим магическими приемами воздействия на состояние дел в мире, но и фактически выступают в той же роли, наравне с ними защищая равновесие в природе и обществе и противодействуя его нарушителям. См. также: [4; 6].

Примечания

¹ Использованы материалы Карпатских экспедиций Института славяноведения РАН (1987–2002 гг. и эпизодически позднее; см.: [1]), включающие, помимо рукописного архива записей по этнолингвистической программе, около 200 часов аудиозаписей бесед на темы традиционной народной культуры. Расшифровки аудиозаписей, приводимые в статье, выполнены автором в упрощенной транскрипции, основанной на модифицированной украинской орфографии; материалы рукописного архива помечены аббревиатурой КА (Карпатский архив).

² Схема сюжета: муж с женой косят; муж отлучается, в это время появляется волк, от которого жена спасается на стогу, причем волк хватается ее за платье; после возвращения мужа жена замечает у него в зубах застрявшую нитку от своего подола (см.: [7]).

³ Ср. Мф 17: 21: «сей же род не исходит, токмо молитвою и постом» (о демонах, злых духах). Благодарю О. В. Трефилову за точное указание источника.

⁴ Лечение эпилепсии народными способами предполагает действия с одеждой больного: при первом приступе в Синевири ее рвут, кидают через хату и за-

капывают на месте падения; в Липецкой Поляне — несут ночью в лес на границу между селами, не оглядываясь.

⁵ 1(14) августа, день памяти семи святых мучеников Маккавеев, начало Успенского поста.

Литература

1. Бушкевич С. П., Николаев С. Л., Толстая С. М. Этнолингвистические экспедиции в украинские Карпаты // Славяноведение. 1994. № 3. С. 62–83.

2. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 3. Предметные, акциональные и вербальные обереги // Славяноведение. 2020. № 6. С. 3–14.

3. Король В. В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття: дис. ... канд. іст. наук. Ужгород; Львів, 2019.

4. Левкиевская Е. Е. Священник // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2004. С. 594–597.

5. Левкиевская Е. Е. Обычаи «печатать покойника» и «поднимать воздух» в погребальной обрядности Полесья // ЖС. 2011. № 4. С. 37–40.

6. Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010.

7. Плотникова А. А. Народная мифология в закарпатской Верховине // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11]: Винограде: [К юбилею Л. Н. Виноградовой] / [отв. ред. А. В. Гура]. М., 2011. С. 141–148.

8. Толстая М. Н. Несколько текстов из села Синевири // Славянские этюды: сб. к юбилею С. М. Толстой / [отв. ред. Е. Е. Левкиевская]. М., 1999. С. 477–490.

9. Толстая М. Н. Люди и змеи в центральном Закарпатье (по полевым материалам рубежа XX–XXI вв.) // Антропоцентризм в языке и культуре / [отв. ред. С. М. Толстая]. М., 2017. С. 107–156.

Список информантов

ААК — Анна Алексеевна Кис, 1928 г.р., с. Пилипец Межгорского р-на.

АИБ — Анна Ивановна Бодак, 1928 г.р., с. Черный Поток Иршавского р-на.

АМП — Анна Михайловна Полага, 1914 г.р., с. Русская Мокрая Тячевского р-на.

АПФ — Анна Павловна Федорянич, 1922 г.р., с. Керецки Свалявского р-на.

АСЦ — Анна Степановна Цимбота, 1940 г.р., с. Синевири Межгорского р-на.

ГП — Гафия Петрунько, 1928 г.р., с. Керецки Свалявского р-на.

ЕИЛ — Елена Ивановна Любак, 1940 г.р., с. Драгово Хустского р-на.

ЕФК — Е. Ф. Ковальчук, с. Новоселица Межгорского р-на.

МИЮ — Мария Ивановна Юрак, 1948 г.р., с. Черный Поток Иршавского р-на.

ММД — Мария Михайловна Дебель, 1925 г.р., с. Синевири Межгорского р-на.

ММШ — Мария Михайловна Шкиула, 1927 г.р., с. Мокрая Перечинского р-на.

МФН — Мария Федоровна Нитка, 1933 г.р., с. Керецки Свалявского р-на.

ОАИ — Олена Алексеевна Иванина, 1924 г.р., с. Синевири Межгорского р-на.

ОЮЛ — Олена Юрьевна Ломага, 1916 г.р., с. Брод Иршавского р-на.

СИС — Семен Иванович Сятыня, 1913 г.р., с. Синевири Межгорского р-на.

ЮМТ — Юлия Михайловна Тома, 1926 г.р., с. Липецкая Поляна Хустского р-на.

АН — Anna Holubová, 1953 г.р., с. Убля, Восточная Словакия.

ЕВ — Elena Biloščinová, 1934 г.р., с. Русский Грабовец, Восточная Словакия.

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

«ШУМНЫЕ ДУХИ» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЖИТЕЛЕЙ ПОГРАНИЧЬЯ РОССИИ И ЭСТОНИИ В КОНЦЕ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

Аннотация. В статье публикуются тексты из русской коллекции Эстонского фольклорного архива — записи 1930-х гг., сделанные в Эстонии и в Псковской области России — рассказы о «шумных духах» (магический вред, наносимый рабочими в отместку хозяину за нарушение обязательств; возвращение в дом души умершего колдуна; «мелкие демоны»; вредоносные действия домового). Публикуемые рассказы сопоставляются с сюжетами, известными в восточнославянском фольклоре.

Ключевые слова: демонология, народная мифология, «шумные духи», русский фольклор Эстонии, фольклор Псковской области

Эстонский фольклорный архив (Eesti Rahvaluule Arhiiv — ERA) Эстонского литературного музея

(Eesti Kirjandusmuuseum) ныне находится в Тарту. Этот крупнейший в мире фольклорный архив содержит огромное

количество документов на русском языке, которые были собраны в северо- и юго-восточной части Эстонии и на территории Псковской области России. Особенно богата этими записями так называемая русская коллекция (ERA Vene), собиравшаяся с 1927 по 1944 г. и содержащая 17 томов, или 10656 страниц записей. Много документов и дневников на русском языке есть в других фондах, например, в собрании народного творчества из отдела фольклора Государственного литературного музея им. Фр. Р. Крейцвальда АН Эстонии (RKM Vene), собрании школьного фольклора (RKM KP), собрании фольклора кафедры русского языка и русской литературы Тартуского государственного университета (TRÜ, VKK) и др.

Рассматриваемая коллекция не только чрезвычайно обширна, но и уникальна; до недавнего времени она была почти неизвестна за пределами Эстонии. Только в последние годы благодаря усилиям сотрудников Эстонского литературного му-

зья многие ее фрагменты стали публиковаться в отдельных статьях и сборниках¹. Благодаря помощи Маре Кыйвы (ERA) и Елены Боганевой (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси) автору также удалось ознакомиться со всей русской коллекцией и изучить ее на предмет некоторых записей, долгое время остававшихся вне поля зрения исследователей. В этой публикации представлена тематическая подборка текстов о «шумных духах» (в публикуемых записях это такие демонологические персонажи, как домовый, черт, колдун — «ходячий» покойник, *гришаня*, дух, *vaituid* и др.), рассказы о которых бытовали в пограничных областях Эстонии и России примерно с 1870-х гг. (самое раннее сообщение) до 1940-х гг. Все эти персонажи в рассматриваемых текстах обладают полтергейстными чертами², проявляя себя как «шумные» или «беспокойные» духи, т.е. могут устрашать или тревожить человека (стучать, обозначать себя различными звуками, перемещать предметы и т.д.)³. Согласно более поздним этнографическим записям, на территории Витебской (граничащей с Псковской) и Гродненской областей Беларуси при наличии сходных признаков информанты чаще всего назначали «ответственными» за те же действия в доме *чёрта*, *чертенят*, *реже демона*, *нечистую силу* [5. С. 55–57; 6. С. 66; 7. С. 27–34], *духа* [6. С. 66], *ходячего» покойника* [4. С. 37–40]; в Литве — *чёрта*, *привидение* [9. С. 184, 187], *домовика* [18. С. 253–254]; на Северо-Западе России — *домового* [12. С. 70–71; 17. С. 269–272, 307], *чёрта* (*ц'ертей*) [12. С. 93–94, 96–98, 130–132], *дедушку-соседушку* [12. С. 72], *нечистую силу* [8. С. 86] и т.д. В последние годы в указанном макрорегионе всё чаще известны ранее персонажи начинают заменяться новым, которого информанты называют *полтергейстом* [12. С. 63–64].

Одна из наиболее ярких записей русской коллекции касается появления «шумного духа» в д. Смакариха Псковской губернии (населенный пункт не сохранился). Дух в этом сюжете заставляет богатого крестьянина пересмотреть свое «корыстное отношение» к простым работникам. Рассказал эту историю собирательнице Валерии Егоровой в 1937 г. бывший псковский писарь Семен Андреевич Домановский, 75-летний житель д. Новые Бутырки Печорского района Псковской области.

Когда я был ещё маленьким мальчиком, мне мои родители передавали, что в деревни Смакариха Гусакóвской волости, Острóвского уезда, Псковской губернии, близ железнодорожного пути Санкт-Петербургско-Варшавской железной дороги, близ имени Александровки, помещика Александра Абрамовича фон Дярбэлена, был такой случай у богатого крестьянина Макара — он нанял каких то пришлых плотников рубить яму нóвыи избу, за

известную, между ними, «договорную» плату. И кагда ане добросóвестно выполнили свайó плóтническое дéло, то этот Макар, как кары́стный человек, не заплатил им ту сóмму, катóрая слéдовала им по славёсному дóговору. Плóтники, хотя и трéбовали, но всётаки не получили от него пóльного удовлетворения, и недóвольныи ушли от Макара, заявив яму, што он их будет пómнить! Вскоре после этово, в этот багáтый мужыцкай дом с большóю семьей, — явилсá дух и посяли́лсá на пéчки. И в то врéмя, когда семья собяра́лсá к абéду или, вóбче, была у себя — в этай избе, где он посяли́лсá, то на стол, и в них, в людéи то, с пéчки лятéли палóжаныи для сýшки грязныи лáпти и пóршни с ану́чами, сапоги, палéнья, палóжаныи для просу́шки, выбивáлись даже стéкла, и сямья так напугáлсá, што, пёрвоје дéло, обратилáсь к ворожéям — знáхарям, катóрыи тут явилы́сь... и им пёрвым пападáло, чем папáло с пéчки. И знáхари ничавó ня магли подéлать. Тогда обратилы́сь ане к мéсному приходскому свящéнику, а эта дярéвня Смакариха принадлежáла к Черскóму приходу, близь желéзно-дорóжной стáнции, в то время назывáемой Орлы, а впоследствии переимéнованной на стáнцию Чёрская. В этом приходи находица и по настоящее время чудотворная икóна Бóжьей Матери, назывáемая Черскáя — празну́еца по стáраму стýлю жежегóдно 16-июля. В этот пагóст, в этот день бывает жежегóдно грамáднейшее стечéние нарóда; приезжают из Пячóр даже и из всех окрéсных городов. Впóследствии эта икóна перенéсьна в город Псков в кафедрáльный собор, а для церкви в Чёрсках скопирована тóчная икóна Божей Матери. Так вот, в такой то дéнь (16-го июля), один из свящéников, отслужá молебен этай икóне в цéркви, појéхал служить в деревню Смакариху, в дом Макара. И, по приезде, батюшки в дом, этот дух яму ничавó не сдéлал, а када́ свящéник ујéхал, то вот он (дух то) и заявил Макару, што он прóклятый родителыи, и находица в распоряжéнии потóмства этих плóтников, катóрыи из рóда в рóд и передают его. А потом, когда приехал стáновой прístав облéдовать это дéло, то дух опять такй грязныи ону́чами ево угостил!

Так же этот дух поступил и с помещиком села Александровска, Александром Абрамовичем фон Дярбэленом. Этот помещик, за ево грубоје отношение к крестьянам, к своим крепостным, был убит своими столярáми в мастерской. И этот слóчай был ещё при крепостном правé, до 1861 года.

А потóм, када́ прошлó уже врéмя, палóжанное этаму дóху быт в дóме Макара, этот дух исчез, и уже бóльше сёмейства Макара не беспокоил. Но затó все знáли — окрéсныи жытели этай мéстности, што это было здéлано Макару в наказáние за ево коры́стоное отношéние к рабóчим. И сёмейство, так равнó, и сам Макар, после этóва исправи́лсá и стáли отна́сáца к бéнным и ко всем рабóчим с большóю любóвью и расчítывали за испóлненные

рабóты очень добросóвестно (ERA Vene 9, 294–299 (354))⁴.

Здесь находит отражение известный мотив в соответствии с которым демонологический персонаж (в данном случае дух) бросает во все стороны предметы обихода. Например, Б. Кербелите выделяет для территории Литвы два сходных типа сказаний: «*Черт* показывается человеку / вселяется в человека / нарушает порядок в доме / бросает предметы. Человек крестится / ксендз святит дом — черт убегает»; «В доме показывают *привидения*: кто-то бросает предметы / картошку. Ксендз святит дом / люди окуривают дом священными травами / поют песнопения, посвященные четкам, / заказывают мессу — привидения исчезают» [9. С. 184, 187]. Согласно Н. В. Петрову, для юга Архангельской области характерны различные вариации мотива «VI.Б.4.7. Необъяснимые явления в доме», например: «VI.Б.4.7.1. В доме свистит/стучит/пугает», «VI.Б.4.7.2. Дом ходуном ходит», «VI.Б.4.7.5. Нечистая сила бросает посуду / в доме прыгает посуда», «VI.Б.4.7.8. В доме чудится и мерещится / как будто поленя кидают» и др. [17. С. 477]. Интересно, что в подобных рассказах одна или несколько вещей попадают в представителя власти (священника или просто любопытного наблюдателя), пришедшего в дом [6. С. 66; 12. С. 63–64; 13. С. 265–267 и др.]. Кроме того, рассказ обладает нравоучительной функцией, а дух («проклятый человек») выступает в некотором роде как защитник обиженных плотников.

Другой ясно прослеживающийся мотив связан со строительной магией: представители некоторых профессий, которые на селе не занимались обычным крестьянским трудом (в данном случае плотники), вредят хозяину, чаще всего в отместку за скупость или какие-либо замечания с его стороны. Отметим, что таким профессионалам приписывалось обладание тайными магическими знаниями. Наиболее частые способы навредить — замуровать в стене дома бутылку⁵ или незаметно что-либо подложить в строящийся дом (яйцо, дохлую ворону, жука-шашеля, куколку, зуб от бороны, гвоздь от гроба, *берестинку*, голову какого-нибудь животного, свиной щетины и т.д.). С одной стороны, речь идет о магическом действии, с другой — о вполне рациональной практике. Как пишет С. В. Максимов, с помощью замурованной бутылки можно было создать иллюзию присутствия в доме «нечистой силы»: «...ветер дует в это незаметное для глаз отверстие, причем происходит завывание, а хозяин думает, что в его жилище поселили лешего»; для этих же целей каменщики могли использовать гусиное перо, «пискульки из речного тростника, дудочку из лубка липы, лозы» либо закладывали один кирпич так, что печь начинала постоянно дымить, в ре-

зультате хозяин дома считал, что у него завелись «черти-дьяволы», домовый или кикимора [11. С. 186–192]. Схожие рассказы зафиксированы, например, на территории Беларуси [19. С. 527], Латвии [3. С. 6], в Архангельской [8. С. 315–329] и Брянской [2. С. 215–216; 10. С. 211] областях, а также в других регионах России [12. С. 186–192; 13. С. 300, 308–309].

В некоторых рассказах идет речь о прохожем, которого хозяева не пустили в дом (или не подали ему милостыню), и он им за это «сделал», т.е. наложил на них проклятие. Такой мотив несколько раз фиксировался в этнографических экспедициях проекта «Уфоком»⁶ в Беларуси (например, в д. Заболоть Ивьевского района Гродненской области⁷ или в д. Вербники Минского района Минской области⁸).

В русской коллекции ERA содержится еще один рассказ о духах-пакостниках, которые названы по-эстонски *vaimud* (вай-муд)⁹ и в тексте выступают как синоним черта. О том, как такой дух мешал спать ночевавшему в доме человеку, сообщила Менде Эренберг в 1931 г. Александра Лиллеберг, 80-летняя жительница эстонской деревни Катасе волости Иисаку:

Vaimud — уже прежде говорили. Чорт был али что. Адин у нас ночевал, так говорил, что покой не давал, катлы разбивал и спат¹⁰ не давал. И попов привели, а ничево не помагло (ERA Vene 4, 65–66 (2)).

Другая запись касается распространенного представления о том, что колдун после смерти может «ходить» к родственникам и доставлять неприятности¹¹. «Хождения» здесь вызваны отказом родственников перенять его магическое знание, которое колдун обязательно должен кому-то передать. В данном случае от его визитов удалось избавиться при помощи осиновых колеб. История записана Ольгой Брандт-Хилдебранд в 1942 г. в д. Сухлово волости Сетумаа (Эстония) от Степана Королева, 67 лет:

Кагда калдун памирая, так все с дому уйдуть, — страшно. Адин калдун памёр, был уже пахаронен, так в доме все хадил и ламал. И сямья вся в суседах¹² нацавала. Двери все атваряя, как гром. Тагда ани священника привяли, сделали в доме вадасвятие. Патом приказал на магилю забить клинья асиновые, чтоб на аршину были винны из ямли: в голову, в грудь и в ноги. Тагды не стал хадить. Јета зато, что сынавья не взяли явбона калдавства (ходил). Кагда калдун передае сваё калдавство, так он пра все рассказа. Тагды он умрe харашо (ERA Vene 16, 592 (16)).

Еще одна запись сделана той же собирательницей в 1942 г. в д. Рогозино Печорского района Псковской области от Анисьи Завьяловой, 39 лет:

Муж уехал в город за таварам, а яны астались с прислугай дома. Пашли в спальню и слышт что та заграматала. А хазяйка говарит: «Что јета такое, как пасуда». Пришли пасматрели, вся пасуда пад парогам на зени¹³ складена. Что јета за дива! Взjali и сынбова склали всю пасуду на плиту. Ушли апячь. Толька нямношка пасидели апячь гром. Вот ани ахтитошеньки, что таперь делать? Пайдём за палицеём, пусть придет нацавать. Пазвали палицея, агонь гарит, все сидят и слухают. Гром, апячь заграматала и вышли двое, глазы ясные, что у волка, а уши, как каневьи¹⁴ с рагам. Вот пришли, абабрали все платы, раскидали вси и апячь дверью граманули и ушли. У палицея была ружье, но он не мог ницова, как не сваи руки были. После таво ани не пришли боле. Палицей ушол, а прислуга в кухню пошла варить на плиту. Пришла варить, атварились двери и вышли маленькие гришанята¹⁵, такие, как рябёнку пять лет, ушам как прядуть, и глазы, что фанари ясные¹⁶. Вот ана тагда са спугу в акно выпрыгнула. Тагды ани јету комнату забили, вовсе и жыть ня стали (ERA Vene 16, 663–665 (2)).

Перемещение посуды и «гром» (грохот?) в доме ассоциируются с демоническими существами небольшого роста. Можно считать этих *гришанята* еще одной ипостасью мелких демонов, рассказы о которых распространены, например, на Русском Севере и в Тамбовской области [16. С. 225–228]. Появление в доме схожих «гостей», ответственных за беспорядок в жилище и названных информантом *чертенятами*, упоминается в записи из Витебской области Беларуси [6. С. 67].

Часто причину странных событий в жилище видели в действиях *домового* или *дворового*. Таких записей в основной русской коллекции ERA нам встретилось множество, причем некоторые из них (в том числе те, которые содержатся в ERA Vene и RKM Vene) уже публиковались [14. С. 269–272, 307]. Приведем лишь одно неопубликованное сообщение, в котором домовый обладает ярко выраженными чертами «шумного духа». Он записан Зоей Жемчужиной в 1939 г. от Александра Полторанова, 36 лет, из д. Старый Изборск Печорского района Псковской области:

В анном дому жил под печкой домовый. В этом дому было две нявестки. Анную из них не залюбил домовый. Как тольки яна остаеяся домахой¹⁷, так јон надела яой всяких дялов: рабенка с зыбки выбросить, опрокиня скамейки, разбрасая ложки по полу, с гаршков суп вылья, али там ашше што сделая. Дюжа надаел јон хозяевам. Вот и стали яны яво просить, штоб ушел јон от них. А јон и заговорил челавечьим то голозом, сам говорить, а не видать яво. И сказал јон хозяевам: «дайти мне шубу, шерсти и хлеба, тагды уйду искать сябе новое жилище».

Яны и положили все этое яму под печу. И с тых пор пропал јон и все с сабой уволок (ERA Vene 13, 617–618 (10)).

Текст, в котором жертвой «шумного духа» становится только одна из сестер, живущих под одной крышей, мы публиковали ранее [5. С. 55–56]. Именно «нелюбимый» член семьи становится объектом проказ демонического персонажа, тогда как другие домашние почти не страдают. Этот же мотив, связанный с домовым, известен в Полесье [15. Т. 4. С. 88] и в Литве [18. С. 250]. В Причудье, т.е. на границе Эстонии и России, а также в Литве такие поверья о домовом¹⁸, который хлопает дверьми или перемещает предметы, фиксируются и в наши дни [14. С. 261, 268].

Мы рассмотрели несколько неизвестных ранее архивных записей с псковско-эстонского пограничья о демонологических персонажах (домовый, черт, колдун — «ходячий» покойник, *гришанята*, дух, *vaimud* и др.) с ярко выраженной полтергейстной функцией. Мотивы, которые были распространены на этой территории в конце XIX — первой половине XX в., фиксируются и поныне (например, о рабочих, которые что-то «сделали» хозяину за нарушение им обязательств, о возвращении в дом души умершего колдуна, о «мелких демонах», о домовом, вредящем «нелюбимой» дочке, и т.д.).

Примечания

¹ См., например: [1. С. 42–45; 17 и др.].

² О понимании полтергейста см.: [5. С. 55].

³ О полтергейстной функции домового и «ходячего» покойника упоминают Л. Н. Виноградова и Е. Е. Левкиевская [15. Т. 2. С. 277; 15. Т. 4. С. 23, 29–30]; о полтергейстных действиях «ходячего» покойника в текстах, записанных в Минской и Гродненской областях Беларуси, см.: [4. С. 37–38].

⁴ Записи даны полностью, как в источнике.

⁵ См. также мотив, выделенный среди текстов на юге Архангельской области: «VI.Б.3.5.16. Плотники/печники вдлали в паз дома / в печь горлышко бутылки» [17. С. 475].

⁶ Подробнее о материалах проекта см. публикации в «Живой старине» (2017. № 2. С. 55–57; 2017. № 3. С. 21–24; 2018. № 1. С. 17–20; 2020. № 1. С. 58–60; 2020. № 2. С. 48–50).

⁷ Подробнее об этом см.: [5. С. 56].

⁸ Неопубликованное сообщение из архива проекта «Уфоком».

⁹ Множественное число от *vaim* 'дух'.

¹⁰ Смягчение -т очень легкое. — *Примеч. собирателя*.

¹¹ Ср. подобный мотив в Полесье: «Колдун ходит после своей смерти» [15. Т. 1. С. 259–260]; мотив зафиксирован на эстонско-русском пограничье в наши дни [14. С. 303].

¹² У соседей.

¹³ Возможно, «земли» (диал.).

¹⁴ Конские.

¹⁵ Вероятно, от слова *грех*: те, кто грешил. В записях ERA встречается также выражение *грех-цорт* (ERA Vene 14, 473/5 (28)).

Ср. пск. *грех* 'злой дух, черт' и *грешенята* (*грешанята*) в значении 'незначительные грехи' (Псковский областной словарь с историческими данными / под ред. А. И. Корнева и др. Вып. 8. Л., 1990. С. 19, 22). — *Примеч. редакции.*

¹⁶ Сверкающие глаза здесь один из маркеров нечистой силы. В ERA Vene есть запись о мужике с бородой и длинным хвостом, у которого «глаза сверкали как огни» [14. С. 256].

¹⁷ Здесь в значении 'одна дома'.

¹⁸ В некоторых текстах он назван *домовиком* [18. С. 250, 253].

Литература

1. *Авилин Т. В.* Русский материал по астрономии и метеорологии в эстонском фольклорном архиве // ЖС. 2019. № 4. С. 42–45.
2. Былички и бывальщины: суеверные рассказы Брянского края / сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Орёл; Брянск, 2011.
3. *Бренцис.* Дом с привидениями в Риге // Сегодня. 1924. 24 авг. (№ 195). С. 6.
4. *Бутов И. С.* Рассказы о «ходячих покойниках» в Минской и Гродненской областях Беларуси // ЖС. 2018. № 4. С. 37–40.
5. *Бутов И. С., Гайдучик В. Н., Алексинский В. С.* Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора // ЖС. 2017. № 2. С. 55–57.

6. *Бутов И. С., Томин Н. В.* Архивные свидетельства о «самовольных экзорцизмах» в Российской империи в XIX — первой половине XX века // Религиоведение. 2020. № 2. С. 62–76.

7. *Валодзіна Т. В.* Белякоўскі чорт: вузкалакальнае лепельскае вераванне ў агульнаэтнічным кантэксьце // Нарысы гісторыі Лепельшчыны. Віцебск, 2012. С. 27–34.

8. Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под ред. А. Б. Мороза. М., 2020.

9. *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

10. Легенды, предания, устные рассказы Брянской области / сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Брянск, 2012.

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

12. Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров. М., 2016.

13. Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / сост., подгот. текстов, вступ. ст., коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2013.

14. *Морозова Н., Новиков Ю.* Чудное Причудье: фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.

15. Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX в. / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010. Т. 2: Демонологизация умерших людей. М., 2012. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи. М., 2020.

16. *Петров Н. В.* «Выглядят, как котятки»: механизмы визуализации мелких демонов // Визуальное и вербальное в народной культуре: тезисы и материалы Междунар. школы-конф. — 2013 / сост. А. С. Архипова, С. Ю. Неклюдов, Д. С. Николаев. М., 2013. С. 225–228.

17. *Петров Н. В.* Указатель мотивов к публикуемым мифологическим текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под ред. А. Б. Мороза. М., 2020. С. 459–528.

18. Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.

19. Хата // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч. Мінск, 2004. С. 527–528.

Выражаю благодарность Маре Кыйве (Эстонский литературный музей, г. Тарту) и Е. М. Богановой (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Минск) за возможность ознакомиться с записями ERA.

Владимир Викторович Рябов,
независимый исследователь (Москва)

МАГИЧЕСКИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ ЖИТЕЛЕЙ САМАРЫ

Аннотация. Публикуются и комментируются устные рассказы жителей Самары о магических специалистах (ведьмах, экстрасенсах, колдунах и т. п.). Среди информантов как городские уроженцы, так и приехавшие из деревень во взрослом возрасте. Публикуемый материал ценен и с точки зрения фиксации «вывезенных из деревни» традиционных сюжетов и представлений, и в перспективе отслеживания их трансформации в современных городских условиях.

Ключевые слова: демонология, народная мифология, былички, устные нарративы Самары

В данную публикацию вошли рассказы жителей Самары о магических специалистах. Для их определения могут использоваться термины *ведьма* (№ 7), *экстрасенс* (№ 3), *колдун* (№ 5, 6), *колдунья* (№ 9).

В ряде текстов колдовской дискурс разворачивается в контексте семейных отношений: свекровь портит невестку или ее мать, угрожает ее ребенку (№ 5, 8), родственники зятя портят тещу (№ 3), дочь лечит мать (№ 5), сестра и свояк отказывают невестке в магической помощи (№ 6). В других случаях магическими специалистами оказываются «иногородцы» («армяночка» — № 1, цыганка — № 4); соседи и знакомые (№ 1, 2, 7, 9); незнакомцы, случайно встречен-

ные на улице (№ 3, 4), в магазине (№ 3) или в общественном транспорте (№ 2).

На данный момент все информанты — городские жители. Некоторые приехали из деревень во взрослом возрасте [МРЯ; ПМВ]. Другие родились в сельской местности и поддерживают связь с деревенскими родственниками и свойственниками [ИНА]. Наконец, третью группу составляют те, кто родился и большую часть жизни провел в городе [ДЕС; ЕЛВ; КТВ; ПИК; ПНОЕ; РТВ]. В рассказах уроженцев деревень сюжет не только разворачивается в сельской «декорации», но и содержит соответствующие мотивы (например, ведьма превращается в свинью, выдает чужих коров — № 9). В других рассказах описываются

городские реалии (встреча с «бабулькой» в общественном транспорте, обещанный гадалке за помощь лимузин и т. п.), иногда отражены современные «эзотерические» представления (об экстрасенсах, аномальных зонах и т. п.).

В целом набор функций магических специалистов традиционен: они навоят на человека порчу и слаз, насылают болезнь (№ 2, 5, 7, 8), помутнение рассудка (№ 3), вносят разлад в семейные отношения (№ 5), выдают чужих коров (№ 9), демонстрируют необычайную прозорливость, осведомленность (№ 1–5), предсказывают будущее, ищут пропавших людей (№ 1), ликвидируют последствия вредоносного магического воздействия (№ 3), лечат (№ 5).

Публикуемый материал может быть ценен и с точки зрения фиксации «вывезенных из деревни» традиционных сюжетов и представлений, и в перспективе отслеживания их трансформации в современных городских условиях.

Все записи были сделаны в Самаре в 2017–2019 гг. в рамках сбора материала для магистерской диссертации «Городской текст и фольклорный диалект: Самара в устных нарративах XX–XXI вв.» (ЦТСФ РГГУ, 2019 г.).

1. У меня была студентка¹, такая она армяночка, она гадала², и вроде бы даже успешно. <...> К ней приехали как-то <...>

на чёрном лимузине, то есть она даже так вот немножечко этим подрабатывала. <...> Однажды она про какого-то ребёнка рассказывала: должна была быть операция, а мать боялась, и она вот к ней пришла, что-то тяжёлая, видно, операция. И она, значит, ей там сказала, что вот всё будет благополучно <...>, будет врач, я не знаю его фамилию, но его фамилия на букву «К» начинается, и операция пройдёт успешно, и «не волнуйтесь», и через несколько дней мать прибежала совершенно счастливая. Потому что врач, который на букву «К», <...> это лучший хирург где-то в какой-то больнице, он должен был уехать, сегодня его не должно было быть, но по каким-то счастливым обстоятельствам он в этот день оказался в больнице и взялся делать эту операцию. <...>

В принципе я девочке верю, она не очень обманывает, меня во всяком случае, потому что я её ещё до института знала. А здесь подъехали на нескольких машинах лимузинах (90-е годы были), они перепугались до смерти, потому что армяне. Вот, и вышел, значит, весь из себя в цепях и попросил, значит, принёс фотографию, чтобы она определила, жив его брат или нет. У него пропал³ брат, тоже из «новых русских». И она отказалась, она отказалась. Он говорит, что вроде никаких ни кар не будет, ничего. Всё пообещал, и деньги, и прочее. «Вот, — говорит, — стоит машина, она будет твоя в любом случае». Она отказалась, потому что она говорит: «Я почувствовала, — каким-то образом, то ли уже по фотографии, — что уже брата нет в живых, и я побоялась, что мне...» Она отказалась. Ну правда, никаких кар не было. Но брат <...> оказался действительно убитым, уже давно [КТВ].

2. ...Это я уж, наверное, классе в девятом, что ли, училась. [Была] у меня знакомая... Не знакомая, моя подружка. Она была постарше меня года на четыре, наверное. <...> Ну, это вот тогда она пришла ко мне, вообще с вот такими глазами и говорит: «Ир, ты представляешь, вот сейчас вот ехала в автобусе, а там какая-то бабулька мне вот сказала, что у меня тут то-то!» И что-то она [бабулька] ей дала, какую-то эту <...> То ли семена⁴, то ли чего, как будто какие <...> Она [подруга] взяла всё повыбрасывала у меня [дома] прям. А [потом] она ходила везде [по врачам], почему она как бы вот поверила, она ходила везде, и ей не ставили никакого диагноза, а ей прям плохо, плохо, плохо. В общем, и на глазах тает, и всё, а понять ничего не могут. И она [бабулька] ей сказала: «Тебе сделали на след⁵... На пыль. И это вот какая там пожилая Мария и там ещё какая-то». Но она [подруга] говорит: «Но у меня нет никого таких, я не помню, не знаю». А потом она [бабулька в автобусе] говорит: «Ну, ты вспомнишь, придёшь и вспомнишь». <...> И потом вот она вспомнила, у неё вот где жил [её] дедушка, значит, там какой-то ещё молодой человек, кому она как бы отказала <...> «в дружбе», как это раньше там было [называлось]. У него вот была мать Мария. И они жили там где-то рядышком как раз. <...> Ну вроде бы ничего, у неё так потом

прошло-отошло, но замуж она так и не вышла и в общем-то вот всю жизнь одна. [То, что всю жизнь одна, связано с этой порчей?] Да я не знаю, просто вот. Ну, такое вот у неё было, она прямо болела в этот период такой, очень-очень, да [ПИК].

