

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР
XXXIII

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2008

УДК 82: 398
ББК 82.3 (2Рос=Рус)
Р89

Редакционная коллегия:

*А. А. Горелов, М. Н. Власова, В. И. Ерёмкина, Т. Г. Иванова,
А. А. Розов, Е. И. Якубовская*

Ответственный редактор

А. Ю. Кастров

Рецензенты:

А. Н. Власов, И. Б. Теплова

*Исследование проведено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 03-04-00257а*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 06-04-16171д*

ТП-2008-II-206
ISBN 978-5-02-025209-7

© Коллектив авторов, 2008
© Российская Академия наук и издательство «Наука», серия «Русский фольклор» (разработка, оформление), 1956 (год основания), 2008

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ТЕОРИИ И ИСТОРИИ ФОЛЬКЛОРА

Т. Г. ИВАНОВА

ОТ БЫЛИЧКИ — К ЛЕГЕНДАРНОЙ СКАЗКЕ

(МОТИВ «ПОКОЙНИК, ВСТАЮЩИЙ ИЗ ГРОБА» В РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ)

Мотив как феномен культуры постоянно находится в центре внимания фольклористики. Вклад в изучение мотивики внесли А. Н. Веселовский, А. Л. Бем, О. М. Фрейденберг, Б. И. Ярхо, А. П. Скафтымов, В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, Н. Г. Черняева, Н. А. Криничная и др. В 1999 г. монография И. В. Силантьева подвела некоторые итоги в осмыслении мотива отечественной наукой на протяжении XIX—XX вв. Фольклористика, как показал ученый, накопила опыт в семантическом анализе мотивов; исследовала морфологический аспект; указала на дихотомическую составляющую мотивов. Предметом пристального внимания является проблема сюжетобразующего потенциала мотивов; поставлен вопрос о связи мотивов и персонажей. Важной темой в фольклористических работах стала семантическая эволюция того или иного мотива.¹

Мы хотели бы обратить внимание еще на одну проблему, связанную с мотивом. Это соотношение мотива и жанра. Понятно, что мотив — это наджанровая категория. Один и тот же мотив в одной и той же этнической традиции может воплощаться в разных жанрах. Способы корреляции мотива в зависимости от жанра и являются предметом нашего исследования. Данная статья не претендует на обобщение, а предлагает лишь опыт анализа одного мотива, нашедшего воплощение в разных прозаических жанровых формах русского фольклора. Объектом исследования нами выбран мотив «покойник, встающий из гроба», лежащий в основе сказочного сюжета СУС 307 «Девушка, встающая из гроба»: ² героиня по ночам пожирает людей, сторожащих ее; юноша разрушает чары и получает руку избавленной от чар красавицы. Таким образом, предметом нашего исследования будут несказочные нарративы с мотивом «покойник, встающий из гроба» и сказка на сюжет СУС 307.

В основе рассматриваемого мотива лежит мифологема, характерная для всех культур мира — представление о «заложных» (слово Д. К. Зеленина),³ т. е. «неправильных» покойниках. По разным причинам (несоблюдение необходимых похоронных ритуалов, несправедная жизнь, причастность к колдовству и магии и т. д.) умерший не переходит в мир «предков» («правильных» покойников), а становится опасным, «ходячим» покойником. На основе этой мифологемы складываются многие повествовательные сюжеты: СУС 363 «Женит-упырь»; СУС 365 «Жених-мертвец»; СУС 366 «Человек с виселицы»; СУС-366 А* «Отрубленный у умершей палец с перстнем» и др.

¹ Силантьев И. В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: Очерк историографии. Новосибирск, 1999. См. также: Силантьев И. В. Мотив в системе категорий нарратива // Интерпретация текста: Сюжет и мотив. Новосибирск, 2001. С. 13—36 (Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы, Вып. 4).

² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. (Далее СУС).

³ Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995

Этнографическим субстратом нашего мотива, без сомнения, являются обряды ночного бдения при покойном. В языческой практике на славянской территории известны разные формы бдения при покойнике: буйное поведение ряженных; рассказывание сказок; загадывание загадок, и т. д. Христианская культура привнесла в обряд пение псалмов и чтение Псалтыри — деталь, ставшая доминантной в большинстве текстов, содержащих рассматриваемый мотив. «В то время как мертвый „спит” (ср. *усопший*), живые должны *бдеть* — {...} способ расподобления живых и мертвых», — указывает А. К. Байбуурин на суть этих — и языческих, и христианских — обрядовых правил.⁴

Однако задачей настоящей статьи, повторяем, является не выяснение этнографического субстрата данного мотива, а анализ трансформации его в разных прозаических жанрах русского фольклора. В центре внимания будет стоять не проблема исторических корней того или иного элемента, входящего в состав рассматриваемого мотива (этнографический аспект), а проблема жанра (филологический аспект).

Первый жанр, на котором необходимо остановиться, это былички и бывальщины — мифологические рассказы. В основе их лежат рассказы о ночном бдении при гробе и исключительных, чем-либо выдающихся случаях в похоронных обрядах. Повторяющаяся обрядовая ситуация, типичная по своей сути, переходя в область нарратива, неизбежно структурировала отдельные ситуативные, случайные повествования и типизировала их. Рассказы строятся на определенном мифологическом и историко-культурном континууме, откуда черпаются разные элементы: чтение Псалтыри; крест как оберег; пение петуха как время прекращения действия покойника, и др. Сращивание рассматриваемого мотива с определенными мифологическими и культурными атрибутами придает рассказу фольклорное качество.

В варианте Худяков № 111 повествование разворачивается следующим образом: свекор-колдун, умирая, приказывает трем невесткам караулить три ночи при его гробе с пряжей в руках, при этом не надевать креста ни себе, ни ему; ночью он встает из гроба, спрашивает, сидит ли и прядет ли невестка; свекор задушил старшую и среднюю невестку, которые не догадались защититься от покойника крестом; младшая невестка спасается.

Данный текст может квалифицироваться, согласно терминологии Э. В. Померанцевой,⁵ как бывальщина — развернутый мифологический рассказ без четкой установки на свидетельское показание: с несколькими эпизодами (описаны три ночи с тремя невестками) и с диалогами героев («Невестка, ты тут?» {...}. — «Тут». — «Сидишь?» — «Сижу». — «Прядешь?» — «Пряду») (с. 237). Есть здесь и приметы сказочного стиля: инициальная формула «Жил-был мужик, у него было три сына женатых»; характерная для сказки троекратность героев и действий (три сына и три невестки; три караула при гробе). Однако концентрация этих элементов не переводит рассказ в жанр сказки — повествование остается в рамках бывальщины. Определяющими для сохранения нарратива в рамках мифологического рассказа, по нашему мнению, являются два фактора: телеология (цель) этого рассказа (избавление героини от опасного покойника) и степень типизации героев (невестка — бытовой, реалистичный персонаж, не характерный для сказки; колдун — типичный персонаж мифологических рассказов, но герой, почти что не известный сказке).

В сборнике П. Н. Рыбникова зарегистрирован еще один вариант бывальщины с мотивом «покойник, встающий из гроба», записанный собирателем от знаменитого былишника Леонтия Богданова — о двух промышленниках, зазимовавших на Груманте. Один из них, заболев, перед смертью предупреждает своего товарища: «Я тебя съем». Три ночи Иванушка проводит в молитвах при

⁴ Байбуурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 110.

⁵ Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

покойном. В первую ночь мертвец встает, ищет героя, но не может отворить глаза и поэтому не находит его в избушке. Во вторую ночь покойник смог поднять веки, но из-под пола вышел другой мертвец-косяк, который вступил в борьбу с первым покойником и спас Иванушку. В третью ночь мертвец-косяк съел покойного товарища Иванушки, пал герою в ноги, рассказал свою историю великого грешника, виновного в инцесте с сестрой, проклятого своей матерью, и попросил героя, когда тот доберется до дома, навестить его старушку-мать и вымолить у нее прощение для своего сына, не могущего найти успокоения на том свете; Иванушка при возвращении домой берет с собой тело мертвяка-косяка, находит его мать, добивается у нее прощения и совершает над грешником необходимые похоронные ритуалы (Рыбников, 3, с. 191—193).

Пересказанный текст обладает ярко выраженными признаками мифологического рассказа. Здесь наличествует установка на достоверность. Действие происходит не в «некотором царстве» (условном пространстве сказки), а на Груманте — острове, хорошо знакомом севернорусским промысловикам. Мертвец-косяк просит Иванушку найти свою мать в Заонеге (Заонежье), в «такой-то деревне». Само повествование практически лишено стилистических примет сказочного текста (начало: «Остались на зиму двое промысленников в одной фатере»). Из характерных сказочных формул мы найдем здесь лишь отголосок финальной формулы: «А сам-то Иванушка стал жить-поживать, деток наживать и теперь живет» (с. 193).

В отличие от приведенного выше варианта И. А. Худякова текст П. Н. Рыбникова предлагает нам более сложную расстановку персонажей: покойник—герой—помощник. Однако помощник пока еще не вписан в жесткую логику сказочного повествования. По сути дела перед нами два рассказа: один — о противостоянии Иванушки и его покойного товарища; другой — о грехах мертвеца-косяка и его раскаянии. При этом мертвец-косяк, получивший в общем поле бывальщины очень важную функцию помощника основного героя (Иванушки), — это еще не сказочный помощник. Тексту и образу мертвеца-косяка не хватает некоторых важных черт, которые переводили бы повествование в сферу сказки. Наиболее близок к образу мертвеца-косяка образ такого сказочного персонажа, как «благодарный мертвец»: герой находит мертвое тело, хоронит его; в дальнейшем рядом с героем появляется встречный человек, который помогает ему во всех приключениях (СУС 507, 508, 508*, -508**). Согласно сказочной схеме, реализованной в названных сюжетах, герой должен пройти предварительное испытание (похоронить или не похоронить тело), и только выдержав его, встречает на дороге случайного путника (не узнанного им «благодарного мертвеца»), который и становится его помощником. Порядок сказочных событий строго определен функциями, описанными В. Я. Проппом. В быличке же мотивы (и заложенные в них функции) еще не скованы жесткой логикой сказочного повествования. В мифологическом рассказе, записанном П. Н. Рыбниковым от Леонтия Богданова, герой получает помощь от мертвеца-косяка отнюдь не после того, как показал, что он ее достоин, т. е. выдержал испытание (оказал необходимое уважение покойному — похоронил его). Напротив, мертвец-косяк помогает Иванушке авансом — в надежде на то, что тот вымолит у его матери прощение грешному сыну и погребет его согласно христианским обычаям. Таким образом, при всей близости образа мертвеца-косяка к образу «благодарного мертвеца», это не сказочный, а мифологический образ, а сам текст, как уже сказано, — бывальщина.

Текст Худяков № 94 мы также квалифицируем как мифологический рассказ. По своим характеристикам он очень похож на вариант Худяков № 111. Здесь бедная сестра находится в доме при гробе умершей богатой сестры; пережив все страхи, она в награду получает имение умершей. Однако в отличие от текста Худяков № 111 эта бывальщина включает в себя образ советчика-помощника героини — священника, батюшки, который учит героиню правилам

поведения при покойнице. В противоположность бывальщине Леонтия Богданова священник-помощник не наделен в повествовании собственной сюжетной линией, и в этом смысле данный образ гораздо ближе к образу сказочного дарителя-советчика, чем мертвяк-костяк в сборнике П. Н. Рыбникова. Тем не менее и этот текст с его телеологией избавления от опасного покойника остается в жанровом поле мифологического рассказа.

Рассмотренные три текста бывальщин в силу расстановки персонажей (покойник свекор—три его невестки; покойник промышленник—его товарищ; покойница богатая сестра—бедная сестра) не могут даже в потенциале развить характерную для сказки брачную телеологию. Только при наличии пары персонажей «девушка-покойница—герой мужчина» (теоретически — и в инверсионном варианте) мифологический рассказ получает возможность превратиться в сказку. Однако сама по себе подобная расстановка персонажей еще не делает мифологический рассказ сказкой.

Весьма любопытен текст Куприяниха № 4: девушка, умирая, наказывает своему жениху читать над ней; встречный старичок советует герою взять с собой в качестве оберега мерку зерен мака (во вторую ночь — песку); покойница до петухов занимается счетом маковых зернышек и песчинок и не наносит вреда герою. Казалось бы, этот текст в отличие от предыдущих имеет уже все предпосылки для трансформации в сказку. Взаимоотношения персонажей (девка-покойница—парень-жених) потенциально предполагают известную нам по сказке брачную концовку, однако в данном тексте мы находим финал, характерный для былички: «Вот ее стали хоронить, осиновый кол отесали. Стали хряшки (грудная клетка. — Т. И.) бить, прямо кровью обдела весь кол и застонала» (с. 59). Целеположение рассказа остается прежним — избавление от «неправильного» покойника. К тому же мифологическое начало текста Куприянихи закреплено и на уровне оберегов, которые спасают героя (мак и песок). В данной форме оберега, без сомнения, отразилось представление о том, что нечистая сила, служащая колдуну (ведьме), в обязательном порядке должна быть наделена какой-нибудь работой (считать пни в лесу, песок на берегу реки и т. д.), иначе она становится опасной. Краткость же варианта Куприянихи и стилистические приметы также выражают его природу как мифологического рассказа.

Еще один важный фактор, который оставляет данный текст в области бывальщин, — это образ покойницы. Умершая «девка», бывшая невестой героя, — это бытовой (если хотите — «реалистический») персонаж, за которым стоит важная для мифологического рассказа установка на достоверность повествования. Сказка же, как известно, в аналогичной схеме предлагает недоступный крестьянскому миру образ царевны. Царевна — типовой сказочный образ; куприянихская «девка» — случайный персонаж былички.

Воплощение мотива в жанре сказки будет сопровождаться несколькими обязательными процессами. Во-первых, происходят важные изменения в области сюжетики, что в свою очередь ведет к принципиальным трансформациям в сфере структуры. Мотив в рамках сказки реализует свой сюжетообразующий потенциал. Напомним, что еще А. Н. Веселовский указывал на то, что сюжет складывается или как развитие, усложнение ключевого мотива, или как логическая последовательность ряда «бродячих» мотивов.⁶ Соответственно мотив «покойник, встающий из гроба» расширяется, наращивается дополнительными эпизодами, мотивировками и образует полноценное, сказочное по своей сути повествование, в котором четко прочитывается структура, описанная В. Я. Проппом. Таким образом, на основе мотива «покойник, встающий из

⁶ Подробнее о соотношении мотива и сюжета см.: Силантьев И. В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: Очерк историографии. Новосибирск, 1999. С. 52—54.

гроба» складывается сказочный сюжет СУС 307 «Девушка, встающая из гроба». Одновременно мотив может контаминироваться с другими «бродячими» мотивами, занимая в сказке центральное (сюжетообразующее) или подчиненное место. Тогда образуются сказки на иные сюжеты, в которых СУС 307 будет лишь составной частью. Структура, описанная В. Я. Проппом, и в этом случае находит свое воплощение.

Во-вторых, в сказке меняется система персонажей. Напомним, что В. Я. Пропп определял волшебную сказку как семиперсонажное повествование: герой; отправитель; даритель (советчик); помощник; антагонист; ложный герой; царевна. Наш мотив, попав в жанровое поле волшебной сказки, будет стремиться реализовать эту систему.

В-третьих, к мотиву прикрепляются различные образы героев. Этот же тезис можно сформулировать по-иному: трансформируясь в жанр сказки, мотив диктует ряд изменений в образах героев. Герои сказки — не случайные персонажи, как это было в быличках (промышленник, невестка, бедная сестра), а типовые — сказочные. Решительный момент в трансформации мотива в сказке, как указывалось выше, — появление царевны (типичный сказочный образ) в роли покойницы. Образы героев в сказке строятся по законам повествовательных жанров: получают социальную характеристику, наделяются психологическими мотивировками в своих поступках, обрастают определенным кругом атрибутики и т. д.

В-четвертых, при трансформации мифологического рассказа в сказку нарративный текст получает необходимое, столь легко узнаваемое сказочное стилистическое оформление. Формульность, присущая всей сказочной традиции, находит место и в нашем мотиве.

Наконец, последний фактор, который переводит текст мифологического рассказа в сказку, — это, как уже отмечалось, принципиальные изменения в его телеологии. Напомним, что телеология классических волшебных сказок — или богатырская (герой по ходу рассказа в борьбе с противником проявляет богатство и заявляет о себе как о богатыре), или брачная (герой / героиня получает жену / мужа). Целеполагание сказочного повествования полностью лежит внутри самой сказки и касается исключительно ее героев. Мифологический рассказ в отличие от сказки телеологию повествования выводит за пределы своего сюжета: рассказ ведется для того, чтобы слушатель не просто развлекся, а научился на примере рассказываемого случая определенным правилам контакта с мифологическими персонажами (не проклинать ребенка — иначе его леший унесет; не ложиться в лесу спать на тропе — чтобы не беспокоить лешего; не купаться в полдень в реке — водяной утащит и т. д.). Как известно, наш мотив в жанре сказки получает брачную телеологию.

Мотив «покойник, встающий из гроба» полностью трансформируется в волшебную сказку только в случае, если реализуются все пять названных факторов; в противном же случае, при активности лишь некоторых факторов, мы имеем дело с произведениями, которые составляют отдельный жанр сказок-бывальщин. Этот термин не нов. О месте сказок-бывальщин в жанровой системе русского фольклора писала, например, И. А. Разумова.⁷

⁷ Ср. тезис И. А. Разумовой: «Несмотря на зыбкость межжанровых границ, на наш взгляд, возможно выделить особую разновидность сказок-бывальщин (...) Сюжеты сказок этого типа связаны с персонажами низшей демонологии, круг тех и других очерчивается вполне определенно. Сказки-бывальщины обладают структурными особенностями, а также поэтическими и стилистическими» (Разумова И. А. Сказка и быличка: (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск, 1993. С. 103). О соотношении сказки и былички см. также: Сенькина Т. И. О соотношении сказки и былички в фольклоре Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 92—102; Плесков И. А. Волшебные сказки и былички и их общие персонажи // Жанровое развитие коми фольклора и литературы на современном этапе. Сыктывкар, 1988. С. 51—61, и др.

В форме сказки-бывальщины рассматриваемый мотив «покойник, встающий из гроба» находит воплощение в двух сюжетных схемах:

- 1) СУС 307 «Девушка, встающая из гроба»;
- 2) СУС-832** «Солдат и ведьма» + СУС 307.

Рассмотрим сначала вторую схему. СУС-832** является типичным мифологическим мотивом (ведьма превращает героя в коня и ездит на нем), развитым в полноценный сюжет (герой, наученный знающим человеком, обращает ведьму в лошадь и подковывает ее). Как и СУС 307, этот мотив может найти воплощение в форме бывальщины. Так, текст Серова, 10 начинается по законам мифологического рассказа: «Дедушко сказывал... А и было то в Турецкую кампанию» (с. 55). Быличкой является и вариант, записанный А. И. Ивановым в Орловской губернии (Иванов, с. 98).

Как известно, схема СУС-832** + СУС 307 лежит в основе повести Н. В. Гоголя «Вий», которую можно трактовать как литературный вариант бывальщины (Хома Брут умирает от страха, пережитого в церкви). По предварительным наблюдениям, в украинской фольклорной традиции, питавшей творчество Н. В. Гоголя, в реализации данной повествовательной схемы преобладает мифологический рассказ.⁸ Русские фольклорные варианты в гораздо большей степени продвинуты в сторону сказки, сохраняя отдельные элементы мифологического рассказа.

Вариант ЗВ № 17 звучит следующим образом. В городе Саратове солдат, после того как встал на постой в доме у одной старухи, стал болеть и худеть: ему снилось, что каждую ночь на нем кто-то ездит; фельдфебель учит его заклинательной формуле «не ты на мне едешь, а я на тебе»; солдат превращает старуху-ведьму в вороную кобылицу, едет на ней и за одну ночь посещает Москву и Петербург; на третью ночь, вопреки запрету фельдфебеля, он соглашается в Москве у кузнецов подковать кобылицу — утром подкованной оказалась старуха-ведьма, умершая на печи; фельдфебель учит солдата, как простоять сначала у гроба ведьмы три ночи, а затем на ее могиле, чтобы избежать преследования нечистой силы.

В этом нарративе мы находим структуру волшебной сказки, причем перед нами так называемая двухходовая сказка. Первый ход: антагонист наносит вредительство (солдат стал худеть); даритель дает герою необходимые знания в борьбе с антагонистом (фельдфебель учит его заклинательной формуле, превращающей ведьму в кобылицу); герой побеждает антагониста (солдат превращает старуху в лошадь и ездит на ней). Второй ход: герой получает запрет (не подковывать кобылицу-ведьму); нарушает запрет, чем вызывает новое, напрямую не высказанное в нашем повествовании вредительство (угроза солдату со стороны покойницы-ведьмы); даритель (фельдфебель) опять учит героя правилам поведения; герой вступает во вторичную борьбу с антагонистом (стоит три ночи при гробе и при могиле ведьмы); побеждает.

⁸ Фольклорные параллели к «Вию», и прежде всего украинские, отражены в публикациях: Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1891. Т. 3. С. 202—204; *Сумцов Н. Ф.* Параллели к повести Н. В. Гоголя «Вий» // Киевская старина. 1892. № 3. С. 472—477; *Милорадович В.* К вопросу об источниках «Вия» // Киевская старина. 1896. № 9. Отд. 2. С. 45—48; *Чудаков Г. И.* Отражение мотивов народной словесности в произведениях Н. В. Гоголя // [Киевские] Университетские известия. Киев, 1906. № 12. С. 1—37. Образ Вия большинством исследователей трактуется как литературная мистификация писателя. См.: *Абаев И.* Образ Вия в повести Н. В. Гоголя // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1958. Т. 3. С. 303—307; *Назаревский А. А.* Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях о 29 февраля // Вопросы русской литературы. Львов, 1969. Вып. 2 (11). С. 39—46; *Молдавский Д.* Товарищ смех. Л., 1981. С. 143—153; *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Миф и культура: Человек—не-человек. Тез. конф. 1994 г. М., 1994. С. 32—37, и др.

Однако при сказочной структуре в варианте ЗВ № 17 остаются признаки былички. При кажущейся усложненности композиции схемы СУС-832** + 307 система персонажей (три персонажа) здесь остается в поле мифологического рассказа: герой (солдат)—даритель-помощник (фельдфебель)—противник (ведьма).

Рассматриваемый текст содержит и другие признаки былички. Так, вместо сказочного «некоторого царства, некоторого государства» здесь упоминаются реальные локусы — Саратов, Москва, Петербург. Повествование насыщено легко узнаваемыми мотивами мифологических рассказов: мифологический персонаж ездит на герое, превращенном в жеребца (ср. Зиновьев Г* I 26);⁹ герой чахнет от контактов с нечистой силой; ему снятся страшные сны. Рассказ лишен черт сказочного стиля. Начинается текст так: «В городе Саратове один солдат стоял на квартире у старухи» (с. 104). Отсутствует и финальная сказочная формула: «Тогда солдат перекрестился и пошел в свою казарму» (с. 105).

«Реалистическую» трактовку получают и образы героев. Главный герой повествования — солдат. Однако это не сказочный тип солдата — удачливого, ловкого, хитрого насмешника, трикстера, — а бытовой образ. Социальный статус героя позволяет придать всему нарративу «достоверные» черты реально происшедшего в городе Саратове события. Фельдфебель — помощник героя — по сравнению с солдатом и вовсе случайный для сказки герой. За его «случайностью» стоит все та же установка на достоверность, характерная для мифологических рассказов. Образ старухи-ведьмы более типичен для сказки,¹⁰ но наличие его в данном сюжете не позволяет реализоваться брачной телеологии.

Другой вариант — текст Афанасьев № 367 — разворачивает ту же сюжетную схему с тремя персонажами, что и сказка ЗВ № 17, но удельный вес «сказочных» примет в нем много выше. Так, вместо фельдфебеля здесь в функции дарителя выступает дедушка героя — «белый, как лунь, лет сто с хвостиком прожил». Напомним, что типовой образ дарителя в сказках — это старик или старушка. За этим образом гораздо явственнее, чем за эпизодическим фельдфебелем, прочитывается древняя основа образа дарителя (помощника) — представление о «предках» («правильных» покойниках) как о подателях всевозможных благ. К тому же данный текст обладает всеми признаками характерного формульного сказочного стиля: «Жил-был солдат...»; «Долго ли, коротко ли...»; «На том угощенье и я был; дали мне вина корец, моей сказочке конец». Тем не менее и в этом варианте на уровне пространства мы встречаем реминисценции былички — географические реалии: солдат отправляется на побывку к родне в Киевскую губернию, а встреча с купеческой дочерью, оказавшейся ведьмой, которую он неосторожно оскорбил своими словами («Эх, хороша девушка, да не объезжена!»), происходит в знаменитой Киево-Печерской лавре.

Более простой в композиционном плане вариант Афанасьев № 366 построен лишь на сюжете СУС 307 «Девушка, встающая из гроба» (без сюжета СУС-832**). Десятилетний мальчик-попович случайно подсмотрел, как королева-колдунья сняла с себя голову. После смерти королевы король велит герою три ночи провести возле ее гроба. Некая старушка учит героя правилам поведения в церкви: очертить круг (языческий оберег), не оглядываться ни при каких обстоятельствах (языческий оберег) и читать Псалтырь (христианский оберег). Герой так и делает, чем и спасается от встающей из гроба колдуньи. После третьей ночи «король приказал забить своей дочери осиновый кол в грудь и зарыть ее в землю, а попovichа наградил казною и разными угодами» (с. 77).

⁹ Зиновьев В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62—78.

¹⁰ Об образе ведьмы в сказке см.: Разумова И. А. Сказка и быличка. С. 11—35.

Обратим внимание, что система персонажей здесь выстроена в соответствии с семиперсонажной схемой волшебной сказки, описанной В. Я. Проппом: герой (мальчик-попович); отправитель (король); даритель-советчик (старушка); антагонист (королевна).

Здесь наличествует и характерная для волшебной сказки структура: не высказанный запрет (видеть колдовские деяния королевны); нарушение запрета (увидел снятую голову королевны); отправка героя королем для ликвидации вредительства в церковь (иной мир); встреча с дарителем, учащим героя, как выполнить поручение (старушка); пребывание в ином мире (церкви) и борьба с антагонистом (чтение Псалтыри); и, наконец, победа (осиновый кол).

Текст Афанасьев № 366 по своей стилистике полностью вписывается в сказочную традицию. Так, уже начало текста оформлено по-сказочному: «В некотором королевстве жил-был король; у этого короля была дочь волшебница». В формульном духе представлен и диалог героя со старушкой-советчицей: «Утром пошел попович учиться и сидит над книгою такой скучный. „О чем запечалился?“ — спрашивает его старушка. „Как мне не печалиться, коли я совсем пропал?“ — „Да что с тобой? Говори толком.“ — „Так и так, бабушка! Надо читать над королевною, а она ведь колдунья!“» (с. 76).

Тем не менее и этот текст в определенной степени мы можем отнести к сказкам-бывальщинам: этот вариант избегает характерного сказочного брачного финала. В данной сказке королевна играет роль антагониста (и только антагониста) и не берет на себя функцию искомой «царевны».

Третий жанр, в котором находит воплощение мотив встающего покойника, — классическая волшебная сказка. Наши наблюдения позволяют определить довольно четкую грань между сказками-бывальщинами и собственно сказками — это телеология нарратива. В классической волшебной сказке на наш сюжет герой, проведя три ночи при покойнице, лишает ее колдовских чар и женится на ней. В связи с брачной телеологией происходят принципиальные изменения в образе героини: ведьма, характерная для былички и сказки-бывальщины, трансформируется в царевну. Повышение социального статуса героини переводит повествование из «реалистического» плана былички и сказки-бывальщины в идеальный мир сказки, принципиально отличный от крестьянского быта. Эпизод в церкви в рамках сказочной традиции может трактоваться как инициация героя, предшествующая браку. Караул при гробе — это испытание, равнозначное другим брачным испытаниям (например, спрятаться от невесты — в сюжете СУС 329 «Елена Премудрая»; доскакать до царевны, сидящей в высоком тереме, — в сюжете СУС 530 «Сивко-Бурко»; укротить невесту на брачном ложе — в сюжете СУС 519 «Слепой и безногий», и др.). Соответственно в сказках на сюжет СУС 307 герой становится лишь одним из потенциальных претендентов на руку невесты. В большинстве вариантов сказки говорится, что уже многие предшественники героя караулили при гробе царевны и были ею удушены (съедены).

Существенное, но не принципиальное в рамках логики сказочной структуры отличие сюжета СУС 307 от названных выше сюжетов состоит в том, что в сказках «Елена Прекрасная» и «Сивко-Бурко» брачная телеология заявлена открыто (кто спрячется от царевны, тот станет ее мужем; кто доскачет до царевны, тот и женится на ней), а в сказке «Девушка, встающая из гроба» необходимость пребывания в церкви объясняется причинами, напрямую не связанными с браком. И. А. Разумова, рассмотревшая наш мотив в плане анализа мифологического персонажа в сказочном повествовании, совершенно справедливо отметила: «В сказке целью всех религиозно-магических действий является не окончательное „успение“ покойной, находящейся во власти враждебной сверхъестественной силы, а, напротив, возвращение ее к жизни через обретение вновь человеческой сущности. Хотя на определенном этапе «встающая из гроба» угрожает герою и выступает его противником, основная сказочная

функция этого персонажа — добывание невесты героем. Первоначальная борьба с нею превращается в борьбу за нее». ¹¹

В плане сюжетики классические волшебные сказки с мотивом «покойник (девушка), встающий(ая) из гроба» развиваются точно так же, как сказки-бывальщины: или мотив превращается в сюжет путем наращивания дополнительных эпизодов и мотивировок; или мотив вступает в контаминацию с другими «бродячими» мотивами, создавая новую фабулу.

Примером первого пути в создании классической сказки может быть вариант Смирнов № 142: царь выкликает охотников провести ночь при его дочери; Иван, крестьянский сын, идет к «доброму старичку» и заручается его советами; ставит столб около кровати Марьи Прекрасной; проводит при Марье, грызущей столб, три ночи; старичок рассекает Марью топором на части, избавляет ее тело от гадов, затем оживляет; Иван женится на Марье Прекрасной (ср. также: Худяков № 43; Худяков, Приложение II, № 8).

По сравнению с афанасьевским текстом № 366 (сказка-бывальщина с образом мальчика-поповича) в области сюжетики здесь происходят важные изменения: повествование получает эпизод с рассеканием царвны и ее оживлением. Этот эпизод становится устойчивым и обязательным для большинства сказочных вариантов на сюжет СУС 307 «Девушка, встающая из гроба».

Однако изменения в сфере сюжета вряд ли могут считаться решающими в разграничении сказок-бывальщин и волшебных сказок. Гораздо более важными являются изменения в системе персонажей. Если быличка может быть двухперсонажным (встающий покойник—герой) или трехперсонажным нарративом (встающий покойник—герой—помощник), сказка-бывальщина исключительно трехперсонажным (реже — четырехперсонажным) повествованием (встающий покойник—герой—помощник—отправитель), то сказка в обязательном порядке — только четырехперсонажный (и более) рассказ. При этом в сказке, помимо превращения старухи-ведьмы в царевну, происходят принципиально важные трансформации в образах других героев.

Попав в сферу сказки, герой получает классическое сказочное имя — Иван. В варианте Смирнов № 326 в отличие от текста Смирнов № 142 это не Иван, крестьянский сын, а Иванушка-дурачок, младший из братьев. В соответствии с этим сказочным образом повествование получает несколько иронический характер. По совету встретившегося старичка герой просит у царя в награду за «отчитывание» три корабля и покупает мешок конфет. Вставшей из гроба царевне-волшебнице он бросает конфеты, которые та ест до самого рассвета (ироническая замена маковых зерен, имевших место в проанализированной выше бывальщине). На третью ночь герой, запасшись медными, оловянными и железными прутьями, избивает царевну до тех пор, пока она ему не покоряется, после чего царь женит Иванушку на своей дочери.

Но наиболее устойчивым в рассматриваемом сюжете становится образ купеческого сына — также типовой для волшебной сказки. Соответственно сюжет СУС 307 обрастает новыми эпизодами, помогающими нарисовать образ героя-купца. В варианте Ончуков. Неизданные сказки, № 54 герой, купеческий сын Ваня, проигрывает все свое состояние в карты. Встретившийся ему старичок учит его починить старую сойму (одномачтовое судно), нагрузить его кирпичами и отправиться вместе со своими дядьями торговать в иные страны. В иностранном государстве король приказывает прибывшим караулить ночь в церкви при гробе своей дочери, которая каждый раз съедает караульчиков. Дядья просят героя подменить их. Ваня, наученный старичком-помощником, бросает колдунье катышки, и та до самого утра не может их поймать. На третью ночь королева покорилась Ване и вместе с ним вышла из церкви. Герой женится на девушке, старичок режет ее пополам, оживляет и тем самым пол-

¹¹ Там же. С. 42.

ностью избавляет от колдовских сил. (Ср. также варианты с героем-купцом Худяков № 44; Записки Красн., 2, № 9; Чернышев № 62, 70).

Внешне незаметной, но принципиально важной трансформации подвергается и образ советчика героя. Вместо старушки, наставляющей мальчика-поповича в тексте Афанасьев № 366, помощником героя становится мужской персонаж — «добрый старичок». Можно предположить, что смена женского персонажа, владеющего эзотерическим знанием, мужским персонажем отражает соответствующие процессы в архаическом мифологическом сознании: на определенном этапе женское, материнское начало в образах божеств уступает место мужскому, отцовскому началу. Однако гораздо важнее в трансформации образа старушки в старичка нечто иное. Если в сказке-бывальщине А. Н. Афанасьева старушка выполняет функцию только советчика и дарителя (она «дарит» герою знание о правилах поведения в церкви при гробе королевы), то в вариантах, которые мы квалифицируем как классические сказки, «добрый старичок» помимо советчика-дарителя становится еще активным помощником героя: он расчленяет царевну, а потом оживляет ее. Таким образом, заслуга избавления героини от колдовских чар принадлежит, собственно, не герою, а старичку. Сказочный помощник в отличие от дарителя-советчика гораздо более активен; он имеет свою «партию» в повествовании, что впоследствии скажется в процессах трансформации волшебной сказки на сюжет СУС 307 в легендарную сказку.

Волшебная сказка, по сравнению со сказкой-бывальщиной, — гораздо более «многонаселенное» повествование. Так, во многих вариантах нашего сюжета в тех версиях, где героем является купеческий сын, самостоятельное место занимают дядя героя. На них возложена роль его недоброжелателей: дядя не берет героя-бедняка с собой торговать; бросают его в море на пути в иное царство-государство; настаивают на том, чтобы племянник подменил их в карауле при гробе царевны. В семиперсонажной системе волшебной сказки они занимают место «ложных героев», хотя данная функция в этих образах до конца не реализована.

Приобретение героями нашего мотива типических сказочных черт в свою очередь толкает мотив «покойник (девушка), встающий(ая) из гроба» к дальнейшим контаминациям. Как и в сфере сказок-бывальщин, внутри жанрового поля классических волшебных сказок рассматриваемый мотив вступает во взаимодействие с другими сказочными схемами, нередко при этом теряя свой сюжетообразующий (центральный) характер. Так, в тексте Ончуков № 152 три брата по приказу отца покупают «разум»; первые двое — собаку и птичку; младший — мертвое тело, которое похоронил (ср. СУС 507 «Благодарный мертвец»); братья отправляются путешествовать; старший брат во время своих приключений превращен противником в камень; средний брат спасает царевну, отданную Змею на съедение, и женится на ней (ср. СУС 300¹ «Победитель Змея»); царевна пьет воду, к ней в рот заползает змейка, царевна умирает; средний брат едет по дороге, по которой ехал старший брат, тоже превращен в камень; младший брат с помощью «некоего человека» (благодарного мертвеца) отчитывает в церкви царевну (жену среднего брата) (ср. СУС 307); младший брат едет по дороге, где находятся его окаменевшие братья, возвращает им человеческий облик; герои возвращаются домой.

Сказка рассказана довольно путано, многие логические нити в ней разорваны, то тем не менее этот вариант демонстрирует возможности вхождения рассматриваемого мотива в другие сказочные сюжеты.

Вариант ЗП 29 предлагает нам другую контаминацию: старик и старуха наделают богатством одного сына, а другому дают только сто рублей; герой покупает на эти деньги собаку, кошку и клубок (ср. СУС 560 «Волшебное кольцо»); отправляется в дорогу, находит золотые кирпичи, встречает старичка, с которым и плывет на корабле торговать; наученный старичком, отстаивает ночи при гробе царевны; женится на ней; старичок разрубает царевну и очищает

ее от нечисти (классическая версия сказки с нашим мотивом). Далее текст ЗВ 29 начинает разворачивать сюжет, близкий к СУС 318 «Неверная жена»: жена героя влюбляется в его брата и бежит вместе с ним. Повествование, к сожалению, не закончено, но другой вариант, записанный А. Шустиковым в Вологодской области, подтверждает наличие в устной традиции версии мотива «покойник (девушка), встающий(ая) из гроба» с темой «неверной жены».

В вологодской сказке Шустиков, с. 419—421 мы находим контаминацию разных мотивов из сюжетов СУС 887* «Купленная жена», СУС 307 «Девушка, встающая из гроба» и СУС 318 «Неверная жена»: купеческий сын женится на бедной девушке, зашедшей к нему в лавку; полковник влюбляется в купеческую жену, соблазняет ее, и они вместе бегут от мужа-купца; по дороге громом-молнией убивает купеческую жену; полковник привозит ее тело к мужу; муж-купец остается на ночь в церкви читать Псалтырь над гробом жены; из алтаря выходит старичок, который дает герою «листы» и свечи, с помощью которых жена оживает; жена опять бежит с полковником; муж-купец «охотником» идет в солдаты и становится денщиком у полковника; жена его узнает и притворяется, будто денщик напал на нее; героя «прогоняют сквозь строй», он умирает от наказания, но товарищ с помощью «листов» и трех свечей оживляет его; герой узнает, что у царя умерла дочь, воскрешает ее тем же способом, простояв при гробе; царь отдает герою царство, тот разжаловал полковника в рядовые, а бывшую жену расстрелял.