3. Потом, когда я, например, в магазине работала, рядом у нас <...> жила бабулька одна <...> Я не помню даже, как так случилось, она к нам [в магазин] пришла, и что-то вот мы разговорились, и она какие-то вещи начала говорить и, в общем-то, всё в кон⁶, да. Что у нас там место не такое, что у нас какая-то как раз аномальная зона. Ну, у нас там плохо было, тяжело, и с товарооборотом тяжело, и вообще какие-то там к нам в магазин влезали [воры], то там что-то. Ну, в общем, как бы мы так к ней и ходили. Она жила через дом как раз. <...>

У нас вот в этом кинотеатре «Россия» <...> экстрасенсы всё ездили. И там вот эти вот, всё сеансы там всё такие были. <...> Это был... 2003 или 2004 год, в общем, как-то вот так. И у меня мама тут, её директриса науськала, и она пошла к экстрасенсу к этому. <...> И, значит, после этого она пришла тут к нам, и всё, и [у моей мамы] съехала крыша⁷, представляешь? <...> Она пришла к нам после Лёшиной⁸ свадьбы, почему я запомнила эту дату. [И говорит]: «И вот всё сейчас, всё сейчас, сейчас мои все встанут, сейчас все придут; у Жени, твои, все умрут». Ну, в общем, потому что там увидела, что вот на свадьбе у Лёши там как бы был стол. <...> Ну, то есть сама скатерть, она, да, здесь ещё вот как оборочка, и она была прикреплена такими этиками, как иголочками. А ей [маме] она [иголочка] как-то вот попала, кольнула. И она увидела, что, значит, иголка, и она поняла, что это вот Женина мама нам вот как-то навредила⁹. И это у неё вот это вот всё, и поэтому она пошла к этому вот экстрасенсу. Там узнать про неё якобы, да, вот. <...>

А он такой, этот вот экстрасенс, что он ей: «Ой, да вот вы, да мы вас так ждали, да вы там такая-сякая...» Ну, в общем, ну короче, ей влез, да, как бы не туда, куда надо, и он ей свернул. <...> И при этом она ещё там отдала [экстрасенсу] тринадцать тысяч [рублей] за это.

<...> У меня же вот на Владимирской был магазин, и я не помню что, мы в обед пошли как раз мимо этого [кинотеатра], с этой, с моей администратором, по [улице] Чернореченской, по этой вот, мимо этой, «России». И я понимаю, что выходит вот этот вот экстрасенс сам. Он с охраной, за ним, значит, охрана идёт. И вот, знаешь, настолько взгляд¹⁰, вот это вообще просто вот. Он [взгляд] куда-то вообще в тебя, не знаю куда, ну, там, видимо, гипноз сильный такой, да. <...> Ну, значит, он ушёл. А мы с ней идём, вот знаешь вот, ощущение... Тебя трясёт, и холод, жуткий холод, да, такой, и у неё и у меня. [Холод по телу?] Да, да, да. И нам навстречу... Вернее, не навстречу, а мы вот проходим, к нам идут две женщины, и вот одна вот заливается-рыдает тоже. Я понимаю, что они тоже оттуда [от экстрасенса]. <...> И я не выдержала здесь, потому

что у меня всё это вот наболело. Я говорю вот: «Женщины, вы, наверное, вот там туда [к экстрасенсу] ходили?» Она сначала так: «Да нет, да то, с чего вы взяли, как бы там...» Я говорю: «Женщины, миленькие, вы знаете, у меня вот, не верьте и не слушайте, у меня вот такое вот, с мамой...» <...> Они друг на друга смотрят, и она [женщина] начала рассказывать, что тоже он ей сказал, что что-то вот... Двадцать семь тысяч надо было принести, представляешь, двадцать семь тысяч, иначе у неё там сын умрёт, в общем, там какая-то там трагедия будет. И она уже вся в истерике, где ей взять эти деньги, потому что нет, и вот это я, короче, ей рассказала. <...> Они нам рассказали это всё, и мы, вот когда этот весь этот холод и мандраж [были], и вот мы к этой Зине [бабульке] побежали. Она говорит: «Вы хапанули сами¹¹». То есть вот этот весь негатив как бы забрали на себя, и вот она нам тоже помогала вот это вот снимать.

[Как Зина выглядела?] Да ну, обычная тётка. Такая, ну, полная такая, такая, ну, сильно полная женщина. Такого вот старообразного вот вида. Она очень добродушная такая, в общем-то. Но вот она смотрит на человека, допустим, да и если что-то, ну как бы не так, ну какая-то вот чернота... Ну, как сказать, нету вот добродушия вот чего-то такого. То есть она это считывает быстро, и она не принимает [этого человека]. Она вообще прям около порога там посмотрела, и дальше она не пропустит, она тебя отправит назад. Ну, а так она с нами нормально так вот общалась. <...> Молитвы у неё какие-то там свои эти, ну просто нашёптывает, а там. С иконами у них там. <...> Они даже получали благословение там... Ну, она в то время мне говорила где. То есть это как бы не вот тебе какая чертовщина, а вот такое. И в принципе ей верилось, потому что, ну, с добром как-то вот это всё было. <...> Где-то она получала благословение на то, чтобы она так вот как бы помогала. [От священника?] Да, да [понижив голос], да, от священника [ПИК].

4. У меня была магическая история. <...> Где-то за пару дней до того, как я узнала, что я заболела, шла я себе и шла на стрижку. Красивая, молодая, и всё у меня было замечательно в тот момент. Я помню, что у меня было ощущение, что у меня всё вообще хорошо в жизни. Как вдруг выныривает откуда-то мне навстречу цыганка¹². И цыганка начинает мне говорить всякое. Она говорит: «Ну, идём, идём сюда, идём. Надо чтоб ты, вот, на тебе... Плохо тебе что-то сделали, идём, снимем с тебя это». Я говорю: «Да ничего, всё у меня хорошо, ничего мне не надо». Она говорит: «Да плохо, плохо, я же вижу, плохо». — «Да нет, нет...» — «Давай, — говорит, — сколько у тебя денег есть?» — «Да нет, да всё у меня нормально». <...> Ну, я от неё ухожу как-то, уворачиваюсь¹³, и она мне вслед кричит: «Ну и ты сгниёшь изнутри». И дня через два я узнаю, что у меня туберкулёз. Естественно, эти вещи неизбежно в моей голове связались, как бы я ни старалась про себя думать, что это вообще не связанные вещи [ПЮЕ].

5. [Бывают люди, которые специально зло делают?] Бывают. Моя свекровь¹⁴ была. Ты знаешь такую деревню Шелехметь¹⁵, которая славится своими колдунами испокон века? Вот я на днях туда ездила, мужу как раз год [годовщины смерти] вот справляли... В общем, найди [телепередачу] «Самарская Лука, Шелехметь»¹⁶. Там со старыми людьми идёт беседа. Одна из них как раз Славина [мужа] тётка. Ей уже 88, что ли, лет. И она рассказывает про то, что издавна эта деревня славилась колдунами своими, причем не только в хорошем смысле, в плохом тоже. <...>

Ну, моя свекровь от своей свекрови... Бабка тебе говорила, что [когда умирала свекровь свекрови] стреху поднимали¹⁷. Моей свекрови её свекрови поднимали стреху. Как только она умерла, крыша завалилась. <...> Её только вынесли. [Тяжело умирала?] Тяжело¹⁸, она несколько дней кричала, звала сноху свою, чтобы её позвали. Позвали, прощались. Не знаю уж, что они там говорили, потому что никого туда не пустили. Только вышла моя свекровь с комком седых волос в руке¹⁹. Говорят, она ей передала²⁰ дар свой. <...> Моя свекровь умирала — меня звала, я не пошла. Я сказала: «Не пойду». Не пойду. [Что-то делали, когда умирала ваша свекровь?] Я не знаю, он [муж рассказчицы] сходил за второй женой, её туда позвал, что там было, я не знаю. <...> Я уже пришла в день, когда её хоронить, я принесла посуду, принесла всё, блины, пироги, постояла в дверях около гроба, сказала: «Я тебя прощаю»²¹, — и ушла, всё. И знаешь, что интересно, я знаю, с какой фотографии делали её портрет на памятник. Там у неё нормальный, обычный взгляд. Если сейчас посмотреть на этот памятник, она как будто съедает своим взглядом всех. Я думала, что мне только так кажется. Я ездила с его [мужа] сестрой. Когда мы оттуда вышли, она говорит: «А ты обратила внимание на взгляд? <...> Она нас чуть не сожрала, — говорит, — там!» Памятник — и он передаёт вот эту вот всю злость, вот эту агрессию.

[Зачем ваша свекровь это делала?] Наверное, у них на роду так написано было. Добро они делать не умеют. [Она только зло делала?] На неё вот все грешили, что она только зло делала, никто добрым словом не вспомнил ни разу. <...> Ну, конкретно что, глаза делают, отвороты всякие делают. Ну вот, она сына своего отворотила²² ото всех. <...> От всех женщин. То есть, пожалуйста тебе, он может встречаться с кем угодно, но жить он ни с кем не будет. [Она вредила собственному сыну?] Она считала, что она ему не вредит, а она ему помогает. Она была такой эгоисткой, она его ревновала ко всем, абсолютно ко всем, поэтому она ни с кем так и не дала ему жить.

[Были и другие люди, которым она вредила?] Я людей таких не знаю, но в деревню приехавши к её сёстрам [слышала], они же там её все родственники, они все говорят так: «Сколько Машка тут испортила», — их слова были. <...> Ну, говорила баба Маша, что у кого-то там рука отсохла, больше ничего. <...>

Я знаю, что она своей племяннице зачем-то соль [сыпала] за шиворот в платье сва-

дебное²³. Другой племяннице булавку приколола²⁴. Но то, что у них [в семье] действительно какая-то сила была, я ощутила на дочери своей, Маринке. Потому что у неё был какой-то дар. Она, во-первых, с малолетства могла лечить. Где что заболело, она массаж головы делала — голова тут же проходила, давление падало тут же. Причем от её рук такой жар шёл действительно. И взгляд у неё был. <...> И вот в училище она училась, меня вызывает директриса и говорит: «Наталья Алексеевна, вы скажите своей Марине, чтобы она не смотрела на учительницу. <...> У нас есть учительница английского языка, Марина на неё как посмотрит, та начинает вся поправляться, она решила написать заявление [об уходе], потому что Марина её раздевает глазами». Представляешь? [В каком смысле поправляться?] Ну, в смысле, Марина на неё смотрит таким взглядом, что ей кажется, что на ней что-то не так! <...> А замечали ещё в школе за ней. «Что она так на меня смотрит?» — учительница истории Евдокия Ивановна. <...> [Бывало так, что плохое происходило с людьми, которые обидели Марину?] Нет, она этого не понимала. Потом чё, она так мало прожила. Я говорю, даже когда она болела, я сижу около неё, она говорит: «Что, у тебя так голова болит?» — «Ну, болит». Она вот так вот руку положит, свою больную ручку, и то всё вытягивала. На себя, наверное, всё приняла, за всех [ИНА].

6. [Говорят, колдун перед смертью должен знание отдать?] Да. Вот у моей [младшей] сестры, которой куски-то отдают²⁵, она вышла за Василия. Ему было 15 лет, [когда] отца на фронте убили, дедушка с бабушкой взяли, им было по 75–80 лет. <...> Дедушка с бабушкой взяли пятнадцатилетнего Васю к себе. Ну конечно, на всю деревню он [дедушка] был колдун. И он научил всякой всячине внука. А что, жене разве не скажет он? Всё рассказал. Вот моя сестра и знает кое-чё. А когда у меня старшая сестра, Галя, [ее сын] сошёлся с одной девушкой, плохо жил. А у неё, у Риммы [младшей сестры], много детей, и никто не развёлся, живут. Не по два, по три раза женятся там, разводятся. Вот. И вот сестра [Галя] пришла к Римме [и ее мужу] Васе в Тольятти, она жила в Тольятти, пришла. <...> Ну и это, сестра старшая жалуется: «Римм, что же мне делать?» А Вася сидит. «Что же мне делать?» Валера его звали, сына-то Галиного. [Галя говорит]: «Что мне делать, [Валера с женой] плохо живут, вот-вот разойдутся». Римма начала было говорить [передавать слова], а Вася-то говорит [мы на «о» все говорили]: «Давай, давай, говори, её [Галин-то] Валерка будет жить [с женой], а твои не будут!» А у неё три сына, у Риммы. И она замолкла, замолкла, вишь-чё. Она [нрзб.] хотела сказать, а Вася-то от деда всего научился: «Давай, давай, говори, если скажешь — её будет Валерка жить, твои будут расходиться!» <...> И [Вася] умер с этими словами, но, естественно, жену-то, Римму, научил.

У нас-то дети плохо живут, то расходятся, у ней три сына как забронировали: и рабо-

та хорошая, и снохи хорошие, и здоровьем никто не это, как говорится... В общем, сто-процентная семья²⁶. [Потому что родители знали?] Да, и до сих пор, сынок. Вот что значит бывалошные люди, что-то знали, какие-то слова [МРЯ].

7. Моя бабушка жила раньше где-то на [улице] Братьев Коростелёвых, по-моему, или где-то на [улице] Никитинской там, ближе к Волге. У них был частный дом во дворах, и в какой-то момент времени у неё умирала мама, бабушкина [мама], моя, собственно, прабабушка. И было известно, что во дворах, там, во дворе одною есть ведьма, которая не имеет детей. <...> И она [бабушка] побежала за помощью [к ведьме], скажем так. Ну, помощи она никакой не дождалась и решила, что никаким образом она больше не будет связана с этой женщиной. Так как та отказала ей в самом сильном запросе за всю её жизнь, чтобы мама не умирала. Мама вскоре умерла, то есть у неё уже шла синева по ногам, поднималась.

И пришёл момент этой самой ведьмы. Когда она умирала, она понимала, что она умирает, у неё не было детей, по крайней мере не было известно, что у неё были дети²⁷, вот, и она очень страдала. Не могла никак умереть, она очень мучилась. <...> Эта ведьма не пришла на помощь, бабушка решила тоже ей не приходиться, при том, что эта самая ведьма её звала. Конкретно её почему-то. Надо ей было кому-нибудь передать свой, я не знаю, дар или проклятье. В общем, передать силу, потому что эта сила её очень мучала, она никак не могла умереть. Бабушка знает, ей рассказывали. Она [ведьма] сначала просила снять с неё всё, вообще всё, полностью обнажить. С неё сняли одежду, потом с неё сняли какие-то перстни (креста она, говорит, не носила²⁸), все украшения, но это тоже не помогало. И она очень кричала, звала, чтобы к ней пришли и взяли, никто к ней не приходил, не брал. <...> Не кто-то из людей, а бабушка моя, кажется, больше не получалось у неё никого позвать. Правда, она так и ушла в мир иной, так и не передав это. Правда, она передала совсем иное. Она ушла, когда какой-то добрый человек додумался залезть на крышу и прорубить топором крышу. Вот когда он сделал этот ход в крыше, тогда она смогла уйти.

А у бабушки у моей с тех пор случилась астма, которая её не отпускала практически до самого конца. <...> Ну, может быть, это не проклятье, но что-то в этом роде [ДЕС].

8. Это сделала [моя] свекровь²⁹, которая перед этим написала [мне] очень-очень простое письмо, на которое я ответила, я ответила очень деликатно, я ответила: «Бог вам судья»; что говорить-то об этом. <...> После чего она приехала сюда, в Самару, причём она приехала как-то достаточно неожиданно. В последний момент я об этом узнала, но в этот день именно я дома быть не могла в это время. И дома была моя мама. И мне было очень жаль, потому что я до сих пор думаю, что я бы могла свою маму защитить

и, возможно, что-то бы пошло по-другому. Мама перед ней почему-то очень была беззащитной, я не знаю почему. И когда она пришла, мама мне потом рассказывала, она обошла все уголки в квартире, она всё время открывала все двери, засовывала нос во все комнаты, всё осматривала, бегала, приподнимала какие-то там, что ей было надо, открывала дверцы, какие надо. Потом она очень много сказала обидного моей маме и ушла. А потом мама мне говорит: «Я нашла какой-то очень странный платок, это точно не наш. Он был завязан множеством узлов каких-то очень странных, эти узлы были, ну, не просто случайно завязанные. Я их все развязала, в этом платке ничего не было, по-моему, платок точно не наш». Я спросила тогда её: «А свекровь заходила в ванную?» — «Да, зачем-то она и туда заглядывала». И я тогда сказала: «Мам, не надо было этого делать, зачем тебе это понадобилось, надо было просто его выкинуть».

Потому что перед этим я получила посылку, посылка при этом была, ну, достаточно большая, она была кубической такой формы и полностью набита платками. Платков очень много было. Причём они были сложены аккуратно, и что больше всего меня удивило, что там были очень старые платки среди них. Я даже не стала до конца рассматривать, что там ещё есть, там ничего не было, и я их тут же унесла в мусорку, я даже их не брала в руки. И мне показалось в тот момент, что это всё было неспроста, потому что существует такое поверье, платок... Кстати, я потом узнала, меня уже потом просветили в школе учителя, мои сотрудники. Они сказали, что платки вообще никогда не дарят и не дают, платки к слезам. Именно поэтому их на похоронах используют, раздают платки³⁰. Есть такая традиция, на похоронах раздают всем носовые платки близким. То есть это как бы связано со слезами, с гореванием, с горем, с бедой. И поэтому вот существует такая традиция, что платки никогда не дарят³¹, ни в каком виде. [А если дарят?] Если дарят, это означает, что человек тебе желает зла, то есть, по сути дела, он желает тебе слёз, горя, неприятностей.

И я, конечно, человек не особо сказать, чтобы была суеверный, но в данном случае почему-то меня это очень сильно задело, мама как раз умерла через полгода. И я, да, я предпринимала тогда меры после этого, я была неприятно так напугана, удивлена потому что. Взяла нож, говорят, нож нужно засунуть, кухонный нож за косяк двери³², входной причём. Вернее, той двери, за которую ты не хочешь, чтобы зашёл тот человек. Если он держит на сердце злобу, что-то неприятное, что-то плохое, он не переступит порог этого дома. Что и случилось, кстати сказать, больше она никогда не приезжала, не была здесь, и никаких у нас больше не было отношений. [Что случилось с ножом?] Самое интересное, что нож куда-то пропал, я его нигде не видела. (...) [Человек желает зла, когда присылает платки?] Да, да. А когда он завязывает узлы³³, то во время завязывания узлов производятся определённые

ритуальные действия, определённые наговоры, определённые там козни, пожелания, есть определённые тексты, которые вот делают их... [Ваша свекровь наговорила таким образом?] Я так думаю, потому что как психолог я понимаю, что человек не высказывает про других то, что является тенью его самого. То есть это проекция³⁴, да. Она очень часто говорила о каких-то колдуньях, о тех, кто порчи наводит, и, в частности, она всё время себя оберегала от этой порчи³⁵, она всё время тоже обращалась к каким-то там бабушкам, которые снимали с неё сглаз и порчу. Различные такие ритуалы она сама проходила. (...) Она меня одно время подзревала в том, что я что-то делаю, было такое, один момент такой был. [Как это было?] Она мне сказала: «Ну, это ты сделала». (...) У неё в семье были некоторые неполадки, и в результате, когда мы говорили, что вот так случилось, она сказала: «Ну, это ты сама сделала». [Были какие-то конфликты?] Ну да, не только конфликты. Причём она с Украины, она с Донбасса, она говорит не «сделала», а «поделала», «ты сама поделала». (...) «Поделала» — это когда именно какие-то действия произведены определённые, целенаправленные, на что-то [РТВ].

9. [Говорят, люди, которые плохо другим делают, долго умирают?] Да, у нас в деревне³⁶ так умерла. Мы ж тогда так были маленькие, у нас тогда раньше колдуньи прям превратились то в свинью³⁷, то ещё. И вот это я ж сама это видела, в моём возрасте я уж не сойду, что было. Мы утром, вечером, подруги, все друг друга знаем, поели, воды набрали и ждём, сейчас скотину приведут. Пригонят всё, начинаем её, сами коров доили, матери на полевой работе. И значит, вот за нами бежит свинья. Свиней-то в деревне не держали никогда тогда, это в этих, в 40-х годах. Ежели редко у кого там чё. Свинья бежит и бежит. Мы вот раз — и к нам во двор мы зашли, забежали. Забежали и спрятались³⁸. А там в деревне ступень не было, лавки. И мы вот так, у нас окошко, маленько. Свинья вот так ноги подняла. Она же [не] поднимает головы, разве она поднимет? Она вот так в окошко вот [заглянула] и смотрит. А мы спрятались вот всё, под лавки спрятались.

И потом наши говорили, что там одна эта, забыла, как её звать, ага, что она колдунья. И вот они сзади нас жили, ага. И вот она умирает, никак она не умрёт. (...) Несколько дней она мучилась, мучилась, и вот это, в домах-то коньки. Они подняли такой конёк, и она умерла. Что вот крышу надо поднять вот тут, и она умерла. А у них непорядок в жизни потом пошёл. (...)

[Ведьма оборотилась свиньёй?] Да, ведьма превратилась в свинью. И это уже прям на глазах вот. И, это, свиньи вот так: «хрюк, хрюк, хрюк», а она не хрючила, она голос не давала. Если свинья там бежит: «хрю-хрю», [особенно если] ещё её бьют; её как били-лупили до этого, вот бьём палками, она даже звука³⁹, а попробуй свинью [ударить]? Она тебе как зарёт, закричит. Она даже звука не создала! Бьём, бьём, и всё.

А мама рассказывала: пойдёшь коров доить, а она превратится там в человека и начинает коров доить⁴⁰. [Нрзб.] Ножи превращаются в ноги как-то-то. Она сидит и корову доит, ну чё. [Ножи превращаются в ноги?] Да. Она повернётся как через ноги, как-то через ножи. Как-то нам мама рассказывала, ножи воткнут и перевернутся⁴¹, у них вместо ножей ноги тут же. И они ведьмы были такие и творили, мама рассказывала, всё! (...) То волосы бросют⁴², то ещё что-нибудь, что только не делают! [ПМВ].

Примечания

¹ Рассказчица — преподаватель высшей школы.

² Гадание — одна из традиционных функций магических специалистов. Ср. ГП 9 в указателе В. П. Зиновьева [13].

³ Ср.: *знаток* «ищет потерявшихся людей/скотину, говорит, в каком месте и в какое время найдётся» [14. С. 428].

⁴ Семена, традиционно используемые как оберег от ведьмы [18. С. 617], были восприняты рассказчицей и ее подругой (носителницами городской культуры) как орудие порчи.

⁵ Рассказчица поясняет этот вид порчи следующим образом: «Когда вот взяли вот пыль с твоего следа, когда ты прошёл, и вот делают, ну, какие-то молитвы или заговоры прочитали вот на эту пыль». Магические манипуляции с землей, дерном или песком со следа человека традиционно производятся с целью навести порчу и сделать приворот [16. С. 40–41].

⁶ «Бабулька» демонстрирует свойственную «знающим» прозорливость. Ср. ГП 35 в указателе В. П. Зиновьева [13].

⁷ «Широко распространенной формой порчи считалось воздействие на душевную сферу человека, вызывание у него безумия, умопомрачения» [10. С. 181].

⁸ Рассказчица замужем второй раз, ее мужа зовут Женя. От первого брака у нее есть взрослый сын Лёша. Мать рассказчицы подозревает свою сватью (мать Жени) в том, что она навела на нее (а также, возможно, на ее родных) порчу; эти подозрения послужили поводом обращения к экстрасенсу.

⁹ Иголка, возможно, использовалась как свадебный оберег [7. С. 315], но в силу своей неоднозначной семантики [6. С. 371] была истолкована матерью рассказчицы негативно.

¹⁰ Особенности глаза и взгляд в традиционной культуре являются признаками ведьмы и колдуна (глаза «пылают хищным огнем»; «дикие»; «пронизывающие»; взгляд «мутный»; «смотрит не прямо, а вниз» и т.д.); им приписывается способность причинять вред «одним своим взглядом» [15. С. 178–180, 193].

¹¹ Неясно, идет ли здесь речь о преднамеренной порче или о сглазе («способность к сглазу приписывалась «знающим» людям» [11. С. 598]), представления о которых нередко контаминируются [19. С. 100].

¹² Цыганки в рассказах самарцев предстают как гадалки и владеющие «гипнозом». Это во многом соответствует традиционным представлениям о цыганах как знахарях, предсказателях и колдунах [1. С. 495].

¹³ Возможно, здесь отражена реальная практика общения с цыганами, ср.: «Ну, ты цыганам-то не верю, а они говорят: “Ой! На тебе порча, порча, тебя лечить надо, порча!” Я говорю: “Да я знаю, знаю, знаю”. И убегаю уже» [19. С. 225].

¹⁴ Подозрения невестки о злонамеренном колдовстве свекрови фигурируют также в тексте № 8; в тексте № 3 теща подозревает сватьгу в наведении порчи.

¹⁵ Село в Волжском районе Самарской области. Из Шелехмети родом бывший муж рассказчицы.

¹⁶ Вероятно, имеется в виду телепередача «Самарская губерния. Страницы истории», выпуск «Самарская Лука. От Рождественно до Шелехмети» (реж. С. Кочергина, А. Миронова. Русь ТВ, 2011).

¹⁷ Чтобы облегчить агонию умирающего колдуна или ведьмы, в потолок или крыше проделывалось отверстие, поднимали конек крыши [5. С. 300; 8. С. 533]. См. также Г1 17 в указателе В. П. Зиновьева [13]. См. также тексты № 7 и 9 настоящей публикации.

¹⁸ О предсмертных мучениях колдуна/ведьмы, которым предстоит «трудный ответ перед Богом», и о предсмертной передаче колдовского знания см.: [4. С. 814].

¹⁹ Умирающая ведьма или колдун передает знание и/или служащих ей чертей через «веник, чашку, иные оказавшиеся под рукой предметы» [5. С. 118].

²⁰ Ср. Г1 16 в указателе В. П. Зиновьева [13]; *знаток* «передаёт знатё по наследству, родству» [14. С. 428].

²¹ Соседка рассказчицы поясняет подобную практику следующим образом: «Делал, делал одному человеку, например, [и говорит]: “Пусть придёт, например, Татьяна, пусть придёт ко мне перед смертью”. Никак не умрёт, а Татьяна пришла (это я пример привожу): “Татьяна, ты прости меня” — “Бог простит”. И всё, после этого умрёт. А если не придёт — ещё будет мучиться умирать, ещё» [МРЯ].

²² Ср. Г1 5 в указателе В. П. Зиновьева [13].

²³ Соль за пазухой — скорее всего, изначально свадебный апотропей [7. С. 315], интерпретированный рассказчицей негативно.

²⁴ «От порчи в северной и центральной России втыкают в одежду невесты иглы без ушка или булавки» [7. С. 315].

²⁵ Ранее рассказчица говорила про свою сестру Римму, живущую в деревне. Ее как одинокую старушку угощают соседи, но та не ест принесенные «кусочки», опасаясь порчи.

²⁶ Василий — пример «сильного колдуна» (по О. Б. Христофоровой) [19. С. 117].

²⁷ По-видимому, это означает, что ведьме было некому передать свой «дар».

²⁸ Отсутствие нательного креста — одно из нарушений ведьмой/колдуном норм благочестия, знак принадлежности к нечистой силе. Ср. об отречении будущего колдуна от Христа и снятии нательного креста: [15. С. 183].

²⁹ Конфликт со свекровью происходит вскоре после развода рассказчицы с мужем. См. также примеч. 15.

³⁰ Обычай раздавать во время и после похорон платки (куски полотна, полотен-

ца) характерен как для традиционной [17. С. 203], так и для современной городской культуры [20. С. 403].

³¹ Запрет дарить платки отражен, в частности, в многочисленных интернет-публикациях [12].

³² Нож «кляли на порог, на окно, втыкали в косяки дверей и ворот, чтобы в дом не могла проникнуть нечистая сила» [9. С. 430]. Ср. Г1 20 в указателе В. П. Зиновьева [13].

³³ Завязывание узлов — один из традиционных способов наведения порчи [2. С. 358].

³⁴ Рассказчица по образованию — педагог-психолог. Тень (в аналитической психологии К. Г. Юнга) — бессознательный аспект психики, негативная сторона личности. Проекция (в психоанализе) — механизм психологической защиты, основанный на приписывании собственных негативных качеств другим людям (проецировании). Рассказчица имеет в виду, что ее свекровь проецирует собственную «теневую» склонность к вредоносной магии на других людей.

³⁵ Свекровь, имеющая в глазах рассказчицы репутацию колдуны, воспринимает себя как жертву порчи. Ср.: «...человек, слышавший в округе сильным колдуном, в беседе на темы колдовства позиционировал себя жертвой» [19. С. 75].

³⁶ До 1955 г. рассказчица жила в деревне в Челновершинском районе Куйбышевской области.

³⁷ Ср. Г1 16 в указателе В. П. Зиновьева [13].

³⁸ Ср. Г1 8 в указателе В. П. Зиновьева [13].

³⁹ Ср. одну из быличек о ведьмах в сборнике Зиновьева: «Бьём его (поросенка. — В. Р.) — болно же палкой ударить — он не визжит, никово» [13. С. 157].

⁴⁰ Ср. Г1 22 в указателе В. П. Зиновьева [13].

⁴¹ «Оборачиваясь, ведьма кувиркается <...> через ножи и вилки» [5. С. 108].

⁴² Спутанные волосы — одно из орудий порчи [10. С. 179].

Литература

1. Белова О. В. Цыган // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 493–497.

2. Валенцова М. М. Узел // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 357–360.

3. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ведьма // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 297–301.

4. Власова М. Н. Комментарий к разделу «Колдуны, колдуны. Ворожеи, знахари, знахарки, бабки» // Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. СПб., 2015. С. 808–832.

5. Власова М. Н. Русские суеверия: энцикл. словарь. СПб., 2018.

6. Валенцова М. М. Игла // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 370–373.

7. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.

8. Левкиевская Е. Е. Колдун // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 528–534.

9. Левкиевская Е. Е. Нож // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 429–434.

10. Левкиевская Е. Е. Порча // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 178–183.

11. Левкиевская Е. Е. Сглаз // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 597–602.

12. Лябина А. «Плохие» подарки: 25 народных примет и суеверий // Комсомольская правда. 2016. 22 февр. URL: <https://www.kp.ru/daily/26496.7/3365047>.

13. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

14. Мороз А. Б., Петров Н. В. Указатель акторов и мотивов // Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров. М., 2016. С. 422–445.

15. Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство / сост. Н. В. Ушаков. СПб., 1997. С. 172–205.

16. Плотникова А. А. След // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 39–42.

17. Седакова О. А. Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

18. Усачева В. В. Семья // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 616–618.

19. Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. М., 2011.

20. Шевченко В. Ф. Похоронные и поминальные ритуалы // Современный городской фольклор / [под ред. А. Ф. Белоусова, И. С. Веселовой, С. Ю. Неклюдова]. М., 2003. С. 391–408.

Список информантов

ДЕС — жен., 1988 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г.

ЕЛВ — жен., ок. 1970 г.р., образование высшее; зап. в 2019 г.

ИНА — жен., 1955 г.р., образование высшее; зап. в 2018 г.

КТВ — жен., 1947 г.р., образование высшее; зап. в 2018 г.

МРЯ — жен., 1934 г.р., образование 7 классов; зап. в 2018 г.

ОМА — жен., 1960 г.р., образование высшее; зап. в 2018 г.

ПИК — жен., 1960 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г. Мать ПЮЕ.

ПМВ — жен., 1938 г.р., образование ср. спец.; зап. в 2019 г.

ПЮЕ — жен., 1991 г.р., образование высшее; зап. в 2018 г. Дочь ПИК.

РТВ — жен., 1951 г.р., образование высшее; зап. в 2017 г.

НАУЧНО-УЧЕБНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И ПОЛЕВОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ НИУ ВШЭ

Аннотация. Научно-учебная лаборатория теоретической и полевой фольклористики создана на факультете гуманитарных наук НИУ ВШЭ в 2019 г. и объединила преподавателей и студентов, интересующихся проблемами традиционной культуры. В рамках деятельности Лаборатории проводятся полевые исследования, разработан и постоянно пополняется онлайн-архив полевых материалов, проводятся исследования городской и сельской фольклорной традиции.