Мотив «покойник, встающий из гроба» в этом тексте находит троекратное воплощение: в первый раз герой «отчитывает» свою жену-изменщицу; во второй раз — солдат-товарищ «отчитывает» его самого; в третий — герой «отчитывает» дочь царя. Тем не менее здесь наш мотив теряет свое центральное значение. В данном тексте он становится подчиненным, побочным. К тому же «отчитывание» в этом тексте превращается в простое «воскрешение»: эпизод лишен атрибутики «нечистой силы», угрожающей герою.

Своеобразную версию нашего сюжета предлагает поволжский регион. В варианте Потявин № 20 герой-солдат три года служит у некоего хозяина — «калит» печи. Дважды он пытается бросить службу, но береза уговаривает его продолжить работу. Береза предлагает герою «отчитать» ее, в результате чего появляется царевна (СУС 307), которая учит героя просить за свою службу не золото, а сумку-самотряс. На деньги из сумки-самотряса герой покупает царевне венчальное платье, подсматривает, как царевна переодевается, и та исчезает (ср. СУС 402 «Царевна-лягушка»), наказывая ждать ее на медном, серебряном и золотом кораблях. Трижды герой просыпает появление кораблей, так как его квартирная хозяйка, желающая женить солдата на своей дочери, втыкает ему в одежду иголку (ср. СУС 400² «Царь-девица»). Герой на берегу моря встречает пастуха, по его совету залезает в шкуру убитого быка; орел переносит быка в царство царевны. Здесь солдат покупает у царя заброшенный дворец, хоронит неуспокоенных мертвецов, и те в награду делают его богатырем и дарят богатырского коня (ср. СУС 507 «Благодарный мертвец»). Многоглавые змеи требуют на съедение старшую, а потом среднюю дочь царя; герой-инкогнито спасает их. Затем на золотом корабле наконец-то до царства добирается младшая царевна, которую когда-то «отчитал» герой; он спасает от Змея и ее. В финале младшая царская дочь узнает по приметам героя, отвергнув притязания на подвиг ложных героев (СУС 300¹ «Победитель Змея»). Ср. Потявин № 19.

В сказке Леонтьев № 68 рассматриваемый мотив, помимо того что теряет центральный характер, к тому же получает комическую трактовку. Текст реализует контаминацию сюжетов СУС 650 А «Иван Медвежье Ушко» и СУС 307: герой рождается от союза попа и медведицы, утащившей священника к себе в берлогу; после того как поп бежит с сыном в деревню, Иван становится у него работником; поп и попадья, боясь своего работника, посылают его найти потерявшегося теленка (герой приводит медведя), получить долг с мельника (герой

приводит с мельницы черта); затем он берется отчитать взбесившуюся царевну; когда во время отчитывания появляется черт, играет с ним в карты и бьет его молотом и щипцами; женится на царевне. Образ Ивана Медвежье Ушко здесь типологически близок к образу хитрого работника (солдата), вступающего в единоборство с чертом; само же единоборство решено не в богатырском и не в христианском ключе (см. ниже легендарные сказки), а в комедийном плане.

Как видим, рамки жанра сказки, как и рамки мифологического рассказа, позволяют рассматриваемому мотиву реализоваться в нескольких, абсолютно не схожих друг с другом версиях. Развитие мотива в сказке происходит, таким образом, в двух, принципиально различных аспектах: мотив приобретает новые качества, контаминируясь с другими мотивами; и мотив обрастает плотью, формируя внутри себя типовые образы героев. Оба процесса в одинаковой мере приводят к созданию сказки.

Последний штрих, который волшебную сказку окончательно делает сказкой, — это поэтический стиль. Лучшие варианты нашего сюжета соблюдают весь формульный «язык» сказки. Классически начинаются варианты Ончуков № 152 («Жили-были старик со старухой, было у них три сына»), Худяков № 44 («Жили-были три купца»), Худяков, Приложение II, № 8 («Жил-был царь») и др. Столь же активно сказка на сюжет СУС 307 использует арсенал финальных формул, выработанных фольклорной традицией: «Царь обрадовался, и не пива варить, не вина курить, честным пирком да и за свадебку» (Смирнов № 142); «И стал жить-поживать, и теперь живет» (Ончуков. Неизданные сказки, № 54) и др.

Наиболее ярким примером развития формульного начала в нашей сказке является вариант знаменитой пинежской Махони — былищицы и сказочницы М. Д. Кривополеновой. В этой сказке в уста царевны, встающей из гроба, вкладывается стихотворный текст:

Спасибо тебе, батюшко,
Спасибо тебе, матушка!
То-то послали молодого,
То-то послали веселого,
Чельни суточки не едала,
Все бы я косточки оглатала
(Озаровская № 22).

Помимо бывальщины, сказки-бывальщины и классической волшебной сказки мотив «покойник, встающий из гроба» находит себе место также в такой специфической жанровой форме, как легендарные сказки. Жанры легенды и легендарной сказки до сих пор не получили в фольклористике достаточно внятного описания и разграничения.¹² Под легендарной сказкой мы понимаем нарратив, имеющий структуру, аналогичную волшебной сказке, и образы персонажей христианского плана.

Совокупность текстов позволяет выявить прямые механизмы трансформации волшебной сказки в легендарную. Взаимоотношения первой и второй в отношении мотива «покойник (девушка), встающий(ая) из гроба» нами рассматриваются не просто как типологические, а как эволюционные. Волшебная и легендарная сказки связаны между собой непосредственными преемственными нитями. Движение от одного жанра к другому определяется несколькими процессами, происходящими одновременно.

¹² Ср. словарные статьи: *Бараг Л. Г.* 1) Сказка легендарная // Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 319—320; 2) Легенда // Там же. С. 128—129.

Прежде всего имеют место важные трансформации в образе помощника героя. В роли безымянного старичка теперь выступает один из христианских персонажей — сам Бог, апостол Петр или Николай Чудотворец. На уровне персонажной системы происходит, таким образом, конфессиональная замена (старичок-помощник → христианский герой). Однако этот, казалось бы, решающий шаг еще не переводит волшебную сказку в жанр легендарной сказки. В повествовании должны произойти принципиальные изменения в расстановке героев: при сохранении знакомой нам сюжетной схемы в легендарной сказке в отличие от волшебной главным героем по сути дела становится божественный помощник. Этот образ обрастает множеством поступков, не обязательных для героя волшебной сказки, но доминантных для жанра легенды.

При трансформации нашего мотива в легендарную сказку существенные изменения должны произойти и в образе главного героя. Мы можем отметить две тенденции в построении этого образа как легендарного. Во-первых, в соответствии с идеологическими установками легенды герой нередко рисуется бедняком. Известно, что легенда всегда сочувствует социально обездоленному и именно его наделяет христианскими добродетелями (вспомним сюжет о бедной вдове, приютившей божественных путников у себя в доме, и о богаче, прогнавшем их, — СУС 750 В**** «Чудесные странники»). Во-вторых, в построении образа героя начинают играть важную роль нравственные испытания христианского характера. Герой легенды обязательно должен продемонстрировать библейские добродетели: любовь к Богу («Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим»); почитание и покорность родителям («Чти отца твоего и мать твою»); нестяжательство («... не пожелай дому ближняго твоего, ни села его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его...») и т. д.

Третьей составляющей перевода волшебной сказки в легендарную становится конфессиональная замена в поле атрибутики. Все повествование обрастает приметами христианского мира. Эпизод в церкви с отчитыванием царевны, который в сказках может быть построен исключительно на атрибутах языческой магии, в легендарных повествованиях впитывает в себя христианский предметный ряд.

И наконец, важную роль в жанровой трансформации рассматриваемого мотива играет дидактическое начало, которое в легенде проявляется открыто. Легенда — жанр откровенно морализаторский; в отличие от сказки она стремится прямо объяснить слушателю, почему тот или иной герой наказан или награжден. Попав в поле легендарной сказки, наш мотив подчиняется этой составляющей христианской культуры.

Рассмотрим несколько текстов, которые в своей совокупности позволяют проследить механизмы трансформации волшебной сказки в легендарную. В большинстве легендарных версий рассматриваемого мотива образ старичка-помощника трансформируется в образ Николая Чудотворца. Как известно, этот святой занимает особое место в русском народном сознании. Микола-угодник — милостивый святой, божественный заступник, защитник всех праведников и социально обездоленных¹³ (см. легендарные сюжеты СУС-790** «Св. Николай и Касьян»; СУС-846**** «Св. Пятница и Никола»; СУС 846* «Мстительный святой» и др.).

¹³ Аничков Е. В. Микола Угодник и св. Николай. СПб., 1892 (Записки Нео-филологического общества (бывш. Отд-ния Филологического общества по романо-германской филологии) при Имп. Санкт-Петербургском университете; Вып. 2, № 2); Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России / Сост. А. Вознесенский, Ф. Гусев. СПб., 1999. Гл. 16 «Святитель Николай в русской народной поэзии» (репринт. изд.: 1899); Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Заняв в народных представлениях нишу святого-помощника, Николай Мирликийский становится героем рассматриваемого мотива. Так, в тексте Ончуков № 281 набожный купеческий сын Иван всегда милостиво относится к нищим, раздавая им свое имущество — «живот». Недовольный отец отсылает его вместе с дядей торговать «за моря». Старичок, помогавший герою «отчитывать» царевну, в конце повествования раскрывает ему свою сущность: «Как придешь домой, поставь церковь Николаю Чудотворцу. Это тебе всё за милостыню, за то што рсточал живот; я есь Николай Чудотворец» (с. 563). (Ср. Записки Красн., 1, № 63).

Образ святого Николая в сказках-легендах обретает плоть благодаря приращиванию к основному мотиву «покойник (девушка), встающий(ая) из гроба» начального мотива (сюжета) СУС 849* «Крест-порука». Данная контаминация чрезвычайно устойчива в русской традиции.

В варианте Соколовы № 38 повествование развивается следующим образом. Бедный брат берет взаймы у богатого мерку ржи, оставляя тому в заклад икону Миколая Чудотворца; не получив долга, богатый брат хочет исколоть образ святого; добродетельный купеческий сын выкупает икону (СУС 849*); после этого он нанимает встреченного старичка, чтобы плыть на кораблях в «кинную землю». Старичок учит Ивана, купеческого сына, как «отчитать» Марью-царевну; затем предлагает делить барыши, в том числе и царевну. Герою жалко «делить» царевну («Лутше ты возьми от меня корабли, а ею оставь за мной!»), но старик поступает по-своему: рубит царевну, а потом ее оживляет. Христианская природа старичка-помощника, как и в других вариантах (см. Соколовы № 77), здесь обозначена нечетко: до конца повествования он остается простым старичком и слушатель может только догадываться, что герою помогает Микола Чудотворец со спасенной иконы. Текст в целом остается в рамках сказки; дидактическое начало в нем практически полностью отсутствует. Единственная примета легендарного характера — это образ Николая Чудотворца в роли сказочного помощника. Ср. Записки Красн., 1, № 3; Митропольская № 61; Герасимов № 21; Башк. Ур., 16, с. 44—46; Кожемякина, с. 129—134.

В варианте ЗВ № 128 намечается еще один аспект, очень важный для образа Николая Чудотворца: в соответствии с жанром легенды он наделяется способностью творить чудеса, связанные с разными жизненными благами. При встрече героя со старичком (святым Миколаем) плохонькая лошаденка, которая его еле везла, пошла резво и быстро.

Мотив чудес как жанрообразующий более весомое воплощение находит в тексте Смирнов № 51, в котором к тому же явственно выражена социальная составляющая жанра легенд. Героем данной сказки-легенды является бедняк. Один мужик берет в долг три целковых, взяв в поручители Миколая Чудотворца; вовремя он долг отдать не может; тогда «обчество» решает «отодрать розгами мужика, а икону продать за то, што смотала». Икону покупает малец, сын бедной вдовы. Далее он пускает к себе в дом обогреться некоего старичка (святого Николая), который совершает ряд чудес: краюха хлеба, которой его угощают герой и его мать, не кончается, сколько бы от нее не отрезали (ср. Господарев № 15); дрова, нарубленные в лесу мальцом и старичком, утром чудесным образом оказываются на дворе; вместе с мальцом из маленьких досок, на удивление всему миру, он строит крепкий и ладный корабль. Привезя в чужое царство кирпичи, Николай обращает их в «огроматной самоцветной камень». Во второй половине повествования «старичок» все чаще в соответствии со стилем легенды называется «старцем», а затем и просто — Миколаем Чудотворцем. Таким образом, стилистика сказки в данном тексте включает в себя лексику легендарного характера.

Божественная сущность старичка-помощника в сказках-легендах может находить выражение и в других формах чудес. В конце повествования ЗВ № 128 мать встречает героя с женой-царевной следующими словами: «Батюшко, сед-

ни у меня две радости: Николай Чудотворец нашолся!.. Как ты уехал, пришла я: не стало у меня Николая Чудотворца на божнице: не стало и не стало! и не знай, куды делся, кто украл. Прихожу севодни: Николай Чудотворец на месте, и словно светло у меня стало в избе-то» (с. 404). Тот же мотив возвращения Николы в божницу прочитывается и в сказке Записки Красн., 1, № 51, где в конце всех приключений старик-помощник берет себе в награду только три копейки. В доме героя по его возвращении происходят следующие события: «А мать и говорит: „Ты что не вспомнишь про Николая Чудотворца? Свечку бы ему прежде поставил”. Тот догадался, пошел к образу, а перед ним уже стоит трехкопеечная свечка. Стали спрашивать, кто поставил, — ему же рублевую надо, — никто не поставил. Тут-то он догадался, что старик-то и был Николай Чудотворец и на те три копейки сам себе поставил свечку» (с. 161).

Мы уже говорили, что в легендарных сказках главным героем в повествовании фактически стал персонаж, который в семиперсонажной системе, описанной В. Я. Проппом, именуется помощником. В большинстве вариантов этот персонаж появляется не в самом начале сказок, а на этапе, когда герой, «отчитывающий» царевну, собирается ехать в другое государство. Но есть вариант, где божественный помощник заявлен уже в инициальной формуле нарратива: «Один старичок спасался в келейке, к нему ходил один бедный отрок» (Потанин, с. 99). В конце повествования он раскрывает свою сущность в следующих словах: «Владей и всем этим богатством, только не забывай молиться Николаю чудотворцу; сам с тобой был» (Потанин, с. 100).

Как указывалось выше, в легендарных сказках определенные трансформации происходят и в образе героя. В тексте Сказки Заонежья № 64, реализующем ту же схему СУС 849* + СУС 307 с образом Николая Чудотворца в роли помощника, обращает на себя внимание одна деталь. В отличие от других вариантов на требование старика делить царевну герой отвечает покорностью: «Так что же, дедушка, возьми, и ее мне не жаўко» (с. 175) (ср. в варианте Потанин, с. 99—100: «Дели, батюшка, как знаешь»). За этой деталью стоит добродетель легендарного героя, не смеющего противоречить промыслу Божьему. Данный вариант демонстрирует, как внешне незначительные детали в повествовании позволяют переключать сюжет из жанра сказки в легендарный план.

Движение от сказки к легенде сказывается и на образах родителей героя. Если «сказочная» трактовка предполагает недовольство отца и матери тем, что герой на последние деньги выкупает икону (см.: Господарев № 15: «Ах ты, шальной, дорого дал!»; Ончуков № 281: «Бывало, живало, один купец имел единственного сына Ивана, и сын его был набожной, любил нищих, бедных и раздаивал нещадно отца живот. Отец его не залюбил за эфто...»), то «легендарная» версия предполагает образ благочестивых родителей. В тексте Смирнов № 51 «мать обрадовалась, што хоть теперь у их Бог будет в доме» (с. 247).

Христианская составляющая повествования в сказках-легендах может быть усилена и в построении других образов второстепенных персонажей. Так, в варианте Смирнов № 39 начальный сюжет СУС 849* «Крест-порука» строится на конфессиональном и этническом противостоянии героев: бедный русский мужик идет к богатому еврею просить займы денег, поручителем объявляет икону святого Николая. Эту икону, которую еврей хочет высечь, потом и выкупает благочестивый купеческий сын, становящийся главным героем повествования. В такой трактовке мотива «крест-порука», без сомнения, сказывается глубинное противостояние христианства и иудейской религии.

Помимо святого Николая место сказочного старичка-помощника в легендарных сказках могут занимать другие христианские персонажи, например сам Господь Бог. Текст Садовников № 104 демонстрирует нам, как сказочная традиция в своем движении навстречу жанру легенды отбирает мотивы, наиболее адекватно отвечающие задачам этого жанра. Начальным эпизодом здесь становится мотив о споре правды и кривды, воплощенный в известном сюжете

СУС 613 «Правда и Кривда». Главный герой, племянник, вместе со своими дядьями плывет на корабле по торговым делам. В пути они заспорили: «Племянник говорит, что правда и на море не тонет, и в огне не горит, а дядья говорят, что кривдой жить лучше» (с. 309). Шедший по берегу черт (в образе попа) на заданный вопрос отвечает, что кривда сильнее правды. Дядья, чьи нравственные установки не отвечают христианским идеалам, столкнули героя в море, но он сумел спастись, чем доказал, что правдой жить лучше. В этом начальном эпизоде уже сказываются элементы жанра легенды. Нравственная составляющая (чем лучше жить — правдой или кривдой) становится в определенной степени камертоном повествования. Далее нарратив развивается по знакомой нам сказочной схеме. Однако и здесь христианские ценности оказываются определяющими в построении образа главного героя. Когда дядья обещают герою отдать корабль с товарами, если тот заменит их в карауле при гробе царевны, племянник в соответствии с идеалом нестяжательства говорит: «Мне ничего не надо, дяденька, я и так схожу» (в «сказочных» версиях герой соглашается подменить дядьев только за большую награду). Таким образом, он оказывается достойным награды (женитьба на царевне) в соответствии не со сказочными канонами, а согласно христианским добродетелям. Главный конфликт повествования происходит не между героем и покойницей-колдуньей, а между Богом и его нравственными заповедями (жить правдой) и чертом (жить кривдой). Дядьям героя помогает черт (в образе попа), давший ответ по поводу правды и кривды; помощником героя оказывается сам Господь в облике старичка.

В варианте Афанасьев № 364 в функции помощника героя выступает апостол Петр. В образе нищего, который был «и хром, и слеп», он просит милостыню у купеческого сына Ивана. Герой отдает ему все, что он заработал, т. е. выдерживает скрытно заложенное в повествовании нравственное испытание. Дядья не берут племянника с собой торговать, тогда мать советует ему взять в приказчики человека «постарей»: «старые люди — бывалые, на все догадливые». Иван нанимает «седого старичка», с которым уговаривается барыш делить пополам, нагружает корабль товарами и отправляется с ним в чужестранное государство, куда прибывает одновременно с дядьями. Дядья просят их заменить в карауле при обмершей царевне. Герой, наученный старичком-приказчиком («Стой крепко, из-за черты не выходи, читай Псалтырь и ничего не бойся!»), выстаивает в церкви две ночи. На третью, самую страшную ночь приказчик учит его спрятаться за большой образ Петра-апостола. После того как от иконы раздался глас «Изыди, окаянный!», злой дух оставил царевну, она пала на колени перед образом апостола Петра и начала молиться. Герой получает царевну в жены, едет с нею на корабле, где старичок-приказчик разрубает ее пополам, окончательно избавляя героиню от всякой нечисти. Эта легендарная сказка заканчивается откровенной дидактикой. Приказчик наставляет героя: «„Бери себе царевну и все двенадцать кораблей, а мне ничего не надо; живи праведно, никого не обижай, нищую братию наделяй да молись святому апостолу Петру”». Сказал и исчез. Купеческий сын воротился домой и жил с своею царевною долго и счастливо, никого не обижал и бедным завсегда помогал» (с. 75).

Выше уже говорилось, что помимо конфессиональной замены героев, выполняющих одну и ту же функцию (старичок в сказке → христианский персонаж в легенде), перевод сказки в легенду требует еще и полной конфессиональной замены в атрибутике (языческое «полено» или «шары», «катышки», «изюм», «рис» в сказке → христианская «книга» или Псалтырь, молитва в легенде). В связи с этим тезисом сравним два варианта нашего сюжета из сборника А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды». В тексте Афанасьев. Легенды, с. 81—82 мы находим «сказочные» атрибуты. «Отчитывание» царевны происходит следующим образом: «...а старик дает ему три полена, чашку воды и научает, как и что делать. В полночь поднялась царевна из гроба; купеческой

сын бросил ей одно полено; она его проглотила. Бросил другое — и другое проглотила; бросил последнее — и с этим то же. „Ну, — говорит царевна, — теперь я тебя съем!“ — „Погоди, — отвечает купеческой сын, — дай прежде воды испить“. Набрал в рот воды, брызнул в нее — царевна вздрогнула и в ту же минуту исцелилась; порчу как рукой сняло» (с. 81). В данном варианте в эпизоде «отчитывания» нет ни одного христианского атрибута, несмотря на то что помощником героя, согласно концовке, оказывается Николай Чудотворец: «И то был не простой старик; то был сам Никола, угодник Божий» (с. 82). В целом мы можем характеризовать этот текст как вариант, сделавший только первые шаги в процессе трансформации волшебной сказки в легендарную.

Вариант Афанасьев. Легенды, с. 79—81 предлагает нам «легендарную» версию атрибутов. Эпизод с «отчитыванием» здесь насыщен христианскими приметами: «В тот же самый день вечером пошел старик вместе с купеческим сыном в церковь, поставил около гроба налой и очертил круг; после того дал купеческому сыну книгу и приказывает: „Становись в этот круг, и что бы ни было, что бы тебе ни казалось — не переходи за черту, молись и читай книгу“. Сказал и ушел; остался в церкви один купеческой сын, стал в кругу перед наложником и принялся читать. Ровно в полночь сорвалась с гроба крышка; царевна встает и бросается прямо на купеческого сына {...} но купеческой сын не ужасается, стоит в кругу и все читает да читает {...} На другую ночь было то же; а на третью купеческой сын отчитал царевну: вышла из нее вся нечисть; тут только переступила она черту и подошла к купеческому сыну, взяла его за руку, поцеловала в уста и сказала: „Будь ты моим мужем, а я твоей женою“. На том они и поладили, стали рядом перед местными иконами и начали молиться Богу тихо и любовно» (с. 81). Этот текст, без сомнения, в гораздо большей степени насыщен христианскими атрибутами, чем вариант Афанасьев. Легенды, с. 81—82.

Среди легендарных сказок с нашим мотивом есть ряд текстов, в которых легендарное начало выражено наиболее ярко. Помимо обозначенных выше конфессиональных замен, трансформаций в образах героев, здесь произошли важные изменения в стиле. Поэтический стиль ряда вариантов насыщен христианскими деталями. А удельный вес дидактики становится доминантным фактором в повествовании.

Ярким примером нарратива такого рода может служить текст Рыбников, 3, с. 193—198. Данный вариант замыкается исключительно в рамках схемы СУС 307. «Никольская» тема здесь заявлена на нескольких уровнях. Так, отцом героя является «знатный купец» Никола. Сам Иван, купецкий сын, после похорон родителей совершает угодный Николаю Чудотворцу поступок — почитает найденный в запустении образок этого святого. Старичок, которого он нанимает к себе в приказчики и который во всем ему помогает, оказывается Николаем Чудотворцем.

Стиль рассказа проникнут христианским началом, которое занимает в тексте значимую «площадь». Так, в начале сказки-легенды читаем: «В некотором царстве, в некотором государстве жил-был купец Никола со своей купчихой. Начала жили они хорошо и богато, а главное радовались тому, что Господь наделил их сыном — да таким хорошим, умным да разумным, что отец и мать только о том и молились Богу и угоднику его, святому Николаю-чудотворцу, чтобы они наделили его счастьем да долголетием» (с. 193). После похорон родителей соответствующие качества христианина проявляет и главный герой: «В скором времени он задумал перебраться все в дому и где-то в углу нашел образок угодника Божия — Николы-чудотворца. Принес он образок в избу, налил воды в блюдо, вымыл, вычистил и на божницу поставил; а потом пошел на рынок, купил лампадку да и затеплил перед образом. В первое воскресенье он позвал попа, помянул родителей, прослужил молебен Николе-чудотворцу и снес образок в лавочку, чтобы постоянно на него смотреть. После этого, как придет

в лавочку, сперва помолится на образок, а потом и начнет торговать; да так счастливо торговал, что будто сам Господь покупателей посылал» (с. 193—194). Ниспосланная удача в купеческом деле не делает героя надменным — он по-прежнему не забывает о христианской добродетели милосердия: «В каждый день он подавал много денежной милостинки» (с. 194). Наняв в качестве приказчика одного из нищих (святого Николая), герой следует его нравственным наставлениям, за которыми явно стоят старообрядческие представления о грехе табакокурения: «Иванушко, товар-то твой мне не порато нравится: торгуешь ты табаком, а Бог табаку не любит, да и тех не любит, которые табаком торгуют; а накупи-ко ты лучше мелочного товару, так и покупателей будет больше, да и греха-то не будет» (с. 194).

Мы привели несколько цитат из самого начала текста, которые наглядно свидетельствуют о «плотности» христианского начала в данном тексте. Соответственно эпизоды с «отчитыванием» королевны также сотканы из христианских элементов: свечи, царские врата (в церкви), молитвы «Богородице, дево, радуйся» и «Отче наш», которые должна прочесть «отчитанная» волшебница Олёна-королевна. Согласно христианскому идеалу ведет себя герой и после свадьбы: «Вот когда нищие узнали, что приехал Иван с несметными богатствами, пришли на берег и стали целовать у Ивана руки, ноги и платье, и все до того обрадовались, что у многих слезы покатились из глаз. Иван поставил кресты на могилы родителей, оделил нищих, отдал им свой дом и воротился к тестю, и правил государством много лет; а жил столь долго, что видел, как за его старость управляли сын, внук и правнук, и постоянно молился и благодарил Бога и Никола-чудотворца за их милости к нему. В том царстве, где он был королем, и доселе еще вспоминают короля Ивана и жену его Олёну-прекрасную» (с. 198).

В форме сказки-легенды наш мотив воплощается и в тексте из «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Кавк.). Это очень сложное и в сюжетном, и в психологическом плане повествование, на которое, по-видимому, повлияли не выявленные пока письменные произведения. Сюжет легенды таков. У купца было два сына: Степан, который всего боялся, и бесстрашный Иван. Поп в гостях у купца хвалится, что сможет напугать Ивана. Ивана посылают за вином в дальний трактир. На дороге, лежащей через кладбище, поп, чтобы напугать Ивана, наряжает Степана мертвецом; Иван, не испугавшись, ударяет брата по голове и становится невольным братоубийцей. Этот эпизод является лишь завязкой повествования. Основное содержание легенды разворачивается вокруг темы искупления греха: «...Иван сильно изменился: стал печален и задумчив, мало говорил, мало пил и ел и сильно похудел; все ему мерещился убитый брат и слышался какой-то шепот над самым ухом: «Ты — душегуб, Каин-братоубийца, покайся, тогда только будешь жить спокойно» (Кавк., с. 150). Следовательно, образ Ивана начинает строиться как легендарный (житийный) образ грешника, поставившего себе целью замолить перед Богом свою вину. Сказочный персонаж, как известно, такими нравственными задачами не задается.

Во сне Ивану является некий старик, который наказывает герою три ночи подряд читать Псалтырь в склепе, где похоронен брат. Во время чтения Псалтыри из гробов поднимаются три страшных старика, с которыми Иван играет в карты. Старики оказываются великими грешниками («я убил своего отца и мать», «я убил свою жену и еще восемь человек», «я убил трех сторожей и обокрал церковь»), которых не принимала земля (ср. проанализированный выше текст былички из сборника П. Н. Рыбникова). Молитва героя в склепе принесла старцам избавление; они дарят Ивану волшебные крючки и вильца. Однако искупление греха братоубийства требует от героя дальнейших нравственных подвигов.

Старик, проходящий к герою во сне, посылает Ивана отыскать некую гору и яму в ней. Тайно от родных Иван уходит из дома (ср. характерный житийный

мотив, например тайный уход из дома Алексея Божьего человека), долго ищет гору, отчаявшись, пытается покончить с собой (вешается — сучья ломаются; приходит к зверям — они его не трогают) и наконец-то находит старика, который ему объявляет: «Я приходил по повелению Божию объявить тебе, чтобы ты шел спасти брата своего и с ним трех старцев, которые являлись тебе три ночи сряду в церковном склепе» (с. 157).

Далее следует вставной эпизод, в котором старик рассказывает о грешном городе: «Но люди в нем так развратились, что оставили свою веру и забыли истинного Бога. От Бога мне велено было объявить, чтобы они раскаялись, но когда я стал говорить им об этом, то они и слушать не хотели, смеялись надо мной, плевали на меня, бросали в меня грязью и камнями. Тогда Бог разгневался на злое людское племя и повелел мне из города удалиться. Я вышел из города, оглянулся и увидел над городом черную тучу; туча быстро увеличивалась, вдруг разразилась страшная гроза и полился серный дождь. Поутру я встал и увидел вместо города эту гору» (с. 157—158). Мотив грешного города напоминает соответствующие библейские сюжеты (о потопе, ниспосланном на землю за грехи человеческие, и спасенном Ное; о Содоме и Гоморре и выведенном из обреченного города Лоте), а также многие сюжеты иудейской литературы и устные сказки-легенды восточноевропейских евреев (Райзе № 16, 17).

Иван находит в городе всех людей окаменевшими. Живыми оказываются только черти в образе чиновника и его слуги. С помощью волшебных крючка и вильцев, данных ему старцами, герой избавляется от чертей.

Далее в повествовании возникает мотив «отчитываемой» девушки. Иван находит ее в стеклянном гробу. Старик учит героя не поддаваться искушениям. Искушения же строятся не в языческом духе (нечистая сила, воющая, скрежещущая зубами и тем самым пугающая героя), а в христианском плане. За дьявольским искушением стоят сложные психологические посылы. Нечистая сила предстает перед героем в облике дорогих ему людей, которые умоляют Ивана прекратить читать священную книгу, так как чтение приносит им страдание. Сначала к герою являлись три старца, которые дали ему волшебный крючок и вильца: «Ты нас избавил от мук и опять предаешь на вечное мучение». Затем приходит его брат Степан: «За что ты мучишь меня? Взгляни на меня, как я изнываю, перестань читать, оставь меня в покое!». И наконец, Ивану видится его закованная в цепи мать: «Посмотри на меня как я страдаю; умоляю тебя: оставь читать» (с. 161—162).

Книжно-христианское влияние в подобной трактовке мотива «отчитывания» очевидно. Искушение героя дьяволом в образах близких ему людей — это общий топос для многих произведений средневековой литературы. Так, в Житии Николая Чудотворца в эпизоде с чудесным освобождением из полона сына Агрика родители поначалу не верят неожиданному явлению перед их очами сына и, сомневаясь, принимают его за лукавого. Духовный стих об этом чуде так передает эту деталь повествования:

Не ложно ли ко мне ты прельстился?
Не враг ли ты нам показался?¹⁴

Укажем также на то, что чин изгнания бесов в «Требнике», изданном архимандритом Киево-Печерского монастыря Петром Могилой в 1646 г., предостерегает священника-заклинателя против подобного поведения дьявольских сил. Заклинатель специально предупреждается, чтобы он не верил изгоняемому бесу, если тот будет молвить, что он, бес, есть душа святого человека или ангел:

¹⁴ Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. С. 649.

«...ниже да верует ему еще бы бес поведал себе быти душа некоего от святых, или умершего коего, или Ангел — вся бо сия ложна суть».¹⁵

Не поддавшись дьявольскому наваждению, не испугавшись явившихся к нему змеев и крокодилов, герой кавказской сказки-легенды «отчитывает» девушку Лизу, после чего город оживает, а Иван женится на красавице.

Как видим, мотив «покойник, встающий из гроба» в кавказском тексте встретился дважды. В первый раз — в эпизоде с тремя старцами, во многом нарушающем художественные законы легенды (герой играет с ними в карты, как сказочный солдат-трикстер); во второй раз — в последней части повествования, причем здесь этот мотив нашел подлинно легендарное воплощение.

Несмотря на характерный для сказки брачный финал этого текста, телеология его лежит в иной плоскости. Целеполагание данного сложного повествования — возвеличивание грешного человека, нашедшего в себе силы для борьбы с дьявольским началом. Утверждение приоритета Бога над дьяволом — такова основная идея этого рассказа.

Наш анализ прозаических текстов с мотивом «покойник, встающий из гроба» в очередной раз показал, что мотив сам по себе в процессах жанрообразования ведущей роли не играет. Нарративный жанр складывается на пересечении нескольких составляющих: реализация сюжетобразующего потенциала мотива; структура повествования и его композиция; система персонажей; построение образов героев и мотивировки их поведения; телеология рассказа; пространство повествования; атрибутика; поэтический стиль. Каждая из названных составляющих чрезвычайно важна в жанрообразовании. Однако такие факторы, как телеология рассказа и построение образов героев, как представляется, могут быть выдвинуты на первый план.

Мы попытались проанализировать пути воплощения мотива «покойник, встающий из гроба» в разных повествовательных жанрах русского фольклора. Весьма соблазнительно выстроить тексты в эволюционную цепочку, раскрывающую законы трансформации жанров — от архаичных к поздним, от простейших в морфологическом отношении к более сложным: мифологический рассказ (быличка, бывальщина) → сказка-бывальщина → волшебная сказка → легендарная сказка. В определенном смысле построение такой последовательности вполне оправданно. Так, в отношении нашего мотива явны связи бывальщины и сказки-бывальщины; очевидна также трансформация классической волшебной сказки в легендарную сказку.

Однако следует понимать, что в реальной традиции взаимоотношения между жанрами были много более сложными, чем их поступательная трансформация из одной формы в другую. Например, звено «сказка-бывальщина → волшебная сказка» явным образом выбивается из обозначенной цепочки. К тому же, как показала И. А. Разумова, изучавшая взаимоотношения былички и сказки, волшебная сказка впитала в себя многие архаичные атрибуты, которые отсутствуют в текстах быличек XIX—XX вв. Этот вывод касается и нашего мотива. Например, такой архаичный атрибут, как «медный, оловянный и железный прут», с помощью которого герой «отчитывает» царевну, наличествует в сказках, но отсутствует в мифологических рассказах. Поэтому говорить о прямой, поступательной связи быличек и классических волшебных сказок было бы неверно. И былички, и сказки строятся на едином мифолого-этнографическом субстрате, дающем жизнь многим фольклорным жанрам.

Следует также сказать, что сам обрядовый субстрат, о котором мы говорили в начале статьи, более сложен, чем только обряды ночного бдения при покойниках. В нарративных текстах с мотивом встающего покойника явственно прочитывается влияние и другого ритуала — упомянутого выше церковного обряда изгнания бесов, чин которого приводится отнюдь не во всех изданиях

¹⁵ Евхологион-молитвослов, или Требник. Киев, 1646. Ч. 3. С. 312.

«Требника». «Воследование молебное о избавлении недугующа от оборевания и насилия духов нечистых и молитвы заклинательные от тех же лукавых духов» особо настаивает на том, что изгнание бесов может быть совершаемо только избранными священнослужителями — «изволением и благословением начальствующих». Чин этот имеется в «Требнике» Петра Могилы, на который мы уже ссылались.¹⁶ Признаками бесноватых являются их способность произносить срамные слова чужим голосом и невероятная сила, ими выказываемая. Обряд изгнания бесов требует огромного эмоционального напряжения от всех присутствующих, в силу чего он не вошел в обыденную практику православной церкви. И именно поэтому он и стал предметом многочисленных рассказов — свидетельских показаний.

Приведем одну из современных записей, сделанных фольклористом А. В. Тарабукиной в 1994 г.: «Это не здесь, а там, у нас. [Откуда вы? — собес.] Из Печер, из Псковских Печер. И вот, когда она ползла, уже подтащили ее к батюшке. Кричала она на всю церкву, оглушала всех. Он тогда взял, ей руку положил на голову: „Изыди, бес, изыди!“ — „Сам изыди, не пойду!“ — „Изыди!“ Когда крестом ее, она упала так же, как мертвая. Когда он выходит, он силу теряет. Она так вздохнула, вздохнула сильно, ее подняли. Он говорит: „Подними-те ее!“ Ее подняли, и он приложил ее к евангелию, ко кресту. Она как бы вздохнула тяжело и облегченно. Он говорит: „Ну вот, теперь иди. И, — говорит, — причащайся“. Она пошла и до конца стояла, ни крику, ничего. Он сказал, что, говорит: „Вот смотрите, за ее смирение, за ее терпение Господь исцелил ее. Она, — говорит, — много лет болела, но никогда не просила исцеления, терпела все, и вот смотрите, как легко она исцелилась!“ И она причастилась спокойно и пошла веселенькая, радостная (В., около 60 лет, Дивеево 1994)».¹⁷

Христианская литература полна свидетельств о святителях, которые в церкви или в других обстоятельствах изгоняли бесов из бесноватых. Много рассказов такого рода связано с именем отца Иоанна Кронштадтского. Так, однажды во время пребывания Иоанна Кронштадтского в селе Кончанском Боровичского уезда крестьяне силком притащили одержимую:

«— Смотри на меня! — послышался голос о. Иоанна. ⟨...⟩ — Говорю тебе, приказываю — смотри мне в глаза! — настойчиво повторил о. Иоанн.