Ключевые слова: фольклор, полевые исследования, фольклорные архивы, городской фольклор, цифровая гуманитаристика

Научно-учебная лаборатория теоретической и полевой фольклористики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» создана в 2019 г. с целью собрать вместе многочисленных сотрудников НИУ ВШЭ, занимающихся фольклористикой, координировать усилия по проведению полевой работы, привлекать студентов к работе в поле и в архиве, мотивировать их проводить самостоятельные исследования. Полевые и архивные фольклористические исследования проводятся в НИУ ВШЭ с 2016 г., когда состоялась первая фольклорная экспедиция студентов Школы филологии под руководством А. Б. Мороза в Злынковский район Брянской области (см. статьи А. Б. Мороза, В. А. Комаровой, Н. С. Петровой и Д. К. Выхребенцевой в ЖС, 2017, № 4, рубрику «Экспедиции» в 2018, № 3). Полевые исследования в Брянской области проводились до 2018 г., а в 2019 г. экспедиция работала в Себежском районе Псковской области (см. статьи М. А. Чайкиной в ЖС,

2020, № 2, А. Б. Мороза, Д. Д. Игнатъева, М. А. Толкачевой и Е. Е. Фроловой в ЖС, 2020, № 3). Общая тема экспедиции — исследования традиционной культуры белорусско-русского пограничья. С 2017 г. начинает работать вторая фольклорная экспедиция — под руководством Ю. М. Кувшинской. Она обследует Тверскую, Ивановскую, Костромскую области. В этой подборке публикуются две статьи, написанные на материале из Ивановской области Ю. М. Кувшинской в соавторстве с А. А. Смирновой и П. А. Брюхачевой, а также с А. А. Заикиной и С. П. Сельченковой.

Обе экспедиции финансировались внутренним грантом НИУ ВШЭ в рамках программы «Открываем Россию заново».

К 2018 г. был собран и обработан весьма богатый полевой материал, который между тем хранился в личных компьютерах и не был доступен для стороннего пользователя. В этой связи возникла необходимость создания структурированного электронного архива, размещения его на доступном

широкому пользователю ресурсе и создания пользовательского интерфейса с поисковым аппаратом. Работа над электронным архивом началась еще до создания лаборатории и финансировалась из средств той же программы, что и экспедиции. В итоге был создан сайт, на котором размещен общедоступный открытый архив полевых материалов, записанных во всех проведенных на сегодня экспедициях (см. статью об архиве А. А. Смирновой в этом номере).

Работа по обработке полевых данных и созданию архива велась в основном силами студентов, работавших в экспедиции: они расшифровывали, вычитывали и размечали тексты. Так сформировался коллектив лаборатории, включающий двух преподавателей и восемь студентов. Все они помимо экспедиционной работы и камеральной обработки полевых данных занимаются исследованием различных аспектов фольклорной традиции города и отдельных городских сообществ. Это направление стало особенно актуальным с введением весной 2020 г. ограничений на передвижение из-за пандемии коронавируса. Традиционные экспедиции пришлось отменить, но индивидуальная работа в собственном «поле» продолжилась. Одно из таких исследований мы предлагаем в этой подборке (см. статью С. П. Сельченковой).

Адрес страницы Лаборатории на сайте НИУ ВШЭ: <https://hum.hse.ru/folklab>.

Адрес архива: <https://folklore.linghub.ru>.

А. Б. Мороз,
доктор филол. наук,
Нац. исследовательский ун-т
«Высшая школа экономики»
(Москва)

Анастасия Алексеевна Смирнова,

стажер-исследователь Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

ЭЛЕКТРОННЫЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ АРХИВ НИУ ВШЭ

Аннотация. Чтобы собранный в экспедициях материал не оседал в закрытых архивах, сегодня его оцифровывают. С 2018 г. Научно-учебная лаборатория теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ разрабатывает электронный фольклорный архив. Сегодня архив предоставляет открытый доступ онлайн к расшифровке интервью, фото- и видеоматериалам всем заинтересованным.

Ключевые слова: фольклор в современности, цифровизация, электронный архив, полевые материалы, студенческие экспедиции, славянский фольклор

Одно из важных направлений деятельности Научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ — обработка полевых материалов и создание электронного архива,

где хранились бы тексты, аудиозаписи, фото- и видеоматериалы из экспедиций. Наша позиция заключается в том, что эти материалы должны быть открыты и широко доступны. В этой связи в 2018 г. начата работа по созданию

онлайн-архива, который размещен в открытом доступе (<https://folklore.linghub.ru>). Работа над сайтом еще не завершена, однако основные задачи решены и архив пополнен всеми полевыми материалами, имеющимися в нашем распоряжении¹. Архив содержит свыше 8100 текстов, собранных в Брянской, Ивановской, Псковской и Тверской областях. Постепенно на сайт выкладывается обширная коллекция фотографий и видеозаписей с привязкой к текстам.

Создание онлайн-архива стало возможным благодаря программе Фонда образовательных инноваций НИУ ВШЭ «Открываем Россию заново»² (пост-продакшн по результатам экспедиций), в рамках которой на создание архива было выделено два гранта, в 2018 и 2019 г.

Над созданием сайта трудились Б. В. Орехов, А. Б. Мороз, Ю. М. Кув-

шинская (концепция и структура сайта), Е. В. Глазунов (разработка сайта), А. М. Костяницына (дизайн) и весь коллектив лаборатории (расшифровка полевых интервью и дальнейшая обработка расшифровок).

Согласно концепции архива, он должен не только стать местом хранения данных, но и предоставлять инструменты поиска информации и работы с данными.

Для архива разработана система поиска по ключевым словам, информантам, месту и году записи, жанру и опроснику. Помимо поиска по метаданным в архиве сделан и лингвистический поиск (сокращенная версия платформы Tsakorpus Т. А. Архангельского³), доступен поиск по лексеме и лемме. Для работы с материалом офлайн поисковую выдачу можно скачать в виде текстового файла.

Одна из особенностей архива заключается в том, что он содержит результаты работы двух экспедиционных групп, которые по-разному подходят к сбору и обработке материала. У каждого участника экспедиции есть определенный набор интересующих его тем и вопросов, и он направляет беседу с информантом в нужное ему русло — таким образом проводится полуструктурированное интервью с опорой на специально разработанные опросники. Целью экспедиции Школы филологических наук НИУ ВШЭ (руководитель А. Б. Мороз) является прежде всего структурированное описание системы верований и обрядов. В ходе интервью используются опросники, содержащие до 40 вопросов, на которые собиратель старается получить ответы. При расшифровке интервью делится на фрагменты, посвященные конкретной теме или вопросу, — своего рода архивные карточки. Каждый такой фрагмент получает код, состоящий из номера опросника и номера вопросов, которым соответствует фрагмент. В «карточке» также указаны шифры информантов, собирателей, год и место записи.

Фольклорная экспедиция Школы лингвистики НИУ ВШЭ (руководитель Ю. М. Кувшинская) уделяет внимание описанию народного словесного творчества и фиксации мифологических представлений, исторических нарративов и др. Собранные тексты размечают по ключевым словам и жанрам и в соответствии с ними нарезают. Расшифрованные фрагменты, распределенные по жанрам и аннотированные ключевыми словами, загружаются в архив.

Сведения об информантах минимальны: место жительства, пол и возраст; остальные личные данные информантов, а также аудиозаписи скрыты и предоставляются по запросу.

Как было сказано выше, кроме текстов электронный архив содержит еще



Участницы экспедиции в Себежский район Псковской области за расшифровкой интервью. 2019 г. Фото В. А. Комаровой

и медиафайлы: фотографии храмов и домов, утвари, различных объектов сакральной географии (поклонные кресты, часовни, камни и т.п.), обрядовых предметов, кладбищ и т.п. Часть текстов соотнесена с видеозаписями, содержащими фрагменты интервью. Видеоматериалы дают более глубокое понимание традиции, чем текстовая расшифровка, и могут послужить важным источником для исследований по визуальной (и не только) антропологии. Каждый текст открывается на отдельной странице, и непосредственно на ней можно просмотреть видеозапись, которая хранится на Youtube-канале архива⁴.

Важный вопрос, который приходится решать при работе с размещаемыми в архиве данными, — степень точности расшифровки. По ряду причин мы отказались от фонетически точного транскрибирования текстов — это затруднило бы чтение материалов и их цитирование в публикациях. Для этнолингвистических исследований достаточно упрощенной транскрипции слов с пропусками пауз хезитации, оговорок, а также многократных повторов. Поскольку главная цель нашей работы — фольклорные и антропологические исследования, мы используем облегченную фонетическую запись, отражающую основные особенности говора. Задача расшифровки — передать в точности мысль, сюжет, детали текста.

В 2020 г. сайт приобрел новый дизайн и усовершенствованную систему поиска. Мы старались сделать пользовательский интерфейс простым и интуитивно доступным.

Поскольку многие из создателей архива одновременно являются и его пользователями, постоянно возникают и реализуются новые идеи и способы улучшения этого онлайн-ресурса.

Например, можно «научить» систему находить в запросе ключевые слова или синонимы, если нет точного совпадения с поисковым запросом. Предположим, пользователь вводит слово *хатник*, которое в архиве пока не встречается, но получает не пустую выдачу, а результат поиска по слову *домовой*. Отдельное направление работы — оптимизация работы разметчиков. Например, можно было бы сделать так, чтобы система подсказывала разметчикам ключевые слова — все их удерживать в памяти сложно, и постоянное обращение к их длинным спискам не очень эффективно. Подсказки сократили бы время работы разметчиков и снизили бы количество неточностей при вводе. Также можно было бы создать рекомендации по ключевым словам для пользователей. К примеру, в результате поиска по запросу *верба* пользователю предлагается еще взглянуть на тексты, которым присвоены ключевые слова *Юрьев день* или *выгон скота*. Это позволило бы пользователям находить что-то, что не попало в выдачу результатов поиска, но могло бы им быть интересно.

В планах на будущее — развитие архива, пополнение его новыми данными, расширение коллекции медиаматериалов.

Архив полностью открыт для всех интересующихся, не требует регистрации и предварительного запроса на получение права доступа.

Примечания

¹ Экспедиционная работа проводится с 2016 г.

² <https://foi.hse.ru/openrussia>.

³ <https://bitbucket.org/tsakorpus/tsakorpus/src/master>.

⁴ <https://www.youtube.com/channel/UC092N3ui5uVRnxW-bweJCGw>.

Анастасия Алексеевна Заикина,
студентка Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

Юлия Михайловна Кувшинская,
канд. филол. наук, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики»
(Москва)

Сюзанна Павловна Сельченкова,
студентка Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ЮЖСКИЙ И ПЕСТЯКОВСКИЙ РАЙОНЫ ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В публикации предложен обзор фольклорной экспедиции НИУ ВШЭ в Ивановскую область (Южский и Пестяковский районы). Характеризуются зафиксированные в экспедиции сюжеты легенд и преданий, сказок, мифологические представления, элементы календарной и семейной обрядности, прозвища и народные микротопонимы.

Ключевые слова: фольклор Ивановской области, почитаемые места, легенды, сказки, предания, народная мифология, семейная обрядность, календарная обрядность

Летом 2018 и 2019 гг. состоялись две фольклорные экспедиции Школы лингвистики факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва) в Южский и Пестяковский районы Ивановской области. Регион практически не обследовался фольклористами, однако эти места традиционно изучались искусствоведами (прежде всего села Холуй Южского района и Палех соседнего Палехского района). Кроме того, проводились диалектологические экспедиции Шуйского педагогического университета под руководством Л. П. Батыревой, фиксировавшие некоторые фольклорные явления — обряд проводов в армию, разные типы частушек. Материалы диалектологических экспедиций доступны в электронном виде на странице Межкафедрального кабинета лингвокраеведения историко-филологического факультета¹.

Экспедиция 2018 г. изучала традиционную культуру поселений, расположенных в Южском и Пестяковском районах по р. Лух и ее ближайшим притокам (сел Мугреевский, Мугреево-Никольское и близлежащих деревень, села Нижний Ландех, а также города Южа). Экспедиция 2019 г. фиксировала народные традиции расположенных на р. Теза и в ее бассейне сел Хотимль и Преображенское, а также близлежащих деревень. Для региона оказались характерны предания и легенды о провалившихся церквях и бытовых постройках, на месте которых образовались озера².

В Южском районе известны святые источники (в с. Хотимль, в окрестностях д. Ламна), однако заметной ритуальной практики почитания как источников, так и озер-провалищ экспедиция не зафиксировала.

В селах по р. Тезе и в г. Южа в прошлом было много небольших часовен: «...вообще-то в каждой деревне была

своя часовня» [ЧОВ]. Часовнями здесь называют придорожные каменные святыни, представляющие собой прямоугольный столб примерно 30 см шириной и около полутора метров высотой; посередине столб разделен выступающим рядом каменной кладки, в верхней части столба расположено окошко, за которым или у которого находится икона и свеча. В советские времена, к сожалению, многие из них были уничтожены местной властью. В селах по р. Лух, прежде всего в некогда богатом селе Нижний Ландех, часовни имели вид небольших однокупольных храмов, в которые можно было зайти.

Наверное, самые почитаемые в Южском районе часовни посвящены иконе Богородицы Неопалимая Купина (таких часовен по крайней мере две — в г. Южа и на автодороге Южа — Палех). В Юже известна совсем недавно возникшая легенда, в основе которой случай, произошедший в 1996 г. Согласно легенде, местный житель получил в качестве дров часть срубленного в Юже дерева, которое засохло из-за попадания в него молнии; начав растапливать печь, мужчина увидел, что из полена выпала небольшая выгравированная на металле икона Неопалимая Купина. Икона была помещена в храм Смоленской иконы Божией Матери в Старой Юже, а ее копии — в специально установленные потом часовни (см.: [4]). В то же время икона Неопалимая Купина и до этих событий почиталась как сохраняющая от пожара (если икона находилась в доме), останавливающая пожар (при обходе дома с иконой).

[А как вы от пожара оберегались?] Есть икона, Неопалимая Купина, и вот ей, когда праздник этот, Неопалимая Купина, праздник такой есть, он семнадцатого сентября, и вот с этой иконой обходили дома. И Иисусовой молитвой [ЗИ].

Пожар был вот <...> где вот я жила вот, было это... пожар-то, соседский дом горел. И я обходила с... с иконой. С Неопалимой. [С Неопалимой Купиной?] Да, и вот это... И обойдешь, и ветер поворачивается в другую сторону. Вот, у меня уж вот было на примете. У меня вот горел дом вот. Квартира была когда. [Это был квартирный дом? Другой дом горел?] Ну, другой дом горел, а рядышком. И вот, обойдешь, и он... Ветер поворачивает в другую сторону. <...> Был вот, забыла, какой год был, сильно сухой, у нас тогда много горело, леса много горело. <...> И вот тоже, обходили у нас вот, посёлко-то тоже, с этой иконой весь посёлок. Потом у меня вот сын живёт, вот крайний дом. <...> И я обходила тут вот два дома. И тоже у них вот-вот... Лес горел рядышком тоже. Вот с этой иконой обходили, чтобы огонь не пошёл. <...> Она называется Неопалимая. Её несут, пока... Ну, икона, и женщина, и лестница... на иконе-то нарисована [РНА].

В области народного православия интересные наблюдения удалось сделать в с. Нижний Ландех, фольклорная традиция которого весьма богата. Здесь почитают местного (неканонизированного) святого Андрея юродивого, который жил в начале XX в., отличался прозорливостью, помогал людям, предсказывал будущее. Сейчас на его богато убранной могиле на кладбище Нижнего Ландеха совершаются панихиды.

На кладбище есть балдахиня, под ней схоронен Андрюша блаженный, юродивый. <...> Отцу моему было лет двенадцать, он помнил Андрюшу. У моего деда по отцу родилась четвертая девочка по счёту, родилась хилая, нездоровая. А раньше считали, что надо обязательно покрестить, а то грех будет, вдруг она умрёт, грех на родителях. Дед, когда девочке месяц был, поехал крестить. А отец мой в семье их был самый старший, отец тоже поехал с ними, дед его взял. Едут, догоняют на дороге этого Андрюшу, он ходил зимой босиком, на нём была такая длинная рубаха ниже колен, и всё. <...> Они его догоняют, а он любил лошадей, этот Андрюша, его считали блаженным, значит, не остановится — грех будет, обидится. Дед останавливает лошадь, он в сани, давай ему вожжи. Дед передаёт ему вожжи и говорит... а он разговаривал плохо, мя да бя. Он говорит: «Андрюша, будет ли жить ребёнок?» А Андрюша: «Мя-мя» [как причмокивание]. Если бы сказал «бя», то ребёнок помер бы. А дед опал, проехали, переспрашивает: «Андрюша, мы поехали в церковь крестить, будет ли жить ребёнок?» А он: «Мя-мя». И вот матушка приходила, спрашивала, а мне отец рассказывал, вот и я ей рассказал [ЖЕА].

[А вот не слышали про Андрея блаженного? Был тут Андрей блаженный...] Он <...> здесь схоронен, на кладбище, вот как сходишь, большая часовенка стоит. <...> Вот



Плетеная «кобура» (футляр для бутылки с водой, которую брали на сенокос или в лес) — оберег от нечистой силы над входной дверью справа (дом Н. А. Розановой, с. Нижний Ландех Пестяковского р-на). 2018 г. Фото Ю. М. Кувшинской

как идёшь, в общем, стоит, как домушка <...> всё написано про его. <...> Кладбище знаете где? Первая дорога, первая тропка, и на... на вот этой тропке будет налево, стоит как домушка <...> [Часовня такая?] Как часовенька, и вот он тут и... и стоит. <...> Там про его написано, как он ходил босиком зимой, вот <...> в цепях, был голодной, холодной... Если желаете, вот... вот туда сходите <...> Недалеко прям от церкви. <...> [Ему молятся?] Да, да-да. Вот это, блаженный Андрей называется [РНА].

По свидетельству ивановских православных краеведов-любителей, на могилу приезжают, берут оттуда землю, молятся блаженному в случае разных нужд³.

В этом же селе чтут исповедницу веры Анну, которая в годы советских гонений спасла от разорения кладбищенский храм Изнесения честных древ Животворящего Креста Господня, не отдав ключи от него. Ее могила выглядит очень скромно, специального народного

почитания нет, но о ее мужестве рассказывают жители села.

В Южском районе распространены эсхатологические и социально-утопические представления о скоро грядущем царе-избавителе, которому должен быть вручен перстень императора Николая II (отмечены в г. Южа, в с. Мугреево-Никольском, в с. Преображенском).

В 2018 г. были зафиксированы следы сказочной традиции (в с. Мугреевском записаны бытовая (о ленивой невесте, сюжет близок к СУС 1456, 1457) и волшебная (СУС 327F) сказки), предания о разбойниках, исторические предания, связанные с народным ополчением Минина и Пожарского (села по р. Лух: Мугреево-Никольское, Мугреево-Дмитриевское и др., были когда-то вотчиной кн. Дмитрия Пожарского, где он лечился от ран в тот момент, когда сюда пришли посланцы нижегородского ополчения просить князя возглавить их войско).



Часовня св. Пантелеимона (д. Суземье Южского р-на). 2015 г. Фото Ю. В. Волкова

В селах по р. Тезе записаны исторические предания о некогда прятавшемся от охранного отделения в с. Хотимль Михаиле Фрунзе, о местном купце Китаеве и о живших здесь предках А. П. Чехова. Так, информантка [ГВН] рассказала о посещавшем гулянья «Мишке» Фрунзе, которого жители деревни считали обычным парнем.

Мифологическую традицию региона отличает определенная избирательность: здесь практически не удалось обнаружить рассказы о лешем, русалках и водяных. Есть немногочисленные упоминания о кикиморе. Здесь этот персонаж по месту обитания и функциям схож с северным лешим (живет в лесу и на болоте, водит в лесу, заводит на болото, им пугают детей), но имеет и черты русалки:

Кикимор даже задабривали, на Ивана Купала плели веночки, бросали их в озеро, чтобы они были красивые, чтобы они не заманивали в болото. Леший, ну, не знаю, папа что-то рассказывал, как в болота нельзя было заходить, там же багульник, болит голова, кружится голова, и ты можешь потеряться. Когда мы с папой ходили по клюкву, он мне всегда, заходя в болото, говорил: «Приветствуй всегда кикимору: здравствуй, кикимора, дай мне выйти потом!» Точно слова не помню, но такое было, задабривали. Кружила кикимора по болоту, надо было у неё помощи попросить: «Спасите, кикимора». Там шла чисто отсебячина, как человек чувствовал, не как молитва, таких молитв не было, просили от себя [КЮН].

Весьма распространены оказались сюжеты о колдунах, которые насылают порчу, мучительно умирают, могут обучать колдовскому знанию или передавать его по наследству. Для защиты от колдуна используются различные обе-

реги: перекрещивают пальцы или складывают фигу, держат пшено в кармане, вешают над дверью раскрытые ножницы или что-то плетеное (например, плетеную из бересты «кобуру» — футляр для разных вещей [РНА]).

Записаны былички о домовом. Функции домового традиционны: он оберегает дом, живет под печкой, передвигает предметы (поэтому при потере вещи можно попросить у домового ее вернуть). При переходе в новый дом домового переносят в старой тапочке.

По всему Южскому району активно бытуют былички о явлении покойника. Как правило, покойник является во сне, просит что-то передать или предупреждает о чем-то.

Встречаются немногочисленные сюжеты, в которых покойный муж является жене как бы наяву и в конце концов губит (душит, задавливает) свою жертву. Вероятнее всего, такие рассказы представляют собой варианты быличек об огненном змее (последние активно бытуют в селах на р. Тезе), в которых демонологический персонаж отчасти демифологизируется, либо информант не всё решился открыть собирателям студентам. Представления о змеелюбовнике характерны для Южского района, как и для соседних районов (Гороховецкого района Владимирской области [6], севера Ивановской области [3]). Огненный змей здесь — это нечистая сила, которая является в дом к родным (чаще к жене, иногда к матери), тоскующим по покойнику, под видом умершего и ожившего человека (соседи видят, как огненный змей залетает в трубу).

...я иду и слышу, где-то чёт шумит. <...> Иринка уже ушла, не стала меня дожидаться <...> и вот так глаза вот подняла, и вот такой вот жёлтый, как рыба чешуя вся, лежит... летит вот такой комок — хоп! И в трубу к тёт Нюре-то. <...> Я это видела, а мама вот, видишь, видела вон самог летящего крокодила. <...> Многих видели, летели... вот к кому этот летел, он летел змеем, у него было пять-шесть отверстий [МГИ].

Примечательно, что даже в тех сюжетах, где женщина тосковала по умершей дочери [МГИ], а не по мужу, змей оказывался демоном-любовником. По уверениям информантов, змей погубит женщину, если она от него не избавится. В местной традиции сохранились некоторые обереги от огненного змея: крестное знамение с молитвой, диалог с целью показать алогичность действий змея (тип Б.У.1.1. по [2]):

...а избавилась... сказали так: «Ты, — говорит, — вот так сделай: в двенадцать часов ночи затопляй трубку, печку ли, и он тебе там задаст вопрос». <...> Он спрашивает: «А где это-то видано... а ты чего затопила

печку?» — он её спрашивает. «Завтра к маме надо сходить... — а это, потом говорит: Да вот... Машутку женю, Васютку замуж отдаю». А он ей говорит: «А где это-то видано, чтобы сёстру за брата отдавали?» А она говорит: «А где это видано, чтобы [покойный] муж к жене ходил?» Он, говорит, как двинул по стене-то, я, гърит, думала, и стена-то вывалится. Так. И больше не стал [МГИ].

В календарной обрядности особенно выделяются Масленица и праздники Троицкого цикла. В праздновании Масленицы в Пестяковском и Южском районах можно обозначить такие общие черты, как разжигание костра, приготовление блинов, гулянья и бои (драки). В поселениях на р. Лух из ветоши или соломы мастерили чучело, которое во время обряда сжигали; в день праздника жители катались на лошадях, что, по словам информантов, было их любимым развлечением на Масленицу. В с. Нижний Ландех на Масленицу разводили костры, сжигая всякий мусор, информанты помнят и чучело. В деревнях и селах на р. Тезе чучело не изготовляли, но к Масленице собирали старые вещи (корзины, лодки и пр.). В *Масленицу* (так сейчас в районе называют масленичное воскресенье, последний день Масленичной недели) всё это несли либо на гору (в с. Хотимль была специальная Масленая гора, где традиционно разжигали масленичный костер), либо к реке (в с. Волокобино, расположенном в равной низменной местности), скидывали в большую кучу, вокруг которой ставили шесты. По рассказам информантов, в с. Хотимль в старые времена каждый шест венчало деревянное колесо. Костер разгорался, горячее колесо падало и катилось вниз с горы. Позже, в 1980-е гг., костер разводили преимущественно на крышах и резиновых шинах. Молодежь с восторгом катила с горы горящие крышки; все участники оказывались вымазанными в саже.

Во всем регионе хорошо помнят и совершают троицкие обряды. В селах по р. Лух в четверг перед Троицей срубали березу, приносили в село и «завивали» — украшали лентами. В воскресенье молодежь устраивала около березы трапезу в складчину (пирогои, яичница), водили хороводы, пели, а затем березу «развивали» (снимали ленты) и «купали» в ближайшем водоеме: либо коллективно топили, при этом участники праздника бросали березку и сами прыгали в воду, чтобы топить деревце, либо «купали» и разделяли в воде на части:

...срубят берёзку, посреди деревни её поставят, каждый из дома несём кто ленточку, у кого есть, у кого тряпочка есть, вот, и на эту мы берёзку всё это навешаем, ленточки, тряпочки, знаем, что это вот пять моих тряпочек, шестая моя ленточка, все деревенские те. Потом родители нам, это четверг, это мы её подвигали, берёзку, вот, потом, значит, нарядим её, подовьём, а в само воскресенье развивали берёзку [снимали с березки ленты], то есть родители нам кто кашу сварит, кто яичницу сварит, мы там поедим, потом все эти веточки, ну, песни поём всякие там ходим, какие уж, я даже теперь и не помню. [Про берёзку или просто всякие?] «Стой, берёза, стой, не качайся...» Уж и не помню теперь, но знаю, что пели-пели. Пели, ходили хороводом круг этой берёзки. [Да, хороводом?] Да, вот мы дети, дети, дети. Потом её, значит, вот, в воскресенье разовьём, и бросали её в реку, и вместе с ней начинали купаться [ЧНА].

Весьма ярко этот обряд представлен в г. Южа, где участники обряда, женщины и мужчины 60–70 лет, в четверг перед Троицей до сих пор носят по улице с песнями срубленную березу, затем ставят ее посреди улицы, украшают лентами, а в воскресенье вокруг наряженной березы устраивают общую трапезу, которая сопровождается песнями и непристойными частушками. Затем



В с. Нижний Ландех Пестяковского р-на (справа — часовня Ильи Пророка). 2018 г. Фото Ю. М. Кувшинской

участники выкапывают дерево и вместе с ним заплывают в центр искусственного озера Вазель, где березу топят. При этом участницы-женщины раздеваются до нижнего белья; ношение купальника не допускается [КЮН].

В селах по р. Тезе обряд с березой совершался так же, как в селах на Лухе, в то же время некоторые информанты утверждали, что березу обвязывали лентами, не срубая ее [БНА]. Многие отмечали, что на Троицу было принято готовить общесельскую яичницу из молока и яиц. Интересно, что жители сел по Тезе 1960 г.р. и моложе воспринимают этот обряд как общественный детский праздник, подобный современной новогодней елке, что отразилось и в словоупотреблении — *показать (сценку) на берёзке, пойти на берёзку*.

Тоже вот на берёзке мы делали эту сценку, один у нас Фома, другой Ерёма, кто-то стихотворение читает. По ходу чтения этого стихотворения они показывали действия какие-то. Фому за ногу, значит, тянули из воды, типа того, что он тонет, вот это было. Гуляли мы всё время, делали в одном и том же месте, у нас была тётя Настя Доброхотова, и у них так получилось, продол (проход, пространство. — Ю. К., Н. З., С. С.) между домами хороший и площадь ровная, вот мы там ставили берёзку, нам ставили столы всё время, собирали для детей. Угощение нам готовили. Ну, это обязательно яичница у нас была. [Да?] Пирог там... Кто что, в общем, сможет, тоже мамы, папы, что называется, это всё делалось, из дома приносилось. <...> [А Троица — это, получается, такой детский, молодёжный праздник?] Вообще-то этот праздник, он церковный. Ну у нас вот его отмечают для детей. У нас дети были, мы стихи сами учили, рассказывали. Бабушки приходили на нас смотрели, родители приходили, у кого приходили. Обычно это там в одном месте гуляли, у нас посреди деревни это место было, там хорошо было [ЧОВ].

Как правило, ветки троичских березок весь год хранят дома у иконы в качестве оберега от пожара, а также используют для защиты сена от грызунов:

Эту берёзку <...> веточку сорвёшь, и домой, к иконам клали <...> Потом её клали, когда всё высохнет <...> и под сено клали, чтобы мыши не ели [РНА].

Также несколько информантов отметили целебную силу почек троичской березки, которые следует съесть во время болезни.

Обрядовое дерево — обязательный предмет и в традиционной свадьбе изучаемых районов. До недавнего времени подружки невесты перед свадьбой украшали небольшую ель, называемую «(девьей) красотой», или «красой», лентами (обычно красными, вариант — раз-

ноцветными) и в первый день свадьбы вручали приехавшему за невестой жениху с приговором и требованием выкупа: «Расступись, честной народ, / Краса девичья идёт, / Не сама она идёт, / Её девица несёт...» [КИЮ; МЕК]. На второй день свадьбы гости «раздергивали» обрядовое дерево — срывали с него ленты. Обряд совершался до недавних времен и в деревнях, и в районном центре, однако в последнее время в Юже ель стали заменять корзиной цветов, которую также называют «девьей красотой» [КЮН].

В свадебной обрядности находит отражение широко распространенное в Южском районе представление о колдунах, которые могут «испортить» свадьбу: во избежание порчи невесте прикалывали булавку на подол или под подол юбки, сыпали пшено в туфлю.

Для свадебной традиции Нижнего Ландеха и Мугреевского характерны строгие требования к невесте. По рассказам информантов, жених мог отменить свадьбу и расторгнуть брак, если обнаруживалось, что невеста не девственна, поэтому родня невесты не праздновала до утра второго дня свадьбы, ожидая результата брачной ночи. Зато в том случае, если невеста оказывалась «честной», ее мать и вся родня на второй день свадьбы веселились больше всех. Соответственно весьма развиты и сохраняются обрядовые действия, сопровождающие брачную ночь и подъем молодых утром второго дня (шум, хождение будить молодых, битье рюмки женихом, благодарение родителей за «честную» невесту, омовление жениха и невесты в бане утром второго дня и др.).

В селах и деревнях, расположенных по р. Тезе, на второй день свадьбы гости обычно рядятся в жениха и невесту, при

этом распространена ритуальная травестия (невестой наряжается мужчина). Ряженая невеста убегает от ряженого жениха, бежит по всей деревне; ряженный жених и гости должны ее поймать.

После свадьбы невеста не должна была посещать родительский дом; только по прошествии недели после свадьбы молодые навещали родителей невесты — ехали к ним «на пирожки».

Высокой сохранностью характеризуется похоронная обрядность. Примечателен обряд жертвы за умершего [5. С. 103, 136], в селах по р. Лух и в г. Южа именуемый «давать подорожную», в селах по р. Теза — «первая встреча» или «встречное». Одному из участников похоронной процессии, не связанному кровными узами с покойным, перед выносом гроба родственники умершего дают завернутое в новое чистое белое полотенец подношение (в с. Нижний Ландех это пироги, яйца; в Южском районе могут класть также сладости, иногда кусочек мыла). Такой сверток, называемый «подорожной» или «первой встречей», человек должен вручить первому встречному, желательно на перекрестке. Обряд был зафиксирован еще в XIX в. в Шуйском уезде Владимирской губернии: «...встречник — пшеничный пирок [sic] и небольшой отрезок холста, что отдается ими первому встречному: чтобы душу покойного встретили на том свете так же хорошо и ласково, как они встретили первого встречника» [1. С. 57]. Обряд известен, в частности, в Нижегородской [7. С. 430], Новгородской и Владимирской областях [5. С. 136].

По свидетельству жителей с. Мугреево-Никольское, нести «подорожную» обычно поручают «особенным» людям, например деревенским дурачкам. «Подорожная» обеспечивает покойному



Храм Преображения Господня в с. Преображенское Южского р-на. 2019 г. Фото Ю. М. Кувшинской

благоприятную посмертную судьбу, а человек, получивший ее, должен принять дар как благословение, использовать и пищу, и полотенце [КЮН]. Считается, что нельзя отказываться принять «подорожную» (с. Хотимль) [БТВ]. В то же время в селах по р. Тезе некоторые информанты говорили, что порой прохожие стараются избежать «первой встречи»; предполагается, что если первая встреча происходит вскоре после выхода похоронной процессии, то в деревне следует ожидать нового покойника.

Дорогу от дома до кладбища в селах Южского района во время шествия похоронной процессии устилают еловыми ветвями, которые могут раскидывать хаотично или складывать в два ряда иголками по направлению к выходу; гроб могут выносить, ступая по веткам, а могут стараться не наступать на них, иначе в доме случайно наступившего на еловую дорожку кто-то может умереть. Еловые ветки оставляют на дороге на 40 или на несколько дней, далее — сжигают, выносят за пределы двора.