Глаза женщины наконец остановились на нем и несколько прояснились.

— Перекрестись!

Из груди больной вырвался страшный, хриплый вопль:

— Не могу!

Тогда о. Иоанн подошел к ней вплотную. Голова его была закинута, глаза горели.

— Выйди! Именем Господа — выйди! — раздался его голос, властный, звучный.

Что произошло после этих слов с больной женщиной — описать невозможно. Она вся вытянулась и нечеловеческим голосом, а каким-то звериным ревом закричала:

— Выйду, выйду!

Присутствующие были глубоко потрясены ⟨...⟩

— Перекрестись! — прежним властным тоном приказал о. Иоанн. Больная подняла руку, сделала несколько неловких движений и, наконец, правильно, твердо перекрестилась. После этого голова ее опустилась на плечо пастыря и тихие, сердечные рыдания исстрадавшегося сердца огласили комнату».¹⁸

¹⁶ Евхологион-молитвослов, или Требник. С. 308—313.

¹⁷ Тарабукина А. В. Фольклор и мифология прихрамовой среды // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 316.

¹⁸ Отец Иоанн Кронштадтский: Издание Русского народного союза имени Михаила Архангела. М., 1990 (Репринт изд.: 1909). См. также статью: Мельникова Е. Отчитывание бесноватых: Практики и дискурсы // Антропологический форум 2006. № 4. С. 220—263.

Приведенные свидетельства, несмотря на временную разницу в сто лет и на некоторую экзальтированность тона автора книги об Иоанне Кронштадтском, поразительным образом структурируются по единой схеме: нежелание бесноватой подвергнуться обряду — вербальное заклинание изгнания бесов со стороны священника — ответ бесов на это заклинание — приобщение бесноватой к христианским ритуалам. Вербализация определенной обрядовой ситуации, т. е. перевод ее в нарратив, по-видимому, подчиняется неким единым законам, которые требуют самостоятельного осмысления. Нам же важно указать, что отдельные детали схемы, заложенной в рассказах об изгнании бесов, находят себе место и в ряде вариантов нашей сказки.

Например, в тексте Смирнов № 281 образ царевны, встающей из гроба, рисуется как образ бесноватой: «В том царстве у царя была единственная дочь, вселился в ей нечистой дух, и она жила в церкви и на всякую ночь давила карачульщика» (с. 562). Далее героиня прямо называется «бесной». В третью ночь избавление царевны от бесов происходит посредством формулы «Обратись, окаянная!», которую можно рассматривать как версию заклинательных формул «Изыди, бес, изыди!» или «Выйди! Именем Господа — выйди!» из приведенных рассказов о церковном изгнании бесов. В другом варианте — Афанасьев № 364 — соответствующее заклинание исходит из уст иконы: «... вдруг от иконы глас раздался: „Изыди, окаянный!“» (с. 74). Но самое главное, в этих и во многих других вариантах нашего сюжета героиня в конце третьей ночи падает на колени перед иконой и начинает молиться, т. е. поступает так, как ведут себя бесноватые после проведенного над ними церковного обряда — приобщается к христианским ритуалам.

Сращивание мотива «покойник, встающий из гроба» с мотивом «изгнание бесов из бесноватого», без сомнения, произошло не без влияния христианской литературы. Тема изгнания бесов, как известно, неоднократно встречается на страницах Евангелия. Не менее она популярна и в житиях святых, а также в древнерусских повестях. Этот мотив, например, является ведущим в Повести о бесноватой жене Соломонии.¹⁹

Имеется он и в Житии Трифона, день памяти которого приходится на 1 февраля, причем здесь можно говорить о корреляции жанра жития и сказки — бесноватой оказывается царевна. Отрок Трифон, рожденный от благочестивых родителей, жил в Риме, когда там правил Гордиан, «иже еще идолопоклонник был», принявший «Римское царство» «в лето 225 от кончины Августа кесаря». Гордиан «имел дочь телом красну, разумом же премудру, именем Гордиану, лет брачных уже доспевше», в которую «вошел дьявол», мучивший ее непрестанно. «Повелением Божиим» дьявол изрек: «никто же меня отсюда изгнать не может, кроме Трифона отрока». Слуги Гордиана нашли Трифона, пасущего гусей, и повели его к царевне. Уже при приближении Трифона к Риму дьявол возговорил: «Не могу множае zde жити, яко близ Трифон грядет». Лукавый вышел из царской дочери на третий день и явился перед Гордианом в образе пса с огненными очами, при этом он изрек: «Мы не имамы власти над теми, иже ведают Бога, и веруют во едиnorodного его сына Христа», «от тех мы со страхом бежим».²⁰

Говоря о проблеме взаимоотношения жанров, необходимо также учитывать, что в период, когда сложились и одновременно сосуществовали все названные выше жанровые формы, они вступали в разнонаправленное взаимодей-

¹⁹ *Лигин А В* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998.

²⁰ *Дмитрий Ростовский* Жития святых. 2-е изд. М., 1762. Кн.2: Месяцы декабрь—февраль. См. также: Жизнь, страдания и духовные дары святого мученика и чудотворца Трифона и уроки из его жизни. М., 2002.

ствии друг с другом. В конкретных случаях следы влияния поздних жанровых форм вполне можно найти в текстах более ранних жанров.

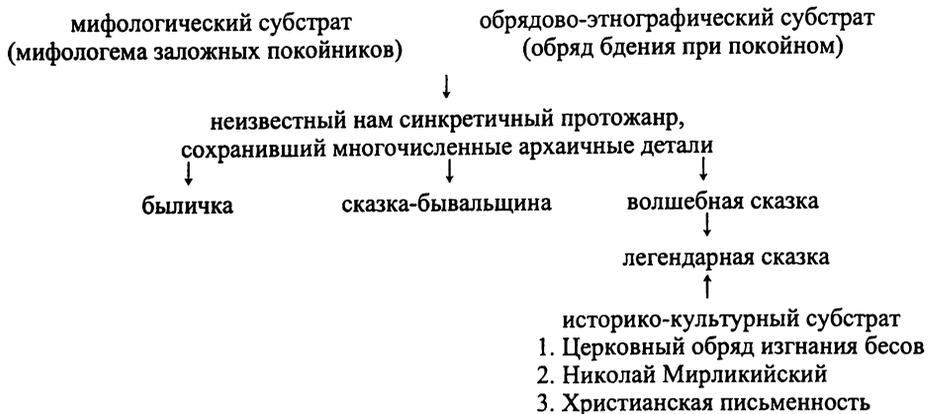
Приведем примеры. Текст ЗВ № 65 представляет собой типичную быличку: мужик-еретник, умирая, говорит своим сыновьям: «Вот, сыновья, я скоро помру. А кто меня повезет в село, я того съем!»; жребий падает младшему везти покойного; встреченный им солдат (персонаж сказки) берется за деньги свезти покойника; на лесной дороге еретник встает из гроба; солдат бежит от него, молится Николаю Чудотворцу; Никола дает герою некий корень, с помощью которого тот укрощает еретника и привозит его в село (на кладбище?). Как видим, здесь происходит сплетение мифологического рассказа (архаический жанр) с элементами легенды, более позднего жанра (Николай Чудотворец в роли помощника).

Любопытен вариант Тумилевич, 1961, № 15, который можно квалифицировать как сказку, но мотив «покойник (девушка), встающий(ая) из гроба» здесь получает трактовку, характерную для бывальщины. Героем здесь является красавец Василий, влюбившийся в проклятую колдуньей царевну. Далее действие развивается согласно схеме: превращение в коня; отчитывание умершей царевны. Однако после того как царевна ожила, она остается хворой, и по приказу царя Василий везет ее к лекарям; по дороге царевна пытается съесть героя, но в третью ночь собаки загрызли ее самую. Василий же приезжает в другое государство и женится там на дочери охотника. Ф. В. Тумилевич полагает, что в такой интерпретации сюжета сказались идеологические установки советского сказочника, исключающего для героя женитьбу на «классово чуждой» ему царской дочери. Похоже, что это именно так. Однако при всех новациях, заложенных в финале данной сказки, она остается в рамках мифологической традиции, предполагающей телеологию повествования как избавление от героини-ведьмы — опасной покойницы.

В варианте Смирнов № 329 мы можем отметить влияние легендарной сказки на волшебную (подчеркнем: не перерастание сказки в легенду, а влияние легенды на сказку). Сюжет здесь таков: племянник брошен своими дядьями в море, но спасается на неизвестном берегу, где встречает некоего старичка; старичок обогревает и кормит героя, причем тот тайно съедает все три просвирки, принадлежащие старичку. Этот эпизод, как известно, входит в сюжет СУС 785 «Кто украл просвирку?», включенный в указателе сказочных сюжетов в группу «Правда выходит наружу» легендарных сказок. Легендарная составляющая сюжета «Кто украл просвирку?», по-видимому, и обусловила контаминацию его начального мотива (с просвиркой) с сюжетом СУС 307. Далее сказка А. М. Смирнова развивается по мотиву «девушка, встающая из гроба», причем полностью сохраняет сказочную атрибутику, не переводя ее в легендарный план. В конце сказки в соответствии со схемой сюжета СУС 785 старичок делит все деньги на три кучки: «Это тебе, это мне, а это тому, кто просвирку украл» (с. 841). Только тогда, обуреваемый жадностью, герой сознается в содеянном. Божественная природа старичка в сказке так и не находит полного объяснения. Старик-помощник не назван именем христианского персонажа. Связь же этого образа с христианским миром осуществляется через мотив украденной просвирки (христианский атрибут). Важен также конечный эпизод, когда старичок-помощник исчезает, растворяется в иконе: «Пришли они в часовню. В этой часовне стояла икона, и перед ней горела лампада. Дедушка подошел к этой иконе, и его не стало» (с. 841).

Наш анализ позволяет сделать предварительный вывод, что практически любой мотив, реализующийся в разных жанрах, в каждом конкретном тексте, воплощенном в определенной жанровой форме, несет на себе следы влияния других жанров и явлений культуры. Имея дело с фольклорным нарративом, мы должны говорить о разнонаправленных взаимодействиях, а не о некоей последовательной эволюции.

Относительно рассмотренного мотива «покойник, встающий из гроба» выстраивается следующая схема:



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Афанасьев — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984—1985.
- Афанасьев. Легенды — Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.
- Башк. Ур. — Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала / Отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа, 1974.
- Герасимов — Сказки, собранные в западных предгорьях Алтая / Подгот. Б. Г[ерасимов] // Зап. Семипалатинского отдела Русского географического общества. Семипалатинск, 1913. Вып. 7. С. 1—87.
- Господарев — Сказки Филиппа Павловича Господарева / Запись текста, вступ. статья, примеч. Н. В. Новикова. Петрозаводск, 1941.
- ЗВ — Великорусские сказки Вятской губернии: Сборник Д. К. Зеленина / Изд. подгот. Т. Г. Иванова. СПб., 2002.
- ЗП — Великорусские сказки Пермской губернии: Сборник Д. К. Зеленина / Изд. подгот. Т. Г. Иванова. СПб., 1997.
- Записки Красн. — Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии. Красноярск, 1902. Т. 1, вып. 1; Томск, 1906. Т. 1, вып. 2.
- Иванов — *Иванов А. И.* Вераования крестьян Орловской губ. // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 68—118.
- Кавк. — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 15. Отд. 2. С. 147—164.
- Кожемякина — Сибирские сказки / Зап. И. С. Коровкиным от А. С. Кожемякиной. Новосибирск, 1973.
- Куприяниха — Сказки Куприянихи / Зап. сказок, статья, коммент. А. М. Новиковой, И. А. Оссовецкого. Воронеж, 1937.
- Леонтьев — *Леонтьев Н. П.* Печорский фольклор. Архангельск, 1939.
- Митропольская — Русский фольклор в Литве / Исследования и публикация Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1975.
- Озаровская — *Озаровская О. Э.* Пятиречие. Л., 1931.
- Ончуков — Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.): Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1908.

- Ончуков. — Неизданные сказки из собрания Н. Е. Ончукова (тавдинские, шокшозерские и самарские сказки) / Подгот. текстов В. И. Жекулиной; Вступ. статья, коммент. В. И. Ереминой. СПб., 2000.
- Неизданные сказки
- Потанин — *Потанин Г. Н.* Св. Касьян и сказка о большой царевне // Этнографическое обозрение. 1902. № 2. С. 87—124.
- Потявин — Народная поэзия Горьковской области / Сост. В. Потявин. Горький, 1960.
- Райзе — Еврейские народные сказки : Предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е. С. Райзе / Сост., лит. обработка, предисл., коммент. В. Дымшица. СПб., 2000.
- Райзе
- Рыбников — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым / Изд. подгот. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец. Петрозаводск, 1989—1991. Т. 1—3.
- Рыбников
- Садовников — Сказки и предания Самарского края / Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884.
- Садовников
- Серова — *Серова М. М.* Новгородские сказки. М., 1924.
- Серова
- Смирнов — Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества / Изд. А. М. Смирнов. Пг., 1917. Вып. 1—2.
- Смирнов
- Соколовы — Сказки и песни Белозерского края : Сборник Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1999. Кн. 1.
- Соколовы
- Тумилевич — *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н./ Д., 1961.
- Тумилевич
- Худяков — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова / Изд. подгот. В. Г. Базанов, О. Б. Алексеева. М.; Л., 1964.
- Худяков
- Чернышев — Сказки и легенды пушкинских мест : Записи 1927—1929 гг.: Записи на местах, наблюдения и исследования В. И. Чернышева / Подгот. к изд. Н. П. Гринковой, Н. Т. Панченко. М.; Л., 1950.
- Чернышев
- Шустиков — *Шустиков А.* Сказания и сказки // Живая старина. 1895. Вып. 3—4. С. 419—427.
- Шустиков

А. В. НИКИТИНА, М. В. РЕЙЛИ

БАБА-ЯГА В СКАЗКАХ РУССКОГО СЕВЕРА

С тех самых пор как начались исследования сказочных текстов, образ Бабы-Яги занимал в них особое место, и, благодаря своей неоднозначности и обилию порождаемых вопросов, сегодня, как и прежде, он не дает забыть о себе.¹ В одной из последних отечественных работ о Яге, небольшой статье К. В. Чистова, напечатанной в «Живой старине» в 1997 г., отмечено, что и в настоящее время остаются не раскрытыми в полной мере такие проблемы, как генезис, мифологическая природа, функции и семантика этого персонажа, ибо в сказке они весьма сложны и потому вызывают постоянные дискуссии. В статье прозвучал также совершенно оправданный, на наш взгляд, призыв вновь обратиться к первооснове, т. е. к самим сказочным текстам, и, «преодолевая рутинные стереотипы, а отчасти и модные увлечения, попытаться выяснить, что действительно есть в сказках о Бабе Яге».² По сути дела, здесь сформулирована цель предпринятой нами работы — анализ специфики исследуемого образа по существующим текстам. Осталось лишь обозначить границы, так как материал предполагает продолжение исследований, выходящее за рамки севернорусской, собственно русской или восточнославянской традиций, с привлечением к анализу западнославянских и западноевропейских параллелей. Именно с учетом такой перспективы сложилась структура данной статьи, поскольку в ней, в частности, была активно задействована анкета,³ разработанная сотрудниками Института балканистики и славяноведения для определения и сопоставления славянских мифологических персонажей.

В качестве рабочего материала взяты тексты волшебных сказок Русского Севера (регион Архангельской, Вологодской, Мурманской и Олонецкой губерний). Привлечение текстов, не относящихся к волшебной сказке, принадлежащих к иной культурной традиции или к иным фольклорным жанрам, мотивировано прежде всего интерпретацией полученных данных и направлено на более полное и разностороннее раскрытие образа. В каждом отдельном случае такое привлечение оговаривается и соответствующим образом оформляется, чтобы исключить возможность смешения внешней дополнительной информации с принятым к работе исходным сказочным материалом.

¹ Бабе-Яге посвящены отдельные научные статьи (А. И. Никифоров, К. Д. Лаушкин, В. В. Иванов, В. Н. Топоров), разделы и главы в различных исследованиях (Н. В. Новиков, И. А. Разумова, О. М. Черепанова, Т. А. Новичкова), монографии (А. Н. Малаховская). О неоднозначности и характерности этого образа в восточнославянской сказочной традиции писали А. Н. Афанасьев, В. Я. Пропп, А. А. Потебня, П. П. Чубинский, Д. К. Зеленин и др. Некоторые исследователи даже утверждали, будто редкая волшебная сказка обходится без упоминания в ней Бабы-Яги (Аникин В. П. Русская народная сказка. М., 1959. С. 128—129), что безусловно является преувеличением.

² Чистов К. В. Баба Яга: Заметки по славянской демонологии // Живая старина. 1997. № 2. С. 55.

³ Информацию о самой разработке и демонстрацию ее применения см.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 16—42.

Таблица 1*

Сборник (как правило, по составителю)	Положительные характеристики БЯ	Отрицательные характеристики БЯ	Итоговое соотношение 47 / 47
Афанасьев	128, 157, 174, 178, 235	101, 283, 313	5 / 3
Балашов	1, 7, 27, 33, 43, 57, 59, 65, 88	22, 46, 105	9 / 3
Вологодские сказки	11, 33	18, 21	2 / 2
Гура	16, 17	—	2 / —
Карельские сказки	6, 7, 9	14, 15, 16	3 / 3
Карнаухова	14, 46	64, 74, 69, 85, 87, 141	2 / 6
Коргуев	7, 9, 10	—	3 / —
Никифоров	41, 49, 51, 63, 66, 86, 131	64, 80, 85	7 / 3
Ончуков	8, 167	4, 27, 34, 38, 44, 71, 73, 108, 128, 152, 178, 218, 241, 278	2 / 14
Разумова	12, 35, 57, 69	11, 20, 59	4 / 3
Рождественская	38	9	1 / 1
Сими́на	11	8, 37, 45	1 / 3
Смирнов	1, 26, 35	40, 41, 42, 43	3 / 4
Соколовы	55, 66, 139	140, 143	3 / 2

* В таблицу указываются номера текстов.

Источниками текстов послужили известные сборники русских народных сказок (список — в конце статьи). Из 15 указанных сборников были отобраны для анализа 94 сказочных текста, которые при условном разделении характеристик персонажа⁴ на *положительную* Бабу-Ягу (БЯ) (помощницу, дарительницу и т. д.) и *отрицательную* Бабу-Ягу (похитительницу, ведьму, воительницу и т. д.) распределились, как показано в табл. 1.

Данные тексты могут, как нам кажется, дать ответы на остающиеся до сих пор спорными вопросы, позволят взглянуть на несколько «затертый» образ по-новому и откорректировать, к примеру, традиционное представление о том, из каких характеристик он складывался; какие черты в нем можно определить как базовые, а какие считать заимствованными или приобретенными в результате многих трансформаций; что носит развлекательный характер, а что действительно является важным для понимания специфики персонажа; насколько глубокими могут считаться обозначившиеся в процессе работы связи функциональных особенностей Бабы-Яги в сказке с древними мифологическими представлениями.

⁴ Предложенное В. Я. Проппом функциональное разложение персонажа на три основных типа — дарительницу, похитительницу и воительницу, мы вслед за Н. В. Новиковым сводим к двум — Бабе-Яге положительной и Бабе-Яге отрицательной, объединив таким образом воительницу с похитительницей. Понятно, что подобное объединение может быть проведено лишь условно, так как разница между этими типами весьма существенна, но так или иначе действия обоих объединенных типов направлены против главного героя и характеризуют Ягу как его антагонистку. Такое объединение может быть оправдано и тем, что текстов, в которых Баба-Яга выказывала бы себя воительницей, в севернорусской сказочной традиции оказалось очень мало. Разумеется, нами учитывалась и так называемая противоречивость образа Яги, т. е. то, что в разных вариантах сказок на один сюжет Баба-Яга может проявлять себя и как отрицательный, и как положительный персонаж, а также и то, что существуют сказки, где одновременно функционируют оба типа.

Еще в «Морфологии сказки» В. Я. Пропп настаивал на постоянстве функций сказочного персонажа и предлагал рассматривать его прежде всего как пучок функций, считая формы и атрибуты персонажа величинами переменными.⁵ Однако возможно ли, чтобы формы и атрибуты какого-то персонажа сложились в некий устоявшийся «набор», который сам по себе, вне зависимости от функций, стал бы его характеристикой? Разумеется, такой «набор» не являлся бы универсальным для всех сюжетов с этим персонажем, но все же он был бы типичным для целого ряда сюжетов, где персонаж проявлял себя в едином ключе. И разве не входил бы такой «набор» как важная составляющая в семантическую характеристику персонажа наряду с его функциональными особенностями? Ведь то, как действует персонаж, во многом зависит от того, что он собой представляет. Поэтому предлагаемую статью следует расценивать как попытку рассмотреть и учесть, насколько это возможно, не только специфические действия Бабы-Яги, но и все то, что может оказаться полезным для максимально полного раскрытия семантики этого персонажа: его семейный и социальный статус, локализация, атрибутика, находящиеся в контакте с ним живые и неживые объекты, отношения с другими персонажами, пространственно-временные связи, речевые стереотипные формулы и т. д.

БАБА-ЯГА — ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ

В «Образх восточнославянской волшебной сказки» Н. В. Новиков разложил образ отрицательной Бабы-Яги по шести основным типам:

1. воительница,
2. мстительница,
3. обладательница чудесных (одушевленных и неодушевленных) предметов,
4. злая чаровница,
5. коварная доброжелательница, злая советчица и разлучница,
6. похитительница детей.

Эти типы, выделенные по общим данным восточнославянской сказочной традиции, были приняты нами в качестве базовых, однако с учетом специфики традиции исследуемого региона некоторые из них потребовали коррекции и дали составляющие, если не меняющие, то безусловно существенно дополняющие и раскрывающие «спектр» образа более полно.

Названия, интерпретации имени Бабы-Яги

Все названия Бабы-Яги, извлеченные из текстов,⁶ в которых она проявляет себя как отрицательный персонаж, были введены в табл. 2 и разбиты по четырем (согласно месту фиксации текста) губерниям/областям Русского Севера. По данным табл. 2 можно судить о том: а) какие именно наименования персонажа следует считать характерными для той или иной местной традиции; б) какое название является наиболее часто употребляемым как локально, так и в целом по исследуемому региону; в) какие формы и варианты имени могут считаться отражающими основные черты семантики персонажа, и т. д.

⁵ Пропп В. Я. Морфология сказки. Л., 1969. С. 79.

⁶ Для анализа отбиралась только те сказочные тексты, в которых фигурировало название *Яга* (с допущением различных его вариантов), несмотря на полное наше согласие с замечанием В. Я. Проппа о том, что «часто ягой названы персонажи совсем иных категорий — например, мачеха», в то время как «типичная яга названа просто старушкой, бабушкой-задворенкой и т. д.» (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки Л., 1986. С. 52). Решение взять название в качестве решающего маркера позволило сосредоточить внимание только на исследуемом образе и существенно сократить количество рассматриваемых текстов.

Таблица 2

Архангельская	Вологодская	Мурманская	Бывш. Олонецкая
<i>Ягишна</i> (Аф., 101) — наименование не дочери, но самой БЯ	—	<i>Ягишня</i> [вар. — <i>Яга</i>] (Б., 105)	<i>Яицьна-Бабицьна</i> (КС, 14, 15, 16)
<i>Яга-баба</i> (Аф., 284; Онч., 4, 71, 73; Крн., 64)	—	—	<i>Яжся</i> (Раз., 11)
<i>Ягой-баба</i> [вар. — <i>Егая-баба</i>] (Онч., 278)	<i>Яга-баба</i> (Смр., 41, 42, 43; ВС, 21)	<i>Яга-баба</i> (Б., 22, 46)	<i>Яга-баба</i> (Раз., 59)
<i>Егабова</i> (Нкф., 64, 80; Сим., 37), [вар. — <i>Егибова</i> (Крн., 69), <i>Егибовна</i> (Крн., 74, 85, 87), <i>Ягабова</i> (Сим., 45)]	—	—	<i>Ягивовна</i> (Онч., 178)
<i>Баба-Яга</i> (Онч., 71, 73, 241; Ржд., 9; Сим., 8, 45; Крн., 141)	<i>Баба-Яга</i> (Сок., 140, 143; Смр., 40, 43)	—	<i>Баба-Яга</i> (Раз., 20), <i>баба Яга</i> [вар. — <i>Яга</i>] (Онч., 152)
<i>Баба-Ягаба</i> [вар. — <i>баба-Ягабиха</i>] (Онч., 34), <i>старуха Егабиха</i> , [вар. — <i>баба Ягабиха</i> , <i>Ягабиха</i> , <i>Егабиха</i>] (Онч., 27), <i>Ягабиха</i> (Онч., 44)	—	—	<i>Егибиха</i> (Онч., 128, 218)
<i>женицина Баба Яга</i> (Раз., 20), <i>старая старушка</i> , <i>бабка</i> (Крн., 141), <i>старуха</i> (Онч., 38, 73, там же постоянный эпитет <i>старая</i>)	—	<i>старуха</i> [доп. — <i>стара-стара</i>] (Б., 22)	<i>баба</i> [как вар.] (Онч., 152)
—	—	<i>змеевка</i> (летающая) (Б., 22)	<i>волшебница</i> (Сим., 45)

В целом по региону, как показывает табл. 2, преобладают именные формы — 45 из 52 названий Бабы-Яги (в некоторых текстах используются разные варианты именования). Поскольку значительная часть текстов относится к Архангельской обл. — 25, соответственно там и наблюдается наибольшее число вариантов именных форм названия (*Яга-баба* + различные производные) — 23.

Название *Яга-баба* зафиксировано в 12 из рассмотренных текстов, с различной частотой оно встречается в текстах всех четырех областей: Арх. — 5, Волог. — 4, Мурман. — 2, Олон. — 1. При сравнении с 14 отмеченными фиксациями (Арх. — 8, Волог. — 4, Мурман. — 0, Олон. — 2) названия *Баба-Яга*, которое принято считать каноническим, можно говорить о наблюдающемся на первый взгляд незначительном предпочтении второго названия первому. Однако с учетом зафиксированных от названия *Яга* производных (20) *Баба-Яга* явно уступает *Яге-бабе* по частоте использования.

Вынесенная вперед часть названия *Яга-* усиливает смысловой акцент на качественную природу персонажа (ср.: меч-кладенец, конь-баба, булат-молодец). И если согласиться с предложенным некоторыми учеными выведением природы *Яги* от Змея/Ящера,⁷ то в этом случае приставная часть названия *-баба* лишь

⁷ Попытки раскрыть этимологическую основу элемента *Яга* в имени Бабы-Яги уже неоднократно приводили исследователей к идее о существовании семантической и этимологиче-

указывает на принадлежность персонажа к женскому полу — перед нами Змей с женской сущностью (ср. с встретившимся в одном из мурманских текстов названием *змеевка* (Б., 22)).

Оба варианта производного от *Баба-Яга* названия — *баба-Ягаба* и *баба-Ягабиха* встретились в единственном тексте из Архангельской обл. (Онч., 34). Трансформация *-Яги* в *-Ягабу* и в *-Ягабиху* проходила, скорее всего, без взаимной связи и без просматривающейся последовательности. Вариант *-Ягаба*, видимо, возник в результате звуковой игры (по созвучию *баба* — *Яга(ба)*), а *-Ягабиха* — благодаря суффиксу *-их-*, характерному для образования бытовых женских именных форм (прозвища, родовые названия: сватья баба-Бабариха, Мишиха, Солдиха и т. д.).

С названием *Яга-баба*, судя по всему, связаны узколокальные названия (*Ягой-баба* [с вариантом, отмеченным в том же тексте, — *Егая-баба*] и *Еги-баба*), так как встречаются они только в двух текстах из Архангельской (Онч., 283) и Вологодской обл. (ВС, 18). Чередование начальных гласных *я/-е-* в корне *-яг/-яж-* в связи с поиском этимологии имени Яга уже не раз рассматривалось в самых разных работах и в целом сводилось к древнерусской форме *ѣза* с исходным, характерным для общеславянского начальным *je*.⁸ Что касается флексий *-ой/-ая*, они присущи прилагательным и, следовательно, вполне могут подчеркивать «качественность», исходную природу персонажа. Это вполне согласуется с изложенной в словаре Г. П. Цыганенко версией этимологии имени Баба-Яга: «Само ее имя 'Яга' — это краткая форма прилагательного *ягая*, т. е. *опасная, злая, лихая*».⁹ Добавим, что связь имени Яга, правда, не с прилагательным 'ягая', но с глаголом 'ягать' (т. е. злиться, бушевать, страшно кричать) усматривал и В. И. Даль.¹⁰ Флексия *-ой* наряду с *-ых/-их* и *-го/-во/-ко* (род. пад. именных форм ед. или мн. ч.), отражая признак или принадлежность, служила при образовании исконных русских фамилий: Толстой, Благой, Лихой, Черных, Сухих, Косых, Дурново, Живаго, Плевако и т. д. Возможно, что по сути наиболее близким к форме *Ягой(-баба)* оказывается узколокальное севернорусское наименование лешего — *Мотыгой* (правда, без добавления к нему уточняющего *-дед* или *-мужик*). *Еги-* на этом фоне воспринимается как чистая, неотягощенная суффиксально или флексивно основа.

С этой основой, без сомнения, связан еще один тип именных форм названия Бабы-Яги — *Егабова*, варианты *Ягабова*, *Егибова* и даже *Егибовна*, *Ягивовна* — всего 9 фиксаций главным образом в текстах из Архангельской обл. (Ник., 64, 80; Сим., 37, 45; Крн., 69, 74, 85, 87) и единственный из бывшей Олонецкой губ. (Онч., 178). Варианты *Егибовна*, *Ягивовна* опять возвращают к образованию традиционных женских родовых форм имени по отцу (с суффиксом *-овн-*): Макаровна, Ивановна, Егоровна и т. д. Соответственно варианты *Егабова*, *Ягабова* и *Егибова*, образованные с одним суффиксом *-ов-*, представляются аналогом стандартного образования более древней формы отчества, как: Иванов (дочь) = дочь Ивана и т. д.

своей связи Яги со змееподобными существами. Этот генеалогический вопрос в той или иной степени занимал А. Н. Афанасьева, В. Я. Проппа, В. Н. Топорова, К. Д. Лаушкина, О. А. Черепанову, но так и остается открытым. К. Д. Лаушкин, рассматривая одноногость Яги как одну из переходных стадий антропоморфизации териоморфного, а именно змееобразного, мифологического существа, привлек, хоть и с оговорками, трактовку «змеиных корней» имени Бабы-Яги как подтверждающую змеиную природу самого персонажа: «В имени Яга также скорее всего отразилась ее змеиная природа. Хотя этимология этого слова вызывает споры, наиболее близким представляется мнение, что „Яга“ происходит от санскритского 'Ahi' — змей» (Лаушкин К. Д. Баба Яга и одноногие боги: (К вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 186).

⁸ Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 1—2. С. 465.

⁹ Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка. Киев, 1970. С. 562.

¹⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1882. Т. 4. С. 672.

Еще одно узколокальное, фиксируемое исключительно в олонечких текстах название *Яциьна-Бабицьна* — 3 (КС, 14, 15, 16), возможно, следует воспринимать как элемент звукописной игры, весьма характерной для народной речи: тень-потетень, кисанька-мурьсанька, сивка-бурка вещая каурка, какой-такой немзаный-сухой и т. п. Тем более что специфика звучания в данном случае обусловлена локальной фонетической нормой — цоканьем, в отсутствие которого название звучало бы как *Я[з]ична-Бабична*, что в принципе уже недалеко от *Ягишны* или *Ягишни*.

Малораспространенным и редко встречающимся оказывается зафиксированное в Архангельской обл. название *Ягишна* (Аф., 101) [мурманский вариант — *Ягишня*, с параллельно используемым в том же тексте традиционным *Яга* (Б., 105)]. Суффикс *-н-* может указывать здесь на родовую принадлежность персонажа по его происхождению (так, как это следует, например, из отчеств «Ильинична, Кузьминична», произносимых согласно речевой, разговорной традиции «Ильинишна, Кузьминишна») или, как вариант, — на сословную принадлежность, но опять же по отцу (ср.: князь—княжна, царь—царевна), и тогда название *Ягишна* может трактоваться, например, как дочь Змея, если Яг(и), вернее Ег(и), — это Змей. Может это название указывать и на принадлежность роду или природе мужа по принципу *мужской/женский* [по аналогии с образованием пар из названий животного мира с корнем с мягкой основой, типа *гусь—гусыня*], такие как: Злыдень—Злыдня, Перун—Перыня, бог—богиня, в том числе и пары по социальному статусу: князь—княгиня, раб—рабыня, монах—монахиня и т. д. И тогда Яга, называясь Ягишной, оказывается женой Змея или же опять змеевкой, Змеем с женской сущностью.

Суффикс *-н-* может указывать не только на родственную или родовую принадлежность, но и на принадлежность субъекта к месту (см.: берег—берегиня, что вполне увязывается, например, с южнославянскими наименованиями сказочных и мифологических героев: так, болгарские и сербские (за)лесные и горные вилы имеют названия (*за*)горкиня и планинкиня), и даже на соотнесенность, если можно так сказать, личного субъекта с исходным объектом, например: яблоня (с яблоком) и т. д. Однако в случае с *Ягой* подобная соотнесенность названия с местом или объектом, судя по всему, всерьез рассматриваться не может.

Неясно, насколько можно соотнести встретившееся лишь единожды в тексте из Олонечкой губ. название *Ягсена с Ягишной и Ягишней?*¹¹ Скорее всего, это название придется оставить в стороне на время работы только с севернорусской традицией, так как имеющейся информации явно недостаточно.

Среди встретившихся в текстах единичных не именных форм названий особое внимание привлекает именование Бабы-Яги *змеевкой* (Б., 22 — Мурм.),

¹¹ Имя такого сказочного персонажа, как Баба-Яга, в сущности, должно восприниматься как говорящее, поскольку за ним должна стоять суть персонажа, то, что он собой представляет. Следовательно, во всех формах названия Яги должно быть нечто общее, объединяющее, и это нечто и должно быть главным в этом персонаже, ибо, как писал С. Ю. Неклюдов, «природа персонажа в ее этически неоднозначных проявлениях определяет его имя, заменяющее внешнее описание, и это имя становится семантически чрезвычайно значимым. Узловые семантические характеристики, заложенные в названии, могут быть явными или существовать в виде его „внутренней формы“, то есть либо в виде скрытых и не выраженных непосредственно смысловых свойств, либо в виде признаков, проявляющихся лишь в процессе разного сюжетного функционирования» (Неклюдов С. Ю. Особенности изобразительной системы в литературном повествовательном искусстве: Ранние формы искусства. М., 1972. С. 200).

Опираясь на сказанное, можно пойти дальше и, как предлагала Е. С. Новик, рассматривать персонажей как персонафикацию определенных свойств и состояний: «Значимость имени персонажа и, следовательно, его метафорической сущности развертывается в действие, составляющее мотив; герой делает только то, что семантически сам означает» (Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору М., 1975. С. 217, со сноской на «Поэтику сюжета и жанра» О. Фрайденберг).

причем по косвенным признакам (в частности, из описания того, как воспринимается окружающими родная дочь Яги, которую та ведет к венцу) очевидными становятся ее собственные змеиные черты: «...шаг шагнет — трава повянет, засмеется — как змея, вид змеиный». Кроме того, Яга в данном случае оказывается змеей летучей: «...эта змеевка полетела и разбилась». Иных указаний на змеиную сущность Бабы-Яги более не встретилось ни в одном из 47 рассматривавшихся текстов, где она проявляет себя как отрицательный персонаж.

В том же мурманском тексте (Б., 22) наряду с названием *змеевка* встречается название *старуха*, а также подчеркивается, что она *стара-стара*. Похожие названия — *старая старушка*, *старуха*, *бабка*, *баба*, подчеркивающие соотнесенность Бабы-Яги со старшей возрастной группой, были зафиксированы также в трех архангельских текстах (Крн., 141; Онч., 38, 73, в последнем отмечен постоянный эпитет *старая*) и в одном олонецком (Онч., 152). В еще одном тексте из Архангельской обл. встретилось название *женщина* с последующим к нему уточнением — «а это Баба Яга» (Раз., 20).

И наконец, в тексте из Олонецкой губ. (Сим., 45) дается название *волшебница*, что явно нехарактерно для текстов с отрицательной Бабой-Ягой, так как волшебница, которая обычно представляется «молодой» и по сути должна быть включена в круг положительных персонажей, противопоставляется «старой» и злой Яге, скорее колдунье или ведьме, чем чаровнице и волшебнице.¹²

Ипостаси и возраст Бабы-Яги

Фактически все рассмотренные тексты дают представление о Бабе-Яге как о «существом женского пола старшего поколения». Возрастные границы образа выглядят вполне статичными — Баба-Яга в большинстве текстов должна быть отнесена именно к старшей возрастной группе, на что указывает следующее.

1. Предполагающееся давнее вдовство Бабы-Яги.

В одних текстах (Аф., 284; Онч., 4, 38, 71, 73, 241, 278; Сим., 8; Крн., 64, 74 — Арх.; Б., 105 — Мурм.; Сок., 143 — Волог.; КС, 14 — Олон.) муж Яги отсутствует и даже не упоминается, но у нее имеются взрослые дети: сын/сыновья или дочери (одна, две или три).¹³

В других (Смр., 41, 42 — Волог.; Крн., 69 — Арх.) — у нее статус вышедшей замуж женщины с ребенком, причем ребенок — взрослая дочь (или дочери); и замужем Баба-Яга оказывается за вдовцом, у которого также есть взрослая дочь от первого брака (к тому же в текстах он, как правило, напрямую именуется стариком).