Нельзя не отметить песенную традицию исследуемых мест. Экспедиция зафиксировала новые баллады, жестокие романсы, баллады и исторические песни литературного происхождения («Ванька-ключник», «Шумел-горел пожар московский»), плясовые песни. Особенно полно сохранилась песенная традиция с. Нижний Ландех. Экспедиции посчастливилось познакомиться с народным хором с. Нижнего Ландеха «Лебедушка». Хор сложился в довоенные времена из доярок местной фермы, которые исполняли традиционный репертуар этих мест. Теперь в хоре поют их дочери, благодаря которым до сих пор сохраняются, хоть и в концертном исполнении, локальные необрядовые лирические песни. Основную часть традиционного репертуара хора составляют плясовые и шуточные песни («Пойду погуляю — мужа дома нету», «Ребятишки пегие», «Жала-жала я у ельничка», «Как у наших у ворот» и др.), есть также свадебные («Вдоль по морю, морю синему»), лирические («Вилс голубь над водою»; «Во субботу день ненастный»), баллады литературного происхождения («Ванька-ключник»).

В селах и деревнях по р. Тезе сохранность песенной традиции оказалась хуже. Информанты хорошо знают частушки, реже — жестокие романсы и баллады, плясовые песни. Наиболее ярких исполнительниц песен мы встретили в д. Ряполово [САМ] и д. Домнино [ЧВА], в репертуаре которых были жестокие романсы, новые и традиционные баллады.

Частушечная традиция весьма богата — здесь бытуют разные частушечные наигрыши (поют частушки на разные

музыкальные мотивы: «под русского», «под елецкого», «под цыганочку», «под испанчика»), исполняют «страдания» и «Семёновну».

В Нижнем Ландехе был записан богатый ономастический материал. Большинство местных жителей имеют прозвища, которые, впрочем, довольно трудно узнать посторонним (например: Кулик, Скворец, Картошина, Муравей, Сладкий, Смышленный, Зайчиха и др.). Не исключено, что традиция прозвищ и стремление сохранить прозвища близких людей в тайне связана с исконным для этих мест офенским промыслом. Распространены и микротопонимы (*Волчья Лыба, Черногрязь, Чагина Яма, Граф*):

Волчья Лыба, да, как бы яма, её ни летом, ни зимой не пройти через неё. [Там сыро?] Там очень сыро, может, ручей ли, чего ли. [И трава растёт?] И трава растёт. [Это не на дороге?] На дороге, объезжают почему-то.

Вот ещё был Граф, он был или лесником или как их звали... У него там была сторожка, он там жил, это место так называется Граф. Я к Графу пойду, вот. <...>

Собачью Ногу я вам говорила, там жила женщина, по-моему... У неё нога была сухая, так место и прозвали. Я к Собачьей Ноге! Деревня какая-то была, а теперь Собачья Нога. <...> Чагина яма была... [Чагина? Чага — это же гриб такой?] Туда купаться ходили, за церковь, в сторону болота. Не знаю, почему Чагина, вроде омут был, мельницы стояли... [АНВ].

Планируется продолжение обследования Южского и Пестяковского и соседних с ними районов Ивановской области.

Примечания

¹ <http://sspu.ru/pages/subfaculties/rya/lingvo/index.html>.

² Подробнее см. статью Ю. М. Кувшинской, А. А. Смирновой и П. А. Брюхачевой в этом номере журнала.

³ Могила Блаженного Андрея в Нижнем Ландехе // YouTube. 2015. 29 нояб. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=bBfpwBVHzkI>.

Литература

- Борисов В. Быт Шуйских крестьян // Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 1. Пг., 1914. С. 156–159.
- Козлова Н. К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
- Любимов А. А. Народные праздники, поверья и преданья сельских жителей Костромского Поволжья: Фольклор. сб. Детройт, 2000. URL: http://vichuga-hronograph.narod.ru/Folk01/Lubimov_text.htm.
- О явлении иконы Божией Матери Одигитрии и Неопалимой Купины во

граде Юже: Проект издания. Южа; Иваново, 2016.

5. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

6. Традиционная культура Гороховецкого края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы / сост. А. Н. Иванов, А. С. Каргин. Т. 2. М., 2004. С. 475–477.

7. Фольклор Дивеевского района Нижегородской области / сост. Ю. М. Шеваренкова, Н. Б. Храмова. Т. 3. Ч. 1. Нижний Новгород, 2016.

Список информантов

АНВ — Агеичева Нина Владиславовна, 1958 г.р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

БТВ — Бухолова Татьяна Васильевна, 1951 г.р., с. Хотимль, Юж., 2018 г.

БНА — Богомолова Надежда Анатольевна, 1938 г.р., с. Ряполово (род. в с. Погорелка), Юж., 2019 г.

ГВН — Гладких Валентина Николаевна, 1950 г.р., с. Емельяново, Юж., 2019 г.

ЖЕА — Жихарев Е. А., 1932 г.р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

ЗИ — Зоя Ивановна, 1939 г.р., с. Преображенское, Юж., 2019 г.

КИЮ — Копылова Ирина Юрьевна, 1955 г.р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

КЮН — Колёсова Юлия Николаевна, 1980 г.р., г. Южа, 2018 г.

МГИ — Масленникова Галина Ивановна, 1940 г.р., с. Домнино, Юж., 2019 г.

МЕК — монахиня Святоезерской Иверской пустыни, 1938 г.р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

РНА — Розанова Нина Анатольевна, 1940 г.р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

САМ — Сушунова Александра Михайловна, 1930 г.р., с. Ряполово, Юж., 2019 г.

ЧВА — Чистякова Валентина Александровна, 1927 г.р., д. Домнино, Юж., 2019 г.

ЧНА — Честнова Надежда Алексеевна, 1941 г.р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

ЧОВ — Чистякова О. В., 1960 г.р., с. Хотимль, Юж., 2019 г.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Сокращения названий районов

Пест. — Пестяковский, Юж. — Южский.

Участники экспедиции выражают благодарность Елене Павловне Чернигиной, которая в бытность заместителем главы администрации Южского района по вопросам культуры, образования, социальной сферы, молодежи и спорта оказывала экспедиции активную поддержку; руководителям сельских домов культуры М. Е. Пугачевой, Н. В. Агеичевой и др., библиотекарю с. Мугреево-Никольское Л. Ю. Дикиной, главе Хотимльского сельского поселения Д. В. Юшкову, всем сотрудникам администрации Хотимльского и других сельских поселений.

Юлия Михайловна Кувшинская,

канд. филол. наук, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики»
(Москва)

Анастасия Алексеевна Смирнова,

стажер-исследователь, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики»
(Москва)

Полина Александровна Брюхачева,

выпускница бакалавриата, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)

СЮЖЕТЫ О ПРОВАЛИЩАХ В ЮЖСКОМ И ПЕСТЯКОВСКОМ РАЙОНАХ ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются легенды и предания о провалищах (об уходе под землю или под воду объекта, чаще всего сакрального, на месте которого образуется озеро или возникает родник, записанные экспедицией НИУ ВШЭ в Ивановской области. Выделяются сюжеты подобных рассказов (как правило, этиологические и эсхатологические).

Ключевые слова: провалища, легенды, предания, фольклор Ивановской области, считаемые места

В 2018–2019 гг. фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ, работавшая на юго-востоке Ивановской области (Южский и Пестяковский районы), зафиксировала сюжеты о провалищах. Это легенды и предания об уходе под землю или под воду объекта, чаще всего сакрального (часовни, церкви, монастыря), на месте которого образуется озеро или возникает родник. Появившийся сакральный водоем (иногда холм, гора) служит своего рода каналом связи между этим и иным миром (см.: [7; 8]).

Подобные сюжеты известны в мировом фольклоре, активно бытуют в некоторых регионах России, в частности, в тех, которые граничат с Южским и Пестяковским районами Ивановской области, — во Владимирской и особенно Нижегородской областях (прежде всего, конечно, это так называемая китежская легенда [6]). Земли современных Южского и Пестяковского районов Ивановской области в царской России входили во Владимирскую губернию (окрестности Святого озера — в Гороховецкий уезд, основная часть Южского района — в Вязниковский и Ковровский уезды). В советское время Пестяковский район и восточная часть Южского района (восточный берег р. Лух) были экономически и социально тесно связаны с Горьковской (ныне Нижегородской) областью: отсюда, со слов информантов, приезжали рабочие на торфоразработки и другие производства в Ивановскую область. Таким образом, были условия как для самостоятельного развития сюжетов о провалищах, так и для их возникновения под влиянием соседних районов.

Экспедиция НИУ ВШЭ записала легенды и предания о нескольких озерах-провалищах. Все сюжеты выстроены вокруг провала церкви (реже — мона-

стыря или часовни) и образования на этом месте озера.

О Горшкове озере

Да, и вот легенда какая — что там на многих стояла там церковь, она, значит, провалилась на дно, и вот в ясную погоду можно увидеть, как блестят кресты и купола [СГВ].

О Святом озере

А почему оно Святое и почему вообще оно образовалось, говорят, церковь стояла и как будто она ушла под землю. И вот оказалось это Святое озеро [МВН].

[СН:] Там какой-то храм стоял в этом... Вот где сейчас это озеро образовалось, на середине этого озера стоял храм. И он весь ушёл, этот храм, провалился. [ФН:] Ну, там монахи были. [СН:] Монахи. И они все, и они все... [Ну, как в наказание или?..] [СН:] Ну, я не знаю, что там произошло. Там что-то произошло, я вот слышала, что... Мне вот, помню, бабушка рассказывала моя, мамин мать рассказывала, бабушка. Она рассказывала, и там храм-то стоял, говорит, там что-то произошло, и вот в наказание этого туда... [Ушло?] [СН:] Да. Весь этот, весь этот монастырь ушёл туда под воду. Оно очень глубокое, там как впадина какая-то явно.

Об озере Ряба

У нас вот есть озеро ещё Ряба. Вот озеро Ряба. В Юже вот, в Южском районе. Там тоже была часовня. Она тоже ушла под воду. Провалилась. Тоже вот какое-то наказание [СН].

Кроме того, в Южском районе бытуют рассказы о провалившихся объектах, которые в народном сознании не наделяются сакральным статусом. В то же время такие провалы, по мнению информантов, дают начало родникам и водоемам.

Вот один провал до сих пор есть, Бездонка. <...> Ну, там глубина метров десять. <...> И такой же карстовый провал под Домнино. Это место называли Провалиха. Там есть огромная яма. <...> Огромная яма, и на дне, значит, родник. Он бьёт, ещё остатки деревянных сооружений есть. Туда ходили за водой. Вот местечко Провалиха. Может, потому что на памяти людей провалилось [СГВ].

Вот у нас была на Загарье пригород, а в этой пригородии жили эти... Пищиковы. Там было двенадцать мужиков, все гармонисты. А у них была своя мельница, они сами мололи. Одни мужики. Мать была. И вот она провалилась, эта мельница. Ушла совсем. И одна осталась яма. И до сих пор яма та целая, а мельницы не видать. От, быват, пойдём за грибами, на эту яму пойдём посмотрим. Воды полно, а мельницы не видать [САП].

По словам информанта [ВЮВ], озеро Литвин сформировалось на месте провалившейся деревни.

Записанные экспедицией сюжеты о провалище содержат почти все наиболее известные мотивы, характерные для версий, согласно которым на месте сакрального объекта образуется водоем (систематизацию основных структурных компонентов сюжетов о провалищах см.: [12; 16]): 1) мотивы, связанные с происхождением озера: проваливается церковь/монастырь/часовня (часто за грехи), и на этом месте образуется озеро; 2) мотивы, связанные с особыми свойствами озера: в озере слышны колокола / видны свечи / слышны крики детей; озеро не имеет дна, водолазы/ученые обследовали озеро и не нашли дна / нашли впадину на месте упавшей церкви; в озере удивительно чистая/целебная вода.

Однако кроме этого южские сюжеты о провалищах, прежде всего связанные со Святым озером, включают эсхатологические мотивы потери озером сакральных признаков и ухода воды, а также другие традиционные мотивы, обычно не связанные с провалищем: старец выкапывает колодец / открывает родник, давший начало озеру; подземный ход между монастырями и грех монахов и монахинь; погубленные дети; озеро из слез детей/монахинь.

Подробнее опишем сюжеты и мотивы легенд и преданий о Горшкове и Святом озерах.

Круг сюжетов о Горшкове озере невелик. Здесь мы видим следующие типичные мотивы, объясняющие сакральное происхождение озера: озеро образовалось на том месте, где церковь упала с холма; в хорошую погоду видны купола / слышен звон колоколов:

И вот говорили, что якобы там был холм, что на этом холме стояла церковь, и что

якобы будто бы она провалилась в одно время, и что в ясную погоду на середине озера можно увидеть даже купола этой церкви. Что они там стоят, я говорю, да, конечно, столько лет прошло, когда это озеро образовалось, там вам будет купола, они же давно уже сгнили. И, в общем, много чего говорили. [Ну вот что звон слышен, не говорили?] Ой, и звон там слышали, и что только не слышали [ЧОВ].

Особые свойства озера проявляются в том, что вода в озере очень чистая, прозрачная, целебная, озеро очень глубокое. С Горшковым озером связан интересный и редкий мотив, не встречающийся в рассказах о Святом озере: в нем почти не тонут люди.

Единственное что, ещё свекровь моя говорила, Царствие ей Небесное, и бабушки тоже, эти, фedyкoвские, на этом озере не было ни одного утопленника [ЧОВ].

Так вот, никто никогда не тонул. Такая вот лёгкая вода. Но всё-таки очень символично: последний коренной житель деревни Федьково, Женя Строганов, утонул. Со льда, весной. То есть соскользнул со льдины. Вот он единственный за всю историю озера. Это совершенно верно. Вот такая типа как легенда [СГВ].

Исчезнувшая ныне деревня Федьково была ближайшей к Горшкову озеру (находилась в двух километрах от него). Как видим, информанты связывают судьбу деревни с сакральным водоемом: именно через него последний житель уходит в иной мир.

Стоит отметить, что рядом с Горшковым озером деревень сейчас нет, рассказы о провалище записаны в окрестных (достаточно далеких от озера) деревнях. Это оказывается важным для местной традиции.

Сюжеты, посвященные Святому озеру, намного более разнообразны, при этом, однако, набор сюжетов и мотивов зависит от населенного пункта, где они бытуют. По всему Южскому району имеют хождение наиболее общие сюжеты и известные мотивы (провалилась церковь, вода целебная). В с. Мугреевский, находящемся на берегу Святого озера, известна легенда о старце Филарете, выкопавшем колодец, от которого произошло озеро, и распространены рассказы о чудесных свойствах Святого озера. Легенда о происхождении озера изложена на сайте монастыря¹. Большинство информантов, живущих в Мугреевском, на вопрос о происхождении озера отсылают к монастырским книгам и сайту. Однако в естественном бытовании этот сюжет не зафиксирован. Наиболее разнообразные и подробные повествования о происхождении озера были записаны в с. Нижний Ландех, находящемся в 15 км от озера и истори-

чески связанном с монастырем на берегу Святого озера.

Этиологические сюжеты о Святом озере складываются в несколько версий о происхождении озера. Для их понимания необходимы некоторые историко-географические уточнения. Село Мугреевский выросло из рабочего поселка при торфоразработках, образованного в начале советской эпохи на берегу Святого озера на территории и вокруг закрытого в советские годы монастыря — Святоезерской Иверской пустыни. Первые работники торфопредприятия жили в кельях как в общежитии, затем был отстроен поселок. Население поселка сложилось из жителей окрестных деревень и частично из приезжих из Горьковской области и из Мордовии. Святоезерский монастырь был основан, видимо, при митрополите Фотии как Спасский мужской монастырь на месте, где ранее митрополитом Киприаном среди глухих лесов была построена церковь Преображения Господня. Монастырь упразднен при Екатерине II и возрожден к 1854 г. на средства шуйского купца Н. М. Посылина усилиями богатых жителей с. Нижний Ландех уже как женская Святоезерская Иверская пустынь [4; 9; 10; 11].

Сюжеты, бытующие в с. Мугреевский, как в монастыре, так и среди местных жителей (всегда со ссылкой на издания монастыря), связывают образование озера с деятельностью старца Филарета:

Первый родоначальник монашеской жизни, это был старец Филарет, который выкопал на холме пещеру себе и выкопал колодец, с которого потом, собственно, озеро и разлилось. И со временем эту местность и озеро стали называть Святым, собственно, потому что здесь святой человек жил [МВ].

В Южском районе рассказывают и несколько иные варианты легенды о святом, мотивы которых известны в других локальных традициях (нижегородской [15], каргопольской [5] и др.): старец не выкапывает колодец, а «открывает» родник.

Филарет, старец, я не знаю. И вот он, обходя окрестности, стукнул палкой на низменности, а оттуда забил родник, постепенно залил вот эту вот... Ну, не знаю, я так слышала [СГВ].

Родник, давший начало озеру, упоминается и в тех рассказах об озере, где не говорится о старце Филарете:

Здесь монастырь женский, здесь, как говорят, где-то в середине озера был источник, вот, говорят, от этого оно образовалось [СНП].

Специального народного или церковного почитания старца Филарета экспедиция не обнаружила. Нужно отметить, что имя старца Филарета (XIV в.) не зафиксировано в святцах, однако в церковно-исторических трудах говорится о том, что в конце XIV в. митрополит Киприан посещал эти места и возвел Преображенский храм в память о старце Филарете [9; 3; 13]; известно, что еще в XIX в. местность называлась Филаретовской [9; 3; 13]. Тем более сюжет о старце Филарете, несмотря на то что он в современных рассказах практически не встречается, представляется нам вполне традиционным и, скорее всего, бытовавшим в этих местах до появления более захватывающих сюжетов, речь о которых ниже. В пользу этого говорит тот факт, что для региона характерны предания и легенды об отшельниках — основателях поселения или монастыря. Примеры таких преданий и легенд — сюжет о бортнике Флоре, поселившемся в глухих лесах и болотах (легенда об основании Флорищевой пустыни, находящейся южнее с. Мугреевский, недалеко от г. Гороховца, в Володарском районе Нижегородской области)² и предание о Тихоне Лухском, основателе Лухского Николо-Тихонова монастыря в верхнем течении р. Лух.

По преданию, старец Филарет первым начал молитвенно подвизаться в этих местах. Позже усилиями митрополита Киприана, а затем Фотия здесь были возведены церкви Преображения Господня и Рождества Богородицы; предположительно при Фотии основана Святоезерская пустынь [3. С. 366]. С Иверской пустынью связаны и другие сюжеты о происхождении и названии озера.

Многие информанты объясняют название Святого озера тем, что на его берегу стоит монастырь, что монахи купались в озере, что вода в озере каждый год «освящается» (очевидно, в Крещение).

[Почему озеро Святым называется?] Здесь же монахи жили раньше тоже. [И раньше? Не только сейчас?] Не только сейчас. Жили раньше. Вот. И как бы вот в честь их это всё, озеро Святое [ЛИФ].

Там есть церковь, сейчас она есть, тоже служат, там жили раньше монашечки, был дом монашек, они там купались, наверное... вот и прозвали его Святым озером. И до сих пор ездят туда, из городов даже ездят [ТГП].

[Почему озеро Святым называется?] (...). Оно освящается вот теперь этим, монастырем нашим... постоянно, в дни праздников святых... [ЛИФ].

А у нас озеро святят каждый год. Святят, святят озеро и купаются. В Крещение дела-

ют прорубь, с батюшкой купаются, освящают батюшка святой водой.

[Запись в другой день; вопрос о Святом озере.] Я говорю, которые приезжают, в газете пишут — только приехать, окунуться в воде святой, чтобы освятиться. Святое озеро, называется Святое. Ну, его святят, каждый год святят [ШНМ].

Таким образом, согласно этим объяснениям, монастырь как сакральный центр через обрядовую практику и сами священники и монахи передают природному объекту сакральные свойства.

Другие версии о происхождении и названии Святого озера, очевидно, вызваны к жизни поздней историей монастыря. Иверский монастырь в советское время был закрыт, в кельях, по рассказам местных жителей, жили приезжие (преимущественно из Мордовии) одинокие работники торфопредприятия, которых в округе называли «торфушки». Функционирование обители как женского монастыря и позже как женского общежития, видимо, стало причиной появления здесь сюжетов 1) о подземном ходе между двумя монастырями, женским и мужским, и о его провале как Божьей каре за блудный грех монахов и монахинь; 2) о загубленных детях и возникновении озера из слез тех, кто их оплакивал.

Стоит отметить, что мотив подземного хода из церкви, из монастыря вообще очень распространен на восточном берегу р. Лух (с. Нижний Ландех, пос. Пестяки) — поэтому появление этого мотива в легендах о Святом озере вполне закономерно:

Да, озеро тут святое. Почему? Да там же монастырь затонул. Тут и раньше был монастырь, до революции. В монастыре этом был ход под землей вырыт, выход аж у Фролищ, это 40 километров отсюда. Такой ход — 40 километров. Монастырь женский... А вот не знаю, женский или мужской. Вроде два было монастыря. И вот как-то потом эти монастыри под воду ушли. Может, ход обвалился, длинный. Вот озеро и святое, что монастырь под водой [БАБ].

Мотив незаконнорожденных и погубленных детей, весьма значимый для околоцерковной традиции (прежде всего для жанра обмираний), возникает в сюжетах о Святом озере как развитие мотива блудного греха монахов и монахинь:

Рожали детей и топили в этом озере. [А почему оно тогда Святое?] А вот, убирали грехи свои [АВА].

В таких вариантах сюжета информанты объясняют происхождение озера или его большой размер и сакральные свойства, используя распространенный в различных традициях мира мифологи-

ческий мотив образования реки/моря из слез мифического существа или героя (мотив В14А, «Слезы превращаются в воду» [1]):

И вот в этот подземный ход они, монахи и монахини, бежали на свидания. Как говорится, все молодые, и ничто человеческое не чуждо даже монахам! И они бежали на свидания. А в результате этих свиданий рождались дети! Естественно! И они их вот в этом пруду топили. Это тогда ещё как будто было просто пруд, а не Святое озеро. <...> И ещё это вот легенда, что именно Святое вот потому, что это слёзы вот этих младенцев. Поэтому оно называется Святое [ЛВМ].

Если в приведенном варианте озеро возникает из слез загубленных младенцев, то в других — из слез монахинь. В любом случае, так или иначе персонажи не связаны с земным или профанным миром и принадлежат сакральной сфере — иному миру или Церкви.

В версиях, в которых озеро возникает из слез монахинь, нет мотива подземного хода и встреч монахов и монахинь. Здесь монахини помогают местным жителям избавиться от детей, топят младенцев и оплакивают убиенные невинные души:

И была такая байка, что монашки там топили детей. Стояла там церковь, и монашки избавлялись от ненужных детей: крестьянки приходили, отдавали монашкам детей, которые им не нужны, и те топили детей, и чтобы пред Богом оправдаться, они лили слёзы, их оплакивали, что им пришлось это грязное дело сделать. Эти монашки наплакали целое озеро [КЮН].

Интересно, что в этом варианте топить крестьянских детей вынуждены именно монашки как существа, связанные с сакральной сферой, а не сами крестьянки.

Сюжет о погубленных детях в разных его вариантах очень распространен в с. Нижний Ландех и сопровождается традиционными деталями (звон колоколов, крик):

А у нас, по легенде, [у озера вместо звона колоколов] можно услышать крик младенцев [ЛВЭ].

Вероятно, активное бытование сюжета об озере из слез во многом инспирировано современными монастырскими рассказами о чудесах, совершавшихся при восстановлении монастыря, в частности легендой о том, как монахиня, читавшая Псалтирь в не освященном еще соборе Казанской иконы Божией Матери, постоянно слышала душераздирающий крик детей. Ужасные явления прекратились только после того, как в монастыре начали молиться о детях, рожденных и загубленных недавними жителями келий — работниками торфопредприятия [МА].

Примечательно, что информанты, излагавшие сюжет о погубленных детях, все-таки старались сохранить идею провала и объясняли провал Божьей карой за грехи:

Оно разлилось от слёз младенцев... Нет, оно получило название от слёз младенцев. Это название. А разлился он в озеро после того, как там церковь ушла под землю. И в конце концов за этот смертный



Святозерская Иверская пустынь (с. Мугреевский Южского р-на). 2018 г. Фото Ю. М. Кувшинской

грех Боженька их наказал. И в одну из служб, какая-то вот была великая служба, праздник... Скорее всего, Казанская... И вот эта церковь, ну, весь мужской монастырь, со всеми прихожанами ушёл под землю [ЛВЭ].

В этом варианте для информантки была особенно важна идея наказания за грехи — неслучайно она говорит о том, что Божья кара совершилась в большой праздник, и именно в Казанскую. Образ Казанской иконы Божией Матери воспринимается в народе как «грозный», строгий (в частности, поэтому запреты, связанные с праздником Казанской иконы Божией Матери, так строги [14]). В Южском районе многие информанты указывали, что на Казанскую, как и на Ильин день, бывает гроза. Очевидно, кроме того, информантка связала главный монастырский собор и возмездие за грехи.

Чудесным происхождением и сакральным статусом озера объясняются его особенности, прежде всего чистая и целебная вода. Поскольку Святое озеро находится среди торфяных болот, его прозрачная вода воспринимается как чудо: «Среди болот, а вода просматривается на несколько метров, чистойшая» [ЖЕА]. Вода считается целебной, многие информанты говорили о том, что их знакомые или родные ездят на Святое озеро в надежде получить исцеление болезней.

Но Горшково и Святое одинаковы в каком плане... В общем, там что общего в воде, она родниковая, прозрачная, лёгкая, выталкивает, самое главное — она обезвреживает раны. Мы же в детстве ходили купались на Горшкове, придёшь, ноги в цыпках, царпках и прочее, заходишь в озеро с цыпками, с болячками там, даже гнойные, может, какие ранки, вылезает — всё чистенькое, и вот прям на глазах затягивается, как будто прям засыхает, затягивается. На Святом так и на Горшкове так было [СГВ].

У ей рука болела, и вот она мне говорит: «Нина Михайловна, я искупалась в озере, у меня рука перестала болеть». Искупалась в Святом озере [ШНМ].

Целебные свойства озера упоминаются и в исторических сюжетах:

И здесь некоторые исследователи, историки, считают, что именно здесь Дмитрий Пожарский залечивался от ран, потому что здесь же как раз такое место [МВ].

Другое чудесное свойство озера — якобы отсутствие у него дна:

Наверно, она сразу провалилась, а потом всё затопило. Думаю, так. Там же чистейшее озеро-то. [А вот говорят, в самом озере что-то находили...] Может, и находи-

ли. Но говорят, что там глубина, нету даже дна [ДЛЮ].

Как и в других локальных традициях, информанты, рассказывая о том, что у провала нет дна, ссылаются на слухи об исследованиях водолазов и публикации в местных газетах:

Совсем несколько лет назад они были на озере Святом, и там была экспедиция по исследованию этого озера. И вот они на этом месте, где якобы был монастырь, запускали эхолот... И вот они этим эхолотом обследовали глубину дна. И вот около этого лагеря, там впадина глубиной 150 метров. А вот где по легенде затонул монастырь, эхолот... у него возможность была обследования чего-то около 350 метров... до 500 метров... То есть они не обнаружили дна! [Там], где, по преданию, был мужской монастырь. Это было в прошлом году, там была какая-то экспедиция, и вот они пытались обследовать дно. Часть они обследовали в целях лечения озера, а часть — как исторический факт, и всё. И вот кто-то сказал: «Там, где монастырь провалился, там и дна нет» [ЛВЭ].

Одна из наиболее пожилых информанток упомянула о чудесных явлениях на озере, характерных для легенд о провалищах:

[САП:] Раньше на этом озере горел огонь. Мы, бывало, идём вечером... У меня сестра жила, Дуся, ходили к ней в гости, а озеро всё горит, свечки горят на озере-те. <...> Свечи горели, раньше мосты были, и горели свечки. Оно и называется — Святое озеро. [АЛИ:] Ну это уже что-то сочинила... [САП:] Вот у нас на Загарье, там есть тоже озеро святое, а ни одной свечки не было — значит, оно не святое.

Примечательно, что ее более молодая односельчанка уже не знает тех традиционных представлений о святости озера, которые, очевидно, сохранила бабушка.

На другой день пожилая информантка привела характерный для рассказов о провалищах мотив продолжения богослужения на дне озера в провалившейся церкви:

[Баб Нюра, а что за огни на Святом озере? Свечки?] Так это свечки на Святом озере. Святое озеро, там зажигают свечки. [Кто зажигает?] Там и служат, там служат и зажигают, они как в церкви, служат и зажигают, они горят [САП].

Местные жители активно обсуждают современную судьбу озера. Многие отмечают, что со временем озеро испортилось.

А сейчас-то — не только свечки, ничего нету, опоганили всё озеро-то. Было вот, поглядишь в озеро-то, сама себя видишь. А сейчас нету этого. <...> Бывало, идёшь ве-

чером — всё озеро горит, а сейчас ничего нету [САП].

Его торфопредприятие попортило еще, они из него качали воду, несколько насосов там, уровень стал понижаться, с Луха стали качать в озеро воду, ну и занесли всяких водорослей [ЖЕА].

Святое озеро, называется Святое. Ну, его святят, каждый год святят. <...> [Вы говорили, что там семь ключей бьет?] Было семь ключей, из-под земли били. Ну, сейчас, как в газетах пишут, я вот читаю, наша южская газета идёт. Некоторые ключи уже заплыли. Чистить бы надо, а ведь некому, мужики, давным-давно которые жили, все уж примерли [ШНМ].

Озеро-то, конечно, было чистейшее. Там глубина была до 11 метров. И дно, в общем, было белое. Совершенно видать было. После, когда стали качать воду, для торфопроизводства нужно было очень много воды, качали с реки, трубы были проведены, и засорили озеро. Заросло травой [ЕАВ].

Местные жители говорят о том, что озеро зарастает, мелеет; монахини Святоозерской Иверской пустыни во время крестного хода показывали участникам экспедиции, что озеро сократилось в размерах. Эти изменения нередко интерпретируются эсхатологически. Одна из монахинь, уроженка Южского района, рассказывала о том, что в ее детстве озеро было очень большим, 12 на 2 км, а сейчас уменьшается в размере. На вопрос о причинах уменьшения озера она ответила:

Дак вот. Теперь уж вода-то вся уменьшается. [И что, высохнет, что ли?] Не знаю. Бог знает, говорят, что и высохнет, высохнет всё. Мы, может, не доживём [МЕК].

Вне аудиозаписи она прямо сказала, что уход воды — признак «последних времен».

Хочется отметить, что МЕК и другие информанты, интерпретировавшие изменения Святого озера как признак «последних времен», имели в виду не только его обмеление, но и в целом уход воды, осушение земли как признак конца. Это согласуется с традиционными русскими эсхатологическими представлениями — мотив исчезновения воды в целом характерен для эсхатологических легенд (ср. [2]).

Эсхатологические мотивы в рассказах жителей с. Мугреевского часто выражены непрямо. Так, 94-летняя информантка, уверявшая, что в озере раньше горели свечи, и считающая, что на месте озера некогда провалилась церковь, горячо возмущалась тем, что теперь озеро «опоганили», и утверждала, что из-за осквернения оно уменьшается:

Можно, купаются, купаются, все купаются. Не знаю, я ни разу не купалась. Я что-то брезгую озеро-то. [А почему?] Потому что там и после покойников моют... эти... одёванье. [В озере, да?] Там и корова придёт опять, наладёт говна. Всё в озеро. Озеро-то всё заросло. У изб-те выгребают, а к озеру кладут. [Озеро мельчает? Озеро меньше стало?] Вы были на озере-те? Вот како озеро стало! Бывало, озеро-то — не обойдётся! С дорогами наравне. А сейчас как колодец озеро-то. [А почему?] А потому, что его не чистят [т.е. не чистят берега!] [САП].

Провожая собирателей, уже не под запись она несколько раз сказала, что озеро будет как колодец. Сравнение с колодцем в контексте легенды о старце Филарете формирует своего рода эсхатологическую завершенность — озеро как бы возвращается к началу, к моменту своего создания и к исходной сущности.

Стоит отметить, что многие информанты, которые были убеждены в чудесном происхождении и в особых свойствах Святого озера, одновременно с этим рассуждали о том, что озеро и его берега нужно чистить, о том, что ключи забились илом, что во время торфопереработки нарушилась гидросистема и др. [ЖЕА; МВ; САП и др.]. Вера и рациональные соображения не вступали в противоречие, что, кажется, весьма характерно и для народной религиозности, и для русской церковной жизни в целом.

В отличие от культа града Китежа, почитание озер юго-востока Ивановской области, и прежде всего Святого озера, не сопровождается народной ритуальной практикой. Вокруг Святого озера монахинями один раз в год совершается крестный ход — для защиты от пожаров и от осквернения святого места многочисленными туристами, по словам монахинь. В Южном районе принято ездить отдыхать на Святое озеро и купаться в нем, в том числе надеясь получить исцеление болезней и оздоровиться. В озере, по свидетельству монахинь, купаются и паломники:

Мы уж привыкли, уж не знаем, что Святое, а кто приезжает, те с радостью. Святое, Святое. А мы уж привыкли, приелось. Кто приезжает крестить — стараются испускать детей в озеро, купаются [МЕ].

В то же время на озере нет специальных купален, часовен и др.

Вероятно, отсутствие специальной ритуальной практики обусловлено своего рода связью двух сакральных объектов, расположенных в одном месте, — природного (озера) и церковного (монастыря)³. Именно история монастыря дала жизнь большинству

сюжетов о Святом озере. Провалившаяся церковь, по народным представлениям, относилась к монастырю (неслучайно некоторые информанты [ВАБ] говорили о провале церкви или монастыря). Поскольку в монастыре нет специального культа Святого озера, то на озере не проводится никаких специальных ритуалов (за исключением освящения воды на Крещение), летом происходят обычные индивидуальные купания.

Примечания

¹ <http://iviron.blogspot.com>.

² Стоит отметить, что информанты говорили о связи Иверского женского монастыря именно с Флорищевой мужской пустыней.

³ Интересно, что в представлениях местных жителей, очевидно, существует связь земного объекта (деревни Федьково, Иверского монастыря) и озера/церкви, на месте которой образовалось озеро (Горшково, Святое).

Литература

1. Березкин Ю. Е., Дувакин Н. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

2. Бессонов И. А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: дис. ... канд. филол. наук. М., 2010.

3. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. М., 1916.

4. Добронравов В. Г. Святоезерская пустынь. Женский общежительный монастырь в Гороховецком уезде Владимирской губернии. Историческое описание. Владимир, 1909.

5. Каргополье: фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни, присловья) / сост. М. Д. Алексеевский, В. А. Комарова, Е. А. Литвин, А. Б. Мороз, Н. В. Петров; под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2009.

6. Комарович В. Л. Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

7. Криничная Н. А. Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004.

8. Панченко А. А. «Провалившаяся церковь». Археология и фольклор // Новгород и Новгородская земля. История и археология: Материалы науч. конф. по археологии Великого Новгорода. Вып. 9. Новгород, 1995. С. 263–272.

9. Паспорт ансамбля бывшего Святоезерского монастыря № 3700001237 // Министерство культуры СССР. Памятники истории и культуры (недвижимые). РСФСР: Госинспекция по охране памятников.

10. Ратишин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1952.

11. Рыбаков Ф. Святоезерский упраздненный монастырь в Гороховецком уезде //

Владимирские губернские ведомости. 1856. № 4. С. 6.

12. Савушкина Н. И. Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Т. 13: Русская народная проза / отв. ред. С. Н. Азбелев. Л., 1972. С. 58–76.

13. Святоезерская пустынь (девичий монастырь) Гороховецкого уезда Владимирской губернии / сост. Н. О. Веселовский. Владимир, 1892.

14. Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.

15. Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород, 2004.

16. Юрчук Л. А., Казаков И. В. Псковские фольклорные легенды о «провалищах» // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 2. С. 137–145.

Список информантов

АВА — Айрапетян В. А., 1949 г. р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

АЛИ — Абрамова Л. И., 1963 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

ВАБ — Васильев А. Б., 1963 г. р., с. Талицы, Юж., 2018 г.

ВЮВ — Волков Ю. В., 1957 г. р., с. Хотимль (род. в д. Суземье), Юж., 2019 г.

ДЛЮ — Дикина Л. Ю., 1958 г. р., с. Мугреево-Никольское, Юж., 2018 г.

ЕАВ — Егоров А. В., 1947 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

ЖЕА — Жихарев Е. А., 1932 г. р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

КЮН — Колесова Ю. Н., 1980 г. р., г. Южа, 2018 г.

ЛВЭ — Лебедева В. Э., 1960 г. р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

ЛИФ — Литова И. Ф., 1937 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

МА — монахиня Святоезерской Иверской пустыни, 1939 г. р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

МВ — монахиня Святоезерской Иверской пустыни, 1987 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

МВН — Меркулова В. Н., 1958 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

МЕК — монахиня Святоезерской Иверской пустыни, 1938 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

САП — Сироткина А. П., 1924 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

СГВ — Сиднева Г. В., 1954 г. р., с. Хотимль, Юж., 2019 г.

СН — Сатарина Н., 1949 г. р., г. Южа, 2018 г.

СНП — Стрункина Н. П., 1975 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

ТПП — Теньшова Г. П., 1930 г. р., с. Нижний Ландех, Пест., 2018 г.

ФН — Фролова Н., 1948 г. р., г. Южа, 2018 г.

ЧОВ — Чистякова О. В., 1960 г. р., с. Хотимль, Юж., 2019 г.

ШНМ — Шашина Н. М., 1927 г. р., с. Мугреевский, Юж., 2018 г.

Сокращения названий районов

Пест. — Пестяковский, Юж. — Южский.

Сюзанна Павловна Сельченкова,
студентка Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО: КОНСТРУИРОВАНИЕ МИФОЛОГИИ (на примере общины «Вятичи»)

Аннотация. В статье описывается структура московской родноверческой общины «Вятичи», реконструирующей «славянское язычество». Предлагается разбор основных концептов, формирующих мифологию общины: этническое сознание, боги как природные явления, перерождение души, сакральность волхва.

Ключевые слова: родноверие, славянское неоязычество, мифология, новое религиозное движение, этнос

Родноверие — новое религиозное движение, направление российского неоязычества, зародившееся на рубеже 1980–1990-х гг. и ставящее своей целью возрождение славянских языческих верований. Типичной родноверческой организацией, концентрирующейся на духовном аспекте неоязычества и дистанцирующейся от националистического направления в родноверии, можно назвать московскую «Славянскую общину «Вятичи»» (далее — «Вятичи»). В 1995 г. под руководством Николая Сперанского был создан «Культурный центр «Вятичи»», в 1997 г. он был преобразован в общину «Коляда Вятичей». В 2013 г. от «Коляды Вятичей» из-за внутренних разногласий отпочковалась община «Вятичи», которая и является объектом нашего исследования.

Исследование проводилось посредством включенного наблюдения и интервьюирования членов общины «Вятичи». Общину посещают и участвуют в обрядах люди разного возраста (в том числе дети школьного и дошкольного возраста); основной состав — взрослые от 30 до 55 лет.

В. А. Шнирельман выделяет три типа неоязыческих групп: 1) проживающие обособленно в деревне; 2) «городская интеллигенция», т.е. ведущие обычную городскую жизнь люди, иногда собирающиеся на языческие праздники, чаще всего по выходным; 3) «идеологические язычники», вокруг которых собираются адепты их учений¹. Общину «Вятичи» можно отнести ко второй группе. «Вятичи» проводят обряды на капищах в Лосиноостровском парке; на подобных мероприятиях регулярно присутствует около 20–30 человек, на особо крупных и популярных обрядах это число может увеличиться до 50–60.

Община имеет иерархическое устройство; выделяются волхвы, старейшины, жрецы, общинники, радары, гости.

Наиболее авторитетная фигура в общине — волхв. В уставе «Вятичей» (документ, опубликованный в группе общины

«Остров Вятичей»² в социальной сети «ВКонтакте») эта фигура обозначена как «идейный руководитель общины». Волхв занимается организацией праздников, зачастую имеет свою идеологию. В общине «Коляда Вятичей» волхвом с 1997 по 2016 г. был Н. Н. Сперанский, он же волхв Велимир; на данный момент статуса волхва у «Вятичей» никто не имеет.

Статус старейшины присваивается людям, которые имеют глубокие познания в родноверии, посещают обряды «Вятичей» более пяти лет и обладают навыками проведения обряда; старейшина должен быть старше 45 лет. Группа старейшин составляет основной костяк «Вятичей», поддерживающий жизнеобеспечение общины. Старейшины организуют обряды, подготавливая необходимый инвентарь, создают и поддерживают этнокультурное пространство «Город Мастеров» в дендропарке «Бирюлёво» (проект «Город Мастеров» реализуется силами волонтеров общины).

Жрец — тот, кто регулярно проводит обряды на празднике общины. Группа жрецов на данный момент состоит из пяти человек, однако число это не фиксировано; группа обновляется каждые несколько лет естественным образом — некоторые прекращают посещать обряды по разным причинам (из-за разногласий внутри общины, желания проводить самостоятельные обряды, перехода в другую общину, утери интереса к родноверию), и тогда старейшины и другие жрецы находят среди посещающих общину того, кто мог бы проводить обряд.

Статус общинника подтверждается вручением человеку общинного оберега — вырезанной из дерева подвески. Не все члены общины (4 из 14 опрошенных) осведомлены об этой практике, поэтому можно говорить, что у «Вятичей» существует два понимания слова общинник: тот, кто часто посещает обряды, и тот, кому был подарен специальный оберег. Оберег вручают совершеннолетним и дееспособным людям, которые несколько лет посещают

обряды и участвуют в их организации; вручение оберега обсуждается в узком кругу старейшин и жрецов. Далее общинниками мы будем называть тех, кто посещает обряды и не является жрецом или старейшиной.

Следующая категория — радар — обозначена в уставе общины, однако о существовании этого статуса знают только те, кто долго посещает общину (старейшины и жрецы; среди общинников употребление этого термина нами зафиксировано не было). Радар — тот, кто ходит на праздники, участвует в их подготовке и проведении, однако по каким-то причинам общинным оберегом не обладает (такими причинами могут быть недавнее появление у «Вятичей» и многократные пропуски обрядов). Можно сказать, что границы между радаром и общинником сильно размыты, и различают эти статусы только те, кто знает о традиции вручения общинного оберега.

К последней категории (гости) относятся те, кто редко присутствует на праздниках и общинникам недостаточно знаком.

Как и многие родноверческие общины, «Вятичи» имеют свой обрядовый календарь (опубликован в их группе в соцсети «ВКонтакте»³), в котором основными являются праздники, устраиваемые ближе к датам солнцестояния или равноденствия: *Купала*, *Коляда*, *Масленица* и *Радогощь*. На 2021 г. запланировано проведение 23 календарных обрядов; отмечаются праздники обычно по воскресеньям, поскольку в выходной день легче собрать людей.

Празднование может занимать весь день: обряд на капище длится около двух часов, после чего все желающие остаются на чаепитие и посиделки у костра, который разводят рядом с капищем.

Каждый календарный обряд имеет свою структуру. Чаще всего обряд включает следующие элементы: участники обряда становятся в хоровод; жрецы произносят заговоры и оборачивают поясом деревянную статую бога (*идол/кумир*), стоящую на капище, — зачин обряда; жрецы разжигают костер — *краду*; общинники восхваляют богов, чаще всего тех, кому посвящен праздник, — *славление* богов; участники обряда водят хоровод с пением песен; выносят *трёбу* — испеченный заранее старейшинами и символизировавший жертву богам хлеб, с которым жрецы обходят по кругу общинников, каждый общинник должен съест ломоть и отпить из общей чаши, которую также несут жрецы.

В общине «Вятичи», как и во всех родноверческих общинах, реализуется идеологическая программа по спасению русской культуры и возрождению «славянского язычества». «Вятичи», как и многие общины, фокусирующиеся на духовном аспекте неоязычества, воссоздают «языческую традицию» по трудам фольклористов и этногра-

фов — представителей мифологической школы, пытавшихся реконструировать мифологию древних славян (А. Н. Афанасьева, И. И. Срезневского), а также Б. А. Рыбакова; кроме того, почти все родноверческие общины опираются на фальсификат «Велесова книга».

«Вятчи» дистанцируются от радикального неоязычества: так, «арийский миф», согласно которому славяне являются «потомками ариев» — древней индоевропейской расы, превосходящей другие расы интеллектуально и физически, в общине непопулярен. Однажды нам довелось наблюдать, как перед обрядом разговор гостя «Вятчей» со жрецом [Л] о прилетевших с другой планеты ариях — «предках славян» — был пресечен последним⁴. Во время интервью только один информант упомянул общине «славяно-арийские корни»:

[Может ли общинником стать человек неславянского происхождения?] Не знаю. Думаю, приняли бы любого, что стал бы придерживаться нашей веры. Вот на прошлую Масленицу к нам приходил мексиканец, русский изучает, песни русские народные пел. Всё нормально было. [Предположим, испанец захочет стать родновером. Это нормально?] Ну, славяно-арийские корни, это всё в памяти [Я].

В приведенном выше фрагменте общинник говорит о «памяти»: речь идет о паранаучном концепте «этнического сознания» — основополагающем для идеологии «Вятчей»; из 14 опрошенных все разделяют убеждение в его существовании. Этническое сознание (другие варианты: этническая память, генетическая память, родовая память) — это закрепленные в человеке на психофизическом уровне память и опыт предков, причем под предками понимаются представители конкретных этносов как носители определенной культуры. Считается, что этническое сознание может «пробуждаться», т.е. для начала его функционирования необходим внешний триггер: например, считается, что активизировать генетическую память может участие в «славянских» обрядах. Так, 1 декабря 2019 г. после обряда в День Марены (праздник, проводимый в начале декабря, посвященный Марене — богине смерти), обсуждая в кругу общинников проблему нежелания посещающих праздники активно участвовать в обряде, старейшина предположила, что на следующем празднике люди вовлекутся в проведение обряда, поскольку в процессе празднования у них пробудится этническое сознание:

Это народный обряд, он уровня подготовленности народа, желания участвовать, активности, этнического сознания. Это всё-таки внутреннее наше, родовые наши вещи, которые мы должны помнить на каком-то уровне [А].

Эти слова получили одобрение со стороны жреца [Р].

Для срабатывания триггера человек должен хоть в какой-то степени биологически принадлежать к определенному этносу. Так, жрица отмечает красоту и аутентичность обрядов, проводимых в реконструирующем культуру североазиатских народов этнопарке «Кочевник», однако воспринимает это действие как театральную постановку:

Я в этом нахожусь, как в театре <...> я не могу в это внутренне погрузиться, меня что-то останавливает [С].

Другой жрец утверждает, что у современного человека «генетически смешано разное количество народов» и потому человек волен выбирать между наследием предков. В качестве примера он приводит общинницу «Вятчей», которая, несмотря на армянские корни, способна чтить славянских богов, ибо отец ее — русский, потому ее этническое «сознание наполовину славянское» [Р].

Представление об этническом сознании позволяет говорить о родноверии как о продолжении «славянской языческой» традиции.

[Слышали что-нибудь об этническом сознании?] Я так почитаю... Как память, ну, конечно, я понимаю, что есть объём этнической памяти, оттуда черпаются вот... Если ребёнка учить с малолетства мыть руки, например, текущей водой. Вот спроси — почему вы так моетесь? Вот почему они делают именно так, а не иначе? Не как англичане? А как мы можем иначе, если в крестьянском быту воды было завались! Я считаю, это этническая память. [Современное язычество — продолжение традиции или реконструкция?] Это и то и другое. Потому что любой человек, не осознающий себя язычником, он живёт в рамках традиции русской <...> Говоришь на русском — присутствуешь в рамках традиции [ТБ].

[Родноверие — это реконструкция или продолжение традиции?] Это и так, и так. Традиция прервалась, никто не знает, какая она была [Р].

Жрица [С] в созданной ею открытой группе в соцсети «ВКонтакте» пишет:

Чем глубже вникаю в практику изучения славянского язычества, тем отчетливее вижу и ОЩУЩАЮ, что в язычестве многое на поверхности! Особенно, что касается повседневного и бытового проявления древней веры в наших жизнях. Просто мы разучились осознавать, что наши действия, промыслы, наши трепетания душевные всё ещё настроены на извечную волну природной традиции. <...> Язычество неистребимо!! Опечатано в геноме⁵.

Концепт этнического сознания объясняет отсутствие единого языческого

канона: общинники в интервью неоднократно отмечали, что у каждого члена общины своя вера. Разнообразие индивидуальных интерпретаций актуализирует основополагающую в родноверии оппозицию «язычество — христианство»; язычник оказывается не ограничен сводом правил и соответственно более свободным по сравнению с христианами:

[А:] Ну, наше учение ведь не оформлено как таковое. У каждого из нас практически своё учение. И это хорошо. [Д:] А это и есть природа. Это и есть природная вера. Это и есть настоящее язычество. А если всё под копиру, в каждой общине одинаково, — это уже не природа, это уже церковь какая-то.

Старейшина [Д] оперирует важнейшим для общины «Вятчи» понятием «природная вера» (она же «естественная вера», «родная вера», «старая вера»), которое подразумевает язычество как исконную, наследуемую на генетическом уровне веру человека.

[Слышала что-нибудь о Велесовой печати?] Не особо... Родноверие заложено в человеке с самого начала. Символы эти обусловлены природой, мы воспроизводим то, что нам уже дала природа [Н].

Сейчас христианство прекрасно работает, решает человеческие трудности. Но было и язычество, которое является природной верой, естественной верой, врождёнными какими-то нашими представлениями [А].

Славянские языческие божества понимаются членами общины как персонализированные природные явления. Из 14 опрошенных 11 верят в то, что боги — это проявления природных сил; одна информантка предполагает, что боги — это проявление «всевышнего разума»; двое информантов заявили, что это обожествленные предки.

Единого пантеона богов у «Вятчей» не существует, однако чаще всего общинники в интервью упоминали следующие божества: Рода, Велеса, Перуна, Макошь/Мокошь, Сварога, Дажьбога, Ярилу, Марену/Морену/Мару, Ладу. Каждый общинник волен обращаться к тем богам, которых по какой-то причине считает для себя близкими. К примеру, в пантеоне богов женщины чаще выделяют Макошь, которая в славянском неоязычестве символизирует женское начало.

[Что-нибудь известно о славянских языческих богах?] Доподлинно ничего неизвестно. <...> Пожалуй, я персонализированно воспринимаю женскую богиню, Макошь. <...> Говорить о таких ипостасях, как Перун, Дажьбог... я почему-то не ощущаю их, не понимаю. Велес ещё чуток ощутим [С].

[Боги — проявление стихий?] Не только стихий, но и природных явлений. И бытовых вещей. Люди добывали огонь, ходили за водой, ткали пряжу, сеяли хлеб и многим вещам придавали сакральное значение <...> И каждому существовало своё проявление Вселенной, <...> может быть, это всё обростало персонификацией, Перун — воин, Макошь — ткёт судьбу, ткачиха вселенская. И это восприятие от тебя зависит, как ты это видишь [М].

[Какой бог тебе лично близок?] Учитывая то, что я творю, мне Макошь близка. Женщина, она с землёй связана, опять же мать-земля. Ну, ткачество, прядение, всякое вязание [Н].

Боги могут пониматься как *эгрегоры* (понятие заимствовано из эзотерического дискурса) — нематериальные сущности, «скопления энергии», поддерживающие свое существование за счет постоянного обращения к ним определенного коллектива.

На праздниках, когда мы славим богов, я славлю, но прекрасно понимаю, что боги, которых я вместе со всеми прославляю, каждый из присутствующих... у каждого своя какая-то ассоциация. <...> Боги, которых мы прославляем на праздниках, — эгрегоры, выдуманные персоналии. Но это не страшно, ибо язычество состоит из нескольких пластов, и что касается фундаментального пласта, где нет имён <...> на этом изначальном, первобытном уровне — там эти разногласия в именах, они совершенно не существенны [ВВ].

Для нормального язычника, родновера, Христос тоже бог. Это бог моего соседа. Множество богов, как множество ступеней развития человека, как одушевленные стихии, как рукотворные боги (намоленные энергетические кластеры-эгрегоры), — это естественно и правильно [Д].

После обряда в кругу общинников у костра жрец [Л] описывал ситуацию, когда общинница [В] никак не могла пройти один из ключевых в родноверии обрядов — обряд имянаречения, когда человек принимает новое, языческое имя и отказывается от старой веры:

Старый эгрегор (имеется в виду христианский Бог; общинница, о которой идет речь, была крещеной. — С.С.), который человека держит, он постоянно отводит всё. [В] с третьего раза только... На Велеса (Велесов день, отмечался 16 февраля 2020 г. — С.С.) собиралась нарекаться. Заболела бабушка, потребовалась помощь. В итоге выяснилось, что бабушка относительно здорова. Вот, пожалуйста. Человек захотел освободиться от старой религии, и так вот сработала матрица [Л].

Другим эзотерическим элементом в мифологии «Вятичей» оказывается

представление о перерождении, согласно которому умирает только тело, а душа переселяется в другое тело. В нарративах о перерождении встречается мотив возмездия и/или награждения: перерождение в животное либо невозможно, либо является формой наказания за аморальный образ жизни, при этом следование определенным нормам поведения может привести к завершению цепочки перерождений и вознесению в Ирий/Вырий (аналог рая — место упокоения души). Иногда общинники подчеркивают свою этническую принадлежность; так, общинница [СВ] говорила, что перерождалась она чаще всего «в славянском мире».

Я считаю, что осознанно перерождаются просветлённые люди. А другие частично. Типа как часть энергетики переходит куда-то кому-то... Перерождаться могут те, кто занимается определёнными практиками, — медиаторы. <...> А просто человек, который всю жизнь пил пиво и смотрел телевизор, он по смерти проваливается вниз, в нижние миры, и он там распадается, что ли. [Можно переродиться в животное?] <...> Сложно сказать. Но это скорее деградация. Потому что, по идее, надо эволюционировать, а животное — оно всё-таки стоит ниже... эволюционно [Л].

[Может человек перерождаться в животное?] Нет, я думаю, что человек остаётся человеком. А вот он может и быть мужчиной, может быть женщиной. [Количество жизней ограничено?] Нет. Пока человек не достигнет определённого совершенства, он не уходит никуда. Он с определёнными задачами возвращается на землю, и очень высокого плана люди могут подняться в Вырий и там уже живут. [А что это за люди?] Мы не должны сотворять ошибок и творить добро, передавать этому миру добро. Вот когда ты это делаешь постоянно, вот тогда ты можешь... попасть в Вырий. Иначе будет перевоплощение [Н].

Финальным звеном в эволюционной цепи перерождений может выступать фигура волхва, статус которого приближен к божественному:

[Волхв в кого перерождается?] Волхв уходит уже... у них там другая задача. Куда-то выше. Ему уже не нужно здесь перерождаться. [Ты можешь сказать, что они могут стать богами?] Ну, это что-то среднее между... богом и человеком. <...> Он человек, но при этом уже и бог [Л].

Подчеркивается труднодоступность сакрального статуса волхва: им может стать только человек, умеющий собирать вокруг себя людей, т.е., выполняя функции жреца, обладать способностью влиять на пробуждение этнического сознания членов общины. Волхвом человек становится тогда, когда другие люди признают в нем неординарную личность.

[Кто такой волхв?] Если волхв сам себя назвал волхвом, то это так... а есть волхв, которого называли там люди! Если молва речёт, что этот человек бог, то, наверное, он бог. [Какие обязательства накладываются на него?] Такие же, как у жреца, только больше известности приобретает <...> [Волхв приближен к богу?] Ну, как приближен... есть тип характера людей, которые более глубоко могут чувствовать сущность природы, богов. Свои силы в обряде по-особому, его обряды могут совсем по-другому испытываться [Р].

Время от времени наша земля рождает богов <...> Это высочайший уровень <...> Чтобы таким стать, нужно пройти школу нашей русской земли <...> Обрести качества, за которые другие назовут тебя богом [Д].

Таким образом, мифология «Вятичей» синкретична, однако ключевым ее концептом является паранаучное представление об «этническом сознании», легитимирующее родноверческую идеологическую программу возрождения русской культуры.

Примечания

¹ Шнирельман В. А. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М., 2012. С. 236–237.

² Устав славянской общины Вятичи // Остров Вятичей Москва. 2018. 26 окт. URL: https://vk.com/ostrovvatiichei?w=wall-122481203_2167%2Fall. Здесь и далее орфография и пунктуация сохранены.

³ Праздничное Коло Общины Вятичи (2021) // Остров Вятичей Москва. 2021. 1 янв. URL: https://vk.com/ostrovvatiichei?w=wall-122481203_4515%2Fall.

⁴ По просьбе большинства информантов приводятся только имена, которыми принято называть членов общины, — некоторые предпочитают представляться по придуманному самостоятельно «славянскому языческому» имени.

⁵ Я в язычестве и язычество в моей жизни // Я в язычестве. 2020. 17 апр. URL: https://vk.com/u_siyani_gosti?w=wall-192404168_6.

Список информантов

- А — Арина, ок. 50 лет, старейшина.
- В — Василиса, жен., ок. 25 лет, общинница.
- ВВ — Владимир Вишня, муж., ок. 45 лет, общинник.
- Д — Дий, муж., ок. 55 лет, старейшина.
- Л — Лучезар, муж., ок. 35 лет, жрец.
- М — Мирослава, жен., ок. 35 лет, общинница.
- Н — Наталия, жен., ок. 45 лет, общинница.
- Р — Радомир, муж., ок. 35 лет, жрец.
- С — Сияна, жен., 39 лет, жрица.
- СВ — Светлана, жен., ок. 40 лет, общинница.
- ТБ — Татьяна Блинова, жен., ок. 50 лет, старейшина.
- Я — Яромир, муж., 37 лет, общинник.

Юлия Сергеевна Чернышева,

Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

ДРУЖКА В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ НИЖНЕЙ КАМЫ

Аннотация. В статье рассматриваются функции дружки в свадебном обряде Нижней Камы (на материале Чистопольского района Республики Татарстан) в 1960–1980-е гг. Дружка выступает как представитель жениха; исполняет роль ведущего, организатора свадьбы; веселит участников, произнося приговоры; играет охраняющую роль (роль колдуна) в момент проводов молодых на брачное ложе.

Ключевые слова: русский свадебный обряд, дружка, свадебные чины, фольклор русских Татарстана

Последние несколько лет Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН и Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова проводят экспедиционные исследования в русских селах Республики Татарстан. Летом 2019 г. экспедиция работала в Чистопольском районе. Собранные полевые материалы позволяют в деталях восстановить многие календарные и семейные обряды, бытовавшие в 1960–1980-е гг. Особенно хорошо помнят старожилы свадебные обычаи. Русская свадьба на Нижней Каме сохраняла свои традиционные формы вплоть до второй половины XX в. Свадебная обрядность — одна из наиболее изученных в комплексе семейной обрядности русских Поволжья (см. фундаментальные исследования: [1; 2; 3]). В Чистопольском районе, как и на территории всей Республики Татарстан, в 1960–1980-е гг. большинство свадеб сохраняли традиционные элементы. Одна из характерных черт такой свадьбы — назначение специальных свадебных чинов. Помимо жениха и невесты (которые играют пассивную роль и практически не действуют самостоятельно на протяжении обряда) существуют чины *свахи* (женщина, занимающаяся сватовством), *тысяцкого* (начальник свадебного поезда), *дружки* (ведущий свадьбы), *полдружки* (помощник дружки), *поварушки* (свадебный повар) и пр.

Роль дружки многогранна по сравнению с другими, о чем свидетельствует набор функций, выполняемых данным свадебным персонажем. Д. К. Зеленин выделяет четыре функции дружки: представитель жениха, церемониймейстер, ведун, скоморох [2. С. 4–5]. Н. В. Зорин отмечает, что в функциях дружки в XIX — начале XX в. объединялись функции товарища и помощника жениха, старшего представителя рода жениха, магического специалиста (колдуна, знахаря и т.п.) и скомороха; просматривался и переход функций тысяцкого дружке [3. С. 115]. А. А. Белкин пишет, что дружка — руководитель свадьбы, исполнитель одной из главных ролей. Основная его задача — создать

и поддерживать на свадьбе атмосферу веселья [1. С. 124]. Роль дружки продолжала существовать в 1960–1970-е гг. Исследование Н. В. Зориным русского населения Татарстана показало, что с 1946 по 1973 г. доля свадеб, проводившихся с участием дружки, составляла примерно 50%; в 1966–1970 гг. свадьбы с участием дружки составляли в Татарии 28,5% [3. С. 183].

В этой статье представлены и проанализированы комплекс ритуальных функций дружки, особенности его внешнего вида и свадебные приговоры по материалам этнографических экспедиций 2019 г. в Чистопольский район.

На роль дружки, как правило, приглашали кого-то из родственников или друзей жениха: «У нас это дружка, полдружка, всё это у жениха-то» [САН]; «Насчёт крёстного не знаю, с жениховой стороны родственники [выбирались в качестве дружки], да» [ГЛЛ]. Отмечается также, что дружка должен быть старше жениха, поэтому случаи, когда дружкой становился сверстник молодоженов, были исключительными. Очень часто дружкой назначался крёстный отец жениха: «Ну, это или крёстный, или дядя какой от жениха» [КАМ]. Кроме этого, дружкой мог быть мужчина, специально приглашаемый проводить свадьбы. «Профессиональный» дружка был красноречив, о чем свидетельствует знание им многочисленных текстов, которые он исполняет на протяжении праздника.

В основном ведёт свадьбу дружка. Ну как хотя бы пару раз должен [побыть полдружкой на свадьбе], потому что должен весь процесс хотя бы со стороны понаблюдать, чё там [происходит]. С бухты-барухты тоже, если язык не подвешенный туда-сюда, это очень трудно, там ведь надо быть разговорчивым, надо быть компанейским, вот [ГЛЛ].

Много [слов у дружки]! На всю свадьбу хватало [КАМ].

А дружка, когда вот у нас дружка был. Он на все Кубассы колотил [проводил свадьбы]. И родных-то много, и так-то назвали. Он начнёт как по книжке все прибаутки, да [САН].

С таким дружкой-«профессионалом» участникам экспедиции удалось познакомиться в с. Четырчи. Леонид Леонидович Гринин [ГЛЛ] рассказал, что сначала со своей женой просто ходил по свадьбам:

Где-то в 82-м или 83-м году. У нас деревенская выходила замуж, а муж — суворовский, Гена [из пос. Суворовка этого же района]. Позвали нас, у нас всё было — регистрация, всё, мы пели, и вот Любашка солистка, а мы на гитаре играли... [ГЛЛ].

Потом его пригласили на роль полдружки:

Вот я как с армии пришёл, в 86-м, у Любашки брат стал жениться младший, вот, я был полдружкой. Дядя был его дружкой, и так вот. Потом вот слова выучил [ГЛЛ].

Со временем Леонид Леонидович работал репутацию профессионального дружки, и его стали приглашать проводить свадьбы:

Тут вот на одной свадьбе пришлось быть — вышли с дружкой-то, что никто не мог слова, туда-сюда — не было, меня пригласили, вот [ГЛЛ].

Приговоры дружки в исполнении Л. Л. Гринина приведены и прокомментированы ниже. Стоит также сказать, что и сегодняшние свадьбы в селе не обходятся без присутствия Леонида Леонидовича в качестве дружки¹.

Одна из функций дружки — быть представителем жениха. Деятельность дружки начиналась с выкупа, когда он совместно с женихом (а иногда и в одиночку) приезжал утром в первый день свадьбы в дом невесты: «Жених с дружкой вместе идут выкупать» [КПВ]; «Они уперёд дружки, там жених стоит, или опосля приедет, или как вот договорятся как уж» [ХЛМ]. Дружка как представитель свадебного поезда должен первым войти в дом невесты и сообщить о приезде жениха (в дом невесты он будет заходить трижды, что обозначается соответственно как первый, второй, третий *приезды*).

Приехавшего дружку часто не пускают в дом, пока он не *выкупит ворота*: «Ну, чтобы, надо это, в избу пустили» [САН]. Традиция выкупать ворота восходит к обычаю ставить препятствия жениху, увозящему невесту [3. С. 81]. В случае, когда дружка и жених приезжают вместе, ворота должен выкупить жених:

Сначала дружки тут стоят, в ворота не пускают их тут, деньги просят, выкуп, вот, потом, значит, это, дают маленько денег, к крыльцу подойдут тут, опять стоят, опять просят. Только зайдут в избу, маленько мелочи дадут, зайдут в избу там невесту выкупать [ХМА].

После этого дружка первым входит в дом невесты и сообщает о прибытии: «Ну, он скрикнул: “Приехал я, дружко”. Вот, за невесткой, да» [МВВ]. Один из традиционных приговоров дружки — обращение со словами *князь-батюшка* и *княгиня-матушка* к родителям невесты. Такое обращение фиксируется в с. Четырчи:

Вот дружка заходит в дом, заходит и говорит: «Матушка-матушка, наречённая княгиня-матушка, батюшка-батюшка, наречённый князь-батюшка, разрешите мне, дружке с полдружкой, о вашем здоровье спросить». — «У нас-то — слава Богу, — там отвечают, — и у нас хорошо», вот. Это первый заход, вот, значит, они завязывают полотенце [ГЛЛ].