Вдовство, с одной стороны, автоматически относит субъекта к старшему поколению, с другой — оно воспринимается как показатель неполноты семейного статуса — жена, оставшаяся без мужа; как известно из народных представлений, делая попытку вернуться к норме, вдовец («вдовец — детям не отец, сам круглый сирота») и особенно вдова (!) полностью теряют статус «своего» по отношению к детям от первого брака, становятся для них «чужими»: «Жил досюль старик да старуха, у их доци была, старуха померла, старик женился на другой... нелюбить доцери этой стал...» (Онч., 108 — Олон.). А находясь в статусе мачехи, Баба-Яга по отношению к падчерице оказывается представителем «чужого», «иногo» мира, но в рамках семьи, т. е. мира «своего». Это смешение «своего» и «чужого» мотивирует попытки мачехи извести неродную дочь, так как «чужой» по отношению к герою всегда выступает в ка-

¹² Новик Е. С. Система персонажей... С. 223—224.

¹³ Обращает на себя внимание почти обязательная аномальность «детей» Бабы-Яги: сын «о семи горлах» (Онч., 71 — Арх.) — семиглавый змей (?), а у дочерей в большинстве случаев (у двух из трех) наблюдаются отклонения со зрением — либо недостаточность (одноглазка), либо избыточность (трехглазка), что по сути является нарушением нормы и свидетельствует об их принадлежности «чужому», «иному» миру.

честве антагониста и вредителя, что отчасти объясняет открытость, незащищенность падчерицы перед мачехой.¹⁴ Подчеркнем также, что текстов, в которых мачеха изводит падчерицу, несоизмеримо больше, чем тех, где мачеха «воюет» с пасынком.

Встретился только один текст, в котором Баба-Яга выходит замуж, не будучи изначально вдовой (Аф., 101 — Арх.). Дочери, которых она рождает в этом браке, оказываются таким образом единокровными сестрами падчерице,¹⁵ но дальнейшее развитие сюжета идет по типичной для мотива «мачеха изводит падчерицу» схеме.

2. Неоднократное и успешно реализующееся намерение Бабы-Яги выступить в роли повитухи.

Только в двух текстах из 9 на этот сюжет (Сим., 8, 37; Крн., 69; Аф., 284 — Арх.; Смр., 41 — Волог.; Б., 46 — Мурм.; Раз., 11; Онч., 128; КС, 14 — Олон.) Баба-Яга насильно, сломив нежелание героя (Ивана-царевича — мужа роженицы (Раз., 11), а во втором случае гонца, посланного за повитухой (Аф., 284)), отправляется «бабить». В прочих случаях предполагается, что она имеет право выполнять эту роль, например: «...попадаэтца Егибиха встречу. „Куды, старик, пошол?“ — „Бабки искать“. — „А возьми меня“. — „А поди, старуха, все равно“...» (Онч., 128). И если это так, то такое право привносит во внешние и в статусные характеристики образа Яги совершенно определенный набор весьма специфических черт. Известно, что на Русском Севере вплоть до недавнего времени сохранялось особое отношение к статусу повивальной бабки. Ею не могла быть молодая женщина, не говоря уже о девушках; более того, среди оставшейся группы женщин предпочтение традиционно отдавалось «чистым вдовам», т. е. женщинам в возрасте, которые:

во-первых, состояли прежде в браке, но похоронили мужа и с тех пор не вступали в интимные отношения с мужчинами, «вдовели чисто»;

во-вторых, обладали собственным родительским опытом, а значит, родили и вырастили своих детей, причем обращалось внимание на то, чтобы рожден и выращен был не один ребенок (опыт должен быть основательным) и чтобы не было мертворожденных или умерших во время родов, что в противном случае могло спровоцировать смерть принимаемых такой повитухой младенцев;

в-третьих, перестали «носить крови», т. е. считалось, что их продуцирующий период уже завершился;

в-четвертых, с учетом всего перечисленного, оставались активными и крепкими, поскольку от одряхлевшей повитухи, когда она сама находится на грани

¹⁴ См. об этом: Новик Е. С. Система персонажей... С. 241, 245.

¹⁵ Единокровие сестер, казалось бы, могло повлиять на изменение внутри сестринских отношений, тем более что в этом тексте дочери Яги оказываются младшими по отношению к падчерице и не имеют перед ней закрепленного в традиционном народном сознании права первенства (старшинства) в ситуации, когда одну из родных сестер выбирают в невесты, — через сног, как известно, не молотят. Но если при таком условии в реальной ситуации причина для агрессии в отношении старшей сестрицы, мешающей младшим, отсутствует, то в ситуации сказочной обычная бытовая мотивировка не срабатывает — падчерица есть падчерица, и материнская ведьмовская кровь оказывается сильнее родной крови сводной сестрицы; они все равно по отношению к ней «чужие» и проявляют себя соответственно.

Кроме того, явная уязвимость падчерицы, сироты (а сиротство — это та же неполнота в семейном статусе героя, ущербность), судя по всему, является сильно провоцирующим моментом для мачехи и ее родных дочерей. Ведь падчерица, будучи персонажем женского рода, как правило, оказывается в ущербном положении именно по женской линии «своего» рода. А мачеха с ее дочерьми (а в некоторых сказках, кстати, с сестрами-ведьмами или напрямую Ягами, т. е. «своей» родней по женской линии) является для падчерицы попыткой восполнить утраченную со смертью матери, но столь необходимую для девушки в брачном возрасте связь с женщинами рода. Однако «чужой» элемент не может стать «своим»; по закону сказочного жанра знаки никогда не меняются на противоположные, и изведение мачехой падчерицы носит закономерный характер.

перехода, не приходится ожидать деятельной помощи ни в родах, ни в обрядах адаптации, скорее, наоборот, она может нанести вред, причем не только ребенку и роженице, но и самой себе.

3. Названия для Яги, используемые другими героями.

В текстах, где Баба-Яга выступает похитительницей детей (327С: Ивашка, Митошка, Ольшанко, Лишанушка, Александрушко и др.), похищенный, если ему доводится обращаться к ней, как правило, называет ее *бабушкой* (и даже *баушенькой* (Волог.), когда к Яге обращается девочка). Понятно, что такое название вряд ли можно считать показательным, так как в сущности оно является естественным в традиционном детском отношении к миру взрослых: старшая в доме женщина — бабушка. Но во взрослом варианте сказки на мотив похищения, например «Ивашко Кочевряжко» (Онч., 73 — Арх.), где вместо мальчика фигурирует молодец в брачном возрасте, его обращение к Яге оказывается нарочито грубым: *старая ведьма, старая кочерга, киевская ведьма* и т. п. То же можно наблюдать и в текстах на другие сюжеты, например: 403А (подменная невеста) и 450 (брат и сестра). Там в обращении героев к Бабе-Яге также постоянно используется эпитет *старая: старая карга, старая кочерга, просто старая*. Фиксируется, правда не часто, и прямое именование Яги *старухой*, причем не только в речи сказочных героев, но в самом тексте, в речи рассказчика, например: «...пришла старуха стара-стара», «бабушка», «старуха» (Б., 22 — Мурм.). Причем *старая*, как правило, вовсе не означает *дряхлая*.

Только два текста, оба из Архангельской губ., дают непосредственное представление о Бабе-Яге как о воительнице. В одном из них (Онч., 34) она тяжела и могуча и, как и положено доблестной богатырке, сама находит героев, и по ее требованию те поочередно «вздымают» ее, т. е. поднимают и затаскивают сначала на порог, затем на лавку, а потом борются с ней. Двум молодцам — Горокату и Девятьпилу — первые ступени проверки даются с немалым трудом, к тому же Яга их легко «обарывает», и только третьему, Ивану-Медвежье ушко, удастся совладать с ней сначала грубым отказом выполнять ее требования, а затем быстротой реакции и силой: «...Иван-Медвежье ушко <бабу-ягабиху> схватил, да и бросил о пол, схватил меч, ударил мечем и всю разнес ей, жизни не стало ейной». Таким образом, Яга здесь и смерть принимает богатырскую — от меча. И название у нее в этом тексте — *баба-ягабиха*, представляется не случайным, так как характерные свойства Яги в этом сюжете проявляются в меньшей степени, она здесь выказывает себя именно женщиной-воительницей.

В другом тексте (Онч., 241) Баба-Яга представляет собой как бы пародию на былинных богатырок: она хозяйка «скота» в подземном царстве («на том свете»), жестоко расправляющаяся со всеми попавшими к ней чужаками, ослепляя их, тем самым иницируя их, приобщая к своему миру и подчиняя себе. Неподдающегося ей героя она пытается уничтожить, высылая на него по очереди двух своих дочерей, таких же воительниц, как она сама: «Иди, затрехни его, мошенника, что он к нам скота пригнал». Обе дочери Яги ведут себя совершенно в духе былинной эпической традиции, в манере богатырей-бахвальщиков, насмешкой и грубостью провоцирующих противника на схватку. Так, младшая Ягишна, выезжая на бой, кричит: «Я те лопатишкой-то по мудишшам-то! Попался нам в кохти...», а старшая обещает сделать с героем то же самое, но только при помощи помела. И лопата, и помело являются здесь и «боевым» оружием, и тем самым транспортным средством («богатырским конем»), на котором Ягишни выезжают полевать. Сама Баба-Яга выезжает на врага на ухвате. Лопата (хлебная), помело и ухват — предметы чисто женского обихода, связанные исключительно с домашним очагом,¹⁶ и соответственно со-

¹⁶ Об особых отношениях, связывающих Бабу-Ягу с печью и теми предметами, которыми обычно «пашут» в печи, речь пойдет впереди, в том числе и о различных способах их применения. Что же касается езды верхом на упомянутых предметах, то, с одной стороны, возни-

ставляющие резкий диссонанс с настоящей мужской богатырской экипировкой.

Существует также текст, в котором Яга неожиданно оказывается обладательницей незаурядной силы и, видимо, немалых размеров, так как поднимает каждого из своих не вписывающихся в норму гостей (неучтив, ведет себя не так, как должно) на ладонь, словно пушинку, и бросает в погреб (Крн., 141 — Арх.); к тому же здесь можно говорить о том, что Баба-Яга фактически провоцирует героев, заставляя их действовать по ее собственному сценарию.¹⁷

В других текстах, в которых Яга вступает в единоборство с героями, она в большей степени проявляет себя не как воительница, но как сверхъестественное существо, грозящее гибелью всякому встречному, оказавшемуся в ее владениях, досадившему ей, как это видно, например, в сказке «Благодарный мертвец» (Онч., 152 — Олон.): «Да тут у нас в лесу волшебница живет с бабой Ягой, всех убивают, тебе тоже не миновать», или как в сказках на мотив «сестра просела» (Онч., 44, 71 — Арх.): «Что ты! Куда зашла? Здесь живет Баба-Яга, она тебя застанет здесь и съес...», или как в известной сказке «Иван Быкович» (Онч., 27 — Арх.).

Фактически по всем рассматривавшимся текстам, где Баба-Яга проявляет себя как отрицательный персонаж, заметно, насколько этот персонаж оказывается деятельным: несмотря на возраст, Ягу несомненно характеризуют повышенная активность и агрессивность. Скорее всего, это связано с тем, что она позиционируется как ведьма, причем сильная ведьма, хотя в текстах об этом впрямую почти не говорится, но легко определяется по производимым ею действиям и проявляющимся склонностям.

кает устойчивая параллель с общеевропейским образом ведьмы, вылетающей из печной трубы на помеле (именно помело, т. е. специальная метелка для выметания печного пода, служила «конем» для ведьмы, а не метла, которая ассоциировалась с уборкой мусора на полу в доме, а то и с подметанием двора). Использование для верховой езды хлебной лопаты представляется находкой рассказчика, однако абсолютно органично вписывающейся в испытанный традицией ряд: если не в сказке, то в бытовом мифологическом рассказе встречается ухват, обращенный в коня, вывозящего с шабаша незадачливого постояльца ведьмы (отсюда образ героя, отправленного с шабаша домой на каком-то предмете, временно ставшем скакуном, и вошел затем в литературу — см., к примеру, гоголевскую «Пропавшую грамоту» или пушкинского «Гусара»).

С другой стороны, возникают ассоциации с ритуальным троекратным объездом родовой территории, который предпринимали обычно женщины дома (причем в ритуале участвовали представительницы разного возраста) с целью защитить «свою» (и двор, и дом) территорию от посягательств «чужих» и для обеспечения защиты «своей роды» и «своего» домашнего скота, чтоб не пропал и не переводился.

¹⁷ В этом тексте Баба-Яга выступает в роли потенциальной тещи, так как герои заезжают на ее территорию в поисках невест, а возможные невесты — девицы-голубицы (= дочери Яги) не только пребывают при проверке женихов в качестве свидетельниц и желанного приза в случае удачи, но и разделяют печальную участь своих горе-женихов. Когда неудачники с проверкой не справляются, Яга скидывает их в погреб, а вместе с ними «за перышки» забрасываются и ненужные ей больше девицы-голубицы.

Пожалуй, здесь ярче, чем в других текстах, в которых имеет место проверка героев, Баба-Яга проявляет себя как древний иницирующий образ (см., пропововскую трактовку образа Яги): будучи потенциальной или реальной тещей, для героя она является безусловно «чужой» и, следовательно, ее действия по отношению к нему естественно враждебны. Однако жестокое отношение Бабы-Яги к девицам-голубицам выглядит необоснованным. Возможно, что в его основе лежит представление о браке, как о судьбе, назначенной богами: не сумевший «взять» свою судьбу, сбрасываясь со счетов, второй попытки ему не предоставлялось, и соответственно невеста могла быть только одна (не зря же ее называли «суженая»), другой не предполагалось. Или все намного проще: жестокость Яги по отношению к девицам-голубицам, хотя бы и к собственным дочерям, следует связывать с характерным для этого персонажа отношением к объектам-помощникам (персонажам или предметам), которыми она пользуется в своих интересах (как правило, это отношение трудно назвать добрым).

1. *По тяге к людоедству*, которая присутствует во всех текстах на сюжет «Яга — похитительница детей» (ВС, 21; Смр., 40 — Волог.; КС, 15 — Олон.; Б., 105 — Мурм.; Крн., 74, 87; Нкф., 85, 64 — Арх.), где обычным объектом является мальчик/юноша: «Вытопи-ко завтра пожарче печь, не можем ли как Ивашку Кочевряжку изжарить»; «Сесть бы мне, присеть бы мне, посидеть бы мне да Ивашковых костей поглотать...» (Онч., 73 — Арх.); «Сыновья [Яги] пришли, печь отворили, што-ле закусывать хотят, а косье лежит. Один говорит: „То Олексанко сожжоной”. Хам, хам, хам. Думают Олексанка едят, а матерь съели» (Онч., 38 — Арх.). Реже объектом притязаний становятся девочки/девицы. Их Яга оставляет для выполнения разнообразной домашней работы (от готовки и уборки до искания в голове у отдыхающей Яги), хотя и над ними постоянно висит опасность быть съеденными: «Фу, фу, фу, русский дух! Слыхом не слыхано, видом не видано, сам на дом пришел, съем теперь!» (ВС, 18 — Волог.); «Фу-фу-фу! Русским духом пахнет. Пообедала я на свадьбе, а поужинаю дома...» (Онч., 71 — Арх.). Склонность Яги и ее детей к людоедству проявляется (не всегда очевидно и не отличаясь постоянством) и в текстах с сюжетами «подмены невесты (жены, сестры)» (403 А) и «братец и сестрица» (450): «Сына несую, сырого мяса хочю, убей козла [братца]» (Онч., 128 — Олон.), и на сюжет «бой на калиновом мосту»: «Вор-кузнец, отдай Ивана Быковича, посади на язык — зглону...» (Онч., 27 — Арх.). У девиц-красавиц она сосет молоко из груди:¹⁸ «А только ко мне ходит в поудень баба-яга, меня заставит искать в голове, а мне груди сосет» (Сок., 143 — Волог.).

2. *По способности Бабы-Яги очень быстро* и, как правило, шумно передвигаться (ездить или летать в/на ступе): «...не туча катитча, а из чистаго поля Ягабиха идет. <...> Ягабиха прокатилась тучей» (Онч., 44 — Арх.), особенно во время погони: «И поехала Егибовна на железной ступе в лес, с железным крюком, и хвощет лес-то...» (Крн., 85 — Арх.); «...бежит, слышит Егибовой-то ступа стучит, комель метет» (Крн., 87 — Арх.). В словаре В. И. Даля по этому поводу читаем: «...ступа ее железная, везут ее черти; под поездом этим страшная буря, все стонет, скот ревет, бывает мор и падеж».¹⁹

3. *По способности манипулировать* связанными с ней персонажами (стариком-мужем, дочерьми, невестками, работницами, подвластными ей тварями, чудесными предметами и т. д.), а также неудачливыми героями и героинями (царскими невестами, сестрицами, молодыми матерями, братьями Егором Храбрым и Федором Важным, Водовичами и т. д.); манипулирование окружающими в своих целях отличает Бабу-Ягу во всех текстах.

4. *По умению Яги колдовать*; приемы, которыми она владеет, разнообразны:

прикосновение (удар): «...бежит ступа по дороге, а в ней сидит баба Яга; подъехала, ударила молодца и лошадь пестом, и стало два камня» (Онч., 152 — Олон.);

¹⁸ Действие, чрезвычайно характерное для ведьм, так как отнимание молока — это отнимание жизненной силы, причем в народном представлении ведьмы забирали молоко как у коров, так и у кормящих женщин. В севернорусских сказках не встречается сюжета, где бы Яга занималась отниманием молока у кормящей матери, хотя бывают сложности со вскармливанием младенца у героинь по ее вине (сюжет «мать-рысь»: Аф., 101 — Арх.; Смр., 41 — Волог.). А сосанием молока из груди у красавиц занимаются Огненные Змеи (Легуны), которые именно таким образом, по народному мнению, забирают у женщин их жизненную силу. Это о них писал Д. Чулков в «Абевеге...». «Дьяволы летают и иссушают женщин...» (цит. по: Власова М. Н. Новая АБВГа русских суеверий. СПб., 1995. С. 155). Подобно Яге, польская богинка — персонаж мифологический — грешит сосанием молока из груди, правда, предпочитает делать это у спящих; для нее нет большой разницы, чью грудь сосать, — объектами ее агрессии могут быть как спящие женщины, так и дети, и даже мужчины, отчего у последних грудь наливается молоком (Славянские древности: Этнолингвистический словарь. 1995. Т. 1. С. 563).

¹⁹ Даль В. И. Толковый словарь... Т. 4. С. 672.

использование волшебных предметов: «...подала перстень и говорит: „Поди в город, и какая девушка поглядится, только покажи ей этот перстень, она с тобой сейчас и заговорит...”» (Онч., 73 — Арх.);

использование вербальной магии, причем от угроз, которые она реализует («как скажу, так и будет!» = сказочной формуле «сказано — сделано!»): «Скажи, куда пошла?.. А не скажешь, так добро не будет» (Раз., 59 — Олон.); «Куда, молодец, поехал? Возьми и меня... Глухоту напушу!.. Не возьмешь — слепоту напушу, не увидишь куда ехать... Если не возьмешь, то вверх кренем поверну, не доедешь! <...> Вот пришла на корабель и напустила ей [сестре] слепоту и глухоту, а брату глухоту» (Раз., 20 — Олон.), до настоящего заговорного слова («Ольшанка, Ольшанка, ложись на лопату!.. Завернись ты калачиком, растянись пирогом!» (Нкф., 85 — Арх.); «Быть ты, Федор Водович, серым камнем, лежать от ныне и довеку» (Онч., 4 — Арх.);

использование обмана, воровства, подлога: Яга подменивает условный знак (прялицу на ружье), ворует у героини сорочку и выдает себя за нее (Раз., 59 — Олон.); брат велит сестре собираться, а та не слышит, тогда Яга говорит сестрице, что брат велит в воду бросаться, сестрица бросается в воду и превращается в лебедушку (Раз., 20 — Олон.); Баба-Яга предлагает Аннушке вымыться в ручейке, а в это время дочь Яги занимает ее место в карете (Нкф., 80 — Арх.); «„Дай мне воды хорошие”. — „Вот самая вода и лучшая”. — „Вот старая меня обманула, не такую воду... указала”. — „А эта лучше вода”. — „Опять не тово! Пустое дело!”» (Сок., 140 — Волог.) и т. д.

5. По способности к оборотничеству: ей удается и самой оборачиваться золотой птичкой (Онч., 4 — Арх.), принимать облик девицы, царской жены или невесты (Ржд., 9; Сим., 37 — Арх.; Раз., 59 — Олон.), иметь змеиный вид и летать при этом (Б., 22 — Мурм.), и оборачивать других: гусыней или рысью падчерицу (Аф., 101 — Арх.; Смр., 41 — Волог.); лебедушкой или шукой невесту царя (Б., 22 — Мурм.; Сим., 45; Ржд., 9 — Арх.; Раз., 20 — Олон.); серым камнем Федора Водовича (Онч., 4 — Арх.); волками, щенками, кошечками чудесных сыновей (Крн., 69 — Арх.; КС, 14; Раз., 11 — Олон.), и т. д.

Способность оборачиваться или умение морочить, отводить объекту глаза, оказывается стержневой функциональной характеристикой в текстах с сюжетами (403 А, 450, 451, 480 С и Ан. 707), в которых Баба-Яга устраняет героиню (жену, сестру, молодую мать) и занимает ее место сама или замещает ее своей дочерью. Причем случившееся раскрывается не сразу, и, как правило, герой не обнаруживает подмену сам, в этом ему необходима помощь других персонажей, например: стало наконец мужу (царю, мельнику, жениху и т. п.) любопытно, куда бегают козлик (баранчик, старичок-пестун, старушка-нянька и т. д.), он отправляется следом, подсматривает, подслушивает и узнает; верные слуги обращают внимание своего господина на необычность происходящего в его семье; корабельщики рассказывают герою правду о потерянных им жене и детях; прохожие люди или проезжие «заморские» гости рассказывают о виденных ими чудесах, и государь отправляется посмотреть, и там правда раскрывается, и т. д. Таким образом, или оборот (морока), наведенный Ягой, оказывается весьма качественным, или ведьма Яга (в случаях, когда она сама занимает место героини) уже не может считаться старухой, так как предстает женщиной вне возраста, меняющей его свободно по мере надобности.²⁰

²⁰ В работе, посвященной системе персонажей русской волшебной сказки, Е. С. Новик говорит о характерной для большинства сказочных персонажей четкой возрастной (и половой) фиксированности (брат, сестрица, царевич, царская невеста — молоды, а колдун, старуха, царь — стары, что называется, по умолчанию), которая восполняет неопределенность их внешнего облика, особенно это ощутимо в отношении сверхъестественных персонажей (Морозко, Вихрь, Змей, Шмат-разум — обычно антропоморфны, все они мужского рода, но сверх того сказать о них что-либо трудно). Так и Баба-Яга — всегда баба (сложившийся женский вариант сверхъестественного существа) и обычно старая баба. Как писал П. П. Чубин-

Внешний облик Бабы-Яги

Фактически во всех рассмотренных текстах, за очень малым исключением, внешний облик Бабы-Яги оказывается совершенно неопределенным: описания отсутствуют и с уверенностью можно говорить лишь об антропоморфности персонажа и его принадлежности женскому полу и с осторожностью о преклонном возрасте, который, как выяснилось, является величиной переменной. Нет возможности опереться даже на такие традиционные атрибуты, без которых Яга с трудом воспринимается как Яга: костеность, железные зубы, «титки», что «веснут через грядку» или «через порог», «нос — в потолок» и т. д.

Только в одном из рассмотренных текстов, в вологодском (Сок., 140), встречается упоминание об одноногости Бабы-Яги, причем здесь оно является составной частью имени: «Приходит... к Бабе-яге, одной ноге за живой водой за молодой...», и, следовательно, становится акцентированным атрибутирующим элементом ее внешнего облика, особенно в контексте змеиной природы Яги, и с учетом того, что действие происходит в «змеином царстве».²¹

В еще одном тексте (Б., 22 — Мурм.) делается акцент на змеиных чертах облика Бабы-Яги, при этом используется чрезвычайно скупой набор описательных средств: «идет... старуха стара-стара, в опорках... <...> в церковь... красавицу [о дочери] повела! Шаг шагнет — трава повянет, засмеется — как змея, вид змеиный»; «...а эта змеевка полетела и разбилась». Если привлечь данную И. В. Новиковым разбивку на типы отрицательной Яги, то подобная скудность

ский: «Народ представляет Бабу-Ягу столетнюю старуху, ужасно злой» (Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1. С. 216). Рассматривая функциональные задачи оппозиционных характеристик старей/молодой, мужской/женский, Е. С. Новик отмечала, что в отношении таких персонажей, как Яга (и, разумеется, это прежде всего касается именно тех сказок, где она предстает отрицательным персонажем), довольно ощутима тенденция противопоставления старых (Бабы-Яги) молодым (сестрицам, невестам и рожавшим чудесных детей женам, а также богатырям и детям). Отдельного рассмотрения требуют тексты, в которых Баба-Яга выступает в роли помощницы и где она оказывается не старухой, а девицей (без всякого оборотничества, и необходимости в нем нет).

²¹ Одноногость, закрепленная в данном тексте в самом названии Бабы-Яги, — явление очень редкое. Традиционно, и не только в сказках, но и в известных паремиях, обыгрывается ее «костяная нога», благодаря которой Яга привычно (и в полном соответствии с проповедскими параллелями) соотносится с образами безобразных хозяек мира мертвых — со скандинавской Хелью, германской Гольдой (Перхтой) и др. (Пронн В. Я. Исторические корни... С. 70, 76—78). К. Д. Лаушкин рассматривал костеность и одноногость Бабы-Яги как семантически однозначные признаки (когда речь заходит о ногах Яги, то неизменно акцентируется одна, а о другой не упоминается). В своей теории о змеиной природе Яги он опирается именно на ее одноногость («...одноногость [Бабы-Яги] является достаточным основанием, чтобы предполагать, что она входит в круг божеств, ведущих свою родословную от змей»), выстраивая ретроспективно генеалогию образа. «...новое время — Баба-Яга, костяная нога (сказочный персонаж); дохристианская эпоха — Баба-Яга, одна нога (славянская богиня смерти); первобытная эпоха — змея (олицетворение смерти)» (Лаушкин К. Д. Баба-Яга... С. 185, 186).

Справедливости ради нельзя не упомянуть и о тех случаях, когда вскользь все же говорится о ногах Яги. Во-первых, в рассматриваемых нами севернорусских текстах (в которых Яга — отрицательный персонаж) фактически нет описаний внешности Бабы-Яги, в том числе ее костености/одноногости, исключение составляет вышеупомянутый вологодский текст. Но во многих текстах у Яги предполагается наличие пары вполне нормальных ног, и, судя по описаниям действий, она пользуется ими по назначению: «идет — пришла старуха стара-стара, в опорках <...> повела свою дочь: шаг шагнет...» (Б., 22); «Егабова идет сама» (Нкф., 85); «Он стаў Егибову кидать-то, Егибова руки выжняла и ноги выжняла и не може в пещку...» (Нкф., 64); «...а только ко мне ходит в поудень баба-Яга» (Сок., 143); «Яга-баба приходит (со свадьбы) и говорит...» (Онч., 71), «приходит опять баба-ягабиха... <...> Иван и говорит: „Ноги-ти здоровы, сама зайди“. Баба-Яга зашла...» (Онч., 3); «Яга-Баба пришла и начала свое дело справлять <...> после ушла в лес...» (Аф., 284); «... тут еги-баба и ноги протянула» (ВС, 18); «...шли, шли, шли, встретила им навстречу яга-баба: „Куды, девка, пошла?“ <...> „Пойдем вместе?“» (Раз., 59); «выбежала на берег женщина и кричит (а это баба-яга)...» (Раз., 20), и т. д.

описания дает лишь условное представление о безобразной, отталкивающей внешности Бабы-Яги, обладательницы чудесных предметов (вологодский текст выстроен по сюжету «неверная жена» (А 315 В), а мурманский — «подменщица царской невесты» (403 А)).

Еще в двух текстах встречаются:

а) намек на железные зубы²² Яги — она грызет дерево, на котором спасается от нее Лишанушко (Нкф., 64 — Арх.); и

б) упоминание толстого голоса Бабы-Яги, который ей пришлось перековать у кузнеца, чтобы сымитировать «матушкин голосок» и добраться до Митошки (ВС, 21 — Волог.).

Оба текста относятся к сюжету А 327 С, в котором функционирует только один тип Яги (по разбивке, данной И. В. Новиковым) — похитительницы детей.

Во всех остальных текстах, как уже было отмечено, нет даже такого скудного описания внешности Яги. Ее облик оказывается лишенным каких-либо ярких говорящих черт, он неясен, если только не принять положение, что в самом имени Бабы-Яги заложена полная информация о том, что она собой представляет и что от нее следует ждать, т. е. название персонажа в большей степени отражает функциональную специфику образа, чем описание внешности.

Атрибуты: предметы, спутники

Для получения подробной и упорядоченной картины отслеживаемых в текстах атрибутов, отражающих специфику Бабы-Яги, мы посчитали целесообразным выделить в отдельный раздел сопутствующие ей атрибуты-объекты. Они не всегда являются неотъемлемыми составляющими этого образа и даже могут не являться таковыми вообще, но спорадически фигурируют в текстах и отмечены определен-

²² Аномальные (необычной формы, размера, цвета или крепости) зубы практически во всех славянских (скорее всего, и — шире — в индоевропейских) представлениях являлись характерной чертой мифологических персонажей: крепкими (=железными) зубами обладали вурдалаки (те же вост.-слав. еретики, ерестуны или упыри), караконджулы (южн.-слав. змеобразные оборотни, призраки, которых так и называли «гвозден зуб»), шуликуны (сев.-рус.), черти и др. В сказках традиция не иссякла: железными зубами обладает Смерть, ими ей приходится грызть дубы (рус.); пугающие торчат изо рта длинные зубы госпожи Метелицы (нем.) и т. д. А. А. Потеня проводил четкую параллель между Бабой-Ягой и германской Хольдой (которая в немецких сказках трансформировалась во фрау Холле, госпожу Метелицу), усматривая тождество в целом наборе сходных для обоих образов характерных черт, в числе которых называется и связь с мышами (и зубами). Эта связь может принимать разные формы, однако все они, так или иначе, лишь выявляют и подчеркивают негативные коннотации с миром мертвых. К примеру, это может быть патронаж: Яга (совсем как Хольда, с находящимися под ее рукой эльбами (=мышы=души умерших)) оказывается хозяйкой, а то и «матерью» «деток» — мышей (*Потеня А. А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Императорском об-ве истории и древностей российских. 1865. Кн. 3. С. 355—356*). Общераспространенным считается у русских представление о том, что именно в компетенции мыши находится наделение детей «настоящими» зубами, когда молочные начинают выпадать. Причем в ритуальных формулах требования/просьбы нового зуба нередко встречается запрос «костяного», а то и «стального» взамен репяного, деревянного, старого. Так, у калужан, например, говорится: «Мышка, мышка, на тебе железной, дай костяной» (*Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 164*). Верования в связь обретения коренного зуба с «иным» миром (и зачастую именно с мышью как его представителем) до сих пор живут в большинстве славянских традиций. Это отчетливо прослеживается в принятых формулах «отсыла» выпавшего зуба для обмена. В частности, само то место, куда отправляют зуб и как это проделывают: «бросают через дом» (серб., юго-зап. болг.), «бросают на крышу хозяйственных построек» (южн.-слав.), «...на чердак (на поедение мышам)» (пол., босн., славон.), «в подполье» (сиб.), «через голову на печку» (калуж.), «в печку, в огонь (через голову назад, трижды)» (южн.-рус., укр.) и т. д. Кроме того, у чехов и словаков в верованиях, связанных со сменой зубов, нередко место мыши занимает Баба-Яга (!) (*Потеня А. А. О мифологическом значении... С. 355*).

ной стабильностью. Для большего удобства все выявленные атрибуты-объекты разделены на две группы: а) атрибуты-предметы и б) атрибуты-спутники.

а). Атрибуты-предметы.

Собственно волшебных атрибутов-предметов, которые могли бы быть определены условно как дары Яги герою, в севернорусских текстах оказалось немного. Они либо используются Ягой с целью погубить героя (несущие смерть различные приманки, обманки), либо герой забирает их у Яги под угрозой смерти и использует затем себе во благо (призы).

Призом, к примеру, является перстень, который Ивашко Кочевряжко получает от попавшей в расставленную им западню Яги: «...„Иванушко, красное ты солнышко! Делать нечего, поди в кладовые, там все найдешь.” Потом подала перстень и говорит: „Поди в город, и какая девушка поглянется, только покажи ей этот перстень, она с тобой сейчас и заговорит...”» (Онч., 73 — Арх.). Благодаря этому перстню Ивашко обретает жену, богатство и три дома, появившиеся на месте худой избы Бабы-Яги. Призом является и родник Яги с «живой водой молодой», ибо героине приходится потрудиться, чтобы добыть желаемое: два источника из указанных Ягой были бесполезны для оживления героя, и только третий — настоящий (Сок., 140 — Волог.).

К смертельно опасным дарам-обманкам относятся заготовленные Бабой-Ягой для героя «доброе вино» (которое отравлено), «чудесный конь» (который должен сбросить и растоптать царевича) и «золотая карета» (которая должна его раздавить) (Крн., 141(2) — Арх.).

Даром-приманкой, чтобы заманить героев на «свое» пространство, оказывается сама Яга, оборотившаяся «золотой уточкой» (Онч., 4 — Арх.). Приманками следует считать те жилища и помещения в них, что контрастируют друг с другом, куда заманивает героев Яга: золотой дворец, «серебром крыша крыта (во дворце худа комната, рогожей крыта)» и богато убранную комнату в избышке («...ветха избышка, берестой покрыта, дубом подперта, а горница в избышке бархатом убрана, золотом шита») (Крн., 141(1) — Арх.).

Своеобразной приманкой является и еда: богатые, ломящиеся от всевозможных яств столы, которые собирает Баба-Яга для проверки женихов, — «Навалила на столы пряников, налила бражки медовой, сусла пивного...» (Крн., 141(1) — Арх.); «завара», которой Яга сначала накормила голодных девочек, а потом вдруг потребовала отдать ее обратно²³ (ВС, 18 — Волог.). И «сухая краюшка хлеба» (она сродни железному колобку), которую мачеха [Яга] дает для пушного унижения Марье-царевне на пастбище и которую та по возвращении кладет нетронутой на стол. Эта краюшка становится для Яги знаком, с которого начинается проверка царевны (Аф., 101 — Арх.).

Железный хлеб, которым пробавляются попавшие к Бабе-Яге дети, — «железный колобок» ест Лишанушка (Нкф., 64 — Арх.), «железны сухари грызе» Ивашка (Крн., 87 — Арх.) — не простой атрибут, его нельзя определить как приманку или обманку. Традиционно железная еда в сказке возникает в случаях сюжета-квеста, когда герой или героиня отправляются в долгий путь на поиски суженого/суженой (А 301 А, В; А 400 А, В). Еда (хлеб, просфора) в этом

²³ Прием — накормить «гостей», а потом потребовать еду обратно, который Яга использует, чтобы подловить добычу, только на первый взгляд выглядит неожиданным. Как писал В. Я. Пропп, «не прошедшему проверки не будет дороги назад»: поедая завару Яги, девочки принимают пищу «чужого» мира, тем самым адаптируясь к «чужому» миру и отсекая возможность возвращения в «свой» мир. Этот мотив известен как древнему мифу (похищенная Гадесом Персефона съедает несколько гранатовых зернышек и уже не может навсегда оставить царство мертвых), так и бытовому мифологическому рассказу: желая вернуться в мир живых, нельзя есть ничего из предлагаемого лучшим, водяным и проч. Когда все девочки (за исключением Аннушки) пусть частично, но возвращают Яге «ее завару», они лишают ее причины задерживать их у себя, и Яга их отпускает. Аннушка же оставлена по собственной вине: возвращать ей нечего — она съела все, и нет ей пути назад.

случае входит в единый «железный» набор с посохом (реже шляпой) и обувью (сапоги, башмаки), который приобретается героем/героиней в тройном количестве: три железных хлеба, три пары железных сапог, три посоха железные... Этот набор становится пространственно-временным условием для достижения цели — «Когда изложишь три хлеба железных, износишь три пары железных сапог и три железных посоха сотрешь, только тогда и сыщешь меня...». Однако в текстах, в которых фигурируют железные колобки или сухари, сюжет иной (327 С), т. е. оба текста на похищение детей, и очевидно, что «железная» еда не может рассматриваться в качестве атрибута, указывающего на длительность или протяженность пути. Скорее «железо», предлагаемое в качестве пищи, здесь должно рассматриваться как продукт аномальный (противоположность нормальной еде), подчеркивающий «чуждость» мира, в котором герой оказался. Кроме того, когда обычные атрибуты «своего» мира (из дерева, ниток, зерна и т. п.), встречаясь герою/героине в мире Яги, меняют привычный, свойственный им материал на «железный», достигается еще один важный эффект — это нагнетает, усиливает чувство страха. Железная кочерга воспринимается адекватно (если, конечно, ее не используют в качестве хлыста-«погонялки»), но железная ступа, в которой Баба-Яга с грохотом разъезжает по лесу, — это нарушение нормы и вызывает страх (Крн., 85 — Арх.).

Ступа с пестом и помело или кочерга (для перемещения, и в частности для погони), затопленная печь, хлебная лопата (чтобы зажарить и съесть оказавшихся в ее власти ребят) (Нкф., 64, 85; Крн., 87, 74 — Арх.; Смр., 40; ВС, 21, 18 — Волог.; Б., 105 — Мурман.; КС, 15 — Олон.) — традиционные, наиболее привычные атрибуты Бабы-Яги, характеризующие ее прежде всего как похительницу и людоедку (предпочтение Яга отдает не сырой, а жареной человечине: «...зажарю и съем!»). Но эти же атрибуты указывают на нее как на хозяйку,²⁴ «жрицу» домашнего очага, а в единичных случаях может наблюдаться

²⁴ Рассматривая печь и хлебную лопату в качестве характеризующих Ягу атрибутов, нельзя упускать из виду устойчивую связь Яги и топящейся печи (печного огня). Яга, как правило, обретается в избе, а это дом, который без печи невозможен, в противном случае это уже будет не изба. К тому же сама она действительно часто соотносится с печью: она может лежать на ней, стоять у печи, растапливать ее. Есть текст, в котором подземный дворец, куда попадает Иван-царевич, топится, из него дымок идет... («Гарх Тарахович»). Растапливание печи, особенно «своей» печи — прерогатива самой Бабы-Яги или почетная обязанность ее дочерей: «явилась Баба-Яга и грозно вопрошает: „Как ты смеешь топить мою печь?“» (Смр., 341).

Этот мотив связи Яги с очагом, домашним огнем попал в заговоры: «...Из-под того дуба сорочинского выходит Яга баба и поджигает тридевять сажен дубовых дров и столь жарко... разгоралась отроковица р. б. (имярек)...» (Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. 2: Народная словесность. М., 1878. С. 143, № 15), причем в заговоры любовные, называемые присушками, которые традиционным народным сознанием обычно воспринимались как греховные и соотносились с ведьмовством (см.: Адоньева С. Б., Овчинникова О. А. Традиционная русская магия в записках конца XX в. СПб., 1993. С. 136, в примеч.). В заговорах сцена разжигания огня в печи может приобретать совершенно фантастический размах: докрасна раскаленная печь (медная, оловянная, железная), «накладена дров дубовых», может стоять в чистом поле, к тому же может быть и не одна печь, а три, а то и 77 печей сразу (в таком варианте и еги-баб становится столько же, но эти еги-бабы уже не занимают разжиганием огня, а пребывают «на каленых печах»: на каждой печи — своя Яга, и тут же упоминается дочка Яги с клюкой и метлой, общим числом и того, и другого, и третьего — по 77 штук). Печное пламя при этом может разжигать «небо и землю и всю подселенную» (Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917. С. 205, 206, 211).

Огонь очага, равно как и сама вертикаль печи: труба — устье — (подпечь) голбец, представлял стихией (= путем, проходом), связывающей мир живых и «иной» мир: жизненная сила рода (его сущность) и центр родового локуса, через который осуществляется связь с душами предков и с теми, кто «ушел» совсем, и с теми, кому предстоит еще вернуться в следующих рождениях. В этой связи представляется интересным часто повторяющийся весьма характерный сказочный прием — Баба-Яга ссоривает (прячет, бросает, сажает) на печи подавляющее большинство жертв, попавших ей в руки, или отправляет их в подпечь (в «гобец», в подполье) (Нкф., 64; Нкф., 85; Карн., 141(1) — Арх.; ВС, 21 — Волог.); туда же могут отправляться и их обглоданные «кости» (Онч., 73 — Арх.)

своего рода тождество Бабы-Яги и раскаленной печи, печного жара, огня. Так, в одном из белорусских текстов есть описание того, как Яга борется с охватившей ее жадной от проглоченных «бухонов» хлеба — она в три приема выпивает озеро, словно пылающую топку заливая; а в другом, уже в севернорусском тексте, оказавшись в горящей печи, Яга не сгорает.

Среди рассматривавшихся текстов встретился лишь один (но в действительности тексты с этим мотивом — не редкость), в котором героя/героиню Яга намеревается «зажарить» не в печи, а в бане,²⁵ для чего ее топят «докрасна», а затем ведут туда гостя/гостью: «А Яицьна-Бабицна байну натопила да пришла под окошко: „Марья-царевна, поди ко мне в баенку, у меня водушка ключевая да веничек шелковый” (...) ...нажарила, настегала прутьями, потом купаться повела» (КС, 16 — Олон.), или, как в аналогах: «запарил», «насмерть убил, все костье раскрошил» (Б., 7 — Мурм.).

Пест — еще один атрибут, который Яга обычно использует не по прямому назначению для толчения или перемалывания, но в качестве инструмента управления известным «транспортным средством»: «в ступе едет, пестом погоняет...», «наганивает их баба Ягабиха в ступы, подпира[е]тся пестом» (Онч., 27 — Арх.), «как магический жезл, которым она пользуется для колдовства:²⁶ «...высочила из избушки Яга-Баба со пестом и хлопнула Федора Водовича [пестом] в голову: „Быть ты, Федор Водович, серым камнем...”» (Онч., 4 — Арх.); «...ударила старика пестом, старик повалился [камнем стал], она навалила на старика три камня и уехала» (Онч., 152 — Олон.).

б). Атрибуты-спутники.

Приблизительно в трети рассмотренных текстов (в 14 из 47) у Бабы-Яги нет спутников вообще, она самодостаточна и действует в одиночку (Онч., 4; Крн., 85, 87, 141(2); Ржд., 9; Сим., 37, 45 — Арх.; Б., 46 — Мурм.; Раз., 11, 20, 59; КС, 15, 16 — Олон.; ВС, 18 — Волог.). В текстах, где спутники у нее есть, они обладают вполне устойчивыми специфическими чертами: во-первых, в подавляющем большинстве случаев спутниками Яги оказываются особи женского пола; во-вторых, по отношению к ней они стабильно занимают подчиненное положение.

Наиболее частыми спутницами Яги являются ее родные дочери. Число их варьируется. Это может быть одна дочь, которой создает конкуренцию падче-

²⁵ Выделять особо сказочное паренье в бане, приравняемое паренью (=варенью, жаренью) в печи, не стоит, — это действия одного порядка, даже если не цитировать В. Я. Проппа, а привести традиционную сказочную формулу установления контакта с Ягой: «Ты напой-накорми, да в бане намой, а уж после выпрашивай...». Для представлений Русского Севера более чем характерно восприятие бани и как одного из важнейших семейно-родовых локусов (баня не в меньшей степени, чем домовая печь, — ключевой элемент обрядов перехода), и как активно (опять же не меньше домовая печь) используемого контактного пространства между мирами. И то и другое, похоже, приобретает существенное значение при рассмотрении характеристик образа Яги и как древней хозяйки, и как хранительницы границы между мирами, и как иницирующего, контролирующего состояние «своей/чужой». К сказанному следует добавить, что в бане, как нигде больше, взаимодействуют обе древнейшие первостихии — огонь и вода, как созидающие, так и разрушающие, что ставит баню в совершенно особое положение. Правда, здесь можно упомянуть характерное для южнорусской традиции мытье в домовая печи, т. е. на существующую определенную функциональную заменяемость бани домовая печью. Но эта замена не является взаимообразной (никто не занимается приготовлением пищи в бане), кроме того, интересы данной статьи ограничены рамками севернорусской традиции.

²⁶ Именно пест, а не лопата или помело, вошел в существующую по Бабе-Яге иконографию: на лубочных картинках ее нередко изображали с пестом в руке, едущей (кстати, не в/на ступе, а верхом на свинье) с «коркодиллом» драться. За пестом давно уже закрепился статус специфического средства женской аргументации (см.: «Беседа отца с сыном о женской злобе» (XVII в.), а также многочисленные лубочные изображения злых жен, в руке которых неизменно зажат пест). Подтверждая расхожую истину, что «против лома нет приема, если нет другого лома», в поговорке говорится: «От худой жены — ни хлыстом, ни пестом».

рица (Крн., 69 — Арх.; Смр., 42 — Волог.), либо, что происходит гораздо чаще, этой дочерью Яга подменяет героинь, предварительно убранных с дороги: невесту небесного мельника (Смр., 43 — Волог.), царскую невесту (Нкф., 80 — Арх.), утопленную королеву (Крн., 64 — Арх.), царицу-роженицу (КС, 14 — Олон.) и т. п. В одном из текстов, где проводится подмена роженицы, эта подмена оказывается двойной: Баба-Яга заменяет своей дочерью жену Ивана-царевича, а перед тем подменяет чудесных сыновей царицы своими уродцами-внуками, которых одновременно с царицей рождает ее дочь (Сим., 8 — Арх.).

Реже в сказках фигурируют две родные дочери Яги, но такое количество дочерей не привносит в развитие сюжета ничего нового: либо разрабатывается вариант с одной дочерью — у Бабы-Яги есть две дочери, одну из них она ведет к царю вместо царской невесты (Б., 22 — Мурм.), либо не менее известный вариант с тремя дочерьми (одноглазкой, двуглазкой и трехглазкой), в котором роль одноглазой не получает развития. И в этом случае замена «чужой» дочери на «свою» проводится Ягой в объяснимой естественными причинами плоскости: нормальная (с двумя глазами) падчерица подменяется нормальной же («двоглазой») дочерью Яги (Аф., 101 — Арх.).

Три дочери Яги могут действовать не только в классическом сюжете с падчерицей (Смр., 41 — Волог.), но попадают в сюжет, в котором Баба-Яга вступает в единоборство, пытаясь взять верх над заезжим героем, нарушающим заведенный ею порядок существования иномирья (Онч., 241 — Олон.). Яга использует трех своих (?) дочерей (девиц-голубиц) как приманку для уничтожения героев (Крн., 141(1) — Арх.). Напрямую девицы-голубицы нигде в тексте дочерьми Бабы-Яги не называются, но Яга проявляет себя с героями как потенциальная теща, а девицы-голубицы вписываются в обычные параметры полностью подвластных ей дочерей, которых она активно использует для достижения своих целей.

Три дочери (имеется вариант и с одноглазкой, двуглазкой и трехглазкой (Б., 105 — Мурм.)) или три работницы Яги встречаются также и в традиционном сюжете с похищением детей, которых Баба-Яга собирается изжарить и съесть. Поручая каждой дочери (работнице) «приготовить» ей отловленного мальчишку, Яга последовательно теряет своих помощниц и остается в конечном счете один на один с маленьким героем (Крн., 74; Нкф., 85, 64 — Арх.; Смр., 40; ВС, 21 — Волог.). Таким образом, будь то дочери или работницы, они служат в данном сюжете скорее как художественный прием ретардации, который работает на нагнетание атмосферы страшного, подготавливая заключительное противостояние и счастливую развязку. Наконец, тремя спутницами Яги являются и три ее невестки — жены убитых Иваном Быковичем змеев (Онч., 27 — Арх.).

В сущности, между указанными спутницами Яги — дочерьми, девицами-голубицами, невестками или работницами — особой разницы не наблюдается: за редким исключением все они функционально пассивны, полностью подчинены воле и требованиям Бабы-Яги и проявляют себя в подавляющем большинстве случаев как средство, а не как самостоятельно действующий спутник.

Персонажи и предметы, к услугам которых прибегают как Баба-Яга, так и герои-оппоненты

В отдельную группу выделяются персонажи и предметы второго плана, которые действуют более или менее самостоятельно и условно определяются как функционально нейтральные, т. е. их услугами может воспользоваться как та, так и другая сторона. Роль таких «случайных» помощников играют и люди, и животные, и, говоря обобщенно, предметы. Обобщенно, поскольку в эту подгруппу могут быть включены разноплановые атрибуты: меч-кладенец, колобок,

замешанный на материнском молоке, горошина, вырастающая до неба, вода из копытца, чудесная яблоня, выросшая на косточках, и т. д.

К большинству упомянутых персонажей легко применить разделение на активно помогающих одной стороне и не менее активно мешающих другой. Принятие той или иной стороны обычно оказывается причинно обусловлено. Так, например, персонаж принимает сторону героя, потому что:

1) изначально является «своим» и выполняет пестующую функцию по отношению к героине/герою: сестрицы, недосмотревшие за маленьким братцем, идут к Яге, чтобы его вызволить (Крн., 87 — Арх.); брат помогает найти и расколдовать сестру (Ржд., 9 — Арх.); собачка и козелок, с которыми дружит царская дочка, помогают ей (Крн., 64 — Арх.); (матушкина) коровушка падчерицу кормит, поит, снаряжает (Аф., 101 — Арх.) и т. д.;

2) функцию верного служения герою/героине: друг Ивана-Царевича Орон Верный защищает его, жертвуя собой (Крн., 141(2) — Арх.); собачка, посланная матерью в дорогу вместе с героиней и охраняющая девушку от Бабы-Яги (Раз., 59 — Олон.); брат, который бескорыстно идет спасать брата (Онч., 4 — Арх.), и т. д.;

3) героем или героиней ему была оказана услуга, проявлена учтивость, сделано что-то доброе: накормленная кашкой мышка спасает падчерицу от «нехорошего», оборачивая ее в булавочку (Смр., 42 — Волог.); бабушка-задворенка предупреждает заблудившегося героя о грозящей ему опасности, наставляет и дает волшебные предметы: «А вот, дитетко, пойдешь мимо одного места — там Яицьна-Бабицьна живет; она всих ест, дак уже тебя съест. Ты как придешь к ей в избу, она посадит тебя на пекло в печку садить. Она как тебе скажет: „Руки съузь“, — ты скажи ей: „Седь-ко сама да поуци-ко меня“. Она как седет на пекло, ты ю в пецку свисни, да сам убежи. Вот, дитетко, я еще тебе дам щетку, гребень и зеркало. Как она след тебе погонитсе — ты это все бросай» (КС, 15 — Олон.); бабушка-задворенка помогает Ивану-царевичу добыть богатырского коня и меч-кладенец (Крн., 141(1) — Арх.); в благодарность за погребение мертвец становится спутником герою и многократно помогает ему: прогрызает железную стену, освобождает от оков узника, убивает волшебницу, дает важные советы, освобождает от заклятья братьев и уничтожает Бабу-Ягу (Онч., 152 — Олон.);

4) к нему (или к ним) обратились с просьбой: серые гуси уносят Лишанушку от настигающей Бабы-Яги (Нкф., 64 — Арх.); конь уносит Аннушку домой, спасая ее от погони (ВС, 18 — Волог.); серые гуси подсказывают старичку-пестуну, где найти Марию-царевну, превращенную Ягой в гусыню (Аф., 101 — Арх.);

5) оказалась востребована их (к примеру, профессиональная) функция: кузнец кует голос Яге (Смр., 40; ВС, 21 — Волог.); царский слуга встает сторожить на три ночи, ловит и расколдовывает царскую невесту: «...хватает сторож сестру, обвернутую лебедью... и держит ее, так она всяко овяртывалась, и змей, и веретеном, и всяко. И он, сторож, не выпустил ее и приготовил крест да пояс...» (Б., 22 — Мурм.).

Встречаются среди атрибутов статично нейтральные — они не служат ни доброму герою, ни злой Яге, выполняя собственную функцию: чудесная горошина прорастает и вытягивается до неба, она — всего лишь путь в другой мир, способ туда добраться, и ничего более (Смр., 43 — Волог.); так же как и водица из копытца, которую выпивает братец, становясь от нее колдуном (КС, 16 — Олон.). Правда, в западноевропейских вариантах сказки «Братец и сестрица» встречается объяснение, что вода заколдована колдуньей (мачехой), чтобы избавиться от детей.

Другие персонажи выдерживают правило «как ты со мной, так и я с тобой», т. е. изначально они нейтральны, но поступают с героями по заслугам: мышка, которую падчерица кормит, в благодарность прячет ее, когда приходит «нехо-

рошей», но она отказывает в помощи мачехиной дочери, которая с ней общалась грубо (Смр., 42 — Волог.).

Есть персонажи, которые по мере развертывания сюжета как бы наращивают (развивают) свою функцию. Так, например, если коровушка только помогает падчерице (кормит-поит, сряжает) и никак не противостоит Ягишне с дочерьми, то ракитов куст, выросший из «гузенной кишочки» забитой коровушки, и сладкие ягодки, которые на нем красуются, и разные пташечки, которые на нем сидят и поют песни «царские и крестьянские», — все это уже активно противостоит злой мачехе и ее дочерям: куст поднимает ветки повыше, чтобы до ягод было не дотянуться, и птички не дают брать ягоды дочерям Ягишны (Аф., 101 — Арх.), то же самое с яблоней (Смр., 41 — Волог.).

Среди персонажей, чье отношение к героям и к Яге требует особого рассмотрения, потому что сюжеты с ними преобладают, находятся братья и сестры. Внимание в этом случае вновь привлекает проблема родства. Некоторые сюжетные ситуации, связанные с родством, уже рассматривались ранее, например те, в которых сводные сестры героини являются родными дочерьми Бабы-Яги и выступают в качестве естественных антагонистов по отношению к падчерице (Смр., 41 — Волог.; Крн., 69 — Арх.). А также те, в которых родные или крестовые братья (друзья) бескорыстно выручают друг друга, не посягая на достаток, счастье и высокое положение, выпавшие на долю другого, хотя бы это и предлагалось им (Онч., 4; Крн., 141(2) — Арх.). Но имеются немногочисленные тексты, выстроенные по сюжету «царь Салтан» (Ан. 707), в которых родные сестры героини выступают агрессивно по отношению к ней, так как она мешает им реализоваться, занимает (избранная царем как лучшая) их место. Сестры призывают Бабу-Ягу, чтобы расправиться с сестрой, и даже готовы активно в этом Яге помочь (Б., 46 — Мурм.).

Еще одна категория братьев-сестер (в подавляющем большинстве текстов на сюжет Ан. 707, в котором Баба-Яга проявляет себя как коварная повитуха, подменивающая чудесных детей) — это не родные дети, а замена чудесных детей, рожденных царицей, и соответственно не родные братья-сестры замененным. В текстах они часто называются «обычными» детьми. Однако, как правило, это псевдообычность, так как эти дети не только разделяют судьбу их приемной матери (вместе с ней они оказываются в бочке, брошенной в море), но помогают ей спастись от преследований Яги, причем не обходятся без волшебства и оборотничества. Так, сын Иван спасает и расколдовывает чудесных братьев, которых Баба-Яга превратила в волков, а дочь Марфа во время погони делается осой («обычная» (!) девочка), кусает Ягу в глаз, та кривеет и прекращает преследование (Крн., 69 — Арх.).

В качестве варианта может фигурировать родной сын, последний из рожденных царицей чудесных сыновей (последышек), которого Яга не успевает отобрать у матери, так как она прячет новорожденного в волосах — заплетает его в свою косу (Раз. 11 — Олон.; Б., 46 — Мурм.; Сим., 8, 37 — Арх.). Ему удается затем разыскать своих чудесных братьев, расколдовать их при помощи колобков, замешанных на материнском молоке, и помочь воссоединению семьи (как матери с детьми, так и матери с отцом), а также сделать, чтобы правда восторжествовала и Яга была наказана.

Взаимоотношения Бабы-Яги с другими сказочными персонажами

Если сопоставить рассмотренный текстовый материал: Яга — отрицательный персонаж с шестью ранее выделенными Н. В. Новиковым типами, то становится очевидно, что совпадения функциональных характеристик образа нет. Более того, некоторые существующие в текстах типы не имеют соответствий (Яга — царская повитуха), и, наоборот (полностью отсутствует, например, выделенный Н. В. Новиковым тип Яги-мстительницы), другие типы должны

либо объединяться, либо расщепляться, а в некоторых случаях, возможно, следует признать нужным выделение Яги-злой мачехи и Яги-злого сверхъестественного существа в качестве самостоятельных типов.

1. *Баба-Яга — похитительница детей, людоедка* (соответствует 6-му типу по Н. В. Новикову: Яга — похитительница детей): Яга хочет полакомиться Ольшанковым (Лишанушкиным) мясом, посылает своих дочерей его изловить (Нкф., 85, 64 — Арх.); Яга охотится за Митошкой, хочет съесть (Смр., 40 — Волог.); Яга жалеет своей рыбы, посылает дочерей поймать маленького рыбака и изжарить (Б., 105 — Мурм.); охотится за Митошкой, хочет съесть; похитив его, приказывает работницам изжарить мальчишку в бане (ВС, 21 — Волог.); в наказание за обман Егибова отлавливает Иванушку и уносит к себе, чтобы изжарить (Крн., 74 — Арх.); сестры недоглядели за братцем, и Яга его унесла; когда они приходят за братцем, Яга заставляет их служить ей; боясь быть съеденными, они бегут (Крн., 87 — Арх.); Яга пытается изжарить и съесть героя (не ребенка, взрослого), который, следуя совету бабушки-задворенки, убегает (КС, 15 — Олон.); Яга встречает заблудившихся девиц как людоедка; на просьбу сначала накормить, готовит им завару; затем отпускает всех, кроме одной, не догадавшейся сохранить хотя бы часть пищи (ВС, 18 — Волог.), и т. д. — 11 текстов.

2. *Баба-Яга — злая мачеха*, пытающаяся избавиться от падчерицы, колдунья (соответствия по Н. В. Новикову не имеет, так как ни 4-й тип: Яга — злая чаровница, ни 5-й тип: Яга — коварная доброжелательница, нельзя считать полностью соответствующими проявляющимся здесь функциональным характеристикам): Яга-мачеха заставляет мужа-старика отвезти падчерицу в лес, чтобы там ее задавил «нехороший» (леший) (Смр., 42 — Волог.); мачеха — «Егибихина дочь» заставляет мужа-старика отвезти падчерицу в лес на мороз (Онч., 108 — Олон.); Яга-мачеха уничтожает всех помощников падчерицы (корову, яблоню и т. п.), оборачивает падчерицу рысью, подменивает ее своей дочерью (Смр., 41 — Волог.); Яга-мачеха уничтожает корову-помощницу падчерицы, саму ее оборачивает гусыней и подменивает ее своей дочерью (Аф., 101 — Арх.) и т. д. — всего 7 текстов.

3. *Баба-Яга — коварная повитуха*, обманщица, злая советчица, колдунья, убирает с пути своей дочери (или с собственного пути) царицу-роженицу, подменивает чудесных детей (частично соответствует 5-му типу: Яга — коварная доброжелательница, злая советчица и разлучница): Яга подменивает чудесных детей царицы на уродливых чад своей дочери; добивается, чтобы Иван-царевич избавился от жены и детей, устраивает судьбу своей дочери (Сим., 8 — Арх.); сестры призывают Ягу, та крадет чудесных детей, заставляет царя избавиться от жены и детей (Б., 46 — Мурм.); превращает чудесных сыновей царицы в кошечек, заставляет Ивана-царевича избавиться от жены и детей, женит его на себе (Раз., 11 — Олон.); подменивает щенками чудесных детей, заставляет царя избавиться от жены и детей, пытается женить его на себе (Сим., 37 — Арх.); подменивает чудесных детей «собащенками», заставляет Ивана-царевича избавиться от жены и детей, выдает за него свою дочь (КС, 14 — Олон.) и др. — 8 текстов.

4. *Баба-Яга — коварная доброжелательница, разлучница*, пытающаяся сама (иногда старается для дочери) занять место царской невесты (почти полное соответствие 5-му типу: Яга — коварная доброжелательница, злая советчица и разлучница, недостает лишь одного важного дополнения — Яга здесь нередко проявляет себя еще и как колдунья, 4-й тип: Яга — злая чаровница): Яга подменивает своей дочерью невесту небесного мельника (привязывает на реке), пытается извести козлика (братца) (Смр., 43 — Волог.); подменивает королеву (сталкивает в море) своей дочерью, которая хочет уничтожить козленка (братца) (Крн., 64 — Арх.); Егибиха отдает воденикам обещанную им Соломонида, подменивает ее своей дочерью, которая хочет извести козленка (братца Соломониды) (Онч., 128 — Олон.); Яга запаривает в бане царицу, чуть не топит, а

после живьем закапывает: «Яицьна-Бабицьна ю бросила в яму, песком зарыла, камнями завалила...»; выдает себя за царицу; хочет уничтожить козленка (брatца) (КС, 16 — Олон.); Яга оборачивает царскую невесту в лебедушку, подменивает ее своей дочерью, брата невесты по ее наущению бросают в тюрьму (Б., 22 — Мурм.); Яга оборачивает в шуку царскую невесту, выдает себя за нее (Ржд., 9 — Арх.); Яга напускает на брата глухоту, на сестру глухоту и слепоту, превращает ее в лебедушку, а брата сажают в тюрьму (Раз., 20 — Олон.); Яга оборачивает царскую невесту шукой, выдает себя за нее, брата невесты по наущению Яги бросают в тюрьму (Сим., 45 — Арх.); Яга подменивает условный знак, разлучая мужа с женой; получает право (царская повитуха/нянька — аналог злой камеристки в западноевропейских сказках (сюжет «конь Фаллада»)) отвести царевну к отцу и подменивает ее своей дочерью; настоящая дочь пасет скот (Нкф., 80 — Арх.); Яга подменивает условный знак для братьев о рождении сестры, разлучает семью; убивает собачку, которая защищает сестру, идущую к братьям, обманывает всех и выдает себя за сестру, а настоящая сестра пасет скот (Раз., 59 — Олон.) — 10 текстов.

5. *Баба-Яга — обладательница чудесных предметов* (соответствует новиковскому 3-му типу: Яга — обладательница чудесных предметов): у Яги есть богатство и чудесный перстень, которые забирает у нее Ивашко Кочевряжко (Онч., 73 — Арх.); Яга обладает источником живой воды (Сок., 143 — Волог.); Яга — хозяйка трех источников в змеином царстве, один из них с «живой водой, с молодой» (Сок., 140 — Волог.) — 3 текста.

6. *Баба-Яга — воительница* (соответствует 1-му типу: Яга — воительница, по Н. В. Новикову) устраивает героям испытания, побеждает героев (иногда условно): богатырка Яга является к богатырям по ночам, требуя с ней побойтаться (Онч., 34 — Арх.); Яга уничтожает богатырей-соперников, превращая их в серый камень (Онч., 4 — Арх.); Яга испытывает женихов девиц-голубиц (Крн., 141(1) — Арх.) — 3 текста.

7. *Баба-Яга — сверхъестественное злое существо*, обладающее как большой физической, так и магической силой (соответствия нет, так как предложенный Н. В. Новиковым 4-й тип: Яга — злая чаровница, подходит лишь условно); к этому типу отчасти можно отнести текст, в котором Яга проявляет себя как колдунья, которая борется за власть (Крн., 141(2) — Арх.), но остальные тексты, как нам кажется, даже частичного совпадения не дают: Яга — мать побежденных героем змеев пытается уничтожить богатырей-обидчиков с помощью магии своих невесток, а затем собственными силами (Онч., 27 — Арх.); Яга, уничтожающая любого незваного гостя, оказавшегося в ее владениях (Онч., 44, 71 — Арх.; Онч., 152 — Олон.), — 5 текстов.

Локусы, где появляется Баба-Яга или где проявляется ее сила

В части текстов, в которых Баба-Яга предстает в роли мачехи, местом ее активных действий является родной дом падчерицы, т. е. «свое» пространство для героини, но «чужое», в которое внедрилась Яга и которое она собирается сделать «своим». Захватывая родное пространство падчерицы, Яга «выгалкивает» последнюю в пограничное или «чужое» пространство, традиционно оказывающееся: *лесом* (Баба-Яга отсылает падчерицу в лесную избушку, где обитает «нехороший» (Смр., 42 — Волог.); *полем* (превращенная в гусыню падчерица кормит свое дитя в чистом поле под ракитовым кустом (Аф., 101 — Арх.); *берегом реки* (обращенная рысью падчерица кормит своего мальчонку «на реки» (Смр., 41 — Волог.); *баней и морем* (Яга «бабит» в доме, но, принимая чудесных детей у падчерицы, уносит их в баню, а вместо них (из бани?) приносит к роженице обычных детей; впоследствии они разделят судьбу падчерицы — их вместе бросят в бочке в море (Крн., 69; Сим., 37 — Арх.; Б., 46 — Мурм.; Раз., 11 — Олон.)).

В случаях, когда Баба-Яга, не будучи мачехой, приходит к героине «бабить», место действия обладает своеобразной двойственностью: это территория чужого рода, с одной стороны, и пограничное пространство, в котором происходят роды, с другой (Сим., 8 — Арх.). Для роженицы пространство родин, как место, в котором снимается защита, является опасным. Но для Яги, трактуемой как персонаж пограничный или полностью иномирный, выталкивание объекта в пограничное, или «чужое», пространство становится важнейшим условием к исполнению задуманного. Большинство текстов на мотив подмены царской невесты (сестрицы) подтверждает, что Баба-Яга расправляется с объектом своей агрессии, выманив его предварительно в пограничное пространство: обращение героини в лебедушку производится на мосточках (за порогом родного дома) (Б., 22 — Мурм.); Яга уговаривает молодую королеву пойти купаться на берег моря и сталкивает ее в воду (боязнь воды у королевы обоснована — она обещанная, но сбежавшая жертва водяному) (Крн., 64 — Арх.); Яга уговаривает молодую жену Ивана-царевича пойти в баню: «...у меня водушка клюцева, венчик шелковой», а в бане запаривает, почти топит в реке и затем едва живую закапывает на берегу реки (КС, 16 — Олон.) и т. д.

Если вышеупомянутые тексты дополнить всеми теми, в которых Баба-Яга расправляется со своими жертвами «у воды», становится очевидным, что это ее излюбленное место действий. Так, в большинстве случаев, именно у воды она похищает детей: на берегу реки отлавливает Иванушку (Крн., 74 — Арх.); на берегу озера (ее собственного(!)) хватает Алешку (Б., 105 — Мурм.); к берегу выманивает укуванным «под матушкин» голосом Митошку (ВС, 21 — Волог.); на берегу «перенимает» Лишанушку, когда река уносит его лодочку (Нкф., 64 — Арх.); объявляется у реки, где похищает Митошку и уносит в свою лесную избушку (Смр., 40 — Волог.). На воде Яга заманивает богатырей, приняв облик золотой птички, и, когда они выходят на берег, обращает их в камень (Онч., 4 — Арх.). У воды Яга подменивает царских дочерей (533 А): на берегу ручейка (Нкф., 80 — Арх.); на берегу лесной речушки или озера (Раз., 59 — Олон.). И царских невест она встречает и превращает в рыб или птиц (водоплавающих(!)) у воды и на воде (403 А): «...на [морском] острове выбежала на берег женщина и кричит (а это Баба Яга)»; оказавшись на корабле, она превращает невесту в лебедушку (Раз., 20 — Олон.); во время пути невесты к жениху, пока корабль плывет по морю, Яга превращает царевну в щуку (Ржд., 9 — Арх.); набившись в попутчицы, во время плаванья по морю Яга оборачивает невесту в щуку (Сим., 45 — Олон.).

Вторым по значимости местом, где Баба-Яга, будучи «у себя» (там обычно находится ее избушка), свободно проявляет свою силу, разумеется, является *лес* (Крн., 85, 87, 141(1) — Арх.; ВС, 18 — Волог.).

Наконец, «иномирье» как «свое» пространство Яги может локализоваться там, куда традиционное сознание помещает мир мертвых — *под землей* или *на небе*. Среди рассматривавшихся таких текстов совсем немного, но все-таки они есть: в двух сказках проникновение в этот мир происходит благодаря «проседанию» героинь сквозь землю (Онч., 44; 71 — Арх.); в третьей — герой оказывается в подземелье (правильнее было бы сказать «подземье»), куда его бросили братья (КС, 15 — Олон.); в одном тексте брат с сестрицей забираются на небо по стеблю проросшей горошины (Смр., 43 — Волог.).

Время

Поскольку время неизбежно коррелирует с местом, справедливо предположить, что временной момент, который Баба-Яга избирает для своих агрессивных действий, не может быть случайным. Это может быть *бесконтрольное* время или *переходное время суток* (полдень, вечер), или, как уже говорилось выше, Яга появляется и проявляет агрессию к героине/герою *в переходные мо-*

менты ее/его жизни: переходный возраст, сиротство, брачный возраст (сговоренность), послесвадебный период, время родин и т. п. Так, например:

Яга появляется в бесконтрольное время (безвременье — временной хаос, тот же «порог») (Крн., 87 — Арх.; Смр., 43 — Волог.); действие происходит в междуцарствие (Крн., 141(2) — Арх.); действие происходит в подземелье, где время течет по-иному (то же безвременье) (КС, 15 — Олон.);

Яга подделывается под матушку Митошки, которая приносит мальчику ешь, т. е. появляется у реки на «пабедье» (в полдень) (Смр., 40; ВС, 21 — Волог.);

Яга оборачивает героя в камень после мытья в бане, когда он купается после парилки в озере (защита снята, герой раздет и расслаблен, бдительность утрачена, не случайно, согласно народным представлениям, «парное тело» — любимая добыча Водяного (Онч., 4 — Арх.);

Яга совершает подмену девушки, когда та находится в переходном возрасте (Нкф., 80 — Арх.; Раз., 59 — Олон.); появляется и противостоит героям в период поиска невест (брачный возраст) (Крн., 141(1) — Арх.);

Яга оборачивает в лебедушку просватанную невесту (Б., 22 — Мурм.; Раз., 20 — Олон.); оборачивает в шуку просватанную невесту (Ржд., 9 — Арх.; Сим., 45 — Олон.);

Яга вмешивается в судьбу героини в послесвадебный период (Крн., 64 — Арх.; КС, 16 — Олон.);

Яга появляется и вмешивается в судьбу героини в момент ее переходного, открытого состояния (во время родов) и подменяет детей (изменение судьбы новорожденных) (Сим., 8, 37 — Арх.; Б., 46 — Мурм.; Раз., 11; КС, 14 — Олон.).

Есть тексты, в которых отмечается наслоение (совмещение) или даже череда переходных состояний, когда герой/героиня перманентно пребывает в таком состоянии, например: падчерица — заневестившаяся сирота; она выходит замуж и возвращается на послесвадебный период в родительский дом, где дожидается времени родин (Аф., 101; Крн., 69 — Арх.). Понятно, что героиня является постоянным объектом Яги на протяжении всего этого пролонгированного переходного состояния.

Конец Бабы-Яги

Сказочная концовка, которая традиционно следует правилу «добро всегда побеждает, а зло должно быть наказано», предполагает обязательное разоблачение и наказание Бабы-Яги — отрицательного персонажа. Способы, которыми расправляются с Ягой торжествующие герои, оказываются довольно разнообразными. По большей части эти способы напоминают казнь по справедливому суду, которую применяли к злостным преступникам и обвиненным в колдовстве в соответствии со средневековым обычным правом. Нередко Яга наказывается тем самым способом и средством, которые намеревалась применить к своим жертвам, т. е. смерть Яги находится в соответствии с задуманными или совершенными ею злодеяниями. Если же смерть настигает Ягу в погоне за героем/героиней, она, как правило, представляется смертью по заслугам, хотя и выглядит внезапной и реализуется при помощи волшебных предметов самим героем/героиней или их помощниками.

Яга-людоедка чаще всего *сгорает в печи*, т. е. принимает смерть, которую готовила для пойманных ею детей: (Смр., 40 — Волог.; Нкф., 85 — Арх.); Митошка «...как шаркнул Бабу-Ягу в печь, она там и сдохла» (ВС, 21 — Волог.); Алешка сжигает Ягишню в печи, забирает все добро домой (Б., 105 — Мурм.); Иванушка сжигает Ягу в печи (Крн., 74 — Арх.); Алексанко жарит Ягу в печи, и ее по ошибке (как «жаркое» из Алексанка) съедают ее собственные сыновья (Онч., 38 — Арх.) и т. п. Существуют варианты, когда маленький герой

не может справиться с Ягой и сбегает, сумев лишь на время ее задержать, но погоня всегда оказывается для Яги неудачной, она *остаётся ни с чем*. Так, например, Лишанушка не смог заправить Ягу в печку, он убегает: «подпер избу, и она долго не могла выйти...», а выбравшись, догнать не смогла (Нкф., 64 — Арх.).

Смерть Яги в погоне за героем/героиней также нередко происходит *от огня*: Яга сгорает в огненной реке (КС, 15 — Олон.); Егибову сжигает костерок (Крн., 87 — Арх.). Случается, что она погибает от руки чудесного помощника героя: старичок перерезает «портно», по которому он и героиня перебираются в «свой» мир через реку, и Яга гибнет *в воде* (Онч., 44 — Арх.).

Яга-обманщица, пытавшаяся устранить царицу и заместить ее своей дочерью или занять освободившееся место сама, подменявшая чудесных царских детей, разлучавшая мужа с женой и т. п., такая Яга принимает смерть:

а) *в огне* — царь, узнав правду, зовет Ягу на прогулку и сбрасывает в яму с кипящей смолой (Ржд., 9 — Арх.; Сим., 45 — Олон.); узнав правду, Иван-царевич разжигает в яме огонь, застилает сукном и по пути в баню stalkивает Ягу в ту яму (Раз., 20 — Арх.);

б) ее *разрывают на части*: Иван-царевич разрывает Ягу пополам (Крн., 141(2) — Арх.); Ягу и ее дочь привязывают к бешеным жеребцам, которых выпускают в чистое поле (Крн., 64 — Арх.);

в) ее *расстреливают на воротах* (не ясно почему, но именно такой способ расправы с ведьмами встречается во многих сказках): Яженю расстреливают (Раз., 11 — Олон.); братья узнали правду и «Ягу-бабу взяли на ворота, расстреляли...» (Раз., 59 — Олон.); когда правда выходит наружу, Егибову расстреливают на воротах (Крн., 69 — Арх.); когда Иван-царевич разыскал жену и детей, возвратился во дворец и «Яицьну-Бабицьну на воротах пострелил» (КС, 14 — Олон.); «Иван-царевич Ягицьну-Бабицьну на воротах пострелил» (КС, 16 — Олон.). Если не на воротах, но все равно «стреляют», хоронят Ягу в таком случае как потенциально опасного покойника, что соответствует народным представлениям о возможной активности ведьм после смерти: старик выстрелил из ружья, «тут Еги-баба и ноги протянула. Закопали ее на задворье и палку (осиновый кол? — А. Н., М. Р.) на могиле поставили» (ВС, 18 — Волог.).