Характерной особенностью внешне-го облика дружки является полотенце, повязанное через плечо или на поясе. «Невеста полотенце дружке вешает и полдружке» [АИД]. Этот ритуал совершался во время «первого приезда» дружки в дом невесты. Н. В. Зорин отмечает, что повязывание полотенца имело символическое значение, оно свидетельствовало о признании невестой полномочий дружек и давало им своеобразный пропуск в дом невесты [З. С. 120]. «Вот одного подпоясывали. Полдружку, наверно, а дружку через плечо!» [МВВ]; «Дружка вот — через плечо, а этот подпоясанный один — полдружка, что ли, подпоясанный. Невеста сама надевала на их» [КПВ]. Записанные материалы свидетельствуют о том, что строгой регламентации в способе повязывания полотенца не

было. Даже в пределах одного села не существовало единого способа: «Приезжают мужчины-то, а она их подвязывает полотенцем. Одного наискосок полотенцем. А другого — поперёк. Да, дружка и полдружка. Дружка — по поясу. А так — полдружка» [ВМС]. Отмечалось также, что полотенца эти невеста подготавливала специально для дружки и полдружки, если последний присутствовал в обряде; вышивала по краям узоры.

После этого сценарий развивается следующим образом. Дружка, подвязанный полотенцем, покидает дом невесты и выходит во двор. Во дворе он стоит некоторое время с остальными участниками свадебного поезда, а потом возвращается в дом, это обозначается как «второй приезд». Во время «второго приезда» он выкупает приданое и привозит невесте платье от жениха. После выкупа приданого дружка вновь выходит во двор и через некоторое время заходит в дом невесты. Во время «третьего приезда» дружка заходит в дом вместе с женихом, и происходит выкуп невесты.

Они сначала приехали с поездом за приданым-то, потом с женихом приехали. За стол их садили, угощали, шутили, скалкой стучали. За стол не пускали, денег пока не дадут. Невесту выкупать надо. Выкупят, потом за невестой приедут, опять за стол, опять невесту выкупать надо. За невестой уже с женихом приезжали [КАМ].

Второй заход мы идём: «Матушка-матушка, наречённая княгиня-матушка, батюшка-батюшка, наречённый князь-

батюшка, приехали мы к вам, дружка с полдружкой, привезли цветное платье², платье возьмите, наречённую княгиню нарядите и нам покажите», вот. Ну, там по рюмке водки наливают. Опять дружка говорит: «Матушка-матушка, наречённая княгиня-матушка, батюшка-батюшка, наречённый князь-батюшка, разрешите мне, дружке с полдружкой, приехать к вам со всем храбрым поездом», — ну, те разрешают [ГЛЛ].

Ну, третий заход, опять там это: «Матушка-матушка, наречённая княгиня-матушка, батюшка, там... приехали мы к вам с полдружкой со всем храбрым поездом». Жених он, там, в машине или где сидит ждёт. А мы, весь храбрый поезд, там, зашли, ну, там, девчонки величальны песни поют, сначала дружку величают, потом жениха. Вот потом там невесту выводят, жених уже тут, за стол садятся [ГЛЛ].

После этого дружка начинает выполнять роль церемониймейстера, ведущего свадьбы. «Всем командовал дружка, всю свадьбу делал. Дружка и полдружка — помощник его» [ГТА]. Сначала он просит родителей невесты благословить молодых:

Дружка опять встаёт и говорит: «Батюшка-батюшка, наречённый князь-батюшка, благословите своих чад любимых в церковь там, в путь-дороженьку, послушать пение, чтение, звона колокольного», — и потом они их будут благословлять [ГЛЛ].

Когда молодые едут венчаться или расписываться в сельсовете, дружка собирает свадебный поезд:



Село Кубассы. 2019 г. Фото Д. И. Ваймана



Жители д. Средний Толкиш. 2019 г. Фото А. Б. Инполитовой



Жители с. Четырчи. 2019 г. Фото А. Б. Инполитовой

Это когда невесту сáдят, он вот и в са-
ночки: «Бояры! Бояры! По мéстам! Как ясны
соколы по гнэздам! Кто поедет с нами — са-
дитесь в сани! Кто не поедет с нами — хо-
дите дале!» И он на вожжах, с кнудом [КАМ].

После венчания и возвращения моло-
дых домой начинается свадебный пир.
Здесь функции дружки как ведущего
и шута, балагура реализуются в полном
объеме. А. А. Белкин пишет: «Во время
пира дружка, отлично знающий все
тонкости свадебного дела и притом —
балагур и остроловец <...> говорун,
который за словом в карман не полезет
и даст ответ на всевозможные вопросы,
какие, согласно обряду, постоянно ему
предлагаются» [1. С. 124].

Дружка организует застолье, обраща-
ясь к женщинам, накрывающим на стол:

Повар, повар, лебедь белая,
ходи-похаживай,
Носи, понашивай,
Что есть в печи, на стол мечи,
А не осилишь нас, кричи.
У нас ребята хваты,
Возьмут кочерги, ухваты,

Всё повытащат с нутром,
Пожалеешь ты потом!

Повариха ему отвечает: «А у нас руки
грязные». Дружка вручает фартук, полотен-
це и мыло со словами: «А вот полотенце да
мыльце. Умой грязное-то рыльце» [ГЛЛ].

Примечательно, что свадебный чин
поварушки в настоящее время исчез,
но ритуальное обращение дружки
к повару свадебного стола продолжает
бытовать.

Еще одно интересное обращение
дружки — к величальщицам. В с. Четыр-
чи величальные песни активно бытуют
на современной свадьбе. Как правило,
их исполняют женщины пенсионного
или предпенсионного возраста, носи-
тели традиционного фольклора. К ним
дружка обращается со словами:

А вы девицы, девицы,
Хитры ваши лица,
Щёчки набелены, губки накрашены,
Косы словно плети,
Сладки ваши речи.
Дочки отецки, жёны молодецкие,

Соловьины голоса,
Повеличать прошу вас я
Наречённого князя, дружку с полдружкой!
Да и остальных гостей не позабудьте!
[ГЛЛ].

Отмечается, что одно из основных
действий дружки в этот период — сбор
на сырьé (подарки для жениха с невестой).
«Дружка с полдружкой собирают
на сыр. “Положите на сыр ни рубль,
ни полтину — одну золотую гривну”»
[КПВ]; «Сыр», — кричали вот, — “сыр”!
Вот кричали: “Положите на сыр!” Друж-
ки кричат вот да с тарелками» [ГАС]. Во
время сбора дружка исполнял специ-
альный приговор:

Есть у нашего князя со своей новобрач-
ной княгиней рóдный батюшка (называ-
ются имя и отчество. — Ю. Ч.) со родимой
матушкой. Вам кланяются молодой князь со
своею княгиней ковшом да мёдом, низким
поклоном. Ковшик мёду прими да выкушай,
а после положи сырьé, ни рубль, ни полти-
ну — одну золотую гривну.



Улица в с. Четырчи. 2019 г. Фото Д. И. Ваймана

Положи по силе рублика четыре,
А возможность есть — рубликов шесть.
Можно ещё положить,
Чтобы молодым спокойно жить,
От ягнёночка бычка,
От коровы боровка,
От свиньи, как делу быть,
Можно тёлку положить [ГЛЛ].

Начало приговора дружка произносит, выказывая уважение к родителям жениха (обращается по имени-отчеству) и предлагает им ковш меда. Однако, когда дело доходит до сбора подарков (это могут быть отрезки ткани, деньги, посуда, одежда и пр.), в приговоре дружки уже звучит ирония. Юмористический, сатирический элемент в приговорах не служит цели исключительно развлекательной, его появление обусловлено семантикой обряда [4. С. 101]. Существует традиция, согласно которой после сбора подарков для молодых невесте необходимо поцеловать дружку, чтобы тот отдал собранные приношения.

Потом дружка собирал всё в мешок. Потом залезает на стол, стул до са-а-мого верха, и невеста целовать его должна. Если дотянется, поцелует, то дружка отдаст деньги [ГТА].

Дружка также руководит одариванием жениховой родни невестой. Невеста заранее подготавливала подарки для новоиспеченных родственников, в первую очередь для свекра и свекрови. Как правило, свекрови невестка дарила платок или шаль, при этом сама повязывала их.

И вот в этот вечер чё-т там дружку говорит, я ей даю этот подарок и повязываю эту шаль. Дружка спрашивает: «Кого ты повязываешь?» А я говорю: «Маму». Чтоб мамой назвать. Вот, это я помню [КМК].

Н. В. Зорин отмечает, что роль дружки заканчивалась обычно сбором даров «на сыры» [3. С. 114]. Однако в ряде локальных традиций он продолжал выполнять свои функции в течение всего первого дня и даже на второй. Так, фиксируется традиция провожать молодых до брачной постели:

Уводили молодых в кладову. Это уж дружка с полдружкой провожали обязательно. Ну дак ешо бы, а вот эти и проверяли [«честная» ли невеста] — дружка с полдружкой [МНА].

В проходах жениха и невесты на брачное ложе проявляется функция дружки как ведуна, колдуна. Провожаящие осматривали помещение и постель, проверяли, нет ли здесь каких-либо предметов, способных «испортить» молодых, давали последним советы и наставления [3. С. 90].

Дружка продолжал действовать и на второй день свадьбы. Практически повсеместно в районе известен обычай проверять «честность» невесты. Утром после брачной ночи постель молодых идет смотреть дружка.

Пойдёт дружка постель смотреть. Если невеста нечестна была, значит, чё-то там делали. А если не смог жених, значит, в первый день, то на него надевают хомут лошадиный и по двору его так водят [ГТА].

Всё проверяли, и постель, и всё. Дружка, полдружка глядели. А потом на другой-то день пойдут... Если честна девка — с красным флагом. Флаг красный, и пойдут по деревне, песни запоют [КПВ].

Кроме этого, встречается еще один любопытный обычай с участием дружки. На второй день молодые едут к теще «на блины» или «на яичницу». Это тоже один из способов демонстрации «честности» невесты. Если невеста «честная», жених должен съесть блин и разбить тарелку. При этом голову жениху намазывают маслом. Ср. запись из с. Кубассы:

Там блинами теща угощат на другой день, да. Мажет. Дружка ему мажет голову. Блинами ведь кормют, они мазаны, и дружка жениху голову намажет [маслом], вот он блин ест всё. Потом как раздадут эти все, съедят, тарелку жених кидат, бьёт [ЛНВ].

В этом же селе записан еще один интересный текст — на третий день свадьбы, когда было принято бесчинствовать, в невестином доме затыкали печную трубу:

Затыкали, затыкали. Как же не затыкали. Один раз я не знаю, а это не у нас, что ли... «Что дым не идёт, что дым не идёт?» А трубу-то, видно, заткнул жених или дружка с полдружкой. Полезли, а там труба-то заткнута. А бывало чё, долго если спишь, пойдут ворота обоссут [КПВ].

Таким образом, на материалах полных исследований можно составить полное описание роли дружки в свадебной обрядности русских Нижней Камы в 1960–1980-е гг. Свадебный чин дружки был актуален во многих поселениях Чистопольского района до конца прошлого века. При этом функции дружки практически не меняются на протяжении всего рассматриваемого периода. Дружка выступает, во-первых, как представитель жениха (утро первого свадебного дня во время выкупа). Во-вторых, он исполняет роль профессионального ведущего, организатора свадьбы (командует поездом, устраивает сбор «на сыры», ведет свадьбу в целом). В-третьих, его функция — веселить и поддерживать общее веселье, используя различные

приговоры. И, в-четвертых, его функция — охраняющая (ср. роль колдуна), которая проявляется в момент проводов молодых на брачное ложе.

Примечания

¹ Видео со свадьбы лета 2016 г. можно посмотреть, пройдя по ссылке https://vk.com/video246753335_456239017.

² Ю. А. Крашенинникова отмечает, что *цветное* платье символизирует психологическую и физиологическую готовность девушки к замужеству [5. С. 96].

Литература

1. Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975.
2. Зеленин Д. К. Свадебные приговоры Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1904 год. Вятка, 1904. С. 173–208.
3. Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал. М., 2004.
4. Крашенинникова Ю. А. Работа Д. К. Зеленина «Свадебные приговоры Вятской губернии» (1903–1904 гг.) в контексте современных исследований II пол. XX — нач. XXI в. // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2013. № 2–1. С. 100–107.
5. Крашенинникова Ю. А. Реалии свадебного обряда и их номинации в жанре свадебных приговоров (материалы к словарю «Духовная культура русских Вятки». Свадебный обряд) // Вестник Вятского государственного университета. 2016. № 10. С. 94–102.

Список информантов

- АИД — Арсентьев Илья Дмитриевич, 1931 г.р., с. Изгары.
 ВМС — Васильева Мария Семеновна, 1942 г.р., с. Кубассы.
 ГАС — Гоглёнкова Антонина Сергеевна, 1934 г.р., с. Буддырь.
 ГЛЛ — Гринин Леонид Леонидович, 1965 г.р., с. Четырчи.
 ГТА — Главнова Татьяна Александровна, 1958 г.р., д. Средний Толкиш.
 КАМ — Кирсанова Анна Михайловна, 1940 г.р., с. Буддырь.
 КМК — Карпова Мария Кузьминична, 1939 г.р., с. Русские Сарсазы.
 КПВ — Косолапова Прасковья Васильевна, 1930 г.р., с. Кубассы.
 ЛНВ — Лазорева Нина Васильевна, 1940 г.р., с. Кубассы.
 МВВ — Митрофанова Валентина Васильевна, 1940 г.р., пос. Суворовка.
 МНА — Мясникова Нина Александровна, 1938 г.р., д. Березовка.
 САН — Салеева Альбина Николаевна, 1940 г.р., с. Кубассы.
 ХЛМ — Храмова Лидия Михайловна, 1949 г.р., д. Средний Толкиш.
 ХМА — Храмов Михаил Александрович, 1941 г.р., д. Средний Толкиш.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья»).

К ЮБИЛЕЮ О. А. ЧЕРЕПАНОВОЙ

Ольге Александровне Черепановой, доктору филологических наук, профессору Санкт-Петербургского университета, — 85 лет.

О. А. Черепанова — автор более 190 научных работ, основатель и руководитель уникальной программы полевой экспедиции Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета «Духовная культура Русского Севера в народной словесности», создатель архива экспедиционных записей по этой программе, соавтор замечательного «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей», научный руководитель более 50 диссертаций различного уровня, преподаватель СПбГУ с 1964 г. — безусловный пример верности и профессиональной преданности однажды выбранному делу.

С детства, пришедшегося на войну и жестокое блокадное безвременье, жизнь Ольги Александровны связана с филологическим факультетом Ленинградского университета: в одном из крыльев исторического здания факультета в годы войны была размещена средняя школа, которую в 1954 г. она окончила с золотой медалью. По окончании школы она поступила на филологический факультет ЛГУ, который в 1959 г. окончила и уже никогда с факультетом и кафедрой русского языка не расставалась.

Кандидатская диссертация О. А. Черепановой «Лексико-грамматические средства выражения модальности в русском языке XI–XVII вв.» (1965), несмотря на свою «классическую» историко-лингвистическую направленность, как оказалось впоследствии, заложила прочные основания для главной темы в ее научной жизни. Эта главная тема родилась в ходе диалектологических экспедиций на Русский Север, куда Ольга Александровна много лет подряд (в 1970–1990-е гг.) выезжала сначала участником, а затем и руководителем экспедиционного отряда, в состав которого входили студенты, аспиранты и преподаватели кафедры русского языка ЛГУ/СПбГУ.

В процессе работы над лингвистическим атласом (главная тема тех лет) записывались многочисленные тексты различных жанровых форм, некоторые из них содержали удивительные сюжеты с участием странных для городского жителя персонажей — *шуликунов, филиппик, удельниц, обдерих* и др. Этимология и культурная семантика именованных разных мифологических существ серьезно заинтересовали Ольгу Александровну. Стало понятно, что наравне с известными всем водяными, лешинами, домовыми на Русском Севере обитают таинственные существа, наделенные необычными именами, вариативность и многообразие

которых наверняка имеют глубокие культурные и языковые причины.

Уже к концу 1970-х гг. личная собирательская картотека Ольги Александровны, включавшая мифологические номинации и их речевые варианты, насчитывала не одну сотню единиц. Тексты же, репрезентирующие поведение и «личностные качества» мифологических персонажей, оказались столь многочисленны, что экспедиционная тема «народная демонология» стала обретать в жизни О. А. Черепановой ясные контуры самой важной научной темы, требующей серьезного погружения и тщательного изучения. А еще — следовало иметь немалую смелость, поскольку в советском государстве 1970–1980-х гг., в пору расцвета научного атеизма и непримиримой борьбы с «суевериями» и «пережитками прошлого», изучение демонологической лексики могло быть воспринято весьма неоднозначно.

Ольга Александровна была одним из первых ученых в ЛГУ, кто смог убедительно доказать научную ценность подобных языковых материалов, прежде всего для объективной реконструкции целостного национально маркированного культурного знания, которое, по ее твердому убеждению, можно и должно описывать с применением лингвистических и этнолингвистических методов.

Серия статей о демонологической лексике Русского Севера, об этимологии ряда имен мифологических существ, научные доклады и статьи о лингвистике текста былички, о культурной семантике фольклорного слова — эти и другие работы Ольги Александровны тех лет подтвердили правоту ее научной позиции. Они же стали основой докторской диссертации «Мифологическая лексика русского языка», блестяще защищенной ею в 1984 г. Активно поддержали диссертацию и московские коллеги, зачинатели российской этнолингвистики — Н. И. Толстой и его исследовательская группа, о чем Ольга Александровна всегда вспоминает тепло и с большой благодарностью.

Монография О. А. Черепановой «Мифологическая лексика Русского Севера» (1983), предвестница докторской диссертации, широко востребована исследователями. В ней собрано и проанализировано более 500 номинаций мифологических персонажей, даны этимологические характеристики ранее не исследованным в этом аспекте как общерусским лексическим единицам (*яза, удельница, мазай* и т. п.), так и севернорусским (*шуликуны, пухлый час, кача* и др.). В монографии мифологические номинации Русского Севера стройно классифицированы по типологическим разрядам, выделенным в соответствии с различными лингвисти-



ческими признаками, такими как языковой источник, способ словообразования, культурная (в том числе обрядовая) семантика и с другими важнейшими для этнолингвистики параметрами.

Из большой исследовательской работы 1980-х гг. выкристаллизовывается особая тема, которую сама Ольга Александровна называет «ретроспективной этнолингвистикой» и которой она посвящает последующие годы. В центре внимания оказываются языковые факты старой книжности (речевые формулы, текстовые фрагменты, отдельные слова) в мифологических рассказах и легендах, записанных в ходе экспедиций XX–XXI вв. и создающих уникальные образы «живой старины». Этой проблематике посвящены монография «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» (1996), а также целый ряд статей¹.

Еще одна грань творческой деятельности О. А. Черепановой открылась коллегам относительно недавно: в 2012 г. в издательстве СПбГУ вышла в свет большая книга красочных иллюстраций — «Образы и сюжеты севернорусской мифологии», которая включает живописные и графические произведения Ольги Александровны, созданные в разные годы по следам полевых экспедиций.

Свой замечательный юбилей Ольга Александровна встречает в кругу родных, друзей и коллег, которые желают ей долгих беспечальных дней, здоровья и продолжения научного и художественного творчества.

Примечания

¹ «Этнолингвистические параллели из области языческих представлений в славяно-русской книжности и современных диалектах» (1988), «Некоторые аспекты лингвистического изучения фольклорно-диалектного материала по славянской духовной культуре» (1994), «Слово в культурном пространстве народной традиции» (2000) и др.

Т. С. Садова,
доктор филол. наук,
Санкт-Петербургский гос. ун-т

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДНЯХ НЕДЕЛИ У ЮЖНЫХ И ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Драгана С. Ђурић. Дани у недељи у народној култури Јужних и Источних Словена = Dragana S. Đurić. Days of the week in folk culture of South Slavs and East Slavs / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт; одговорни уредник Војислав Г. Павловић. — Београд: [Балканолошки институт САНУ], 2020. — 333 с. — (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт; 145).

Книга белградской исследовательницы Драганы Джурич — первое в славистике фундаментальное исследование народных представлений южных и восточных славян о днях недели. Оно базируется на тщательном изучении многообразных этнографических и фольклорных источников, начиная от классических описаний и фольклорных сборников конца XIX — начала XX в. и кончая публикациями последних лет, а также на этнографических материалах из архива Сербской академии наук. В книге представлены и новейшие полевые данные, собранные самим автором по специально составленной программе в семи сербских селах Шумадии и Баната.

О днях недели южных и восточных славян собрано немало сведений, но в основном они разбросаны по многочисленным книгам и статьям и здесь впервые собраны вместе и стали объектом специального и масштабного анализа и теоретического обобщения. И даже по отдельным этническим и локальным традициям специальных работ на эту тему не много¹. К счастью, некоторые сводные источники по народному календарю, такие как, например, книга М. Недельковича по сербской традиции², содержат подробные сведения о днях недели.

Книга имеет очень простую и ясную структуру. После небольшого введения, в котором объясняются задачи работы, ее источники и подходы и дается краткий обзор имеющихся трудов по данной теме, следует глава, в которой очень сжато и четко обобщены основные параметры народной концепции времени и представления о структуре годового и суточного цикла. Затем рассматривается проблема происхождения и функционирования семидневной недели у славян³, после чего следуют разделы, посвященные каждому из дней недели, начиная с понедельника и кончая воскресеньем. Главы об отдельных днях построены по одному плану и содержат по четыре параграфа: 1. Народные представления о соответствующем дне недели; 2. Место данного дня недели в структуре годового цикла; 3. Персонализация дня недели в народных верованиях и 4. Влияние народных представ-

лений о том или ином дне на обрядовое и магическое поведение. В эту часть исследования, которую в целом можно назвать эмпирической, включены также типологические и ареальные сопоставления исследуемых традиций.

Следующая за «эмпирической» частью глава «XI. Квалификация дней недели у южных и восточных славян» (с. 204–222) носит аналитический характер. В ней сделана попытка выделить те признаки, которыми определяется семантика и оценка отдельных дней недели. Эти признаки универсальны, они лежат в основе представлений о днях недели во всех или большинстве локальных традиций. К ним относятся: 1) название дня недели, его звуковые и грамматические характеристики (ср. «женские» и «мужские» дни) и их наивно-этимологическое и символическое осмысление (*вторник* — *повторник*, *четверг* — *черный*, *четверг* — *черви*, *четверг* — *черти* и т.п.); 2) порядковое место дня в недельном счете (первый, «средний», последний, четный/нечетный); 3) место дня в лунном цикле («молодые» и «старые» дни в зависимости от фазы луны, дни полнолуния и т.п.); 4) христианская семантика дня недели (постные и скоромные дни, дни и кануны больших праздников и т.п.).

Наиболее заметным и известным отличием южнославянских традиций от восточнославянских является трактовка и оценка понедельника и вторника. У восточных славян понедельник — несчастливый день, а вторник — самый благоприятный, а у южных — наоборот. Положительная оценка понедельника определяется акцентом на признаке «первый», в связи с чем этот день считается самым подходящим для всякого начала работ, тогда как другие признаки («мужской», «нечетный») не принимаются в данном случае во внимание. Причина расхождений в оценке одного и того же дня в том, что для оценки могут выбираться разные из перечисленных выше признаков или же эти признаки могут по-разному интерпретироваться, поэтому характеристики дней недели всегда **относительны**. Например, положительная оценка вторника как второго дня недели может основываться на признаке «четности»,

т.е. завершенности, устойчивости, в отличие от понедельника, но этот же признак может ассоциироваться с общей негативной семантикой числа два⁴ и обуславливать отрицательную оценку дня у южных славян. Точно так же христианская семантика дня недели может сообщать ему как положительный, так и отрицательный смысл. Так, среда или пятница, как постные дни, связаны со многими пищевыми и трудовыми ограничениями, но они же оказываются благоприятными в магических практиках противодействия природным опасностям, например, в борьбе с сорняками, полевыми вредителями или защите от волка, в борьбе с нечистой силой или повальной болезнью. Например, сербы Ресавы в среду совершали обряд опаживания села для защиты от чумы; болгары и сербы считали среду, особенно среду на молодом месяце, подходящим днем для заговоров, для разного рода гаданий и магического лечения. При этом обращались к персонифицированной Среде за помощью: «Света средице, мила сестрице, ти идеш по небо, ти идеш по земље; која ми је учинила на (Николу) да рашчиниш» [Святая средица, милая сестрица, ты ходишь по небу, ты ходишь по земле, сними с меня порчу, которая была мне наслана на Николу] (с. 87). В эти же дни старались строго соблюдать запреты, поскольку боялись стать жертвой порчи со стороны *вештици*.

Оценки дней недели могут быть разными и в зависимости от конкретных сфер жизни и трудовой деятельности. Скажем, определенные дни недели предпочитают для засеивания полей или сажания овощей в огороде, уборки урожая, обрезания винограда, для пчеловодства, выгона скотины на пашню, строительства дома и т.д. Любое дело (особенно его начало) требовало **выбора** «правильного» дня, обеспечивающего удачу. Для вступления в брак (свадьбы) у восточных славян хорошим считался «мужской» день; у черногорцев и герцеговинцев такой день выбирался для того, чтобы рождались мальчики.

Напротив, сажать кур на яйца лучше в «женский день», в среду или пятницу, чтобы рождались цыплята женского пола (у сербов). Для переезда в новый дом у южных славян считалась благоприятной среда, как «непарный» (т.е. нечетный) день, поскольку этот признак ассоциировался с изменчивостью, обновлением, развитием, началом чего-то нового. Этими же соображениями часто объяснялся выбор среды для начала сева (чтобы всё росло и развивалось); хорваты часто выбирали среду для обряда венчания и т.п. У всех славян четверг считался благоприятным днем для основных полевых работ — начала пахоты, сева, уборки урожая и др.

По-разному формируются и **приметы**, относящиеся к дням недели: придается значение дню, в который родился ребенок или отелилась корова, дню, в который человек умер. Так, у болгар считалось, что ребенок, родившийся в среду, будет иметь счастливую судьбу; так же думали белорусы, тогда как русские и украинцы опасались для такого ребенка несчастливой судьбы. Точно так же придавали значение дню, когда появился на свет приплод (южные славяне боялись за скотину, родившуюся во вторник). Отсюда обычай давать коровам имена по дням недели (серб. *Среда, Средоња*, болг. *Срединка* и т.п.). Несмотря на противоположную общую оценку понедельника и вторника у южных славян, смерть в оба эти дня считалась крайне неблагоприятной — в понедельник потому, что это несчастье может стать первым в серии дальнейших неблагоприятных событий; во вторник потому, что смерть может «повториться». Придается значение и тому, на какой день недели пришелся тот или иной важный подвижный праздник. Например, по болгарским поверьям, если Благовещение пришлось на «плохой» день (вторник или пятницу), то змеи «выпьют» молоко у скотины. Вместе с тем с днями христианского календаря могли связываться далеко не христианские по своему характеру запреты и предписания. Так, в некоторых сербских регионах четверг первой недели Великого поста был посвящен птицам-вредителям: женщины в этот день не пряли и не прикасались к веретену, чтобы галки и вороны не поедали кукурузу.

Хотя практически любой день недели требовал соблюдения тех или иных **запретов**, среди них существовала и определенная специализация. Так, ткаческие работы запрещались прежде всего в среду, пятницу и воскресенье, тогда же часто запрещалось шитье, а у болгар Ловечского края в среду можно было кроить и шить мужскую одежду, но не женскую; македонцы считали, что в среду можно заниматься домашними работами молодым женщинам и девушкам, а старым женщинам это запрещалось. Строго регламентировались по дням недели и сексуальные контакты: сербы верили, что ребенок, зачатый в среду или накануне среды, родится с некими аномалиями; болгары — что женщина, зачавшая в такой день, будет тяжело рожать, и т.д.

В каждой этнической и локальной традиции существовал особый **календарь** почитаемых дней недели, которые в совокупности заполняли значительную часть года. Среди них были такие, которые приравнивались к большим христианским праздникам, например Чистый понедельник, Чистый четверг, Великая пятница, Вербное воскресенье

и т.п. Но было в течение года и множество менее значимых дней недели, которые тоже были связаны с определенными запретами и предписаниями. Эти «календарные» дни недели наделялись эпитетами соответственно их смыслу и символике. Так, среди понедельников кроме Чистого понедельника (первого понедельника Великого поста), называемого также *Побусани* (букв. «украшенный зеленью»), у сербов отмечались понедельники: *белый, великий, водный, голодный, юрьевский, задушный, первопостный, светлый, сырный, средопостный, страстной, троцкий, пестрый, цветной* и т.п. Среди вторников были известны *белый, великий, глухой, девятый, безумный, несий, светлый, сырный, хромой, черный* и т.п. Эти эпитеты дней соответствовали или называли неделю, или ритуалом, совершаемым в этот день, или порядковому номеру соответствующего дня недели, считая от того или иного большого праздника, или же приписываемым дню мифологическим свойствам (ср. дни, посвященные мертвым; дни разгугла нечистой силы и т.п.).

Дни недели, по народным представлениям, составляют определенную систему, в которой они по разным признакам приравниваются или «притягиваются» друг к другу, оказываются родственниками. Такими соотносительными днями у южных славян часто считаются среда и пятница, понедельник и четверг; особые серии составляют «мужские» дни и «женские» дни, «легкие» и «тяжелые» и т.п. Подобное распределение дней у южных и восточных славян часто встречается в текстах считалок, поговорок и приговоров, ср. серб. «Сриједа и четвртак два друга, петак и субота два друга, а уторак друга нема» [Среда и четверг — два друга, пятница и суббота — два друга, а у вторника друга нет] (с. 60); хорв. «Ponedeljak je prvi dan, a utornik i sam znaš. Srijeda da se ne vrcka, da se preda ne kicka. Četvrtak je zetni dan, a petak i sam znaš. Subota svetica, nedeljina sestrica» [Понедельник — первый день, а вторник — ты и сам знаешь. Среда — нельзя крутиться, чтобы пряжа не пропала. Четверг — день зятьев (т.е. венчания), а пятница — сам знаешь. Суббота-святница, неделе (т.е. воскресенье) сестрица] (с. 208); полес. «Спать ложится неделя с понидилком, уторок с середою, четвер с пятницей, а суббота — единича. Што мне присница» (с. 211).

В рецензируемой монографии, по-видимому, впервые собраны воедино поверья южных и восточных славян о **персонифицированных днях недели**. Эти свидетельства характеризуют соответствующих персонажей как в полной мере мифологических существ⁵, которым приписываются функции надзора за поведением людей и наказания тех,

кто не соблюдает предписаний и запретов. Нельзя не заметить, что облик и поведение этих персонажей не совпадают в разных традициях. Так, в верованиях южных славян понедельник не наделяется чертами демонического существа, а у восточных славян подобные представления отмечены. У украинцев понедельник — это старец, который поджидает души умерших и препровождает их на тот свет. К Понедельнику обращались несправедливо осужденные, и он якобы помогал добиться правды. У словенцев вторник персонифицируется в женском облике и называется *Торка, Торкля* и т.п. Это, по поверьям, женщина огромного роста и силы; первоначально она надзирала за соблюдением запретов на прядение и вообще работу с пряжей, а потом стала приходиться к женщинам, которые пряли в канун вторника, и наказывать их — ломать станок, рвать пряжу, убивать и поедать самих женщин. Иногда она приходила в дом, где были оставлены недопряденные нити и всю ночь пряла; того, кто увидел бы за ее этим занятием, она бы растерзала.

Персонификации «женских» дней — среды, пятницы и воскресенья — связаны со сферой женских работ (прядение, шитье и др.), магией плодородия и магического лечения. В отличие от других персонифицированных дней, Среда обычно не наделяется карающими функциями, а иногда даже считается защитницей и помощницей женщин (особенно у восточных славян). В восточнославянских рассказах Среда выглядит как молодая женщина с платком на голове, тогда как македонцы в районе Прилепа описывали ее как одноглазую, с большой головой, покрытую козьей шкурой. В Полесье Среду считали поганой змеей, гадухой. Очень часто Среда объединяется с Пятницей — и по внешнему виду, и по поведению по отношению к женщинам.

Что касается четверга, то ни у южных, ни у восточных славян этот день фактически не подвергся персонификации, в отличие от западных славян, где известны женские персонажи «четвертницы»: по поверьям словаков, они приходят и наказывают женщин за прядение в четверг. У хорватов известен *Лакомый четверг* (масленичный); его представляли в виде старика, который обитает на чердаке и охраняет скоромную еду. Им пугали детей, чтобы они не ходили на чердак полакомиться; говорили, что такой Лакомец может их поймать и растерзать.

Широко известный и восточным, и южным славянам персонаж Пятница имеет мало общего с христианскими святыми (Параскевой Пятницей, Тырновской Пятницей и др.), хотя некоторые черты внешнего облика и поведения персонифицированной пятницы могут совпадать с образом, из-

вестным по иконографии или житиям. Многие исследователи указывали на ее близость к языческому культу Мокоши (связь с прядением и ткачеством, защита рожениц и т.п.). Она часто представляется женщиной с распущенными волосами, в грязной и изорванной одежде, которая ходит по домам и выслеживает женщин, занимающихся прядением, тканьем, шитьем или печением хлеба. Вместе с тем ее почитали как защитницу и помощницу женщин в болезни или несчастье. В книге дается большая подборка рассказов о святой Петке, почерпнутых из сербских и болгарских этнографических и фольклорных источников, а также записанных автором в наши дни в экспедициях в разных районах Сербии. Очень близок к Пятнице по составу мотивов и характеру верований образ Недели (персонифицированного воскресенья). В отличие от них, персонификация субботы практически не характерна ни для южных, ни для восточных славян.

Завершает исследование раздел, посвященный народным песням о персонифицированной Неделе (воскресенье), которые составляют особый цикл в южнославянской фольклоре. К ним относятся лирические песни о Неделе как прекрасной девушке, которой добиваются молодые люди; а она доказывает им, что она не простая девушка; о страданиях и мучениях святой Недели, которые она терпит из-за того, что женщины прядут в воскресенье (распространены преимущественно у болгар и македонцев); о наказаниях, которым подвергает Неделя (иногда в виде змеи) нарушителей запрета; о посещении Недели (или святой Петкой) загробного мира (под влиянием апокрифа «Хождение Богородицы по мукам»). По существу эта глава представляет собой отдельное, дополнительное к основному тексту книги, исследование южнославянского фольклора о святой Неделе.

Этот материал остается вне сопоставления с восточнославянской

фольклорной традицией, где персонифицированные дни недели не образуют целостных песенных циклов, а фигурируют в разрозненных поэтических (духовных стихах) и особенно прозаических текстах (быличках). В будущем такое сопоставление, безусловно, может быть предпринято, если взять за основу не жанровые характеристики текстов, а состав их мотивов.

После общего заключения, подводящего итоги исследования, в книге дается английское резюме, обширный список использованной литературы, указатель упоминаемых имен исследователей и весьма полезный предметный указатель.

Оценивая книгу Д. Джурич в целом, необходимо сказать, что в ней впервые обобщен и осмыслен огромный корпус этнографических и фольклорных данных о днях недели в южнославянской и восточнославянской традициях, который может стать основой дальнейших общеславянских исследований, что было бы особенно важно в аспекте соотношения устной народной традиции и канонического церковного (православного и католического) календаря. В некоторых случаях параллели из западнославянских традиций даются и в рецензируемой книге, в основном с отсылкой к фундаментальному труду М. М. Валенцовой по чешскому и словацкому народному календарю⁶, но в целом эта проблема (не только в связи с трактовкой дней недели) еще ожидает своего обстоятельного изучения.

Примечания

¹ См., например: Балов А. В. Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив. 1907. № 1. С. 109–137; Stojković M. Sretni i nesretni dani // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. 30. Sv. 1. Zagreb, 1936. S. 62–64; Успенский Б. А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Finitis duodecim lustris: сб. ст. к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана /

[ред. кол.: С. Г. Исаков и др.]. Таллин, 1982. С. 70–75; Богдановић Н. Веравања и празноверице у сврлишком крају у вези са данима у недељи // Етнокултуролошки зборник. Књ. 2. Сврљиг, 1996. С. 256–259; Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012 (статьи о днях недели); Толстая С. М. Дни недели в народной магии // ЖС. 2008. № 2. С. 2–5; Амосова С. Н. Представления о персонифицированных днях недели у восточных славян // Демонология и народные верования / отв. ред. А. Б. Ипполитова. М., 2016. С. 131–158; Она же. Персонифицированные дни недели: история изучения // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2011. С. 50–66; см. также другие работы этого автора.

² См.: Недељковић М. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

³ См.: Waniakowa J. Nazwy dni tygodnia w językach indoeuropejskich. Kraków, 1988; Zaroff R. Measurement of time by Ancient Slavs // Studia mythologica Slavica. Vol. 19. Ljubljana, 2016. P. 9–39.

⁴ См.: Толстая С. М. Еще раз о числе два в славянских верованиях // Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2015. С. 122–151.

⁵ См.: Попов Р. Светцы и демоны на Балканите. Сравнительно этнологическое исследование. София, 2002.

⁶ См.: Валенцова М. М. Народный календарь чехов и словаков: этнолингвистический аспект. М., 2016.

С. М. Толстая,
академик РАН,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанного РНФ (№ 17–18–01373).

ОЧЕРКИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ЮГА РОССИИ

Н. И. Бондарь. Древо жизни: Очерки традиционной народной культуры. Этнография, антропология, семиотика. — Краснодар: Традиция, 2019. — 528 с.

Известный исследователь народной культуры кубанского казачества, автор многочисленных трудов по истории, этнографии и фольклору малых этнических групп, проживающих на территории Краснодарского края и соседних областей, Н. И. Бондарь издал новую книгу, содержащую статьи по культурной

антропологии, семиотике, мифологии славянского населения Кубани. Источниковедческой базой этого труда послужили ценные полевые и архивные материалы, собранные автором совместно с другими участниками регулярных Кубанских фольклорно-этнографических экспедиций, проводимых (под руководством автора

рецензируемого труда) сотрудниками Отдела фольклора и этнографии Научно-исследовательского центра народной культуры Кубани. Книга включает 26 статей разной проблематики, которые можно сгруппировать по следующим тематическим разделам: 1) Этнокультурная специфика кубанского казачества как особой этнографической группы в составе русского этноса; 2) Этнография войны (пророческие сны о предстоящей войне, воинские защитные средства «от погибели»); 3) Семантические оппозиции в традиционной культуре Кубани: «свой — чужой», «мир — война», «начало — конец», «именование —

безымянность», «норма — антинорма»; 4) Обряд, магия, мифология.

Большое внимание уделяет автор вопросам о статусе казачества как одной из разновидностей этнографических групп России. В условиях проживания в соседстве с разнородным населением Краснодарского края кубанское казачество осознавало себя как обособленная этнографическая группа в составе русского этноса. Ее этническая основа формировалась на базе локальных вариантов южнорусской (воронежской, курской, донской и др.) и украинской (запорожской, харьковской, полтавской, черниговской) народных традиций. Но спецификой кубанского казачества является тот факт, что его этническая культура со временем приобрела такие качества, которые отличают ее как от русской, так и от украинской. Особенностью этой этнографической группы можно признать, во-первых, наличие двойного этнического самосознания (русские — кубанские казаки), во-вторых, устойчивые признаки военизированной организации повседневной жизни, наложившие отпечаток на весь традиционный уклад быта; в-третьих, сказались и тесное взаимодействие казаков с северокавказскими (прежде всего адыгейскими) народами.

Этнокультурное своеобразие кубанского казачества было удачно продемонстрировано автором в статье о системе ценностей, принятой в этой этнографической группе. Одно из первых мест в этой иерархической модели ценностей (на период XIX — начало XX в.), по мнению исследователя, занимало православие как истинная вера и как основа всего сущего. Это отмечалось и в количестве постоянно посещающих церковь прихожан, и во множестве обычаев войсковой лагерной жизни, сопровождавшихся молебнами, и в ритуале торжественного приема «иногородних» в казаки, и в том, что любое новое казачье поселение начиналось с закладки будущего храма. Еще одно чрезвычайно высоко ценимое в казачьей среде качество было связано с взаимоотношениями в коллективе, построенными по принципу воинского единства, братства, сплоченности группы («Сам погибай, а товарища выручай»). Поскольку одной из своих священных обязанностей казачество рассматривало защиту русских рубежей, высоко ценились мужество, отвага, верность долгу. Вместе с тем эта преданность отечеству совмещалась в казачьей среде с представлениями о личной независимости, с невозможностью подневольной службы (было позором для казака пойти в батраки). Понятие о «воле» как высшей ценности и о статусе «вольного казака», по мнению автора рецензируемой книги, может рассматриваться как отголоски

обычаев, некогда характерных для Запорожской Сечи. Длительное время сохранялись в казачьей среде такие нравственные установки, как щедрость и гостеприимство, неприятие пьянства, осуждение жадности, уважительное отношение к старшему поколению, женское целомудрие.

Контрастная разностатусность мужчин и женщин в казачьем сообществе позволяет причислить рассматриваемый этнокультурный тип к категории мужских субкультур. Воспитание мальчиков как будущих воинов начиналось с самых ранних лет: с двухлетнего возраста их уже начинали сажать на коня; с семи-девятилетнего — поручали уход за лошадьми (выпас, купание); в 17 лет парни участвовали в обряде «посвящения в войсковые казаки», после чего отправлялись в казачьи воинские лагеря для обучения. Постоянные переходы из одного мира в другой (из мужского войскового образа жизни к гражданской сельскохозяйственной деятельности и семейно-бытовой жизни) породили особые ритуальные формы торжественных «встреч» и «проводов». Бытовали сугубо мужские (войсковые) праздничные и игровые формы досуга. Четкая гендерная специфика отмечалась как в сфере распределения бытовых обязанностей, так и в участии мужчин и женщин в обрядовых комплексах. Оппозиция «мужской — женский» прослеживается также в репертуаре фольклорных жанров (мужские строевые и плясовые песни, исторические предания, заговоры «от гибели на войне»).

Внимание автора книги к воинской тематике, характерной для казачьей традиционной культуры, подвели его к инноваторской постановке вопроса об этнографических и антропологических аспектах изучения войны. Имеется в виду учет данных, касающихся символики сновидений — предвестников войны; казачьих народных обычаев при проводах своих близких на войну; форм гаданий об ушедших на фронт; комплекса защитных средств «от погубели», «от вражеской пули»; специфических молитв и заговоров, охраняющих в бою, и т.п. Так, пророческие сны о начале войны, по свидетельству носителей региональной традиции, содержат устойчивые образы необычных небесных явлений: вместо солнца на востоке небосклона появляется фигура красного коня; на небе видны одновременно луна и солнце, но солнце начинает меркнуть, наступает темнота; является фигура Матери Божией, призывающей молиться. В период Великой Отечественной войны в казачьей среде актуализировались традиционные молитвы и заговоры «на выход из дома», «на остановку крови», «от порчи ружья», «от болезни и ран», «от всех видов смерти». Усилилась вера в защитные свойства персональных

иконок, амулетов; возродился обычай носить при себе письменные заговоры, мешочки с «землицей родной». Автору книги самому удалось записать в одной из кубанских станиц интересный вариант «Сна св. Богородицы», приспособленный для защиты отпавших на войну казаков: «...хто цэй сон читатэмэ, в огни ны погорятэмэ, пуля ны попадатэмэ, мэч(ь) ны рубатэмэ, наглою смэртю ны погыбатэмэ» (с. 277). Родственников, пропавших без вести на войне, матери и жены «закликали через дымоход» в надежде на их возвращение: «Дым у гору, а [имя ушедшего на войну] до дому!» Согласно распространенным среди кубанских казаков поверьям, души солдат, погибших «за правое дело», пополняют ряды «небесного воинства» и помогают воевать живым.

Третий тематический блок включенных в книгу исследований затрагивает в той или иной форме вопросы, связанные с бинарными оппозициями. Одна из статей («Магия начала») посвящена инициальной магии, поскольку ключевое место в традиционной культуре, как об этом пишет Н. И. Бондарь, занимают противопоставленные понятия «начала» и «конца». Неизмеримо большую значимость в традиционной культуре имеет концепт «начала», поскольку, по народным представлениям, в нем заложен весь потенциал будущего развития событий («Добро начало — половина дела»). Автор ставит своей задачей системное описание всех основных бытовых и обрядовых контекстов, в которых актуализируется символика нового, первого, начального. Среди обрядов календарного цикла к типу инициальных относятся, прежде всего, рождественско-новогодние обычаи: почти все бытовые действия, производимые впервые в новом году, были либо ритуализованы, либо служили приметам для определения удачного или неудачного наступившего года. Еще большая концентрация инициальной символики характерна для обрядов семейного цикла: значение придавалось таким событиям, как первое грудное кормление новорожденного, первая стрижка и первый шаг подрастающего ребенка, выпадение первого зуба и т.п. Высокая значимость всех начальных этапов хозяйственно-производственной деятельности рассматривается автором на примере полевых, огороднических, скотоводческих и других ритуалов. В этой же статье приводятся интересные сведения об окказиональных ритуалах, совершаемых по случаю природных первособытий (магические действия во время первого весеннего грома, при прилете птиц, в начале цветения некоторых растений).

Еще одна семантическая оппозиция («норма — антинорма») рассмотрена на

кубанском архивном материале в таком же сквозном, кросс-культурном масштабе. Речь идет об «обратных» действиях, исполняемых в нарушение принятых правил. Имеется в виду поведение «наоборот» (*шиворот-навыворот*), замена регламентированных норм на их противоположность. Многообразие форм такого антиповедения отмечается, по словам автора, в бытовой ситуации повседневности, в обычаях святочного ряжения, во множестве ритуалов календарного и семейного циклов, в демонологии, в игровых формах, в речевом ритуализованном поведении и т. п. Основные типы «обратных» действий, характерных для кубанской казачьей культуры, — это: переворачивание предметов в пространстве; выворачивание одежды наизнанку; смена облика при ряжении (превращение в «чужого», в «не-человека»); движение задом наперед; обратный счет в лечебных заговорах; произнесение ритуального текста от конца к началу; битье представителей нечистой силы левой рукой наотмашь тыльной стороной ладони (*бить навидли*); набирание воды для лечения, зачерпывая ее против течения; хождение по кругу против солнца и др.

В завершение статьи высказывается гипотеза (поддержанная и другими исследователями) о том, что «перевернутость» поведения сигнализирует о связях со сферой потустороннего и что комплекс «обратных» действий сформировался как способ коммуникации между тем и этим светом.

По поводу этой статьи хотелось бы заметить следующее. При столь внушительном, подробно проанализированном региональном материале бросается в глаза отсутствие сведений об одном из самых распространенных, широко известных у всех восточных славян действиях «наоборот»: рекомендация заблудившемуся в лесу человеку вывернуть наизнанку свою одежду, чтобы найти дорогу. Остается непонятным, значит ли это, что славянскому населению Краснодарского края этот обычай

неизвестен, или автор не причисляет подобный магический акт к разряду «обратных» действий.

Другой вариант семантической оппозиции «норма — антинорма» рассмотрен автором в статье «Имя — Безымянность». В ней справедливо отмечается довольно хорошая степень изученности первого члена этой оппозиции и сравнительно малая изученность второго. Автор предлагает различать, во-первых, изначальное состояние безымянности, понимаемое как начальный этап творения мира и человека до момента наделения их именем (новорожденный ребенок обретает качества человека после ритуала имянаречения; не обозначенный топонимом природный локус не имеет свойств обжитого места). Во-вторых, существует «последующая» безымянность (временная, ситуативная). Речь идет, например, о запретах на употребление имен умерших людей как оберега от них, либо односельчане перестают называть человека по имени из-за утраты им прежнего статуса (проклятый родителями, изгой). Особое символическое значение приобретают никак не названные вещи, места, временные отрезки (безымянный палец; третья неделя Великого поста; так называемое *пустое* место как символ небытия). Ближе примыкают к этой бинарной оппозиции множественные запреты на упоминание имени-названия в определенных опасных ситуациях.

Заключительная часть книги представлена группой статей, посвященных конкретным обрядам, реалиям, терминам народной культуры. Часть из них объединяется общим подзаголовком: «Материалы к этнокультурному словарю Кубани». В этом разделе рассматриваются народные представления о хлебе (как пище и как символе), об осине, о кукушке. Особому фрагменту традиционной купальской обрядности на Кубани посвящена статья «Потопление Марыны/Марины».

Иной тип исследования избран автором для описания большого корпуса

кубанских народных гаданий. Предпринимается попытка изучения этого жанра как особого семиотического «текста». Весь имеющийся материал анализируется через разные культурные коды: предметный, акциональный, числовой («язык» чисел в гаданиях), вербальный, цветовой, временной и пространственный. В результате автору удается выявить основной состав символических прогностических знаков и установить определенную закономерность их парадигматической и синтагматической сочетаемости.

Все включенные в книгу работы объединяет, по замыслу автора, универсальный, чрезвычайно емкий и многослойный мифологический образ-концепт «древо жизни», которому посвящено предисловие к книге. Этот символ, по утверждению автора, является матрицей, хранящей информацию обо всех базовых алгоритмах культуры.

Будучи по жанру сборником статей, рецензируемая книга производит впечатление цельного научного исследования. Недостатком постагетейного изложения материала можно признать только неизбежные повторы в разных статьях одних и тех же примеров из числа полных записей, дословно совпадающие авторские формулировки, некоторые абзацы и даже полные страницы с идентичными текстовыми фрагментами (см., например, с. 274 и 288; 275 и 289).

Издание представляет несомненный интерес для широкого круга специалистов в области этнологии, антропологии, семиотики. Дополнительную ценность исследованию придает включенный в него богатейший архивный фольклорно-этнографический материал по традиционной культуре народов Юга России, которая остается всё еще мало изученной по сравнению с севернорусской традицией.

Л. Н. Виноградова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Альманах Конференции молодых ученых Института этнологии и антропологии РАН. — Вып. 1 / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [отв. ред. А. А. Плеханов, Н. А. Лапкина]. — М.: [ИЭА РАН], 2020. — 283., [1] с.: табл., диаграммы.

Армяне в исторических и этнокультурных процессах XVIII–XXI вв.: сб.

науч. ст. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе. — М.: МАКС Пресс, 2021. — 374, [2] с.: ил.

Асфандияров А. З. Аулы мензелинских башкир. — Уфа: Китап, 2021. — 599 с.: табл.

Бондаренко Е. Д. Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание: [монография] / Уральский федераль-

ный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. — М.: Индрик, 2021. — 582 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Вкус Европы. Антропологическое исследование культуры питания: коллектив. монография / [Андрюнина М. А., Бучатская Ю. В., Водинчар Е. И. и др.; отв. ред. М. Ю. Мартынова, О. Д. Фаис-Леутская]; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — М.: Кучково поле Музеон, 2020. — 567, [1] с., [24] л. цв. ил.: ил.

Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-российского пограничья: коллектив. монография / [Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, Н. С. Бункевич и др.]; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАНБ; отв. ред. Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, А. В. Гурко. — М.: [ИЭА РАН], 2020. — 359 с.: ил., цв. ил., портр.

Документы и материалы по истории и этнографии народов Южного Урала / Ин-т этнол. исследований им. Р. Г. Кузеева Уфим. науч. центра РАН. — Вып. 4: Полевые дневники Р. Г. Кузеева, 1959–1975 гг. / сост. Р. Р. Садиков [и др.]. — Уфа: [б. и.], 2021. — 353, [1] с., [14] л. ил., портр., факс.: ил., табл.

Завьялова Н. А. Цивилизационные картины мира в контексте культурно-коммуникативных формул / Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2021. — 184, [1] с.

Изотекст-2020: материалы V Российской междунар. конф. исследователей рисованных историй. Москва, 6–7 ноября 2020 г. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Рос. гос. б-ка для молодежи; [отв. ред. А. И. Кунин, А. А. Плеханов]. — М.: [Рос. гос. б-ка для молодежи]. — 211, [5] с.: ил., цв. ил.

Ишмурина-Фахретдинова Л. Ф. Музыкальные инструменты башкирской обрядовой культуры. — Уфа: Проктопий, 2021. — 165, [1] с.: ил., ноты, цв. ил. — (Лаборатория этноорганологии) (Башкирская музыкальная этнография. Новые имена; вып. 1).

Кальме О. (1672–1757). Трактат о явлениях ангелов, демонов и духов, а также о призраках и вампирах из Венгрии, Богемии, Моравии и Силезии. — Н. Новгород: Изд. Москвичев А. Г., 2021. — 390, [3] с.

Лиджиев А. Б. Вещие сны калмыков: образы и символы. — Элиста: Калмыкия, 2021. — 206, [1] с. — [На рус. и калмыц. яз.].

Малькова В. К. Этничность и медиа. Опыт этнополитического анализа современных российских СМИ / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: [ИЭА РАН], 2020. — 419, [1] с.: ил., цв. ил., табл., диаграммы.

Маничкин Н. А. Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов: монография / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [отв. ред. В. И. Харитонов]. — М.: [ИЭА РАН], 2020. — 261, [3] с. — (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; т. 18).

Межэтнические отношения и миграционная ситуация в регионах

Урала, Сибири и Дальнего Востока России: экспертный доклад по изучению общественного мнения в 2019 г. / Степанов В. В., Старченко Р. А., Смирнова Т. Б. [и др.]; под общ. ред. В. А. Тишкова; Распределенный науч. центр междунац. и религиозных проблем [и др.]. — М.; Омск: [б. и.], 2020. — 172 с.: цв. ил., табл.

Молов В. Л. Из истории фольклорной музыкальной культуры Кабардино-Балкарии. — М.: Композитор, 2021. — 231 с.: ил., ноты, портр.

По Уралу и вокруг света в поисках «истинного священства»: исследование и документы по истории Беловодской иерархии / авт.-сост. Е. С. Данилко, Н. Ю. Бубнов. — М.: Индрик, 2021. — 510, [2] с.: ил.

Трынкина Д. А. Японская демонология. — М.: Ломоносовъ, 2021. — 198, [1] с.: ил. — (История. География. Этнография).

Туаев Р. Г. Обычаи осетин = Ирон æгъдауттае. — Владикавказ: Респект, сор. 2021. — 357 с.

Языковая картина мира русских старожилов в контексте взаимодействия с языками и культурами народов России: сб. материалов Всерос. с междунар. участием науч.-практ. онлайн-конф. (Якутск, 19–21 ноября 2020 г.) / Северо-Вост. федеральный ун-т им. М. К. Аммосова, филол. фак-т; отв. ред. Т. А. Бердникова [и др.]. — Чебоксары: Среда, 2021. — 259 с.

ПУБЛИКАЦИИ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Власова М. Н. Русский Север: брошенная земля: фольклор «несуществующих» деревень (особенности и конспекты бытования) / Ин-т рус. литературы (Пушкинский Дом) РАН. — СПб.: Пушкинский Дом, 2021. — 462, [1] с., [14] л. ил., портр., цв. ил. — (Независимый альянс). — [С. 276–452: фольклорные тексты].

Джаксон Т. Н. Сага о Кнютлингах: перевод, комментарий, исследования: науч. изд. / Ин-т всеобщей истории РАН. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2021. — 509 с.: ил.

Телеутский фольклор / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Томский гос. ун-т; отв. ред. А. В. Дыбо. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: ИЭА РАН, 2020. — 427 с.: ил., портр., цв. ил., портр., факс.

Трактаты о чае эпох Тан и Сун / в пер. Ю. Дрезис. — М.: Шанс, 2021. — 266, [5] с. — [陸羽 = Лу Юй. 茶經 = Канон чая; 陶穀 = Тао Гу. 茗荈錄 = Записи о чае; 葉清臣 = Е Цинчэнь. 述煮茶泉品 = О варке чая и качестве родниковой воды; 蔡襄 = Цай Сян. 茶錄 = Записи о чае; 蘇軾 = Су Ши. 葉嘉傳 = Жизнеописание госпожи на Прекрасный Лист; 宋徽宗 = Хуэй-цзун. 大觀茶論 = Рассуждения о чае годов Дагуань;

唐庚 = Тан Гэн. 鬥茶記 = Записки о чайном состязании].

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Нотация фольклора: (практ. рекомендации): учеб.-метод. пособие по дисциплине «Нотация фольклора» для студентов, обучающихся по профилям подготовки «Музыкальная педагогика», «Компьютерная музыка и аранжировка» / Мин-во культуры и духов. развития Респ. Саха (Якутия), Вышш. шк. музыки Респ. Саха (Якутия) (ин-т) им. В. А. Босикова, каф. истории и теории музыки; авт.-сост. А. Д. Халтанова. — Якутск: Изд. дом СВФУ, 2021. — 31 с.: ил., ноты.

Бабич И. Л., Гладкова Т. Л., Мнухин Л. А. Северокавказцы в эмиграции в XX веке = Les Caucasiens du Nord dans l'émigration au XXe siècle: материалы к биографическому словарю / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Рус. обществ. б-ка им. И. С. Тургенева в Париже; [отв. ред. А. Н. Кожановский]. — М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. — 294, [2] с.: портр.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АЛЬБОМЫ, КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

Мадлевская Е. Л. Русские народные украшения: [коллекция уникальных русских народных текстильных украшений из собрания Российского этнографического музея: альбом]. — М.: Вослен, 2021. — 254, [1] с.: ил., цв. ил.

Образы России и мира в фотоколлекции Д. Н. Анучина: этногр. альбом / С. С. Алымов, Т. Ф. Джобадзе, М. Б. Лейбов [и др.]; отв. ред. М. Б. Лейбов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова; Музей землеведения МГУ. — М.: Буки Веди, 2020. — 295 с.: ил., портр.

Среднее Поволжье. Фотодокументы, созданные в этнографических экспедициях в Среднем Поволжье (1926–1931 гг.): из фототеки Института народов Востока: каталог / авт.-сост. М. И. Кравчук; техн. часть: И. М. Иванова. — М.: Спутник, 2021. — 126 с.: ил., табл.

Читая историю на тканях: исследование культуры китайской свадебной одежды / гл. сост. Цюй Яцзюнь и др. — М.: Издание книг ком, 2021. — 814, [1] с.: цв. ил., табл.

Шейерман О. И. Традиционный русский костюм Пермского края. Рубахи. Середина XIX — начало XX в. — Пермь: [б. и.], сор. 2021. — 357, [2] с.: ил., цв. ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова
(Ин-т славяноведения РАН, Москва)

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА БОРИСОВИЧА СТРАХОВА

27 января 2021 г. в Бостоне (Массачусетс, США) на семьдесят третьем году жизни скончался Александр Борисович Страхов — известный славист (лингвист, фольклорист, этнограф, историк культуры), издатель, поэт.

А. Б. Страхов родился в Москве 10 декабря 1948 г., окончил филологический факультет Московского университета.

Внешний каркас его житейской и творческой биографии образуют два этапа — «московский» (до 1989 г.) и «американский».

В начале своей научной деятельности предметно связанный с московской школой этнолингвистики (но по службе находясь в лаборатории математического эксперимента на биологическом факультете МГУ), А. Б. Страхов рано обнаружил широту научных интересов и независимость мышления, заставившие его отстраниться от видимых «школьных» привязанностей и искать самостоятельный путь в науке. Поискам места, более соответствующего его исследовательским увлечениям, удача не сопутствовала, и возникла мысль об отъезде из страны.

Ко времени принятия решения о переезде жителя его авторству принадлежало несколько десятков публикаций, обращенных к славянской этнографии, календарному и окказиональному ритуальному фольклору, мифологии, выявлению балтийских, античных, средиземноморских, северокавказских параллелей славянским культурным и языковым данным; статьи о межславянских влияниях в период христианизации Руси, о церковно-русской диалогии и другие исследования (частью в соавторстве). Важнейшей работой этого периода является защищенная в Институте славяноведения и балканистики АН СССР кандидатская диссертация «Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печенья» (1986; научный руководитель Н. И. Толстой), которая позже легла в основу монографии «Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования» (München, 1991).

Обосноваться в Бостоне А. Б. Страхову помог двухгодичный грант в Русском исследовательском центре (Russian Research Center) при Гарвардском университете. В 1993 г. он стал ассоциированным членом гарвардского Украинского исследовательского института (Harvard Ukrainian Research Institute). Статус ассоциата давал ему право пользоваться всеми научными благами Гарварда — посещение лекций, участие в работе семинаров Украинского института, публикации, но главное — неограниченный доступ к богатейшим

хранилищам знаменитой университетской библиотеки. Эти обстоятельства способствовали укреплению ранее проявившихся склонностей и развитию профессиональных навыков — углублению всегдашнего интереса к сравнительно-сопоставительным аспектам изучения культуры, уточнению диахронических подходов, поискам связей того или иного изучаемого этнографического, фольклорного и языкового факта в широком культурном славяно-неславянском контексте, выработке умения видеть сходство в далеких и, напротив, различия в близких, кажушихся тождественными явлениях.

Счастливей оказалась мысль о создании специализированного периодического издания академического типа, посвященного широко понимаемым «славянским древностям». В восполнение ошутимой нехватки такого журнала с 1993 г. стал выходить руководимый А. Б. Страховым временник «Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology» — многоохватный по тематике, ориентированный прежде всего на диахронию, оказывающий внимание междисциплинарным исследованиям и воскресивший традицию регулярных публикаций полевых и архивных материалов. Поначалу он выходил одним, а с 2004 г. выходит двумя выпусками в год, каждый не менее 280, а иной раз до 380 страниц большого формата. Журнал привлек множество ученых, работающих в традиционных для славистики областях, таких как этногенез славян, история культуры, религиоведение, этнография, фольклор, мифология, лингвистика (сравнительная грамматика, история языка, диалектология, лексика и семантика, фразеология, этимология, ономастика; палеография, текстология). Он стал востребованным и авторитетным изданием; сейчас насчитываются очередные, уже готовые ХХХ и ХХХ двудомерные тома.

Подавляющее большинство научных публикаций А. Б. Страхова (примерно две трети) осуществлено именно в «Палеославике». К настоящему времени библиография увидевших свет его филологических и культурологических работ насчитывает более полутора сотен позиций (полный список см.: <http://www.palaeoslavica.com/id2.html>).

Удивляет разнообразие тем и исследовательских сюжетов, к которым обращался А. Б. Страхов.

Здесь мы находим многочисленные палеографические заметки, содержащие уточнения, касающиеся прочтения старых памятников, и наблюдения над организацией текста; критического толка



А. Б. Страхов. 1 апреля 2020 г.
Фото Елизаветы Страховой

филологические наблюдения над текстами новгородских берестяных грамот. Ряд статей содержит суждения об исторической фонетике (новгородские и псковские переходы $ml' > n$, $tl' > kl$, $dl > gl$; поведение взрывного g в севернорусских говорах); замечания о древнерусской грамматике (вокатив: номинатив; перфектные причастия с исходом на *-ле*; падежные окончания у форм *a*-основ...).

Множество работ посвящено этимологии и исторической семантике (**tvarogъ*, **gověti*, **světъ*, **rajъ*, *обидѣнный*, *подлинный* и *подноготная*, *кондрашка*, *живоглот*, *божья зга*, *человек*, *волынить(ся)*...), в том числе феномену наивной этимологии; фразеологии (*не везёт, не в своей тарелке*...), ономастике (*Иван*, *Марья*, *Марена*); семасиологическим параллелям; этнолингвистическому комментированию фольклорных записей. Нетрудно заметить, что А. Б. Страхов привлекал по преимуществу языковой материал, тесно связанный с историей культуры, ранних воззрений славянства, — следы язычества в лексике и фразеологии (*чур*), образ «матери-земли» в книжности и за ее пределами; мифологическая лексика (*кошун* и проч.). Богатые лексические данные мобилизуются в описаниях остатков древних ритуалов (в статьях о *куваде*, *навском великдне*), в реконструкциях первичных функций и семантики вырожденных ритуалов (позорящее надевание хомута), терминологии обрядов (*трызна*, *(б)дынь*, *полоть снег*...), народного календаря, демонологических образов (*навна*, *костютка*). Заметную линию в подобных исследованиях составляет критика установок на неприменную архаичность культурных традиций при игнорировании роли поздних христианских влияний, становящейся наглядной при более пристальном взгляде на факты и особенно в сравнении с западноевропейскими этнографическими, фольклорными и языковыми данными.

Живой полемический взгляд свойствен А. Б. Страхову при анализе лек-

сических и фразеологических данных, поставляемых широко используемыми в нашей практике лексиконами — Словарем русского языка XI–XVII вв., сводным Словарем русских народных говоров. Этот комментарий, часто носящий этнолингвистический характер, вливается в основы становящейся у нас особой дисциплины — критики словарей.

Журнал «Палеославика» стал местом опубликования ярких монографий А. Б. Страхова. В его отдельных номерах целиком напечатаны книги «Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян» (2003; 308 с.); «Службная Миня на май XII в. (РНБ, Соф. 203). Реконструкция текста» (2016; 303 с.; совместно с О. Б. Страховой); ««Обыденный» обряд и «обыденный» продукт на европейском обрядовом фоне» (2018; 279 с.); «Славянская фольклорная концепция небытия: аспекты и параллели» (2019; 107 с.). Опытный собиратель-экспедиционер, А. Б. Страхов печатал в «Палеославике» значительные по объему тщательно обработанные записи, сделанные в 1970–

1980-е гг. на украинско-белорусском пограничье. Одна только серия «Полесские фольклорно-этнографические материалы в современных записях» («Астрономия и метеорология», «Народная медицина», «Представления о птицах», «Святочная обрядность», «Народное ткачество» и т. д. — полтора десятка тематических подборок) могла составить большеформатный том в семьсот страниц.

В ближайших номерах ожидается посмертная публикация подготовленных им сборников статей «Очерки по истории древнерусского языка» (2021), «Очерки по славянской этнологии и этнолингвистике» и «Очерки по русской народной лексике» (2022).

А. Б. Страхову был свойствен остро критический склад ума, при котором первостепенное значение отдается факту, ничего не принимается на веру, всё подвергается сомнению и проверке. При этом он, не останавливаясь перед авторитетом крупных ученых, не боялся выдвигать спорные и парадоксальные идеи, толкающие иной раз к радикальному пересмотру принятых в науке

решений, не боялся дискуссии. Будоражить мысль — драгоценное свойство его ученых сочинений.