Яга-колдунья или сверхъестественное существо чаще всего и *гибнет от колдовства*: герой опережает Ягу и произносит формулу заклинания раньше: «...,Быть ты, Яга-баба, лежать серым камнем отныне и до-веку». И пала Яга-баба на землю, стал горячий камень» (Онч., 4 — Арх.); «А эта змеевка полетела и разбилась» (Б., 22 — Мурм.); чудесный помощник героя превращает Ягу при помощи волшебного зелья в камушек, прячет его в волшебную бутылочку, навсегда избавляя героя от Яги (Онч., 152 — Олон.), и т. д. Возможна и иная концовка: Яга *теряет свою колдовскую силу и исчезает* (Ивашко забрал у Бабы-Яги перстень, саму отпустил и счастливо зажил, «...а Яги-бабы больше не видал» (Онч., 73 — Арх.)).

Яга-воительница принимает *смерть в поединке*: Иван схватил Ягу да и бросил о пол, «... схватил меч, ударил мечем и всю разнес ей, жизни не стало ейной» (Онч., 34 — Арх.), или герои побеждают в поединке и затем *казнят как преступницу*: Иван привез Бабу-Ягу к старику, заковал цепью, бил железными прутами, пока она не вернула деду глаза, а затем «засек ее до смерти» (Онч., 241 — Арх.); «...схватил Бабу-Ягу, давай правду пытять. Тут она и покалялась. Он ей голову снес» (Крн., 141(1) — Арх.); «...нагнул Мишка осину, выворотил с корнем, согнул: Ягу пихнул под корень — ей и могила тут; отпустил осину да хлопнул корнем» (Сок., 143 — Волог.; по сути дела, здесь дается описание «покоренения» — одного из древних способов казни преступников).

Ряд текстов позволяет судить о том, что сказочная традиция отразила изменения, произошедшие в традиционном взгляде на неотвратимость ужасного наказания (смерти) за ужасные поступки, — неудача, которую терпит в своих

действиях Яга, становится лучшей расплатой: царь узнает свою жену с детьми, семья воссоединяется, а Яга остается ни с чем (Б., 46 — Мурм.). Подобная концовка характерна для сюжета про падчерицу: замыслы Яги-злой мачехи не удались, падчерица возвращается, откуда не должна была вернуться, с богатыми дарами или счастливо выходит замуж, а родная дочь Яги, наоборот, находит смерть (Смр., 42 — Волог.; Онч., 108 — Олон.).

Дочь Яги может принимать смерть наравне с Ягой (как правило, это наказание является характерным в сюжете с подменой царской жены или невесты): король привязал Ягу и ее дочь к 12 бешеным жеребцам и пустил во чисто поле (Крн., 64 — Арх.); когда царь узнает правду, он велит вырыть яму 40 сажен глубины, 40 сажен ширины и сталкивает Егабову с дочерью с повозки в яму, а слуги их зарывают (Нкф., 80 — Арх.). Как вариант встречается концовка, в которой за материнские и собственные деяния расплачивается дочь Яги, сама же Яга смерти избегает, но, как уже говорилось, остается ни с чем, например: муж, расколдовавший свою настоящую жену, расстреливает дочь Яги на воротах, а Яга остается ни с чем (Аф., 101 — Арх.); Яга остается ни с чем, а ее дочь, которой она пыталась подменить царицу, царь сжигает в яме (Сим., 8 — Арх.); муж снимает заклятье с жены-рыси, дочь Яги расстреливают, а сама Яга остается ни с чем (Смр., 41 — Волог.); дочь Яги сажают на ворота и расстреливают, а о Яге более ничего не известно (Смр., 43 — Волог.).

БАБА-ЯГА — ПОМОЩНИЦА (ДАРИТЕЛЬНИЦА)

Образ Яги-помощницы героя, по сравнению с Ягой-противницей, обладает, с одной стороны, ярко выраженной спецификой, а с другой — у них выявляются немало сходных черт, что отмечалось еще А. А. Потебней, Н. В. Новиковым и др. В. Я. Пропп, подробно рассматривая в первую очередь образ Яги — помощницы героя, делал акцент на связи Яги с царством мертвых²⁷ (лес — «пограничная застава» между мирами; связь образа Яги с обрядом посвящения; избушка на курьих ножках; реакция на запах («дух») героя; костеность и слепота Яги; функциональная связь образа Яги с духами-«хозяевами»; испытывание героя, и т. д.). Проследим, как указанные параметры отражены в севернорусских текстах. Остановимся подробнее на обращении героя к Бабе-Яге и на информации, которую можно извлечь из диалога Яги с героем, а также на таких дополнительных аспектах, как цель, с которой героиня отправляется в путь, и временные параметры (время контакта, время начала активного действия героя и т. д.).

Исходные источники:

Арх. обл.: Аф., 128(301 А), 157(302/1), 174(551), 175(551), 178(551); Крн., 14(301 А + 400 А), 46(531 + 400 А); Нкф., 41(313*С), 49(313 А), 51(329, *313.1), 63(480 А), 66(329), 86(400 А), 131(301 А); Онч., 8(551); Ржд., 38(480 А); Сим., 11(313 С).

Волог. обл.: Аф., 235(432); ВС, 11(313 А), 33(400*В); Г., 16(425), 17(400 В); Сок., 55(400 В), 66(313 А), 139(551); Смр., 1(551), 26(302), 35(400 А).

Мурм. обл.: Б., 1(432), 7(400 А), 27(551), 33(621), 43(551); 57(*400 В), 59(425 А + 432 + 313 Н*), 65(400 А), 88(432); Крг., 7(402 + 400 А), 9(А 329), 10(551).

Олон. губ.: КС, 6(551), 7(551), 9(465 А); Онч., 167(552); Раз., 12(400*В), 35(551 + 301 А), 67(425 А), 69(480 А).

Общее количество текстов по областям/губерниям 48 (Арх. — 17; Волог. — 11; Мурм. — 12; Олон. — 8).

²⁷ Пропп В. Я Исторические корни. . С. 53.

Наименования Бабы-Яги

В первой части статьи уже говорилось о значении имени персонажа для определения функциональных характеристик Яги-противницы. Теперь обратимся к статистике, выявленной по Бабе-Яге-помощнице в рассмотренных текстах. Данные в достаточной мере показательны, если иметь в виду известное замечание В.Я. Проппа о том, что «типичная яга» может быть названа «просто старушкой, бабушкой-задворенкой и т. д. Иногда в роли яги выступают животные (медведь) или старик и т. д.»:²⁸

Баба-яга (Аф., 178 — Арх., 235 — Волог.; Б., 7, 65, 88 — Мурм.; ВС., 11 — Волог.; Г., 16, 17 — Волог.; Крн., 14 — Арх.; Нкф., 86 — Арх.; Онч., 8 — Арх.; Раз., 69 — Олон.; Сим., 11 — Арх.; Смр., 1 — Арх., 35 — Волог.; Сок., 55, 66, 139 — Волог.); *старая Баба-яга* (Аф., 178 — Арх.); *Яга-баба* (Аф., 128 — Арх.; Раз., 67 — Олон.); *ягая баба* (Б., 1, 57 — Мурм.); *Егибова* (Нкф., 63 — Арх.); *старуха* (Аф., 157 — Арх.; Б., 1, 33 — Мурм.; КС, 6 — Олон.; Крг., 7, 9, 10 — Мурм.; Нкф., 51 — Арх.; Онч., 167 — Олон.; Смр., 35 — Волог.; Сок., 55 — Волог.); *старуха* брякнулась о землю — сделалась *красавицей* (Сок., 55 — Волог.); *бабушка-задворенка* (Аф., 157, 175 — Арх.); *старушка* (Б., 7, 43, 59, 88 — Мурм.; КС, 6 — Олон.; Крн., 46 — Арх.; Крг., 9 — Мурм.; Нкф., 41, 49, 66, 131 — Арх.; Раз., 12 — Олон.; Ржд., 38 — Арх.; Смр., 26 — Волог.; Сок., 55, 66, 139 — Волог.); *девица* (ВС, 33 — Волог.; КС, 9 — Олон.); *красная девица* (КС, 9 — Олон.); *хозяйка* (Сок., 139 — Волог.).

Часть названий (19 из 59: Арх. — 7; Волог. — 8; Мурм. — 3; Олон. — 1) делает смысловой акцент на слове *баба* (+ *бабушка-задворенка* — 2 Арх.) или *старуха* (*старушка*) (28 из 59: Арх. — 8; Волог. — 6; Мурм. — 10; Олон. — 4), т. е. не на родовой принадлежности, а на сущностной и половозрастной. В двух случаях это — *девица* (Волог.; Олон.) и в одном — *хозяйка* (Волог.). Только в 5 случаях имеем название Яги-помощницы, образованное по типу Яги-противницы: *Яга-баба* (Арх. — 1; Олон. — 1); *Егибова* (Арх. — 1); *Ягая баба* (Мурм. — 2). Но такое название встречается лишь в тех текстах, в которых по сюжету сталкиваются оба типа: Яга-помощница и Яга-противница действуют как антагонисты друг другу, хотя их антагонизм проявляется не напрямую, а через героя. Таким образом, общая картина наименований Яги-помощницы героя оказывается прямо противоположной данным по Яге-противнице.

Обращение героя (героини) к Бабе-яге

Если в текстах, где герой взаимодействует с Ягой-противницей, прямое обращение к ней практически отсутствует и не имеет определяющего характера, то там, где герой начинает контакт с Ягой-помощницей, обращение необходимо, оно присутствует в большинстве случаев и играет важную роль. Подчеркнем, что нами рассматриваются не сами формулы обращения, но присутствующая в них статусная либо оценочная номинация Яги героем.

В большинстве случаев форма обращения героя к Яге нейтральна. И лишь в шести случаях это обращение носит откровенно грубый характер, что свидетельствует о трансформации традиции, так как грубое обращение героя к Яге изначально должно было продемонстрировать не вежливость или следование этическим нормам, а силу.²⁹

²⁸ Там же. С. 52.

²⁹ В. Я. Пропп отмечал, что система испытаний в сказке отражает древнейшие представления о том, что магически «можно вынудить вход в иной мир». И, что немаловажно для понимания функциональной специфики обоих образов — как Яги-помощницы, так и Яги-противницы — по отношению к герою / героине, «дело вовсе не в „добродетели“ и „чистоте“, а в силе». При этом Пропп, скорее всего, имел в виду совершенно определенное значение силы,

Баба (баба стара) (Б., 65 — Мурм.; Сим., 11 — Арх.); *бабенка* (КС, 6 — Олон.); *бабка* (Смр., 1 — Арх.); *бабуся* (Аф., 235 — Волог.; Г., 16 — Волог.); *бабушка (баушка)* (Аф., 128, 157 — Арх.; Б., 1, 7, 27, 57 — Мурм.; ВС, 11 — Волог.; КС, 7 — Олон.; Крн., 14, 46 — Арх.; Крг, 7, 9, 10 — Мурм.; Нкф., 41, 51, 86 — Арх.; Раз., 35 — Олон.; Смр., 1 — Арх., 26 — Волог.; Сок., 66, 139 — Волог.); *бабушка-задворенка* (Аф., 175 — Арх.); *бабушка, богоданная матушка* (Онч., 8 — Арх.); *бабушка-яга, одна ты нога* (Сок., 139 — Волог.); *старушка* (КС, 6 — Олон.); *старуха* (Аф., 157 — Арх.); *тетушка* (Крг., 10 — Мурм.), *старая сука* (Аф., 157 — Арх.); *старая хрычовка* (Б., 65 — Мурм.); *ведьма негодная* (КС, 9 — Олон.); *старая ведьма* (Крг., 10 — Мурм.); *старая чертовка* (Смр., 35 — Волог.; Сок., 55 — Волог.).

Названия, содержащие в той или иной форме элемент *баба (бабушка)*, встречаются в 30 текстах. Из них в трех случаях добавляются уточняющие детали: *бабушка-задворенка*; *бабушка-яга, одна ты нога*; и даже *бабушка, богоданная матушка* (т. е. крестная мать(!)). В двух случаях встречается обращение с корнем «стар-»: *старуха, старушка*; в пяти — грубое (которое спорадически фиксируется в текстах по всем областям): *старая сука; старая хрычовка; старая ведьма; старая чертовка*. В двух случаях именование указывает на ведьмовской статус: *ведьма негодная; старая ведьма*, и лишь в одном случае — на статус родственной: *тетушка*.

Путь к Бабе-Яге

Так как Яга-помощница является стражем того недоступного безжизненно-го мира, куда направляется герой, она «назначена» сторожить вход в него и оказывается, по выражению В. Я. Проппа, «передовой заставой» на пути к царевне. Это объясняет ее привязанность к определенному месту (избушка), а также ее относительно пассивное в отличие от Яги-противницы состояние: «Мы уж от чаревны приставлены сторожа, штобы ворон не пролятывал и молодец не проскакивал... Да, а мне уж тебя приходитце пропустить, потому што ты есть мой племянничек, скрыть от чаревны» (Крг., 10); «я из сестер есть старшая, то много на меня ответственности, я не должна никого пропускать» (Крг., 10).

Герой может попасть туда только случайно: «...ну уж не знай как ты, племянничек, случайно ко мне попал» (Крг., 10); «а ты откуль такой взялся, что нечаянно-негаданно зашел в избу?» (Б., 65; Смр., 26) и т. п.

Описание пути к Бабе-Яге имеет формульный характер: «Едет он далеким-далеко, высоким-высоко, день коротается, к ночи подвигается» (Аф., 157 — Арх.); идет красная девица «темным лесом — все дальше и дальше, а лес все чернее и гуще, верхушками в небо вьется» (Аф., 235 — Волог.); «лапти растоптала, просвиру разгрызла, посох исчиркала, железу шляпу вороны расклевали» (Б., 33, 88 — Мурм.; КС, 9 — Олон.); «стали лапти протаптываться, стал посох приламываться, стала шляпа прогнаиваться, стала просфора прогрызаться» (Б., 57, 59 — Мурм.; Раз., 12 — Олон.); «ехал, ехал, ехал баш день, либы два и доехал» (Онч., 8 — Арх.); «идут далеко ли-близко, высоко ли-низко, против неба на земле, на ровном месте, как на бороне. Идут лесами да болотами», стоит избушка» (Сок., 66 — Волог.).

Неизменно и довольно равномерно по всем областям подчеркивается длительность пути и отдаленность, чуждость искомого пространства.³⁰

известное как оранда или ману и т. д., говорящее о готовности героя к инициации или свидетельствующее об успешном прохождении таковой (Там же. С. 79).

³⁰ Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке: (На материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 191—213; Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Там же. С. 214—248.

В диалоге с героем указывается на труднодоступность места проживания Яги: «никакой *черный ворон мимо не пролятывал, добрый молодец мимо не прохаживал*» (Б., 88, 59, 65 — Мурм.; Крг., 10 — Мурм.); «в нашу сторону, в наше место *ворон русской кости не занашивал*» (Онч., 8 — Арх.); «здесь *птицы не пролятывают*, а не то что люди проходят» (Б., 43, 57 — Мурм.); «мимо меня ни *конной не проезживав, ни пешой не прохаживав, птица не пролетывала, зверь не прорыскивал*» (Б., 65 — Мурм.; Смр., 26 — Волог.).

Тексты, в которых встречается мотив труднодоступности жилища Яги, относятся в основном к Мурманской области (+ 1 — Арх., 1 — Волог.).

Место обитания Яги-помощницы

Избушка для Яги-помощницы является постоянным атрибутом. При описании жилища Яги учитывается его: а) местонахождение; б) внешний вид; в) положение в пространстве.

Избушка Яги находится: *под землей* (Аф., 128 — Арх.); *в лесу* (Аф., 235 — Волог.; Б., 1 — Мурм.; Г., 17 — Волог.; Крн., 46 — Арх.; Крг., 7, 9 — Мурм.; Нкф., 63, 131 — Арх.; Онч., 8, 67 — Арх.; Ржд., 38 — Арх.; Сим., 11 — Арх.; Раз., 67 — Олон.; Сок., 66, 139 — Волог.); *в дремучем лесу* (Г., 16 — Волог.); *у болота в лесу* (Нкф., 86 — Арх.); *в лесу, около озера, около лесу* (Нкф., 49 — Арх.); *в поле* (КС, 6 — Олон.); *в зеленых лугах* (КС, 6 — Олон.); *в одном городе* (Сок., 55 — Волог.).

Тексты показывают, что, как отмечал и В. Я. Пропп, «лес — постоянный аксессуар яги» (19 текстов из 23, т. е. практически повсеместно). Он играет роль задерживающей преграды, «сети, улавливающей пришельцев»,³¹ преграждает им путь в царство мертвых.

Необходимо отметить, что в текстах с Ягой-противницей фактически полностью отсутствуют описания ее жилища, в то время как тексты с Ягой-помощницей такими описаниями изобилуют. Избушка Яги обладает целым рядом характерных признаков: «стоит двор, что город, изба — что терем» (Аф., 157, 178 — Арх.; Нкф., 51 — Арх.); «избушка на курьих ножках»³² (Г., 17 — Волог.; Нкф., 63 — Арх.; ср. Сим., 11 — Арх.); «в лес лицом, а сюды воронцом» (Онч., 167 — Олон.); «... на петушьей головке» (Б., 1, 7, 27, 33, 57, 59, 88 — Мурм.; Ржд., 38 — Арх.; Смр., 1 — Арх.); «стоит и вертитце» (Крг., 9 — Мурм.; Раз., 69 — Олон.; Крг., 10 — Мурм.; Нкф., 86 — Арх.); «стоит... на петушьей голяшке»; «эта избушка стоит к лесу передом, а к нему задом» (Сок., 55 — Волог.); «пришла ... на тынной пятке» (Крн., 46 — Арх.); «стоит... на берестяных пятках» (Раз., 12 — Олон.); «стоит ... об одном окошке, на сыром говёшке, и вокруг вертится» (Онч., 8 — Арх.); «стоит перед ней чугунная избушка ... и беспрепятственно повертывается» (Аф., 235 — Волог.; Г., 16 — Волог.); «избушка на курьей лапке, на веретенной пятке» (КС, 9 — Олон.); «избушка на курьей ножке об одном окошке, к лесу глазами, туда воротами, к нам крыльцом, туда концом» (Нкф., 131 — Арх.); «стоит терем, избушка на курьей ножке, на собачьей голёшке» (Сок., 139 — Волог.); «на турьей ножке, на веретенной пятке» (КС, 6, 7 — Мурм.); «увидел фатерку на веретённой пятке: туды тынцём, сюды крыльцём; стоит и вертитце» (Крг., 7 — Мурм.).

Таким образом, как место расположения жилища Яги, так и его описание в рассмотренных текстах подчеркивают его необычность и принадлежность

³¹ Пропп В. Я. Исторические корни С 57

³² На Русском Севере курица — популярный персонаж святочного ряжения. Курица выступает и в качестве строительной жертвы. В целом у славян курица — птица, наделяемая брачно-эротической символикой, демоническими чертами и выступающая в ритуалах маркером «переходных» состояний, процессов. Ошипав и опалив курицу, сразу отсекают и выбрасывают ее ноги (часто вместе с головой). (Славянские древности: Этнолингвистический словарь 2004 Т 3 С 60—61)

«иному» миру: стоит в лесу (поле, зеленых лугах, у болота, под землей, в городе) избушка (чугунная — 2; «изба — что терем» — 3; «фатерка» — 1); «на курьих ножках» (курьей ножке, лапке — 20, турьей ножке — 2); «на петушьей головке» («голяшке») — 15 текстов («собачьей голяшке» — 2, «сыром говёшки» — 1); «на веретенной» пятке — 4 текста («тынной» — 1, «берестяных» пятках — 1); «об одном окошке» — 2; «к лесу передом, а к нему задом» («в лес лицом, а сюды воронцом»; «туда тынцём, сюды крыльцём»; «к лесу глазами, туда воротами, к нам крыльцом, туда концом») — 4, «стоит и вертитце» («и вокруг вертится»; «и беспрестанно повертывается») — 8 текстов.

Постоянным признаком жилища Яги являются «курьи ножки» («петушья головка» («голяшка») и др. — 39 текстов), менее выраженным — положение в пространстве к лесу передом, к герою задом (4 текста) и вращение (8 текстов). Но подчеркнем, что пограничное местоположение жилища Яги (если таковое имеется) отмечено практически во всех текстах, включая тексты с Бабой-Ягой-противницей.

О зооморфном характере избушки Бабы-Яги как о «пасти» или «чреве», где происходит инициация или посвящение героя, равно как и о ее роли «пограничной заставы» между мирами, сказано у В. Я. Проппа.³³ Мотив же верчения-кручения традиционно, с одной стороны, связан с идеей обеспечения плодородия, здоровья и благополучия; с другой стороны, находится в связи с представлениями о нечистой силе, демонах, а также о местах их обитания, способах перемещения в пространстве, о влиянии на человека, скот и пр.

Отметим, что рассмотренный материал по описанию жилища Яги не демонстрирует ярко выраженной областной специфики, за исключением того, что, как указывалось выше, такие описания присутствуют только в текстах с Бабой-Ягой-помощницей героя.

Обращение к избушке³⁴

Аспект обращения героя к избушке, на наш взгляд, достаточно подробно и полно освещен в работах В. Я. Проппа и Н. В. Новикова. Основные разновидности формулы обращения героя к избушке на севернорусском материале следующие: «В сени да в избу, богу помолился, ночевать попросился» (Аф., 157 — Арх.); «Избушка, избушка! Стань к лесу задом, ко мне передом!» (Аф., 128 — Арх., 235 — Волог.; Онч., 167 — Олон.; Сок., 66, 139 — Волог.); «Хатка, хатка! Повернись к лесу задом, ко мне передом» (Сок., 55 — Волог.); «Остойся, избушка, к лесу глазами, ко мне воротами» (Онч., 8 — Арх.; Крг., 7 — Мурм.); «Избушка, избушка, повернись сюды лицом, а туды (к лесу) воронцом» (Онч., 167 — Олон.) и т. п.

Ярко выраженной областной специфики это обращение также не имеет.

В текстах, где Яга играет отрицательную роль по отношению к герою, подобные формулы не зафиксированы.

Облик Бабы-Яги

Если в текстах с Бабой-Ягой — отрицательным персонажем можно наблюдать почти полное отсутствие каких бы то ни было описаний Яги, то тексты с Бабой-Ягой — помощницей, напротив, демонстрируют в этом отношении разнообразие и многоплановость. Поскольку речь идет об облике, соответственно предполагается описание не только внешних, но и внутренних составляющих образа. Отметим, что практически все описания отличает, если можно так ска-

³³ Пропп В. Я. Исторические корни... С. 58—64.

³⁴ О магии слова и функции формулы обращения к избушке см. Там же. С. 62—63.

зять, чуть ли не «экспрессионистская» манера изображения — внешность Яги характеризуется одним или несколькими яркими штрихами, однозначно относящими ее к персонажам явно демонологическим, восходящим к древним мифологическим женским образам.³⁵

Косвенным подтверждением сказанному, возможно, является присутствие при описании в некоторых текстах эмоциональной оценки сказочника, что само по себе действует как очень сильное выделяющее средство, резко повышающее внимание к описываемому объекту: «такая страшна.., что уж и не подумать; ой как страшна...» (Б., 65 — Мурм.; Раз., 69 — Олон.).

Прямого указания на то, что Баба-Яга — великанша, нет, но в текстах почти повсеместно подчеркиваются ее аномальные размеры, гипертрофированность отдельных частей тела, их необычность.

На *исполинские габариты* Яги традиционно указывает то, что она словно заполняет собой все пространство своего жилища: «...〈лежит〉 на печи, из угла в угол» (Аф., 235; Г., 16; Смр., 35 — Волог.); «голова на лавке, ноги в трубе» (Сок., 66 — Волог.); нога костяная (Б., 7, 88 — Мурм.; Крн., 14; Нкф., 86 — Арх.; Раз., 69 — Олон.; Сок., 55 — Волог.); «титки через грядку вешут», грудь «печку затыкает» (Б., 1, 33 — Мурм.); волосами Яга «в печи пашет» (Сок., 55 — Волог.); «глиняная морда...» (Крн., 14 — Арх.; Сок., 55 — Волог.); глаза «на полицки» (Б., 7 — Мурм.); «на опички» необычайной величины нос, который упирается в потолок, «в потолок врос» (Аф., 235; Г., 16; Смр., 35 — Волог.; Б., 7 — Мурм.), или Яга им «в жаратке копает», «уголья гребет», «в печи мешает» (Б., 1; Крг., 10 — Мурм.; КС, 9; Раз., 69 — Олон.; Крн., 14; Сим., 11 — Арх.); «губы на грядке» (Аф., 235; Г., 16 — Волог.), губами «горшки волочит» (Б., 7, 59 — Мурм.); языком «в печи пашет», «мосток подпахивает» (Б., 1, 7, 59; Крг., 10 — Мурм.; Крн., 14 — Арх.; Раз., 69 — Олон.); один зуб «напереди» (Сок., 55 — Волог., см.: наст. статью, сн. 22) и т. д. Благодаря такому описанию складывается странное впечатление, будто отдельные части тела Яги существуют самостоятельно, живут по дому своей жизнью и даже «срастаются» с ним, наводя на мысль о единстве Бабы-Яги и пространства, в котором она существует, «ее» пространства.

Обращает на себя внимание тот факт, что в этом освоенном телом Яги пространстве главным средоточием всего оказывается печь («печной столб»), причем не в качестве теплого места, на котором пассивно сидят (ВС, 11, 33; Сок., 139 — Волог.; КС, 9 — Олон.) или лежат, но родового очага, пограничного пространства, «перекрестка миров», а также точки слияния мужского и женско-

³⁵ Гипертрофированная грудь свойственна многим другим женским демонологическим персонажам: самодивам, богинкам, ночницам, русалкам, великаншам и др. Кроме того, вкуче с основными функциями Яги-дарительницы напрашиваются аналогии, во-первых, с тремя мифологическими прямыми (3 сестры-яги — три мойры, три парки, три норны и т. п.); во-вторых, со славянской Мокошью, которая, по мнению многих исследователей, в народной мифологии трансформировалась в образ Параскевы Пятницы. Последняя, в частности, обладала следующими признаками: связь с женскими работами (особенно прядением и шитьем), с браком и деторождением (Яга-дарительница покровительствует влюбленным и подкачивает герою путь в царство мифической невесты, у которой от него рождаются чудесные дети), с земной влагой (связь Яги со змеями, а змей — с водой). В Древней Руси в ее честь на перекрестках дорог возводились часовни, называемые *пятницами*, так как она считалась спутником странствующих. Народное воображение наделяет ее демоническими чертами: «высокий рост, длинные распущенные волосы, большие груди, которые она закидывает за спину», и др. У русских Параскева Пятница — покровительница браков, ей молились девушки о хорошем женихе. Согласно одному из народных житий, Параскева Пятница при жизни была повитухой (см. сюжет «Ивашка и ведьма»). В русской традиции Параскева Пятница считалась целительницей болезней, особенно происходящих от колдовства. Русские называли Параскеву Пятницу «земляной и водяной матушкой», приписывая ей власть над водой и источниками. В-третьих, функционально Баба-Яга, как уже говорилось, связана со славянской Мокошью, а последняя — с греческой Гекатой.

го начал.³⁶ Здесь могут возникать и рассматриваться различные реминисценции: от «дозревания» на печи недоношенного младенца до перепекания в печи больного; от приобщения невестки через очаг к роду мужа до родов в печи; от оставления на печи умирать старика до проступания из «тела» печи домового-первопредка.

Предложенное В. Я. Проплом объяснение гипертрофированности тела Яги тем, что «не она велика, а избушка мала», и связанную с этим идею о том, что Яга — мертвец и по аналогии со скандинавской Хелью и германской Перхтой отмечена знаками смерти, свидетельствующими о ее принадлежности к миру мертвых, нельзя признать убедительными. Во всяком случае, на основании рассматриваемых здесь севернорусских текстов. Однако, думается, что некоторые положения могут считаться общими для русской традиции в целом.

Многое в описаниях говорит в пользу того, что Бабе-Яге и ее жилищу свойственна повышенная жизненная активность. Так, например, устойчивым признаком избушки Яги является способность повертываться или даже вращаться (вертеться). Кроме того, нет сомнений, что в избушке не только находится, но и активно функционирует печь (ее топят, в ней варят и пекут, причем в подавляющем числе текстов этим занимается, как истинная хозяйка, сама Яга). Следовательно, не может быть сомнений и в том, что это жилой дом, а не склеп или гроб — последний приют мертвого тела, ибо зажженный очаг и поддерживаемый в нем огонь являются столь же неопровержимыми знаками жизни, как и движение.

Что же касается ставшего привычным представления (также следующего из концепции В. Я. Проппа и поддерживаемого Н. В. Новиковым), будто Яге свойственно статичное положение — она-де, как правило, в избушке лежит, — полученные по рассмотренным текстам данные ставят и его под сомнение.

Лежащая Баба-Яга встречается лишь в 6 текстах, причем 5 из них относятся к Вологодской губ., один — к Мурманской. В еще одном мурманском тексте встретила Яга стоящая (Крг., 7), а в большинстве текстов герой/героиня застает ее сидящей (Архангельская губ. — 9, Мурманская — 9, Вологодская — 4, Олонецкая — 3). Но и пассивность сидящей Яги по большей части лишь кажущаяся: текстов, когда она просто сидит на печи или на печном столбе — 4 (ВС, 11, 33; Сок., 139 — Волог.; КС 9 — Олон.), в превалирующем же числе случаев она сидит и занимается женской работой — прядет золотую кудель, тонкий шелк и т. п., плетет шелковый пояс (Аф., 178; Крн., 46 — Арх.; Б., 59 — Мурм.; Г., 17; Сим., 11; Сок., 139 — Волог.; КС, 9; Раз., 12 — Олон. или вяжет помело (Г., 17 — Волог.). Возвращаясь к Бабе-Яге лежащей, нельзя не признать, что действия, которые совершаются различными частями ее тела, не могут квалифицироваться даже как состояние относительного покоя.

Кроме того, в ряде текстов Яга идет (Раз., 67 — Олон.), вскакивает, выскакивает, выбегает навстречу герою (Крг., 9, 10 — Мурм.; Онч., 8; Ржд., 38 — Арх.; Раз., 67 — Олон.), при этом она может кричать, шуметь и свистеть (Б., 88 — Мурм.). Это характеризует Бабу-Ягу, скорее, как персонаж демонологического, хотя, напомним, речь здесь идет о Яге — помощнице героя.

³⁶ По мнению В.Я. Проппа, образ Яги восходит к тотемному предку по женской линии. В связи с этим обращают на себя внимание «взаимоотношения» Бабы-Яги с очагом и печью. С очагом Яга связана как предок. «Очаг, — пишет В. Я. Пропп, — появляется в истории вместе с культом предка-мужчины. Очаг, собственно, не вяжется с ягой-женщиной, но вяжется с родоначальницей-женщиной. Очаг как родовой (мужской) признак переносится на образ яги» (*Пропп В. Я. Исторические корни... С. 78*). В народной традиции известны такие запреты, как запрет спать на печи вдовам и девкам-вековухам (т. е. старым девам), так как это все равно что переспать с мужчиной. С другой стороны, сама печь, как уже говорилось, ассоциируется с женской маткой (см. также: *Johns A. Baba Iaga and Russian Mother // Slavic and East European Journal. 1988. Vol. 42. N 1. P. 28*). Таким образом, наблюдаем соединение и взаимодействие женского, змеиного, водного начала Яги с мужской, огненной природой (подобный процесс происходит и в бане — месте соединения двух очистительных стихий).

Наконец, приведем и такой текстовый пример, в котором, делая известную поправку на специфические проявления развлекательной функции сказки, оказываются достаточно ярко выявлены черты присущей Яге живой активности: «...высочила баба-яга костяная нога, жопа жиленая, м... мылена. Сейчас пернула, стол подпернула, бзднула, штей плеснула, жопой потресла и блинов нанесла,³⁷ накормила-напоила и спать повалила, и стала вестей спрашивать» (Онч., 8 — Арх.). Если к явно обыгрываемой в приведенном фрагменте роли «телесного низа» радушной хозяйки Яги в процессе кормления гостя добавить гипертрофированность некоторых частей ее тела, и прежде всего груди — органа вскармливания потомства, и, словно в противовес ей, носа — известного фаллического символа, которым Яга «в жаратке копает» и «в печи мешает» (а внутреннее пространство печи, особенно устье, оно же жаратка, традиционно ассоциировалось с женским лоном), — все это опровергает представление о том, что Баба-Яга может рассматриваться как одно из воплощений смерти или как мертвец, поскольку таковому должно быть противно все, что связывается с жизнью и ее воспроизведением. Думается, что истина лежит где-то посередине, и если проводить напрашивающиеся параллели с великими богинями древности, то, так же как и они, Яга сочетает в себе жизнь и смерть и обладает знанием и силами, дающими возможность трансформировать одно в другое.

Встреча (диалог с героем/героиней)

Практически во всех рассмотренных текстах инициатором диалога, как правило, является Баба-Яга. Почуввав незваного гостя/гостью, она сообщает своим: «Фу-фу-фу! Русским духом пахнет...», что пришедший не остался незамеченным. Внимание привлекает тот факт, что в развернутом виде эта традиционная формула «приветствия» всегда (!) представляет собой угрозу (напомним, что «приветственная» речь исходит из уст Яги — потенциальной помощницы героя). Формула ответа героя, как и положено, не менее традиционна: «Сначала напои, накорми, в бане намой, а потом спрашивай...». Эта начальная часть диалога подробно проанализирована и охарактеризована В. Я. Проппом.³⁸

Что касается приветственной формулы Яги, то данные рассматривавшихся текстов опровергают пропповский тезис о слепоте Бабы-Яги: «...〈она〉 не высматривает, она выслушивает, так же как она вынюхивает пришельца».³⁹ По данным текстов, говоря о духе (=запахе) героя, Яга ссылается не только на обоняние (нюх): «Словно русским духом пахнет, кто там?» (ВС, 11 — Волог.; Б., 27 — Мурм.; Крн., 46; Смр., 1 — Арх.); «пахнет, съем...» (Г., 17 — Волог.); «...〈русского духу〉 не слыхала. Хороший кусок мяса пришел ко мне!» (Б., 7; Крг., 7, 9 — Мурм.; Раз., 12, 69 — Олон.); «русского духу не хватала, а теперь русский дух ко мне в избу пришел» (Раз., 35 — Олон.; Б., 1 — Мурм.).

Она ссылается и на зрение: «А, руськево духу не видала: руськая коська сама ко мне пришла...» (Сок., 139 — Волог.; КС, 6 — Олон.); «русский дух в очи лезет, глаза копает» (Крн., 46 — Арх.; КС, 7 — Олон.).

³⁷ С испражнениями в славянской мифологии также связан ряд поверий и запретов. Неумение соблюдать опрятность при отправлении естественных надобностей служило знаком принадлежности к дикому потустороннему состоянию. В сказках и быличках распространен мотив превращения «гостинцев», принесенных нечистой силой, в кал (навоз), что характеризует противоположность «того» мира нашему. Таким образом, в данном случае необычное поведение Бабы-Яги является нормальным для персонажа «иног» мира, а пища, доставленная подобным образом, является той самой «нормальной» и иницирующей героя пищей, хлеб «того» мира. Вспомним также о природе и функции комического в фольклоре.

³⁸ Пропп В. Я. Исторические корни. С. 64—69.

³⁹ В русских говорах часто «слышать»=«чуять»=«хватать» (о запахе). См.: Там же. С. 72—73.

В ряде случаев ссылка идет и на обоняние, и на зрение: «...а нынче русский дух по вольному свету ходит, воочью является, в нос бросается!» (Аф., 235; Г., 16 — Волог.; Б., 1 — Мурм.); «русского духа слыхом не слышала и видом не видела, а сам ко мне на дом пришел...» (Смр., 35; Сок., 55; ВС, 33 — Волог.; Аф., 157, 178 — Арх.); «русского духу не слышала, а теперь вижу и слышу...» (Крг., 10 — Мурм.; ВС, 33 — Волог.).

Несмотря на то что от тезиса о слепоте Яги-мертвеца тоже приходится отказаться, приветственная формула подтверждает основное положение В. Я. Проппа о чуждости для Яги принадлежащего миру живых героя. То, что Баба-Яга воспринимает его и по запаху (22 текста) и зрительно (13 текстов), свидетельствует, что герой пребывает в момент встречи в пограничном пространстве и в пограничном же состоянии — его трансформация началась, он открыт и доступен восприятию медиатора — стража границы, функционирующего между мирами, и любого существа «иноного» мира. Дальнейшая последовательность действий Яги определяется ею в диалоге, как «почуяла, увидела — съела».

Как в ряде текстов с Бабой-Ягой — противницей героя (например, на сюжет 327 С, в котором она выступает в качестве похитительницы детей), Баба-Яга-помощница в традиционной формуле приветствия недвусмысленно проявляет свою людоедскую природу: «На ложку садись да в рот катись!» (ВС, 11 — Волог.; Б., 27 — Мурм.; Крн., 46; Смр., 1 — Арх.); «...сьем, погублю, кости высосу» (Г., 17 — Волог.); «Хороший кусок мяса пришел ко мне!» (Б., 7; Крг., 7, 9 — Мурм.; Раз., 12, 69 — Олон.); «...руська коська сама ко мне пришла. И я этово человека ижжарю, на белой свет не отпущу» (Сок., 139 — Волог.; КС, 6 — Олон.); «сам... пришел, съем-погублю, на белый свет не отпущу» (Смр., 35; Сок., 55; ВС, 33 — Волог.; Аф., 157, 178 — Арх.); «Съем, съем, молодец, давно человечьего мяса не едала» (Крг., 10 — Мурм.; ВС, 33 — Волог.).