Кроме того, он был поэтом. Но это тема отдельного разговора.

* * *

Мы с Сашей не виделись больше тридцати лет. Изредка писали друг другу, разговаривали по телефону, обменивались книгами. Надеялись встретиться. Повсеместными коронавирусными карантинами эти надежды были разрушены. Из переписки с Сашей женой Лёлей стало окончательно понятно: безжалостная онкология сделала свое, и увидеться не придется. В одном из последних писем Саша благодарил за поздравление с днем рождения и, догадываясь, видимо, о близкой кончине, сожалел, что не хватает времени на завершение выстроенных планов: «мне ещё надо кончить полесский архив...»

Прощай.

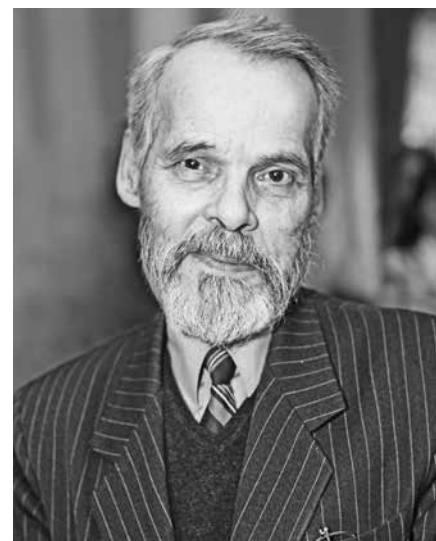
А. Ф. Журавлёв
(Москва)

ВИКТОР АРКАДЬЕВИЧ ЛАПИН

1 апреля 2021 г. ушел из жизни выдающийся ученый, один из лидеров Санкт-Петербургской этномусикологической школы, доктор искусствоведения Виктор Аркадьевич Лапин. Более 50 лет его жизни было связано с Российским институтом истории искусств, где он долгие годы руководил сектором фольклора, некоторое время возглавлял институт, был заместителем председателя диссертационного совета. Яркая, неординарная личность Виктора Аркадьевича, широта его культурного кругозора, преданность науке и безусловная принципиальность в сочетании с доброжелательным и внимательным отношением к коллегам во многом способствовали тому, что РИИИ не только не потерял своей позиции ведущего научного центра северной столицы, но и укрепил ее в последние годы. Остроактуальные и неординарные темы конференций, семинаров и круглых столов привлекали множество молодых исследователей из разных фольклористических организаций, и это всегда радовало Виктора Аркадьевича, поскольку позволяло с оптимизмом думать о будущем российского этномусикознания. Многие участники научных конференций 1980–2000-х гг. помнят, каким блестящим ведущим был Виктор Аркадьевич, как он умел подчеркнуть идеи докладчика и в то же время дружески поддеть его за промахи или неточности. Лапин был великолепным «командным игроком», он всегда помогал своим коллегам в трудных ситуациях, многим способствовал

в их продвижении по научному пути, подсказывал, где и как можно найти необходимую информацию или оперативно опубликовать законченное исследование. Присутствие ученого на крупных научных форумах (прежде всего вспоминаются Рябининские чтения и Всероссийские конгрессы фольклористов) было гарантией острых дискуссий во время научных заседаний и увлекательного общения в кулуарах.

Личный вклад В. А. Лапина в отечественную науку о традиционной музыкальной культуре велик и разнообразен. В декабре 1999 г. он защитил докторскую диссертацию «Историческая проблематика русского музыкального фольклора», и это событие не только явилось итогом многолетней деятельности по экспедиционному обследованию и аналитическому изучению русских и финно-угорских традиций Северо-Запада России, Западной Сибири и некоторых других территорий, но и ознаменовало начало новой эпохи в отечественном этномусикознании. С этого момента отношение к традиционной музыкальной культуре как к историческому процессу постоянных и необратимых изменений стало определять магистральное направление современных исследований. Один из патриархов российской этномусикологии И. И. Земцовский назвал В. А. Лапина прирожденным историком, и с этим трудно не согласиться. В своих трудах Виктор Аркадьевич объединяет историческое развитие русского музыкального



фольклора и историю формирования научной мысли о нем. В предисловии к опубликованному в 2017 г. сборнику избранных очерков, посвященных данной проблематике, ученый декларирует свое отношение к материалу: «...фольклорный текст представляет собой концентрированный ступок смыслов и значений, осуществленных в определенной исторической сложившейся структуре»¹. Такой взгляд еще несколькими десятилетиями ранее считался бы чрезвычайно рискованным — история рассматривалась как повод для идеологических манипуляций, и любая попытка взглянуть на нее непредвзято воспринималась как крамольное деяние. Многие ученые, в частности Е. В. Гиппиус, считавший, что «быть историком только музыки нельзя, надо быть историком обще-

ства»², вполне обоснованно опасались репрессий и поэтому уходили в область абстрактной аналитики. Ситуация не слишком изменилась и в 1990-е гг., просто идеологические «полюса» поменялись местами. Именно поэтому исследование В. А. Лапина многими воспринималось как революционная попытка объективного взгляда на историю русской народной музыки.

Ученого на протяжении всей его научной деятельности привлекали явления неоднозначные, часто занимающие пограничную позицию между разными этническими культурами, разными жанрами одной традиции, между устностью и письменностью — в широком смысле, между словесной и музыкальной составляющими вокального фольклора. Именно поэтому закономерным видится его обращение к слободской культуре — феномену, возникшему на пересечении крестьянских и городских традиций; к «книжной песне», существующей в сфере взаимодействия устной и письменной культур. Продолжая этот ряд, следует назвать и хороводы, объединяющие пение и хореографию, и групповые причитания, занимающие промежуточную позицию между пением и голошением и воплощающие сложные, неоднозначные переплетения личного и коллективного начал. Ну и, конечно же, проблематику, связанную с фольклорным двуязычием, — именно этот сюжет в последние десятилетия творческой биографии В. А. Лапина привлекал

его в наибольшей степени и определил целое направление в современном этномузыкознании.

Путь, выбранный ученым, таит в себе множество рисков, как сейчас принято говорить. Каждый, кто прокладывает новые направления, не застрахован от ошибок и заблуждений, а следовательно, от непонимания и критики — далеко не всегда доброжелательной — со стороны научного сообщества. Но научное бесстрашие, открытость и широчайшая эрудиция автора обезоруживают даже самых яростных оппонентов и гасят все нелюбимые замечания, переводя ситуацию в конструктивный научный диалог.

Чрезвычайно привлекательной особенностью Виктора Аркадьевича как исследователя была неразрывная связь теоретических конструкций с реалиями его повседневной жизни. Так, изучая традиционную музыкальную культуру вепсов, он не ограничивается структурно-аналитическими штудиями и экскурсами в далекие исторические эпохи, а предпринимает собственное журналистское расследование, касающееся судьбы небольшой этнической группы шимозёрских вепсов, растворившейся в мутных волнах социально-экономической политики середины XX в. Обращаясь к «книжной песне», запечатленной в многочисленных рукописных песенных сборниках конца XVII–XVIII вв., Лапин на практике возрождает традиции домашнего город-

ского музицирования, свидетелями чего были родственники и друзья дружной семьи Лапиных — Васильевых, все, кому посчастливилось участвовать в музыкальных посиделках, проходивших в квартире на Васильевском острове.

Виктор Аркадьевич Лапин давно и прочно занял почетное место в череде своих предшественников, создававших отечественную науку о музыкальном фольклоре, но существует он в этом ряду не как гранитный монумент. Мы помним и, пока живы, будем помнить его юмор, его доброту и чуть грустную улыбку, живой интерес в его глазах ко всему новому, творческому, к тому, что наполняет нашу жизнь ценностью и смыслом. Именно поэтому таким необычным, светлым стал день прощания с нашим дорогим другом и коллегой, день, когда он в последний раз объединил всех нас, завещая сохранить и нести дальше самое ценное наше наследие — знания о народной культуре.

Примечания

¹ Лапин В. А. Очерки исторической проблематики русского музыкального фольклора. СПб., 2017. С. 4.

² Цит. по: Научная проблематика исследований Е. В. Гиппиуса // Материалы и статьи к 100-летию со дня рождения Е. В. Гиппиуса / Ред.-сост. Е. А. Дорохова, О. А. Пашина. М., 2003. С. 44.

Е. А. Дорохова
(Москва)

XX МЕЖДУНАРОДНАЯ ШКОЛА ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С 5 по 10 октября 2020 г. в Переславле-Залесском прошла XX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии, посвященная антропологическому повороту в фольклористике. Школа была организована Центром типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета при поддержке Фонда Михаила Прохорова.

Школа включала разные форматы выступлений: лекции, доклады, семинары, полевые исследования, мастер-классы, книжные презентации и просмотры этнографических фильмов с комментариями. Часть занятий проводилась онлайн, поскольку не все участники смогли присутствовать лично. В работе школы приняли участие 58 исследователей из разных городов России (Владивостока, Ижевска, Москвы, Перми, Саранска, Санкт-Петербурга, Твери, Ульяновска) и из-за рубежа (из Бразилии, Израиля, Польши, Швеции, Эстонии).

В первый день участники прослушали лекцию **С. Ю. Неклюдова** (Москва), посвященную соотношению ритуального текста и ритуальной практики; лектор предложил называть ритуальный текст (рассказы об обрядах) этнографическим фольклором, а строить свои интерпретации только на основе этнографического факта. За лекцией последовало введение в основы полевых исследований: **Н. В. Петров** (Москва) рассказал о понятии «поле» и возможностях его применения в антропологии и фольклористике, а **Н. С. Петрова** (Москва) описала объекты городского пространства Переславля-Залесского (кладбище, Феодоровский монастырь, Синий камень), которые станут предметом полевого исследования в рамках программы школы.

Второй день школы открылся семинаром-лекцией **Е. В. Коровиной** (Москва), которая рассказала об истории картографирования (от VI в. до н.э. до современных карт фантастических ми-

ров писателей), представила отражение фольклорных данных на географических и ментальных картах и продемонстрировала методику составления электронных карт для разных исследовательских целей. **О. Б. Христофорова** (Москва) показала, что в несказочной прозе можно выделить такие механизмы «цензуры коллектива» (термин П. Г. Богатырёва и Р. О. Якобсона), как «вердикт авторитета» и «эффект переказчика»; эти механизмы являются шаблонами, призванными объяснить опыт рассказывающего о случае, а также способом включить «необычное происшествие» в картину мира рассказчика. Список таких механизмов открыт и может дополняться. **Н. В. Петров** (Москва) в своей лекции говорил о фрейммированности фольклориста, призвав отказаться от термина *информант* и остановиться на более простом *собеседник*. Затем в рамках коллективного полевого исследования участники школы отправились изучать Сокольское кладбище Переславля-Залесского.

Ю. Е. Берёзкин (Санкт-Петербург) начал лекцию с описания своей методологии исследования мотивов и составления фольклорно-мифологических указателей; в качестве примера был выбран фольклор восточных славян в сопоставлении с фольклором народов Евразии,

причем были убедительно показаны некоторые возможные типы распределения мотивов между разными традициями. Лектор остановился на проблемах метода и на том, насколько важна историческая, а не фольклорная информация. Органическим продолжением лекции стала первая часть мастер-класса **С. А. Боринской** (Москва), в которой были освещены новые аспекты работы с каталогом Ю. Е. Берёзкина и методологией автора. **В. С. Вахштайн** (Москва) рассмотрел явление нового реализма в социологии через призму разных методологических концепций — теории ассамбляжа, акторно-сетевой теории и др.; лекция вызвала бурную дискуссию, которая продолжилась в рамках неформального общения. **А. В. Влахов** (Москва) превратил свою лекцию во введение в социальные исследования Севера, обозначив ряд проблем, актуальных сейчас для исследователей Русского Севера: живучесть концепта «освоение Севера», большое число стереотипов о Севере, «низовая риторика» исследований Арктики (север как место страданий, где царит разруха, отсутствуют перспективы) и др. Завершил второй день показ этнографического фильма, посвященного лесным ненцам и известному ненецкому писателю и поэту Юрию Вэлле (режиссер Л. Ниглас, 2003); вступительное слово произнесла **О. Б. Христофорова** (Москва).

Третий день школы открылся семинаром под руководством **Н. С. Петровой** (Москва), на котором участники решали фольклорно-антропологические задачи. За ним последовала лекция **С. Ю. Неклюдова** (Москва), посвященная структурализму в фольклористике, становлению этой научной парадигмы, а также структурному изучению отдельных фольклорных жанров. Лектор подчеркнул важность и актуальность структурного подхода в наши дни¹. **А. А. Панченко** (Санкт-Петербург) в своей лекции описал когнитивные подходы в изучении фольклора, которые, по его мнению, наиболее продуктивны для решения проблем устойчивости фольклорных сюжетов: экспериментальный подход («гипотеза многоканальной трансмиссии в фольклоре»), теорию мемов и подходы когнитивного религиоведения («селекцию нарративов», «минимальный контринтуитивный эффект» и др.). После лекций участники школы отправились изучать Феодоровский монастырь в рамках полевого семинара.

В лекции **М.-В. В. Моррис** (Москва) и **Д. И. Гласса** (Познань, Польша) были описаны методы и результаты работы над изучением песен повстанцев Северной Ирландии в республиканской среде после мирного соглашения 1996 г. и современной ирландской панк-сцены. Выводы двух независимых друг от друга исследований взаимно дополняли и верифицировали друг друга: согласно им, панк-музыка не

воспринимается как проявление бунта, рассмотренные песни отличают локация исполнения и само музыкальное исполнение, к тому же панк-активисты всячески подчеркивают, что не являются республиканцами. После этого продолжился мастер-класс **С. А. Боринской** (Москва) по работе с каталогом Ю. Е. Берёзкина, в ходе которого участники имели возможность поделиться своим опытом знакомства с каталогом. **Д. А. Трынкина** (Москва) построила свою лекцию как введение в эвгемеристический метод, рассказав о его реализации в британской фольклористике и о том, что сделали для его развития Вальтер Скотт, Роберт Саути, Джон Ф. Кэмпбелл и др. **Д. А. Арзютов** (Стокгольм, Швеция) рассмотрел ненецкую легенду о сихиртя (карликах, живущих под землей и пасущих мамонтов), которая смогла изменить антропологию, а теперь может рассказать многое об истории антропологии. Благодаря этой легенде возникла теория этногенеза; в числе прочих к этому приложили руку В. Г. Богораз и Р. О. Якобсон. После лекции был показан фильм «Легенда о сихиртя» (режиссер А. Головнёв, 1993), в котором звучит изложение этой легенды сказителем.

Лекция **С. Б. Адоньевой** (Санкт-Петербург) в четвертый день школы была посвящена проблеме речи и высказывания в фольклоре, а также их изучению в русле разных научных направлений и школ в лингвистике и фольклористике. **В. А. Черванёва** (Москва) сконцентрировалась на антропоцентризме в лингвистике, прежде всего на эгоцентрических языковых единицах (термин Е. В. Падучевой), а также на обсуждении маркеров достоверности ситуации и дейктических средств выражения в мифологическом тексте. В лекции **А. П. Липатовой** (Ульяновск) рассматривались процесс и этапы (предтекст, принятие, официальное признание) становления фольклорного факта, модальность текста и его достоверность. Затем в рамках полевых исследований участники отправились изучать ритуальные практики, сложившиеся вокруг известной достопримечательности Переславль-Залесского — Синего камня. После этого состоялась презентация новых книг; были представлены монографии **С. Ю. Неклюдова** о монгольском эпосе и ритуале, второе издание книги **Н. В. Петрова** «Русский эпос: герои и сюжеты», а также новые выпуски журнала по теоретической фольклористике «Фольклор: структура, типология, семиотика»².

У. Валк (Тарту, Эстония) в своей лекции рассмотрел связь между фольклористикой и теологией, а также рассказал о том, какие методы фольклористики наиболее продуктивны для изучения религии. **К. П. Трофимова** (Москва) рассказала о корректировании религиозного ландшафта в суфийских общинах Северной Македонии (связанном с геополитическими трансформациями, разрушением

централизованных отношений в религиозных организациях, миграцией мусульманского населения и др.), а также о том, как духовное лидерство превращается в «фабрику шейхов», прежде всего благодаря возникновению новых суфийских групп. Предметом лекции **И. Зислина** (Иерусалим, Израиль) стали связи между антропологией и психиатрией; особое внимание уделялось объекту и инструментам антропологии психиатрии. День завершился просмотром фильма «Жить с невидимками» (режиссер Д. Дюмон, 2003), посвященного духам болезней и борьбе с ними в марокканской культуре.

В предпоследний день школы прозвучала лекция **Е. Ф. Югай** (Москва), в которой рассматривались разные подходы к изучению причитаний — литературоведческая и лингвистическая текстология, теория коммуникаций. Лектор отметила, что сейчас изучаются не столько сами причитания, сколько причитальщицы и их биографии; это объясняется тем, что государство опекает причитальщиц для сохранения и наиболее удачной реконструкции традиции. **М. В. Станкович** (Санкт-Петербург) в своей лекции убедительно доказала важность глубинных интервью, способствующих объемному взгляду на предмет. Подчеркивались продуктивность включения информантов в дискуссию и наблюдение ее со стороны. **Д. Ю. Доронин** (Москва) рассказал о шаманских мистериях, о коммуникативных ситуациях «шаман — антрополог» и о таких явлениях, имевших место в советский период, как конструирование шаманизма исследователями, создание концепта «классического шамана» и обнаружение «скрытого шаманизма». За лекциями последовал круглый стол молодых исследователей. Доклад **Д. А. Долгих** (Москва) был построен на рассуждениях о комфортности полевой работы и на обсуждении этических проблем, с которыми сталкивается исследователь. **А. Л. Громенко** (Тверь) описала плюсы и минусы такого нового метода полевых исследований, как онлайн-интервью. **Р. Бонавина Рибейра** (Сан-Паулу, Бразилия; Москва) поднял проблему каталогизации бразильского фольклора, в особенности «веревочной» литературы (народной, наивной литературы, издания которой авторы или продавцы изначально развешивали на натянутых веревках во время ярмарок). **М. А. Тихонова** (Пермь) описала, как в локальной пермской традиции (Юрлинский район) рассказы о колдуне Евте трансформируются в бытовые и биографические нарративы. Особенности изучения современного похоронного обряда в селах Южного Крита, его связь с народной традицией и изменение в городской культуре рассмотрела **И. О. Никитина** (Москва). Особенности создания и бытования песенников греческих народных песен, а также их лексическому составу был посвящен доклад **Д. С. Олексюк**

(Москва). В докладе **А. А. Поспеловой** (Санкт-Петербург) рассматривались такие проблемы исследования праздника в постсоветской деревне, как функционирование текстов, соотношение фольклора и наивной литературы, а также вопрос авторства текстов для праздника. **А. С. Куприянова** (Москва) обратилась к фольклору подросткового лагеря в свете прохождения «предварительной цензуры коллектива»; были выявлены основные факторы, помогающие ее пройти. В докладе **С. В. Беянина** (Москва) описывались две модели бытования легенд о зараженных фруктах: представление о контакте фрукта с грязным телом чужака и «инфекционный терроризм» чужака.

После круглого стола прозвучали лекции **И. И. Исаева** (Москва) об особенностях народных говоров (с живыми примерами) и подходах к изучению диалектов, а также лекция **С. А. Бурлак** (Москва) о том, почему мы понимаем или не понимаем друг друга, как возникла коммуникация и какое отношение к этому имеют нейробиология и лингвистика. День завершился лекцией **О. Б. Христофоровой** (Москва) о подаче грантов, которая обратила особое внимание на важность таких элементов, как корректное curriculum vitae и сопроводительное письмо.

Рассмотрением соотношения фольклорного (устного) и иконографического (визуального) текста, их вариативности, анонимности, канона и других явлений в лекции **Д. И. Антонова** (Москва) открылся последний день школы. Лекция **Д. А. Радченко** (Москва) была посвящена цифровой антропологии — поиску данных и проблемам обнаруженных данных: неполноте доступа, дополнительному набору данных и скрытым данным. На семинаре Д. А. Радченко познакомила участников с ментальными картами, рассмотрела такие составляющие опыта информанта, как опознаваемость места, различная структурированность карт и эмоциональное значение для рисующего мест, обозначенных на карте.

Завершала школу презентация результатов полевого практикума в форме коллективных докладов участников. Доклад о Сокольском кладбище включал описание связанных с ним практик, а также саморефлексию исследователей (участников школы). Во втором докладе Феодоровский женский монастырь был рассмотрен как особое коммуникативное пространство, докладчики обратили внимание на особенности коммуникации внутри монастыря (между сестрами) и вне его (через популярные лекции и семинары в Интернете). В третьем до-

кладе было показано, как на пересечении духовного и коммерческого пространства может возникнуть такой локальный бренд, как Синий камень. Результаты полевых наблюдений вызвали живой интерес и обширную дискуссию.

Материалы школы опубликованы³.

Примечания

¹ С расширенной версией лекции можно ознакомиться на странице с подкастами «Лаборатории ненужных вещей» (<https://anchor.fm/7seminarov/episodes/—e90cib>).

² См. сайт журнала: <https://folklore.elpub.ru/jour/index>.

³ См.: Антропологический поворот в фольклористике: материалы XX Международ. школы по фольклористике и культурной антропологии / сост. Н. С. Петрова, О. Б. Христофорова, М. С. Суханова. М., 2020. URL: https://ruthenia.ru/folklore/pdf/LS_layout_2020.pdf.

В. А. Воробьев,
магистрант Российского гос.
гуманитарного ун-та (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифо-ритуальные и дискурсивные практики в контексте живых традиций» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

XII МЕЛЕТИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

1–3 октября 2020 г. в Москве в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) состоялись XII Мелетинские чтения, организаторами которых выступили Институт высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского и Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ. Конференция прошла с использованием видеосвязи. На чтениях под общей темой «Текст в пространстве коммуникации» работали две секции. Первая была поделена на тематические блоки «Роман и новелла», «Сага и хроника», «Эпос и миф», «Сказка и культура Нового времени». На второй секции обсуждались проблемы функционирования фольклорных текстов в процессе коммуникации. Здесь будет представлен обзор докладов на этой «фольклорной» секции, а также тематически близких к ним.

Доклад **Т. Н. Джаксон** (Ин-т всеобщей истории РАН / ИВИ РАН, Москва) «Двойники в исландских сагах: о механизме трансформации образов в процессе устной передачи» был посвящен истории сложения саговых образов. В нем шла речь о случаях, когда одни персонажи заменяют других, носящих то же имя (племянники становятся братьями, внуки заменяют дедов и т. д.).

Такие трансформации происходили не только в процессе устной передачи, но и при создании письменного текста. Авторы саг могли ненамеренно приписывать персонажам родственные связи из-за недостаточности информации в источнике и в соответствии с саговой стилистикой, которая требовала обозначения имен и патронимов. Таким образом, устанавливается родство между персонажами саг и историческими личностями, которые были связаны с историей Скандинавии, но не между собой.

Т. В. Гимон (ИВИ РАН) в докладе «Вариативность устной традиции и расхождения между древнерусскими летописными текстами» изложил некоторые выводы о природе различий в летописных сведениях. Помимо исторических текстов существовала устная традиция, которая продолжала жить и после появления письменности и летописания. Между этими двумя формами традиции существовало сложное взаимодействие, в ходе которого одна форма могла оказывать влияние на другую. Летописям, так же как и устной традиции, была свойственна вариативность. Рассказы об одном и том же событии могли дойти до нас в разных редакциях, в которых некоторые факты могли исключать

друг друга, а хронология событий была нарушена. В сведениях, оставленных современниками, естественно видеть позиции конфликтующих сторон, тогда как в описаниях событий далекого прошлого обнаруживается конкуренция различных версий предания. Эта конкуренция может являться отражением вариативности устной традиции. Если же летописцы прямо не говорят о разных версиях предания, то предположить их существование позволяет анализ расхождений между текстами и другие данные.

Доклад **В. Г. Мостовой** (РГГУ; Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики», Москва) «Эпос и миф: герой письменного эпоса vs герой классической героической эпопеи» был посвящен анализу взаимодействия устной и книжной поэзии на материале образов главных героев «Аргонавтики» Аполлония Родосского. В «Аргонавтике», в отличие от гомеровского эпоса, мы находим множество хтонических мотивов. Их появление на сюжетном уровне является одним из признаков полемики автора с героической традицией. Докладчица, ссылаясь на статью А. А. Тахо-Годи «Стилистический смысл хтонической мифологии в «Аргонавтике» Аполлония Родосского», говорила о том, что упоминание древних богов и чудовищ, а также обращение к «темной» стороне греческой мифологии обусловлены становлением нового мировоззрения, чуждого героическому.

Отражение этого мировоззрения мы находим в разладе главных героев, Ясона и Медеи, образы которых, в свою очередь, перекликаются с образами Ахилла и Навсикаи. Аполлоний Родосский помещает героев в обстановку, схожую с гомеровской, а в создании образа героя обращается к деталям биографии Ахилла, о которых мы знаем из литературных и мифографических источников.

И. Зислин (Иерусалим, Израиль) в докладе «Сказочный текст между фольклором и психоанализом: к проблеме понимания и интерпретации» проанализировал и сравнил фольклорный и психоаналитический подходы к русским сказкам «Колобок» и «Репка». Смещение онтологического и феноменологического подходов происходит уже на уровне попытки психоаналитиков вычленить глубинный смысл сказки. Эта попытка строится на предположении, что данный смысл заложен в тексте изначально, а не привнесен исследователем. Психоаналитик, не имеющий возможность провести (психо)анализ автора, пытается выстроить психоанализ мифа/сказки, но не опирается при этом на сам текст и его особенности. Получается, что при анализе сказки исследователь оперирует вольными ассоциациями, что ведет к созданию уже принципиально нового текста (авторской сказки). Анализ структур таких авторских сказок, созданных психоаналитиками, в свою очередь, позволяет им выстраивать собственную типологию.

Доклад **С. Ю. Неклюдова** (РГГУ) «Легенда о снежном человеке как продукт “реверсивной интерпретации”» был посвящен созданию и функционированию в культуре образа «дикого», или «снежного», человека. В низшей мифологии некоторых народов существуют, как это было сформулировано докладчиком, «некие человекоподобные нелюди, поросшие звериной шерстью, не имеющие одежды, не пользующиеся огнем и не владеющие членораздельной речью». С 1870-х гг. образ первобытного/доисторического человека становится популярен среди палеоантропологов, художников, писателей, этнографов и др. Этот интерес и предположения о возможности столкновения с таким существом (ср. книги Жюль Верна, Конан Дойла, Обручева) не могли возникнуть без влияния дарвинизма. Инструментом интерпретации локаль-

ных фольклорных текстов, содержащих сведения о «снежном человеке», были палеоантропологические гипотезы, достоверность которых так и не была подтверждена. В свою очередь, местные традиции, впитавшие эти гипотезы, стали сами предлагать исследователям подобную интерпретацию. Именно с этим материалом и работает современная гоминология, возникшая после обнаружения реликтового гоминида в легендах центральноазиатских высокогорий.

И. Жепниковская (Ун-т Николая Коперника, Торунь, Польша) в докладе «Молчание как форма символической смерти в волшебной сказке» отметила недостаточную разработанность частных аспектов проблемы, поставленной еще В. Я. Проппом. К таковым относятся метонимические репрезентации символической смерти героя волшебной сказки, среди которых особое место занимает коммуникативная изоляция персонажей. Докладчица проанализировала роль молчания в процессах, связанных со сменой социокультурного статуса персонажа-неофита и относящихся к разным этапам жизненного цикла. В частности, были рассмотрены различные статусы героини-женщины: девочка, молодая девушка (невеста), женщина-мать. На каждом жизненном этапе молчание имеет свой символический смысл: молчание как сквозной и доминирующий признак сферы смерти; молчание как залог освобождения братьев от проклятия; молчание как важнейшее условие смены экзистенциального статуса сестры и т.д. Предварительный анализ показал, что молчание (как и прекращение других видов коммуникации, например, таких, в которых задействованы слух и зрение), а также воздержание от движений сигнализируют о переходе героя из одного статуса в другой. Кроме того, коммуникативная изоляция реализует идею времени как чередования моментов статичности и движения.

В. Е. Добровольская (Гос. Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Москва) в докладе «“Ненужные знания”: фольклорные тексты в памяти жителей малых городов» рассмотрела причины, которые заставляют людей отказываться от фольклорного опыта предыдущих поколений. Докладчица отметила случайный характер анализируемого материала, поскольку специальных

полевых исследований на данную тему не проводилось. Отказ от фольклорного знания может быть обусловлен конфликтом «научного» и «народного» (когда фольклорным текстам противостоит информация, полученная в школе/институте, из книг/Интернета и т.д.); снобизмом и желанием отказаться от прошлого как уже пройденного этапа. Отказ от знания, связанного с магическими практиками, вызван тем, что оно представляется опасным, особенно при неумелом использовании. Еще одной причиной становится конфликт фольклорных знаний и актуальных правил (например, страх нарушить заповеди, так как за нарушением должна следовать божественная кара).

Е. Е. Левкиевская (РГГУ) в докладе «Магический текст как капитал и принципы его наследования в славянских традициях» обратилась к принципам межпоколенной передачи магических текстов и правам пользования ими (преимущественно на материале южнославянских традиций). В традиционном сознании магический текст предстает материальным и, как любой материальный объект, может принадлежать лишь одному владельцу. Это определяет условия владения текстом и способы его передачи от «знающего» (старшего) к младшему. Помимо обучения определенным словам (и инструкций по их применению), передача знания также подразумевает право пользоваться ими на практике. Так, процедура обучения новой знахарки представляет собой зачастую длительный процесс, завершающийся тем, что старшая знахарка перестает владеть знаниями. Техническое знание магических текстов еще не означает права на их практическое использование, но в случае крайней необходимости традицией предусмотрены способы обхода запрета использовать магические тексты учеником. В докладе также подчеркивались особенности понимания владения магическими знаниями в различных славянских ареалах.

Материалы конференции будут опубликованы в очередном номере журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика».

Я. И. Павлиди,
магистрантка Российского гос.
гуманитарного ун-та (Москва)

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»

Подписной индекс 45355

Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции **М. В. Ясинская**

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) 621-43-50

E-mail: zhst-red@yandex.ru

Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.

При перепечатке ссылка

на журнал обязательна.

© «Живая старина», 2021

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития,

связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 15.06.21

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1432.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru



Читайте статью
С. В. Грунтова
«Насильственная
смерть в эпита-
фиях белорус-
ских некрополей
XIX–XX вв.» на
с. 10–13



▲ Захоронение семьи Шустер. Еврейское кладбище Бобруйска Могилёвской обл. Фото И. М. Шендерович. 2018 г.

► Надгробие на могиле Теодоры Банковской. Пинское католическое кладбище. Фото С. В. Грунтова. 2019 г.

◀ Надгробие на могиле сотрудников милиции, погибших в борьбе с польскими вооружёнными формированиями. Кладбище в гор. пос. Порозово Гродненской обл. Фото С. В. Грунтова. 2019 г.

► Надгробие на могиле погибших во время Великой Отечественной войны. Кладбище в д. Зазерка Пуховичского р-на Минской обл. Фото С. В. Грунтова. 2020 г.





▲ Поют Н. П. Муратова, 1932 г.р., и А. В. Шестерякова, 1938 г.р. (г. Южа). 2018 г.
Фото Е. В. Дмитриевой

◀ Г. И. Масленникова, 1940 г.р., и студенты — участники экспедиции Д. Демина и М. Пинаева (д. Домнино Южского р-на). 2019 г.
Фото Ю. М. Кувшинской



▲ Л. В. Талова, 1958 г.р. (д. Нефедово Южского р-на) (справа). 2018 г. Фото В. П. Фесенко



В этом номере в рубрике «Фольклористика в научных центрах» мы представляем Лабораторию теоретической и полевой фольклористики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (с. 41–55). Здесь представлены фотографии, сделанные в экспедициях сотрудников лаборатории в Ивановскую область.



▲ А. А. Надобнов, 1950 г.р., Л. Ю. Дикина, 1958 г.р., и участники экспедиции Ю. М. Кувшинская, В. П. Фесенко и Д. В. Бударова (с. Мугреево-Никольское Южского р-на). 2018 г. Фото Е. В. Дмитриевой

► Александра Михайловна Сушунова, 1931 г.р., Галина Михайловна, 1974 г.р., Августина Васильевна и другие жители д. Ряполово Южского р-на. Фото В. П. Фесенко. 2019 г.

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- З. Д. Джапуа (Сухум, Абхазия). Нартский эпос в женском исполнении
- С. О. Хаджим (Сухум, Абхазия). Свеча проклинаящая и благословляющая
- М. К. Медведева (Москва). Гидронимы Оленинского района Тверской области: народная этимология и топонимические предания