Но встречается (причем довольно часто) редуцированная форма обращения Яги к герою, что свидетельствует о тех изменениях, которые претерпела традиция под влиянием смены различных историко-культурных факторов, и в первую очередь под влиянием христианских православных норм: «Здравствуй, удалой доброй молодец!» (КС, 9 — Мурм.; Аф., 178 — Арх.; Онч., 8 — Арх.); «она так и ахнула: «Зачем тебя, дорогой, бог принес сюда?» (Нкф., 41 — Арх.); «Пожалуста!»; «Трудно, тебе, паренек, достать ее» (Нкф., 66 — Арх.); «А куда ты пошоу, земляк?» (Сок., 66 — Волог.); «Куда, добрый молодец, отправился?» (Нкф., 51, 49, 86 — Арх.); «Куда, молодой юнош, едешь?» (ВС, 33 — Волог.); «Куды, Иван, сын крестьянской, пошел?» (Сим., 11 — Арх.); «Куда ты, бажонный, поехал?» (Аф., 175 — Арх.); «Куда тебя, добрый человек, бог понес?» («Куда тебя, дитяtko, бог понес?») (Б., 57, 43 — Мурм.; Нкф., 86, 131 — Арх.; Онч., 167 — Арх.); «Куда ты, девушка-голубушка, пошла?» (Ржд., 38 — Арх.; Б., 59 — Мурм.); «Фу ты, жончѣнка, кака нахальная пришла!.. Куда же ты, женка, идешь?» (Б., 1 — Мурм.); «Баба-Яга заругалась на него, прямо страшно заругалась...» (Б., 65 — Мурм.). Всего: Мурм. — 6; Арх. — 13; Волог. — 2; Олон. — 0 — 21 текст.

Из диалогов видно, что Бабу-Ягу отличает свойственный почтенному возрасту скверный характер, но ее можно уломать-уговорить: «Я живу здесь триста лет, и мимо меня только в тридцать лет проходил один цѣловек. Кто проходит здесь, мимо меня не пройдет, и кто ежели может меня уговорить, тот проходит дальше...» (Крг., 9 — Мурм. и др.). Герой в свою очередь призывает ее: «Ты бы дорожного человека напоила и накормила и на добро поучила» (Смр., 35 — Волог.; Крг., 9 — Мурм.); «Напой, накорми и на дорожку надели...» (ВС, 33 — Волог.). Умение уговорить или правильное, соответствующее ожидаемой реакции речевое поведение героя (не «побоялся», выражаясь языком гоголевского Хомы Брута, и, значит, силен) проявляется прежде всего в формуле ответа на «приветствие» Яги: «Напой, накорми и на дорожку надели...» (ВС, 33 —

Волог.) и т. д. Это те самые слова, которые можно считать ключевыми и которыми можно, как считал В. Я. Пропп, «вынудить вход в иной мир».

По сути дела, Яга подвергает героя одному из древнейших испытаний — испытанию страхом: «Что, добрый человек, задала тебе страху! А ты не страшись да на лавочку садись, а я стану спрашивать» (Аф., 157 — Арх.). А героине в отличие от героя она задает задачи: «Девница, да поди-тко, поди, красная, затопи-ко баенку, да намой-ко у меня ребятишек, у меня семеро детей да семь сыновей. <...> Решетом воду носи да решета не обмочи» (Раз., 69 — Олон.); «...<велит> затопить байну»; «дров наколоть без стуку, байну истопить без дыму, воды наносить решетом». Искупать ее детей — «скакуш да лягуш» (Нкф., 63 — Арх.); «Давай, отдохни, да баинку истопи, да детей моих перемой... — Ну, деточки, какво вас новая няня намыла?» (Ржд., 38 — Арх.).

Когда герой выдерживает испытание, поведение Яги резко меняется: герой признается «своим» и на правах «своего» может рассчитывать на ее помощь: «Так ты есть мой племянничек. Скажи, куда ты идешь, и для тебя я все сделаю» (Крг., 10 — Мурм.); «Для хороших людей могу дать <волшебную палочку>, и помогу я тебе в этом деле» (Нкф., 66 — Арх.); «Наутро напоила чаем, дала паечек на дорогу...» (Нкф., 41 — Арх.; Крг., 9 — Мурм.).

Среди поздних модификаций диалога Яги с героем в описание перелома в ее поведении (да и в сами реплики) могут включаться элементы, указывающие на раскаяние и даже самоуничижение Яги: «Потом сама себя по щеки ударила, по другой приправила: „Ох, я, старая плеха, не накормила, не напоила, стала вести выпрашивать”» (Б., 59, 1, 43, 57, 88 — Мурм.).

Очевидно, что из диалогов можно извлечь практически всю основную информацию по функциям Бабы-Яги-помощницы:

1) она *проводит проверку готовности* героя (от нее зависит и проведение его на первую ступень посвящения — приобщение, первичная адаптация в мире «чужом»);

2) она *помогает герою/героине в выборе правильного пути*, «*натрафляет*», *снаряжает и отправляет в дорогу*, которая должна привести к цели или к другому помощнику;

3) она *дает герою дельные советы, учит его, наставляет*, «крепко-накрепко наказывает», что ему/ей нужно делать в тех или иных ситуациях;

4) *задерживает преследователей, останавливает или сбивает с пути погоню* и т. д.

Цель героя/героини

Для дальнейшего развития отношений между Ягой-помощницей и героем/героиней чрезвычайно важна цель, то, ради чего герой/героиня отправляется в путь, и в помощи достижения которой состоит главная задача Яги. Такой целью, как показывают тексты, становятся:

1) *поиски суженой/суженого*

а) герой идет за утраченной (похищенной, сбежавшей) или обещанной (назначенной) невестой/женой: (Б., 57, 65; Крг., 7 — Мурм.; Нкф., 51, 66; Крн., 46 — Арх.; ВС, 11; Смр., 26 — Волог.; КС, 9; Раз., 12 — Олон.); «...<иду> туда, где живет Белая Лебедь Захарьевна» (Аф., 174 — Арх.); «...качал меня батюшка в зыбке, сулил за меня Ненаглядную Красоту» (Аф., 157 — Арх.); «...знаешь ли, бабушка, где живет Царь-девица?» (КС, 7 — Олон.); «...я пошел свою Марью-царевну розыскивать» (Сок., 55; Смр., 35 — Волог.); «...женил меня дедушка на девушки, и она меня оманула, улетела. Дак вот... я иду отыскивать» (Нкф., 86 — Арх.) — 16 текстов;

б) героиня ищет пропавшего (отнятого) жениха/мужа: «Был у меня, бабуся, Финист ясен сокол, цветные пёрышки; сёстры мои ему зло сделали. Ищу теперь Финиста ясна сокола» (Г., 16; Аф., 235 — Волог.); «Иду я, баушка, мужа

искать» (Б., 1, 33, 59, 88 — Мурм.); «Я вот иду Рака Раковича искать» (Раз., 67) — 7 текстов;

2) *поиски родни*

а) брат ищет сестру: «А я царский сын, иду сестру искать» (Б., 7, 65 — Мурм.; Онч., 167 — Арх.) — 3 текста;

б) сын ищет мать (Крн., 14; Нкф., 131 — Арх.) — 2 текста;

3) *выполнение родительской (царской) воли (поручения) или сыновьего долга*

а) герой отправляется на добывание живой и мертвой воды: «...поехал я живу воду и мертву... искать» (Онч., 8 — Арх.) и/или молодильных яблок (Аф., 128, 174, 175, 178; Смр., 1; Крн., 46; Нкф., 51 — Арх.; Б., 27, 43; Крг., 10 — Мурм.; КС, 7; Раз., 35 — Олон.) — 12 текстов;

б) герой «отсулен» отцом сверхъестественному существу и отправляется выполнять долг: «...меня отец отсулил черту или кому, сюда привел...» (Нкф., 41, 49 — Арх.; Сок., 66 — Волог.); «...еду на ваши горы узнать, что за стук стучит и гром гремит?» (Аф., 178 — Арх.); «Я к Царю морскому, страху людскому пошел» (Сим., 11 — Арх.) — 5 текстов.

в) герой выполняет поручение мачехи (Раз., 69) — 1 текст;

4) *поиск/испытывание своей судьбы*

герой/героиня следуют «велению души»: «...как увидал ⟨я⟩ надпись на столбе, туда, где живому не быть, уж испытаю што мне будет» (Крг., 9 — Мурм.; Волог., 33 — Волог.; КС, 6 — Олон.); «Да вот пошла, куда меня голова понесет...» (Ржд., 38 — Арх.) — 4 текста.

Ясно, что среди отмеченных целей первые позиции принадлежат поискам своей половины — 23 текста (при этом в некоторых текстах даже отмечается, что такая цель вызывает в Яге особое расположение и готовность помогать: «Старуха сразу смягчилась...: „Все тебе скажу!“» (Б., 65, 88 — Мурм.)), а также выполнению родительской (царской) воли (18 текстов) и восстановлению внутривидовых связей (5 текстов). В комплексе все это можно охарактеризовать как обретение или восстановление целостности семейного и/или родового порядка. Другое целеположение является в конечном счете различной формой посвящения героя/героини, способом прохождения индивидуальной инициации.

Время начала действия

Время, на которое Баба-Яга-помощница оставляет у себя героя, обычно составляет сутки (например: Крг., 9, 10 — Мурм.) — природный законченный цикл, заключающий в себе основные жизненные позиции: утро = рождение, день = расцвет жизненных сил и ночь = смерть, но с заложенным в основе неприменным возрождением (ср. с загадкой: «К вечеру умирает, поутру оживает», отгадка на которую — «день»). Или герой остается на одну ночь, причем нередко он сам определяет время своего пребывания у Яги: «Мне не век вековать, а одна ночь поцевать» (Крг., 7 — Мурм.).

Наиболее благоприятным временем для начала действия героя в «ином» мире считается, как правило, утро, как оптимальная «стартовая» временная позиция, позволяющая ощущать, а возможно, и контролировать ход времени, отведенного для свершения героем его дел. И здесь определяющим является знание Яги — она будит героя «ранешенько» и отправляет в путь «чуть свет»: «Утро, дитятко, мудро, день прибыточен; утро мудренее вечера...» (КС, 6 — Олон.; Онч., 8; Аф., 157 — Арх.; Б., 27 — Мурм.; Г., 16 — Волог.). Случай, когда точкой отсчета для начала действий героя становится полночь: «А надо тебе ехать в сретину ночь, да ехать на моем коне. Хоть сегодня еще передней, а сегодняшнюю ночь переправься...» (Сок., 139 — Волог.), на наш взгляд, лишь усиливают чувство прохождения героем сакральной пространственно-временной границы.

Атрибуты

Из текстов очевидным становится не только вещее знание, «видение», которым обладает сама Яга, но и то, что она вскрывает собственное потенциальное знание героя, указывает ему на него: «Вижу я тебя, молодец, куда ты идешь, ну, больше выпрашивать не буду, не прошел бы ты сюда, кабы не было у тебя тех вещей, которые ты несешь. Ты сам знаешь все наперед...» (Крг., 9 — Мурм.); «Как же вас не знаю, вас всех, братья я знаю» (Нкф., 131 — Арх.); знает, где «девица царевит, Марья-краса, Долга коса»; где находится «молодовая яблоня, вода жива и мертва» (КС, 6; ср.: Раз., 35 — Олон., Сок., 139 — Волог.), и как испытать ее силу: «Ты налей пузырьки живой воды и мертвой; испытай, котора жива, котора мертва. Разорви вороненка. На правой руке живая вода, а на левой мертвая...» (КС, 6 — Олон.; Онч., 8 — Арх.; Г., 17 — Волог.). Старшая из трех сестер-Ягишен знает и указывает дорогу к жар-птицам, а те — к Царь-девице (ВС, 33 — Волог.); знает все о колдовских приемах противницы героини: «Ты шулай, у его втыкнута сонная булабочка» (Раз., 67 — Олон.); «Какой же у тя, жонка, муж-то был? — ...О, да он у ягой-бабы был овернутой!..» (Б., 1 — Мурм.); знает дорогу к дому Кощея, который «обнесен тыном, на каждой тынинке по человечесей голове, одна тынинка пустая, быть тебе на ней». Знает и о его дочери, Елене Прекрасной, которая хитрей и мудреней всех, и указывает: «Так ты иди к той самой хитрой, с ней и совет держи». Она же дарит платочек — «махнешь — огненная река», в которой и сгорает Кошей (ВС, 11 — Волог.). Старшая Ягишна возвращает память невесте Ивана-царевича, напутствуя героя: «Надо достать яичко, я сделаю яичницу,⁴⁰ она тогда вспомнит про тебя». Царевна приходит, та кормит ее яичницей и возвращает Ивану-царевичу (Раз., 12 — Олон.).

Ведьмовская природа Яги, ее способность *оборачивать* и *оборачиваться*, *магические способности и знания* также прослеживается в диалогах: «...Потом она и говорит: „Слушай, Федя, я тебя оверну котом, ты ей увидишь, а она тебя не узнает. Сецяс же я ей сюда вызову и ты посмотришь, што она за птица?“. (Обернула котом, принесла черный порошок, зажгла и пустила по ветру — выжала царевну) (Крг., 9 — Мурм.; Сок., 55 — Волог.).

Она обращает героя в животных и предметы: конем, яблоней с яблоками, селезнем, обучая деву-чернавку, что делать с останками героя (Сок., 55 — Волог.). Сама она превращается в красавицу («старуха брякнулась о землю — делалась красавицей» — Сок., 55), т. е. в молодую девушку (женщину), что еще раз напоминает об ее целостной вневозрастной, вневременной природе.

Если способ, которым она оборачивает героя в отличие от сказок, где действует Яга-противница, не указывается, то сама она обращается «классическим» образом, т.е. «брякнувшись» о землю.

Яга-старуха, живущая в подземелье, может вернуть героя на землю, т.е. в мир живых: «доставлю, куда тебе надо, выправлю на землю по-настоящему» (Раз., 35 — Олон.). В одной из версий она — хозяйка, которая повелевает тварями всех трех стихий: «На другой день встала старуха..., вышла с Иваном-царевичем на крылечко и скричала богатырским голосом, сосвистала молодецким посвистом. Крикнула по морю: „Рыбы и гад водяной! Идите сюда“. Тотчас сине море всколыхалось, собирается рыба и большая и малая, собирается всякий гад, к берегу идет — воду укрывает. Спрашивает старуха: „Где живет Ненаглядная Красота, трех мамок дочь, трех бабов внучка, девяти братьев сестра?“ Отвечают все рыбы и гады в один голос: „Видом не видали, слыхом не слыха-

⁴⁰ Яичница — поминальная еда, используемая в семейной и календарной обрядности, связанной с культом предков. Отнятая тоска=память (см. выше) заключена в яйцо. Чтобы вернуть память, надо съесть яичницу. Таким образом, речь идет о памяти другого мира, другой жизни.

ли!» Крикнула старуха по земле: „Собирайся, зверь лесной!” Зверь бежит, землю укрывает, в один голос отвечает (<...> Крикнула старуха по поднебесью: „Собирайся, птица воздушная!” Птица летит, денной свет укрывает, в один голос отвечает: (<...> „Больше некого спрашивать!” — говорит старуха, взяла Иван-царевича за руку и повела в избу; только вошли туда, налетела Моголь-птица, пала на землю — в окнах свету не стало. — „Ах ты, птица Моголь! Где была, где летала, отчего запоздала?” — „Ненаглядную Красоту к обедне сряжала”. — „Того мне и надоть! Сослужи мне службу верою-правдою: снеси туда Ивана-царевича”» (Аф., 157 — Арх.; Раз., 35 — Олон.). Таким образом, ей подчиняется и мифическая птица-медиатор, способная перенести героя в иное пространство и время, недоступные обычным земным тварям.

Крылатый конь, одолженный герою Ягой, также обладает знанием пути и другими вещими знаниями: «...вот этот крылатый конь тебя донесет до того места, где тебе надо взять жива вода и молодильные яблоки. А в дальнейшем там тебя конь научит, как дальше делать» (Раз., 35 — Олон.). Конь может обладать и другими способностями: «этот конь — подсказывать, мха, болота перескакивать, рики, озера хвостом заматать. (<...> Мой конь через стену и перескочит и в ночное время, и в первом часу ночи)» (Сок., 139 — Волог.).

Встречается также сюжет, имеющий очень древнюю основу. Яга наставляет героя: «Ступай вперед. Придет остров с левой руки, остров — с правой, а в середине будет мыс. На этот мыс иди и ожидай, — хоть сутки, хоть двое, хоть трое. Увидашь — пловет с моря престрашная, прегрозная лягуха.⁴¹ Припловет она к берегу, выкинет лапы на берег, отворит рот, выпустит из рота желтую пену. Ступай к ней в рот — будешь сцяслив» (Тесть солдата — морской царь — дает ему «то, не знай что» — КС, 9 — Олон.). Сходные мотивы встречаются в этнографических материалах, связанных с обрядами инициации и посвящения, и в быличках о передаче колдуном силы и знаний, а также в некоторых сказочных сюжетах, например о Сивке-Бурке, где герой, влезая в одно ухо, вылезая из другого, претерпевает полную трансформацию.

Атрибутами Яги-помощницы являются дары, *магические предметы*, которые она предоставляет герою/героине (например, она владеет волшебной палочкой (Нкф., 51, 66 — Арх. и др.). Дары Яги можно разделить на следующие категории.

1. *Животные или предметы, на которых можно достичь «тридевятого царства» либо вернуться «на землю»:*

а) конь (Аф., 174, 175 — Арх.; Б., 7, 43; Крг., 10 — Мурм.; Аф., 235; Г., 16, 17 — Волог.; КС, 6, 7 — Олон.); крылатый конь, двукрылатый конь, трехкрылатый конь, четырехкрылатый конь, шестикрылатый конь (Б., 65 — Мурм.; Раз., 35 — Олон.; Смр., 1 — Арх.); конь — «подсказывать, мха, болота перескакивать, рики, озера хвостом заматать» (Сок., 139 — Волог.); Кобылица-Золотница (Крн., 46 — Арх.) — всего 15 текстов;

б) птица: птица-орел (Аф., 128 — Арх.); Моголь-птица (Аф., 157 — Арх.); петух (дает брат (Яги)), на котором Иван-царевич перелетел в царство Елены Прекрасной (Крг., 10 — Мурм.) — 3 текста;

в) лодка: «лодочка», в которой можно попасть к Раку Раковичу (Раз., 67 — Олон.) — 1 текст.

⁴¹ Лягушка (жаба) — нечистое животное, родственное змее и другим гадам, в символике которого особо выделяются мотивы сосания молока и воплощения душ. Некоторые признаки сближают лягушек с рыбами (воплощение душ еще не родившихся детей, холоднокровность). В виде огромной лягушки могут показываться жена водяного и банник, облик жаб могут принимать богинки и «дзивожены», но чаще всего в жабах и лягушках видят обращенных ведьм. Характерным мотивом в представлениях, связанных с лягушкой, является слепота. Убивший лягушку ослепнет (Славянские древности. Т. 3. С. 162—164). См. выше о связи слепоты с «иным» видением и «иным» миром.

2. *Дары, указывающие(открывающие) путь* или помогающие определить момент достижения цели:

а) путеводный клубочек (Б., 7, 27 — Мурм.; Крн., 14 — Арх.; Нкф., 41, 131 — Арх.; Онч., 167 — Олон.; Смр., 35 — Волог.; клубешочек (Сок., 55 — Волог.), клубочек с ниточками (Раз., 12 — Олон.); золотой клубочек (Сок., 66 — Волог.) — 10 текстов;

б) яйцо (Б., 7 — Мурм.) — 1 текст;

в) колечко (Б., 7 — Мурм.) — 1 текст;

г) железная тросточка: «пока тросточка подпирается — ту с ней иди, как в землю упрется — так тебе не вырвать» (Сок., 66 — Волог.) — 1 текст;

д) сера палочка волшебна: «...ты будешь подъезжать к ей, то она будет наводить туман, чтобы не пришел к ей. Ты другим концом палочку повернешь и очудишься у ей за байной»; бела палочка (Нкф., 66 — Арх.) — 1 текст;

ж) амулет, открывающий дорогу в искомое место (пространство): «...дала ему амулет: клади на самый тын, а там увидишь, как зайти и выйти. Пойдешь обратно, не забудь убрать» (Б., 27 — Мурм.) — 1 текст.

3. *Оружие* (оберег) для борьбы с противником героя:

а) палица (Сок., 139 — Волог.); семисотная палица (Аф., 174 — Арх.) — 2 текста;

б) вица: «Теперь я тебе дам вицу, ты ету вицу никому не отдавай, а все в карман пихай. Будет беда тебе, так ты махни этой вицей на праву руку, а пока беды нет, держи в кармане, ей не шевель» (Б., 7 — Мурм.) — 1 текст;

в) оберег, предохраняющий от губительного воздействия «чужой» пищи: «Ету бутылочку сложи в корман и никуды ей не бросай и не давай, а как пойдешь кушать, ету жидкость выпей всю» (Б., 7 — Мурм.) — 1 текст.

4. *Предметы*, способные магическим образом *оборотить* (воронена косточка, щучья косточка, косточка жар-птицы) (Нкф., 86 — Арх.: помогают ему спрятаться от своей жены-чародейки с помощью оборотничества) — 1 текст.

5. *Дары, служащие «узнаванию»* героя, признанию его «своим»:

а) лошадь: «Лошадь здесь оставь, а я тебе свою дам. А потому даю, штобы узнала моя сестра...» (Крг., 10 — Мурм.) — 1 текст;

б) платочек: «Она (сестра) злее меня, может разорвать, ударь ее по щеки этим платочком, и она узнает» (Б., 88 — Мурм.) — 1 текст;

в) «тряпок»: «Они еще ему по тряпку давали, — вот махнешь этим тряпком, и тебя узнает другая-то» (Б., 65 — Мурм.) — 1 текст;

г) записка (письмо, «грамотка») к сестре (брату): «...так, когда она прискочит к тебе, а она злая-презлая, пожалуй, тебя съест, ты приложи ее ко лбу» (Г., 17 — Волог.); «Спеши это письмо подать ей в руки, пока она на тебя не набросилась» (Крг., 9 — Мурм.; ВС, 33 — Волог.); «Становись на колены, положи письмо на голову и ползи к нему рядом, а из рук не подавай, а то он тебя сглохнет» (Крг., 10 — Мурм.); «...она знала всех своих сестер и написала ему сорок без двух грамоток» (Смр., 26 — Волог.) — 5 текстов;

д) лепешка: «Дам тебе лепешку эту. — Есть там средня сестра живет, и она научит тебя, как достать, и ты этой лепешкой ей по лицу хвосьни. Она узнает, что от сестры подарок» (Нкф., 86 — Арх.) — 1 текст.

6. *Магические предметы*, помогающие задержать преследователей:

а) щетка: «Станут тебя достигать, ты брось щетку и проговори трижды: „Стань, чаша, от земли до неба, чтобы конному проезда, пешему прохода и птице пролета не было!“» (Аф., 175 — Арх.) — 1 текст;

б) кремь (Аф., 175 — Арх.); ср.: «Станьте горы высоки, чтоб ни пройти, ни проехать, ни умом подумать» (Раз., 35 — Олон.); «...кремь, возьми с собой. Если что будет — его достанешь. — Пойдешь обратно, тебе беда случится — брось ты этот кремь назад себя и скажи: „Станьте, леса дремучие, от земли до неба, от востока до запада, чтобы этой ягой-бабы ни пройти, ни проехать“» (Б., 33, 59 — Мурм.) — 4 текста;

в) гребень (Нкф., 66 — Арх.); «Станьте, леса дремучие от земли и до неба, чтоб ни пройти, ни проехать» (Раз., 35 — Олон.); «Мало ли, кака беда будет — брось этот гребень назад себя, скажи: „Разлейся, река огненна, от земли до неба, от востока до запада, чтобы этой ягой-бабы ни пройти, ни проехать!”» (Б., 33 — Мурм.) — 3 текста;

г) платочек: «Махнешь — огненная река» (ВС, 11 — Волог.); «Поезжай к огненной реке. На плотоцек — маши, тебя жгать не будет» (Крн., 46 — Арх.); «...этим платком махни, скажи: „Стань, река огненная с конца в конец, чтоб ни пройти, ни проехать, ни умом подумать!”» (Раз., 35 — Олон.) — 3 текста;

д) «пилотка»: «Как тебе беда случится, брось пилотку назад себя и скажи: „Станьте, горы каменны, от земли до неба, от востока до запада, чтобы этой ягой-бабы ни пройти, ни проехать!”» (Б., 33 — Мурм.; Аф., 175 — Арх.: «площадка»; Б., 59 — Мурм.: «плоточка») — 3 текста;

е) огнивец (река огненна) (Б., 59 — Мурм.) — 1 текст;

ж) палочка: «...один конец серой, другой черной»: «если стретится тебе препятствие, то серым концом ударь, и все исчезнет. А если оборона тебе нужна, то черным концом о землю ударь и скажи, чтобы были горы или лес огромный, то и будет» (Нкф., 51 — Арх.) — 1 текст.

7. *Предметы*, служащие «приманкой» для противника героя (чаще — героини) или стражей места:

а) «золотой молоточек да десять бриллиантовых гвоздиков», «золотое блюдечко с бриллиантовым шариком» (Аф., 235; Г., 16 — Волог.) — 2 текста;

б) золотая тарелочка, «золотая вещь, чашечка», золотой коврик (Б., 88 — Мурм.) — 1 текст;

в) «платок вышивать уголок»; клубок шелку (Раз., 67 — Олон.) — 1 текст;

г) цепочка золотая, перстень, крест: «...крест, да цепочку, да перстень и походи к нему, и побренчи, и говори: „Иван-царевич, встань-пробудись...”. А как он станет шевелиться — и ты отходи от него» (Б., 59 — Мурм.) — 1 текст;

д) скатеретка-хлебосолка (Б., 1 — Мурм.); скатереточка (Крн., 14 — Арх.); скатертка-самолетка (для продажи) (Смр., 35 — Волог.) — 3 текста;

е) ложечка, кружечка (Крн., 14 — Арх.) — 1 текст;

ж) меч-складенец (для продажи: Смр., 35 — Волог.) — 1 текст;

з) корыто «белуяровой» пшеницы: «Там вперед есть долина. На долине птицы-жары на дубах сидят. Мимо их птица не пролетывала, молодец не проезживал. ...Там, как доедешь, поставь белуяровой пшеницы корыто. Покамест они клюют, ты можешь проехать» (ВС, 33 — Волог.) — 1 текст;

и) два куска мяса для львов-стражей (Нкф., 86 — Арх.) — 1 текст.

8. *Предметы*, предназначенные для «вспоминания» или пробуждения утраченной жены (мужа): цепочка золотая, перстень, крест, яичница (Б., 59 — Мурм.); «Надо достать яичко, я сделаю яичницу, она тогда вспомнит про тебя» (Раз., 12 — Олон.) — 2 текста.

9. *Дар-награда* за хорошо либо плохо выполненное поручение:

а) моток, золото, серебро: «Она ей моток отдала. Много ей всего надавала Егибова — и золота, и серебра, всего, и хлебов на дорогу» (Нкф., 63 — Арх.; Ржд., 38 — Арх.; Раз., 69 — Олон.) — 3 текста;

б) уголья (Нкф., 63 — Арх.); сундучок с жабами (Ржд., 38 — Арх.); сумка, а в ней камень да кирпичи (Раз., 69 — Олон.) — 3 текста.

10. *Совет* герою/героине в достижении их цели (Аф., 128, 174, 175; Крн., 46 — Арх.; Б., 1, 7, 27, 59; Крг., 7 — Мурм.; Аф., 235; Г., 17 — Волог.) — 11 текстов.

Некоторые из даров могут даваться только герою (предметы для оборотничества) или только героине, так как задачи Яги, как указывалось выше, по отношению к герою — одни, к героине — другие.

В случае преследования героя либо героини Баба-Яга задерживает деву-преследовательницу (Б., 43 — Мурм.) мытьем в бане (Б., 65 — Мурм.), рас-

катывая избушку, поя чаем, намеренно медленно поднося ей воду напиться (Крг., 10 — Мурм.).

При этом и герой стремится не остаться в долгу перед Бабой-Ягой, что является, скорее всего, поздним мотивом, хотя договорные отношения по принципу «ты — мне, я — тебе» известны по мифологическим рассказам (быличкам) об отношениях человека и духов-«хозяев». В награду за помощь герой обещает Яге потом заплатить ей: «...приезжает он к той самой старухе <...> увидал своего коня <...> и щедро отсыпал старухе золота за его прокорм — хоть еще девяносто лет живи, и то не прожить!» (Аф., 157 — Арх.); «Сделай мне такую милость, я тебя, бабушка, подмоложу и будешь молодая, и как следует направлю тебе жизнь» (Раз., 35 — Олон.); «А ну, бабушка, как мне сделать, помоги! я потом тебе расплачусь» (Нкф., 51 — Арх.); «...эту бабушку-задворенку тоже к себе прибрали, что помогла им жисть обратно вернуть» (Б., 88 — Мурм.) и т. п.

Только в одном из рассмотренных текстов в качестве атрибутки к образу Яги добавляется спутник — «большой, большой кот»⁴² (Нкф., 63 — Арх.).

Как очевидно следует из рассмотренного материала, характер атрибутки Яги-помощницы намного сложнее и многообразнее, нежели у Яги-противницы, у которой из колдовских атрибутов мы встречаем только пест в качестве магического жезла.

Ипостаси Бабы-Яги и ее отношения с другими сказочными персонажами

В большинстве случаев Баба-Яга-помощница вступает в непосредственное взаимодействие только с теми персонажами, которые сами к ней приходят. Нередко, как указывалось выше, героя/героиню, прошедших проверку, Яга воспринимает как своих родственников.

Родственные связи Яги-помощницы многообразны. Обычно родных сестер-Ягишен трое, но в одном тексте оказывается 40 (число, тесно связанное в народной традиции с обрядами перехода), хотя активное участие в развитии сюжета традиционно принимают только три (Смр., 26 — Арх.). Родственниками Яги оказываются:

Царь Морской, страх людской (людоед) — *отец* Яги (Сим., 11 — Арх.);

водяной царь — *старший брат*; владелец петуха, на котором Иван-царевич перелетает в царство Елены Прекрасной, «старик у стены, два раза загнулсе, большой он был» (людоед) (Б., 59 — Мурм.); лежащий «старик большой-пребольшой. Голова в большом углу, ноги в подпороге», владелец Ногуй-тетушки птицы, которая выносит героя на белый свет (Б., 43 — Мурм.) — *брат Ягишен*; Самсон⁴³ (Крг., 10 — Мурм.); сам Сатана⁴⁴ (Сок., 66 — Волог.) — *брат родной Яги*;

большая-пребольшая старуха («на печи старуха лежит большая-пребольшая») (Б., 43) — *невестка Яги*;

герой (Крг., 10); трое женатых сыновей «большого-пребольшого» старика и «большой-пребольшой» старухи (Б., 43 — Мурм.) — *племянники Яги*;

⁴² Чаще всего нечистая сила предстает в облике черной кошки. Распространены поверья об обращении ведьмы в кошку. У вост. славян (особенно у рус. и укр.) нередки рассказы об обращении в кошку домового. (В сказке возникает фигура кота, видимо, именно по принципу дополнения к безмужнему образу Яги).

⁴³ Использование здесь имени героя ветхозаветных преданий и народного богатырского эпоса (Самсон Кольбанович в былинах), видимо, обусловлено желанием рассказчика подчеркнуть необыкновенную физическую силу указанного персонажа (ср. племянниц-богатырок).

⁴⁴ Характерно, что братом Яги оказывается именно Сатана, как «темная» ипостась Бога, связанная с земным, смертным началом, а не какой-нибудь злой дух рангом пониже (например, черт). Хотя, как и Самсон, этот образ, скорее, относится не к традиции, а к личному творчеству рассказчика, так как оба встречаются только в единичных текстах.

Царь-девица, всем полкам богатырица (Б., 65 — Мурм.); Марья-царевна, которая «из окошечка в окошечко» с ней живет (Сок., 55 — Волог.); племянница, у которой «тоска отнята,⁴⁵ в яйце положена...» (Б., 57 — Мурм.; Раз., 12 — Олон.); 12 дочерей водяного царя, из которых Мария, младшая дочь, — чародейка (Нкф., 41, ср.: Нкф., 49; Сим., 11 — Арх.); самая сильная богатырка (Сок., 139 — Волог.), и др. — *племянница(ы)* Яги;

скакуши да лягуши.⁴⁶ «У меня семеро детей да семь сыновей» (Раз., 69 — Олон.; Нкф., 63; Ржд., 38 — Арх.) — *дети* Яги (данный мотив встречается только в сюжете АА 480 А).

Кроме родных сестер-ягишен в близких отношениях с Ягой находятся:

невеста героя, царевна, которая «туда раз в месяц ходит» поискать вшей в голове⁴⁷ у Яги (Б., 1 — Мурм.; ср. Спр., 35 — Арх.) (мотив, хорошо известный по мифологическим рассказам) (Раз., 12 — Олон.);

царевна-колдунья, которую она просит не губить молодца: «...ну уж мимо царевны никто не может пройти. Твоя голова, щытай, сотенная идет, она 99 убила» (Крг., 9 — Мурм.).

Родню Яги-помощницы характеризуют такие проявления, как людоедство в роду не только по женской, но и по мужской линии, родственная связь с водной, т. е. хтонической, змеиной стихией (водяной царь — отец либо брат), связь через родню с подземным, «иным» миром (брат, у которого «выкопаны глаза»), невестка, дети-«скакуши и лягуши»), связь с женским воинствующим, либо колдовским, вещим началом (племянницы — богатырки, волшебницы, чародейки, колдуны), что генетически и функционально сближает ее с Ягой-противницей героя.

Встречаются тексты, в которых Баба-Яга выступает сразу в двух своих ипостасях: дарительницы и *ягой бабы* — противницы. Дарительница помогает справиться с противницей и ее дочерью, сохраняя при этом пассивную позицию советчицы, т. е. не вступая в активное противоборство со своей антагонисткой (Б. 33, 43, 59, 88 — Мурм. и др.). Яга-противница обладает всеми своими обычными атрибутами и, пытаясь устроить судьбу собственной дочери, противоборствует героине, разыскивающей своего суженого.

Во всех этих сюжетах обе ипостаси Яги действуют в уже обозначенных нами для каждой из них рамках, в первую очередь в том, что касается их названий. Но к образу Яги-противницы добавляются некоторые детали. Здесь она традиционно живет у воды, в чистом поле или на горе; функционирует в содружестве со своими дочерьми (у Яги-дарительницы нет дочерей в обычном смысле — только племянники и племянницы, а в качестве детей — пресмыкающиеся и земноводные, что свидетельствует, видимо, о более древних истоках данного образа по сравнению с Ягой-противницей) — одной или тремя, она пытается сжечь (приготовить) на костре невесту героя (людоедство); она обладает характерной атрибутикой — ступой и пестом, но при этом у нее появляются еще и крылья (Б., 33 — Мурм.); крадет детей (40 молодцов), которых оборачивает волками (колдовство) (Б., 59 — Мурм.); «выкапывает глаза» у старика и убивает его старуху (Б., 43 — Мурм.); она «жадна на золотые вещи» (Б., 88 — Мурм.); погибает (или ее останавливают) в огне (Б., 33, 59 — Мурм.), убивается, падая с крыши (Б., 88 — Мурм.), ей отворачивают голову (Б., 43 — Мурм.).

⁴⁵ Отнять тоску=отнять память.

⁴⁶ По поверьям, души детей, умерших некрещеными, превращаются в демонов и различного рода хтонических существ, в том числе змей, ящериц, лягушек и т. п.

⁴⁷ Вши в народных представлениях одно из нечистых насекомых, включаемое в число гадов. Хтоническая природа вшей проявляется в их происхождении из пыли, праха, отражается в мотивах смерти, в приметах и обрядах вызывания дождя, в тесной связи вшей со змеями, червями и т. п. У русских внезапно или обильное появление у человека вшей служило предвестием его смерти или какого-либо несчастья в семье. Если на покойнике (на лбу, лице, теле) появится вошь — значит, он был колдуном или ведьмой (Ровен.) (Славянские древности. Т. 1. С. 447—448).

Что касается Бабы-Яги-помощницы, то в целом анализ образа в севернорусских сказках показывает его неоднозначность и несомненное родство с образом Яги-противницы. Им присущи такие общие черты и функции, как *людоедство*, *испытывание* героя различными способами, *ведьмовская* природа (способность оборачивать и оборачиваться, но прежде всего вешее знание, владение «высокой» и бытовой магией и т. д.). Функции помощницы сводятся к *наставничеству*, *указанию дороги* и *предоставлению средств* герою для достижения цели, причем одним из решающих факторов служит сама цель героя (героини). Здесь Яга явно сочувствует и покровительствует браку героя/героини, инициирует героя и служит посредником для связи его с «иномирьем», с другими персонажами (Царем морским, Кошчем, своими племянницами-богатырками и чародейками, ягишнами-противницами и т. д.).

ВЫВОДЫ

В заключение мы считаем нужным еще раз обратить внимание на то, что текстологический анализ образа Бабы-Яги проводился нами на сказочных текстах четырех областей Русского Севера (Архангельской, Вологодской, Олонецкой и Мурманской). Такие, несколько суженные для выявления региональной специфики, границы оформились в результате сложившегося набора источников текстов — были взяты наиболее известные сборники севернорусских сказок (Н. Е. Ончукова, А. Н. Афанасьева, М. М. Коргуева, А. И. Никифорова и др.).

Анализ также проводился на сравнительно небольшом для полного и разностороннего раскрытия характеристик образа текстовом материале — было отобрано около 100 сказочных текстов на различные сюжеты, поровну на каждый из двух рассматривавшихся модусов. Однако, и это важно подчеркнуть, отбор происходил фактически по правилам сплошной выборки, т. е. принимались все тексты, в которых Баба-Яга являлась обязательным действующим персонажем, и отбраковывались лишь такие, в которых, например, сам образ просматривался, но наименование его Ягой (или производными от этого имени) отсутствовало.

Отчасти объем рабочего материала был сжат намеренно в соответствии с возможностями статьи. Отчасти мы следовали требованиям самого материала: все выдвинутые нами положения делались на основании текстов, как и получаемые в ходе анализа выводы, — текстуальное подтверждение неизбежно предполагает немалый объем, даже если задействованные иллюстрации максимального урезаются.

В начале работы мы оговаривали тот факт, что для удобства проведения анализа последовали условному делению образа, предложенному Н. В. Новиковым, на два основных модуса: Ягу-противницу (отрицательный персонаж) и Ягу-помощницу героя (персонаж положительный), хотя должны признать, что ближе нам позиция В. Я. Проппа, который не делил образ, но воспринимал его как цельный, вычленяя в нем три взаимосвязанные составляющие этого единства: Ягу-дарительницу и помощницу (как наиболее древнюю базовую модальность), Ягу-воительницу и Ягу-похитительницу. Заметим также, что три упомянутые составляющие находятся в полном соответствии с принятой в западноевропейской фольклористике трактовкой образа Великой Богини, сомнений же в глубокой древности и мифологических корнях сказочного образа Бабы-Яги нет (а на общий индоевропейский праисточник европейских сказок указывал в своих изысканиях еще Я. Гримм).

Но вернемся к позиции В. Я. Проппа: проведенный анализ текстов в целом позволяет подтвердить ее правомерность и в отношении сказок Русского Севера и рассматривать Ягу-помощницу и Ягу-противницу как две половинки единого целого. Об этом свидетельствует и блок сказок (к сожалению, в работе

этот блок был рассмотрен в недостаточной мере), в котором во взаимном противостоянии представлены оба модуса Бабы-Яги.

Тексты дают возможность определить, какой из этих модусов наиболее активно задействован в той или иной области Русского Севера: Яга-противница героя/героини наиболее часто функционирует в сказочных текстах Архангельской обл. (23) и бывшей Олонецкой губ. (13); в Вологодской традиции этот персонаж встретился в 9 текстах, а в Мурманской — в 4. Тексты с Ягой-помощницей дают несколько иную картину, и само их распределение по областям выглядит более равномерным: Архангельская обл. — 17, Мурманская — 12, Вологодская — 11, Олонецкая — 8.

То, что каждый из модусов обладает собственной спецификой, было заявлено уже в самом названии данной пары, в их изначальной противопоставленности (помощник (+)/противник (-)), заданной в работе Н. В. Новикова. Последующее дробление (по Н. В. Новикову) каждого из модусов на типы: Яга-противница — 6 типов, Яга-помощница — 2 типа (советчица и дарительница в их взаимосвязи), также было принято нами как данное. Однако полученные в результате анализа характеристики образа по каждому модусу демонстрируют существенные расхождения (затрагивающие функции, атрибутику, связи с другими персонажами и проч.) с упомянутым принятым членением на типы, что безусловно подтверждает наличие региональной севернорусской специфики.

При рассмотрении взаимодействия Яги — отрицательного персонажа (антагонистки и вредительницы) с другими сказочными персонажами становится очевидно, что, например, тип (по Н. В. Новикову) Яги-мстительницы в рассматривавшихся текстах полностью отсутствует, а тип Яги-царской повитухи, выделения которого требует материал, отсутствует среди новиковских типов. Не выделен у Н. В. Новикова и востребованный, если судить по текстам, тип Яги-сверхъестественного злого существа. Новиковские типы Яги-злой чаровницы и Яги-коварной доброжелательницы даже при смешении не покрывают полностью функционально-семантических характеристик Яги-обманщицы, коварной советчицы, разлучницы и ведьмы, а также Яги-злой мачехи (колдуньи). И только 3 типа по Н. В. Новикову — Яга-похитительница детей, Яга-воительница и Яга-обладательница чудесных предметов — практически совпали с тем, что показал текстовой материал.

Обращает на себя внимание и то, что тип Яги-воительницы представлен в текстах слабо (всего 2 текста), и это вызывает некоторое недоумение, поскольку севернорусская сказочная традиция обладает несомненными прочными связями со сказительством (сказочники, как правило, владеют всем арсеналом поэтики былинного эпоса). И мотив людоедства Бабы-Яги проявился в рассмотренном материале довольно односторонне — по всем четырем областям проходит один и тот же традиционный сюжет с похищением детей, причем подается единообразно, без особых дополнений или модификаций. Вместе с удавшимся обманом и побегом маленького героя заканчивается и его «инициация» (взят верх над страшной «проверяющей» — для него главная задача), а с ней заканчивается и сама сказка. Совсем иначе проявляется этот мотив в текстах с Ягой-помощницей: угроза быть съеденным обретает для взрослого героя черты «начальной» проверки — испытания страхом смерти. И когда проверка оказывается пройденной, для героя ничего не заканчивается, а только все начинается. И только с этого момента Яга готова помогать герою и предоставить в его распоряжение свои знания, магические возможности и т. п.

Рассмотренные тексты говорят также о том, что в севернорусской сказочной традиции образ Яги — отрицательного персонажа претерпел существенную трансформацию, утратив почти всю свою сакральность и обретя явные черты бытового мифологического персонажа — ведьмы. Кроме присущих всякой ведьме характерных в народном представлении свойств и бытовых прие-

мов колдовства (способности к оборотничеству, умению оборачивать других и наводить морок, владения различными формами магии: вербальной (заговоры, заклятия и т. д.), контактной (удара, касания и т. п.), парциальной (предметы или части одежды, пища и т. п.) и др.), у севернорусской Яги-противницы героя/героини почти полностью отсутствуют магические черты иного, более высокого порядка. На основании этого, видимо, следует признать утраченными характеристики, которые могли бы свидетельствовать о том, что в этом модусе еще живы черты наиболее древнего типа Яги, позиционирующего ее как стража или хозяйку «иномира», распорядительницу судьбами тех, кто оказался в ее власти, мать всех тварей лесных и т. д. Исключение, на наш взгляд, составляют косвенные свидетельства, такие, например, как именные формы, а также формы названий и обращений к Яге, используемые другими персонажами, и те ипостаси, в которых она себя проявляет.

Именные формы Яги-противницы в основном подтверждают версию о змеиной природе Бабы-Яги и подчеркивают ее соотнесенность со старшей возрастной группой, но используемые по отношению к ней названия и обращения так или иначе указывают (и это представляется нам более важным) на доминирующую надо всем в этом образе женскую природу родовых связей и через это (с привлечением выделенных функциональных характеристик) на статус матриарха — родоначальницы, главы семьи, хозяйки дома и т. д. И хотя в текстах фиксируется явно присущее Бабе-Яге в целом «свободное» обращение с собственными возрастными характеристиками (эта свобода просматривается в отношении обоих модусов и является еще одной из многих существующих «общих» точек, свидетельствующих о цельности образа), но большинство ее ипостасей: вдова, мать взрослых детей, частое исполнение роли повитухи и т. д. — стабильно относит ее к старшей возрастной группе. И для модуса Яги-помощницы и дарительницы на уровне именных форм и наименований, использующихся для обращений, преобладают те же возрастные характеристики (вынесенные в начальную позицию корни *баб-* и *стар-* и т. п.).

В текстах, где Баба-Яга (бабушка-задворенка, старушка и т. д.) действует как положительный персонаж, как раз достаточно активно проступают связи со стихиями (с огнем, водой, ветром), сакральным пространством (лес, река, подземный или небесный мир и т. д.) и временем (в том числе ее собственное состояние вне времени, о котором уже говорилось и которое маркируется свободным изменением собственных возрастных характеристик: то древняя старуха, то девица, то женщина средних лет), что свидетельствует о ее древних мифологических корнях. О том же говорят отличающая ее власть над судьбой героя/героини и развернутые родственные отношения с персонажами, имеющими несомненную мифологическую природу, — с Кошечем Бессмертным, Морским царем и т. п. Таким образом, здесь более четко просматриваются черты «хозяйки вселенной», «охранительницы входа в царство мертвых», «хозяйки животных», которые выделял в свое время В. Я. Пропп. Баба-Яга — мать или, что вернее, все тот же матриарх — старшая в роду по женской линии для всех существ «инога» мира (дети — «скакуши-лягуши», змеи и ящерицы, мыши и т. п.; племянницы-богатырки и волшебницы; сестры-Ягишны и т. д.), она обладает вещим знанием и основанным на нем непререкаемым уважением и авторитетом, распространяющимися и на оказавшихся в ее власти героев.

Если судить по полученным данным, Баба-Яга не является тем, кто проводит инициацию, — герой, как правило, уже «знает», что для начала говорить и как себя вести. Задачи Яги иные: во-первых, она проверяет героя/героиню на готовность («начальная проверка» по Е. М. Мелетинскому) — на обладание необходимым для дальнейших шагов сакральным знанием; во-вторых, в случае удачного результата проверки она предоставляет им помощь (информацию, средства и т. д.) для успешного прохождения дальнейших испытаний. При этом форма общения героя/героини с Бабой-Ягой-помощницей, принятые традици-

онные обращения к ней и к магическим атрибутам, которые ее представляют (избушка, «детки», волшебные слуги и т. п.), как правило, носят устойчивый формульный характер, что, как показывают тексты, в принципе не свойственно сюжетам, где действует Яга-противница.

По результатам анализа видно, что модус Бабы-Яги — помощницы, дарительницы, советчицы гораздо в большей степени соответствует древнейшей составляющей, охарактеризованной В. Я. Проппом в качестве базовых, традиционно отмеченных функций и черт и в соответствующей атрибутике.

Атрибуты Яги (и предметы, и спутники) поддерживают традиционно характеризующие ее оппозиционные стихии — огонь и воду. Затапливаемые Ягой баня и особенно печь, с которой неизменно связывается образ Яги, дополняются такими атрибутами-дарами, как уголья, вызывающие пожар (встречается только в сюжете АА 480 А): Яга дает их в «награду» нерадивой мачехиной дочке; огнивец и платочек, от которых разливается огненная река, преграждающая путь преследователей, и т. д.

В текстах, где функционирует Яга-противница, ее хтоническая змеиная природа явно выявляется по большей части на уровне именных форм и постоянно косвенно подтверждается в ее местонахождении («у воды»: у воды она похищает детей, у воды или на воде занимается колдовством (превращает своих жертв в рыб, водоплавающих птиц, а то и попросту топит) и т. д.; в текстах с Ягой-помощницей хтоника отчетливо прослеживается в родовых связях (отец Яги — Царь морской; старший брат — водяной царь и т. д.), а также в связях с водной стихией (Яга созывает-скликает к себе «всех рыб и гадов водяных», чтоб указали дорогу герою; «страшную, прегрозную лягуху» Яга дает герою для переправы через море и т. д.).

Рассмотренный материал отчасти подтверждает традиционный взгляд на Ягу как на стража пограничного пространства (это главным образом те тексты, в которых представлена Яга-помощница). В текстах с Ягой-противницей пограничное (= переходное) пространство и соотносящееся с ним время оказываются как бы неотделимыми от Яги, она словно становится их носителем. В таких текстах Яга сама приводит (вводит) героя/героиню в пограничное пространство и делает это в пограничное время, а сам герой находится в лиминальном (т. е. пограничном) состоянии. Чтобы встретиться с Ягой-помощницей, герой/героиня обычно проходит нелегкий путь и встречается с ней на ее территории, в ее пространстве, безоговорочно принимая ее счет времени (за исключением ожидаемой формулы его ответа «сначала напой-накорми [в бане намой], а после выпрашивай...»), ибо Яга знает, что «утро вечера мудренее...».

К сожалению, среди рассмотренных текстов нет таких, в которых прямо указывалась бы причастность Яги к природному времени, в которых она проявляла бы себя его хозяйкой, как например в сказке про Василису, отправленную к Яге за огнем (где три всадника — белый (рассвет), красный (день) и черный (вечер) — «все слуги (Яги) верные!»); или как в пермской сказке про «Ювашку белую рубашку», в которой у двенадцатиглавого Змея-Идолица, брата Яги, по карманам «рассованы» «...красное солнце, белый день, белые луны, частые звезды, глухая полночь».

Материал опровергает привычную трактовку Яги как мертвеца, т. е. слепой, чужающей героя исключительно «по запаху», лежащей или пребывающей в малоподвижном состоянии в своей избушке (ноги практически не задействованы) и передвигающейся исключительно в/на ступе (полет). Тексты с Ягой-помощницей, т. е. те, в которых есть описание появления героя в жилище Яги, демонстрируют в ее формулах-«приветствиях» активное использование зрения наряду с обонянием. Кроме того, текстов с лежащей Ягой немного, они составляют от общего числа меньшинство (6 из 94); а в большинстве текстов проявляется активность и подвижность Яги: она стоит, ходит, бежит, выскакивает навстречу герою и т. д., естественно пользуясь при этом своими ногами.

Можно констатировать, что в севернорусской сказочной традиции сложился специфический, в немалой степени отличающийся от устоявшейся принятой трактовки образ Бабы-Яги. С одной стороны, он сохранил больше черт, свидетельствующих о его древних мифологических корнях, чем это считалось, с другой — явно демонстрирует результаты демифологизации и иных произошедших с ним изменений. Тексты дают подтверждение, что в целом образ Бабы-Яги в севернорусских сказках претерпевал неоднократные трансформации — как под влиянием живучих бытовых верований и представлений, так и в соответствии с меняющимися под давлением христианской морали этическими нормами.

Подчеркнем еще раз, что сделанные выводы отражают прежде всего узкую региональную специфику, но тем более уместным представляется сопоставление полученных в настоящей статье данных с теми, что сформировали традиционное устоявшееся восприятие образа, а также с теми, которые сложились и сохраняются в текстах южнорусской и других традиций.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Аф. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Подгот. текстов, предисл., примеч. В. Я. Проппа. М., 1957. Т. 1—3.
- Б. — Сказки Терского Берега Белого моря / Изд. подгот. Д. М. Балашов. Л., 1970.
- ВС — Сказки и песни Вологодской области / Сост. С. И. Минц, Н. И. Савушкина. Вологда, 1955.
- Гура — Сказки. Песни. Частушки / Под ред. В. В. Гура. [Вологда], 1965. Отд. «Сказки». С. 213 — 281.
- КС — Русские сказки в Карелии: (Старые записи) / Подгот. текстов, статья, коммент. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1947.
- Крн. — Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст., коммент. И. В. Карнаухова. Л., 1934.
- Крг. — Сказки М. М. Коргуева. Петрозаводск, 1939. Кн. 1.
- Нкф. — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961.
- Онч. — Северные сказки: Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1908.
- Раз. — Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. Г. Сенькина; Ред. И. М. Колесницкая. Петрозаводск, 1974.
- Ржд. — Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / Зап. текстов, вступ. ст., коммент. Н. И. Рождественской. Архангельск, 1941.
- Сим. — Пинежские сказки / Собр. и зап. Г. Я. Симиной. Архангельск, 1975.
- Сок. — Сказки и песни Белозерского края. Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.
- Смр. — Сборник великорусских сказок Архива РГО / Изд. А. М. Смирнов. Пг., 1917. Вып. 1—2.
- Худ. — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М., 1860—1862. Вып. 1—3.

С. В. ГАВРИЛИНА

ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР. ПОИСКИ МЕТОДА

Проблема взаимодействия древнерусской литературы и фольклора всегда была предметом литературоведческих исследований и фольклористики. Эта тема настолько объемна, что может рассматриваться с совершенно разных точек зрения; данная статья посвящена довольно узкому ее аспекту: нас в первую очередь интересует теоретический подход к ней и способ анализа древнерусского текста с точки зрения фольклорных реминисценций. Наиболее интересные теоретические и методологические подходы к этой проблеме появляются в период от середины XIX до второй половины XX в. Мы отдаем себе отчет, что невозможно проанализировать и даже просто упомянуть в объеме этой статьи всех исследователей, изучавших взаимодействие литературы и фольклора, поэтому мы выбрали наиболее значимые наблюдения, идеи и тенденции, школы и направления, возникшие в этот период и, конечно, давшие толчок для дальнейшей разработки проблемы «древнерусская литература и фольклор». Несомненно, что большинство трудов этого времени остаются современными и актуальными и по сей день.

Исследования, посвященные взаимодействию древнерусской литературы и фольклора, чаще всего основываются на факте их сближения. Это подтверждается тем, что практически нет ни одной работы, посвященной памятникам древнерусской литературы и не затронувшей в той или иной степени тему взаимодействия ее с фольклором. К этой теме обращаются, например, все работы о славянском язычестве.¹ Основная проблематика таких исследований развивается в двух направлениях: влияние литературы на фольклор и влияние фольклора на литературу. Эти вопросы, естественно, связаны с возникновением симбиоза христианских и народных верований. Необычная широта взглядов характерна для исследователей этой темы в XIX в. Остановимся на некоторых наиболее показательных работах. Монография В. Яковлева о древнекиевских сказаниях посвящена анализу текстов Киево-Печерского патерика с точки зрения народной традиции. В ходе анализа автор высказывает предположение о первичности устных христианских легенд.² В то же самое время сопоставление народных духовных стихов с древнерусскими памятниками приводит В. Сахарова к противоположному выводу о влиянии литературной традиции на народные представления.³ Подобных взглядов придерживается и А. Попов, который доказывает, что описания Страшного Суда и Рая заимствуются народными леген-

¹ См.: *Никифоровский М.* Русское язычество : Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. СПб., 1875; *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян // *Собр. соч.* СПб., 1891. Т. 3; *Коринфский А.* Народная Русь : Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901; *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, и др.

² *Яковлев В.* Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875.

³ *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.

дами из апокрифической литературы.⁴ Однако А. Попов, рассматривая язык церковных ораторов, допускает и двустороннее влияние, т. е. народные представления влияют на христианскую традицию, а она в свою очередь на народные легенды, что, по его мнению, демонстрирует «согласие народного духа и духа библейского».⁵ Разными путями приходят к сходным выводам и другие ученые. Например, Я. Генерозов, рассматривая народные представления о загробной жизни на материале заплачек, причитаний и духовных стихов, утверждал, что «всякое старое верование, смененное новым, не уничтожается сознательно, а долго живет с последним, пока через ряд взаимных уступок не образует новый организм».⁶ Интересен с этой точки зрения анализ некоторых образов и мотивов древнерусских апокрифов в связи с народными представлениями в монографии Н. Ф. Сумцова.⁷

Древнерусские памятники, особенно апокрифы, были в значительной своей части переводными, поэтому к работам, раскрывающим взаимодействие христианского и народного мировоззрений, можно в полной мере отнести исследования, посвященные византийским сказаниям. Это монографии П. Безобразова, где автор обращался к сказочным мотивам византийских памятников,⁸ и Д. Шестакова.⁹ Д. Шестаков сопоставляя сюжеты византийских преданий, приходит к выводу, что в их основе лежат представления языческого и «международного» прошлого.¹⁰

Все эти работы, в которых сопоставляются сюжеты, мотивы, образы, дают обширный материал для дальнейшей разработки проблемы взаимодействия древнерусской литературы и фольклора. Постоянное указание на близость двух культур не приводит, однако, авторов к каким-либо серьезным теоретическим выводам, несмотря на то что они демонстрируют многообразие подходов в рамках сравнительно-исторического метода.

Оригинальный взгляд на проблему «древнерусская литература и фольклор» можно обнаружить в исследованиях П. В. Владимирова. Отталкиваясь от мнения А. А. Потебни о том, что метафора является осколком мифа,¹¹ он исследует символическую систему «Слова о полку Игореве». Наряду с метафорами и символами П. В. Владимиров анализирует и некоторые мотивы памятника, сравнивая их с древними обрядами.¹²

В стороне от разнообразных исследований находятся работы Ф. И. Буслаева, который первым указал на актуальность изучения древнерусской литературы с точки зрения фольклорных параллелей в их синтезе. Он точно определил соотношение церковной литературы и народного творчества, выступив против расхожего мнения о том, что литература является привилегией людей образованных. Ф. И. Буслаев обращает внимание на черты двоеверия в рукописном лечебнике, анализирует «Слово о полку Игореве» с точки зрения языковой

⁴ Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.

⁵ Там же. С. 407.

⁶ Генерозов Я. Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883. С. 2.

⁷ Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890.

⁸ Безобразов П. Византийские сказания: Рассказы о мучениках Юрьев, 1917. Ч. 1. С. 195—210.

⁹ Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910.

¹⁰ Там же. С. 259. Похожие выводы см.: Лопарёв Х. М. Греческие жития святых VIII и IX вв.: Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пгр., 1914. Ч. 1.

¹¹ См.: Потебня А. А. 1) О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860; 2) Из записок по теории словесности. Харьков, 1905

¹² Владимиров П. В. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896.

символики, исследует различные эпизоды, мотивы и образы древнерусских текстов, сопоставляя их с народной традицией. Особенно важным кажется нам его предположение о внутренних причинах изменения сюжета, о закономерностях сходства сюжетов, не основанных на заимствованиях, которые он объясняет одинаковым началом быта и культуры разных народов, одинаковым способом жить и чувствовать.¹³ Настоящей революцией в исследовании проблемы «древнерусская литература и фольклор» стали работы А. Н. Веселовского, в которых он теоретически обосновывает многочисленные заимствования литературных мотивов народным творчеством. Он не только указывает на взаимодействие литературы и фольклора, но и пытается дать объяснение, указать причины этого симбиоза. Главное достоинство трудов А. Н. Веселовского заключается в том, что за обширным материалом он видит законы, закономерности, механизмы действия культуры. В сравнительно-историческом исследовании духовных стихов, русских и западноевропейских легенд он раскрывает их глубинные связи с народной культурой на всех уровнях: в плане сюжета, языка, различных мотивов. Анализ историко-этнографических корней мотивов ведет к исследованию обрядовой стороны текста. Например, легенду о св. Георгии А. Н. Веселовский считает христианской легендой только по форме, по сути же она наполнена реальным содержанием язычества.¹⁴ Исследования А. Н. Веселовского обнаружили необходимость нового подхода к анализу символической системы текста, где символ является сложным и живым организмом: «Нельзя навязывать прошлым векам собственных мыслей и собственных воззрений, (...) каждый последующий символ определяется предыдущим, прежде составленным, который со своей стороны связан с целым рядом символических представлений».¹⁵ Для исследования взаимодействия литературы и фольклора чрезвычайно важен вывод А. Н. Веселовского об особой значимости «пластической силы» творческой фантазии, что часто упускается из виду при исследовании текста. Эта сила фантазии творит, по А. Н. Веселовскому, при сходных условиях и отливается в одинаковых формах.¹⁶ Данное открытие приводит А. Н. Веселовского к заключению о возможности вторичного самостоятельного воспроизведения мифа в христианскую эпоху.¹⁷ Та же тема творческой фантазии и ее природы является основной в его неизданной главе «Исторической поэтики». Комментируя свой подход к проблемам поэтики, А. Н. Веселовский писал о том, что в области поэзии его интересуют «ассоциации образов с образами, причины их притяжения и их законность».¹⁸ Подобные ассоциации образов, по А. Н. Веселовскому, являются источником символа и метафоры, в которых художник ассоциирует не только свои впечатления, но и использует готовые ассоциации. «В этой точке свобода воображения ограничивается его историей, тем, что мы называем поэтическим преданием».¹⁹ Таким образом, творческая фантазия представляет собой сложный многоуровневый организм, связанный как личным (индивидуальным) восприятием, так и исторической (коллективной) памятью. Эти мысли А. Н. Веселовского позже будут подхвачены многочисленными исследователями литературы и мифа, особенно представителями аналитико-психологической школы, но практически нигде не будут разработа-

¹³ *Буслаев Ф. И.* О народной поэзии в древнерусской литературе // *Сочинения по археологии и истории искусства.* СПб., 1910. Т. 2. С. 15.

¹⁴ *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // *Сб. ОРЯС.* СПб., 1883. Т. 32. С. 252.

¹⁵ *Веселовский А. Н.* Данте и символическая поэзия католичества // *Вестник Европы.* 1866, декабрь. С. 45.

¹⁶ *Веселовский А. Н.* Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // *Собр. соч.* Т. 16: Статьи о сказке. М.; Л., 1938. С. 9.

¹⁷ Там же. С. 9—11.

¹⁸ Неизданная глава из «Исторической поэтики» А. Н. Веселовского / Предисл., коммент. В. Жирмунского // *Русская литература.* 1959 № 3. С. 102.

¹⁹ Там же. С. 103

ны подробно. Опережая свое время, А. Н. Веселовский предвосхитил теории самых различных литературоведческих школ.²⁰ Идеи А. Н. Веселовского об отношениях мифа и поэзии, о выявлении метафоры в мифе, о природе мифического символизма²¹ близки идеям Э. Кассирера,²² позже они подробно разрабатываются в работах ученых так называемой марровской школы: О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкого. Особо останавливаясь на вопросах природы метафоры и символа, О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкий приходят практически к тем же выводам, что и А. Н. Веселовский. И. Г. Франк-Каменецкий на материале библейской символики доказывает, что она является «вторичным претворением древней конкретности», а поэтическая форма метафоры рождается из содержания мифа.²³ А О. М. Фрейденберг, анализируя стадиальные переформления античной метафоры, не только учитывает указание А. Н. Веселовского о последовательном рассмотрении элементов текста, но и делает сходные с ним предположения о возникновении метафоры из разногласия формы и содержания. Все эти идеи и предположения имеют прямое отношение к проблеме «древнерусская литература и фольклор», так как она непосредственно связана с темами взаимодействия мифа и религии, мифического образа и христианского символа, с происхождением метафоры, природой творческой фантазии и закономерностями ее развития. Работы ученых школы Марра внесли огромный вклад в понимание природы метафоры и продемонстрировали принципиально новый подход к исследованию литературы, обряда, народного творчества. Стадиальное раскрытие смыслов, сюжетных элементов в связи с их древней природой, обрядом и мировоззрением, предлагаемое О. М. Фрейденберг, позволяет не только наблюдать динамику развития значений различных образов и мотивов, но и увидеть некоторые закономерности этого развития. Ее теория эволюции сюжетов испытала влияние монографии Л. С. Берга,²⁴ который, вопреки Дарвину, считал, что организмы развивались из множества первичных форм. Их сходство есть результат различного происхождения, а различия — результат их общности. Несмотря на то что О. М. Фрейденберг полемизировала с теорией А. Н. Веселовского о первобытном синкретизме, их взгляды тем не менее были близки. По мнению О. М. Фрейденберг, «и ритм, и движение, и слово проходят пути исторического изменения как самостоятельные и параллельные отложения одного и того же смыслового значения».²⁵ Может быть, именно поэтому и стали возможными самостоятельные воспроизведения древних представлений в эпоху Средневековья. Ведь для А. Н. Веселовского синкретизм — это «не смешение, а отсутствие различия между определенными — поэтическими родами, поэзией и другими искусствами».²⁶ Для О. М. Фрейденберг и обрядовые, и словесные формы

²⁰ В «Неизданной главе из „Исторической поэтики”» А. Н. Веселовский приводит множество фактов бессознательной памяти о прошлом, связывая их с возникновением мифических представлений в литературе и сознании. Подобные идеи позже разрабатывал К. Г. Юнг.

²¹ Там же. С. 103—107

²² См.: Cassirer E. 1) *Essay of Man*. New Haven, 1944; 2) *Myth on the State*. New Haven, 1946; Кассирер Э. *Сила метафоры // Теория метафоры*. М., 1990. С. 33—43.

²³ Франк-Каменецкий И. Г. Вода и огонь в библейской поэзии // *Яфетический сборник*. М.; Л., 1925. Вып. 3. С. 127—164; см. также: Франк-Каменецкий И. Г. 1) *Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // Язык и литература*. Л., 1929. Т. 3. С. 142—148; 2) *К вопросу о развитии поэтической метафоры // Советское языкознание*. Л., 1935. Т. 1, и др.

²⁴ Берг Л. С. *Номогенез*. Пг., 1922; Переизд.: Берг Л. С. *Труды по теории эволюции*. Л., 1977. Увлечение «антиэволюционным» направлением особенно ярко выражено в статье О. М. Фрейденберг «Система литературного сюжета» (Монтаж: Литература. Искусство. Театр. Кино. М., 1988. С. 216—237).

²⁵ Фрейденберг О. М. *Поэтика сюжета и жанра: Период античной литературы*. Л., 1936. С. 134.

²⁶ Веселовский А. Н. *Избранные статьи*. Л., 1939. С. 3—4.

есть равноправные категории, порожденные мифологической семантикой. Они являются параллельными и самостоятельными. Именно поэтому обращение О. М. Фрейденберг к обряду в связи с анализом литературного произведения следует воспринимать не как обращение к истокам, а как к параллельной форме. Ее идеи основываются скорее на семантическом тождестве, чем на генетическом единстве. Теория О. М. Фрейденберг не только открывает новые возможности в исследовании проблемы взаимодействия литературы и фольклора с точки зрения поиска закономерностей в развитии культуры, не только демонстрирует новые способы анализа этой проблемы, но и вплотную подводит нас к проблеме мифа в литературе. Эта проблема кажется нам наиболее актуальной прежде всего потому, что она практически никогда конкретно не рассматривалась в связи с памятниками древнерусской литературы. По-видимому, именно исследование мифа и мифотворчества и является тем недостающим звеном в анализе проблемы «древнерусская литература и фольклор», которое позволяет рассматривать две эти культуры не обособленно друг от друга, а в их непрекращающемся синтезе.

Взаимоотношения мифа и литературы имели особое значение для представителей символической школы. Это в первую очередь Л. Леви-Брюль и Э. Кассирер, в меньшей степени У. М. Урбан, для которого, однако, мифология тоже являлась основой религии, а язык мифа — базой для всей немифологической реальности.²⁷ Символические теории Л. Леви-Брюля и Э. Кассирера оказали большое влияние на теорию О. М. Фрейденберг. Тема мифического восприятия действительности неизбежно смыкается с попыткой объяснить явление мифотворчества с точки зрения психических и психологических закономерностей. В свое время еще А. Н. Веселовский, обращаясь к теме поэтической фантазии, указывал на близость процессов, происходящих в головах первобытного человека и современного поэта, и объяснял это тем, что миф есть «результат психического акта, столь же естественного, как всякое другое отправление душевной деятельности».²⁸ Сближение психологии и этнологии прослеживается также в монографиях В. Вундта,²⁹ наибольшего же расцвета психологический взгляд на миф, фольклор и литературу достигает в работах З. Фрейда и особенно К. Г. Юнга. Эти исследования, как нам кажется, дают основание говорить не только о простом сближении литературы и фольклора, но и о психологической близости двух культур, дают возможность искать причины, основу их взаимодействия, закономерности, по которым происходит симбиоз мифа и религии, язычества и христианства, фольклора и литературы. Отвергая сексуальные основы образной системы, постулируемые З. Фрейдом, К. Г. Юнг создает важную для понимания природы образной системы теорию архетипов. Архетип, по К. Г. Юнгу, есть «форма без содержания», т. е. не сам образ, а лишь его форма; архетип активизируется лишь тогда, когда ситуация благоприятна для его возникновения. «Коллективное бессознательное» постоянно создает эти архетипы, схемы, формирующие представления человека.³⁰ Важно понять, замечает С. С. Аверинцев, анализируя аналитическую психологию К. Г. Юнга, что речь идет именно о схемах, а не о настоящих образах: архетип имеет не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весь-

²⁷ *Urban W. M. Language and Reality. London, 1939.*

²⁸ *Веселовский А. Н.* Неизданная глава из «Исторической поэтики». С. 104. Далее А. Н. Веселовский указывает на «генетическую связь первобытной поэзии мифа с позднейшей поэзией личного вдохновения» (с. 104).

²⁹ *Вундт В.* 1) Проблемы психологии народов. М., 1912; 2) Миф и религия. СПб., 1913; 3) Фантазия как основа искусства. СПб.; М., 1974.

³⁰ Эти положения К. Юнга изложены в его статьях: 1) *The Concept of the Collective Unconscious // The Collective Works of C. G. Jung. Vol. 9. Pt. 1: The Archetypes & the Collective Unconscious. Princeton, 1980. P. 42—53;* 2) *The Archetypes of the Collective Unconscious // Ibid. P. 3—41.*

ма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом «сознательного опыта».³¹ Теория архетипов К. Юнга открывает новые возможности для исследования образной системы текста, законов творческого переосмысления значений образов, природы образной символики. Неизменность, стабильность некоей схемы, формы и меняющееся в пределах этой формы содержание представляется нам особенной закономерностью, присущей образной системе в динамике исторического развития от мифа к литературе. Архетипы, по К. Юнгу, присущи роду в целом и наследуются с помощью некоторого «генетического кода» благодаря биологическому механизму наследственности. В этом предположении К. Юнг отдает явное предпочтение понятию «коллективного бессознательного» и, как нам кажется, недооценивает силу индивидуальной творческой фантазии. Хотя, безусловно, идея К. Юнга о генетической передаче первообразов указывает на некоторые причины, благодаря которым действует «пластическая сила» творческой фантазии, перемещая древние образы и символы в христианскую эпоху. Относясь критически к ряду предположений К. Юнга, нельзя не отдать должное его попыткам интерпретировать творческую фантазию с точки зрения психологии, его стремлению понять тайну рождения символа, упорству в поисках причин и закономерностей проникновения древнего мировоззрения в сознание современного человека. С. С. Аверинцев так характеризует практическое значение работ К. Юнга: «Знакомство с юнгианским препарированием мифа может дать исследователю литературы и искусства одно несомненное преимущество: его взгляд приобретает большую наблюдательность по отношению к некоторым моментам изучаемых объектов, которые до сих пор казались непонятными или неинтересными. Литературовед или искусствовед должен не только критически воспринимать мировоззренческие и научные слабости Юнга, но прежде всего он должен помнить, что сам он делает принципиально другое дело».³²

Теория К. Юнга предоставила исследователям возможности принципиально нового подхода к проблеме «литература и фольклор», стала причиной возникновения целой школы его продолжателей. Хотелось бы остановиться на тех работах, в которых идеи К. Юнга получают новое звучание и соотносятся с проблемой «древнерусская литература и фольклор».³³ К таким исследованиям относится монография Ф. Уилрайта, посвященная языку символизма.³⁴ Особый интерес для нас представляет глава «Эмблема и архетип», где автор подробно анализирует ряд христианских символов и отмечает их амбивалентность.³⁵ Для Ф. Уилрайта образная система, в том числе и символическая система Средневековья, возникает из «примитивного и чистого природного взгляда на вещи», из примитивного сознания.³⁶ Теория метафоры и символа Ф. Уилрайта очень

³¹ Аверинцев С. С. Аналитическая психология Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике М., 1972 С. 121.

³² Там же. С. 153.

³³ Многие выводы, к которым приходит К. Юнг, оказываются близки идеям К. Леви-Строса, однако в отличие от Юнга Леви-Строс обращает внимание не на символизацию предметов и состояний, а на отношения между объектами и лицами. Признавая неизменность человеческого мышления, Леви-Строс не согласен с теорией передачи древних значений путем наследования. В данной статье мы не имеем возможности останавливаться на теории Леви-Строса более подробно, так как она имеет мало отношения к исследованию литературных текстов. Сам он считал, что его методы и результаты изучения мифов индейцев не распространяются на другие сферы. Исключение составляют лишь живопись и музыка. Этим теория Леви-Строса существенно отличается от идей Р. Барта, считающего, что современное общество является полем мифологических значений, и Н. Фрая, который окончательно стирает грань между литературой и мифологией.

³⁴ *Wheelwright Ph. The burning fountain : A study in the language of symbolism.* Bloomington; London, 1972.

³⁵ *Ibid.* P. 141.

³⁶ *Ibid.* P. 54—55

близка идеям К. Юнга: архетипический класс символов — это «символы, которые несут одно и то же или очень сходные значения для большей части, если не для всего человечества». Причина этого сходства заключается, по Ф. Уилрайту, в идентичности основного психического строения человека.³⁷

Идеи К. Юнга оказали свое влияние не только на восприятие образной системы, но и на исследование сюжета произведения и системы литературных жанров. Так, в «Анатомии критики» Н. Фрая³⁸ рассматриваются не только архетипы образов, но и архетипы жанров. Идея Н. Фрая представляется близкой к понятию «память жанра» М. М. Бахтина, но у Фрая эта категория более объемна, так как выступает наряду с другими основополагающими структурами культуры. Автор «Анатомии критики» стремится охватить всю систему жанров и вместе с тем классифицировать весь символический и образный пласт культуры, разделив его на определенные фазы развития. Так, глава «Символ как мотиф и как знак» состоит из трех разделов:

- 1) внешняя фаза: символ как образ,
- 2) мифическая фаза: символ как архетип,
- 3) возвышенная (анагогическая)³⁹ фаза: символ как монада.⁴⁰

В теории Н. Фрая особый интерес вызывает его анализ, где образные системы христианства и классической мифологии трактуются как «грамматики литературных архетипов».⁴¹ Символические ряды библейских образов и их значений в этой части «Анатомии критики» Н. Фрая напоминают ассоциативные построения метафор О. М. Фрейденберг. Однако Н. Фрай обращается не только к христианской традиции, он ищет подтверждения своим идеям в культуре других народов, доводя символические ряды до литературных произведений. Рассматривая примеры взаимодействия литературы и мифа, Н. Фрай видит связь архетипических моделей с мифопоэтическим мышлением. Это предположение кажется нам особенно важным для исследования проблемы «литература и фольклор», так как означает, что литература, сохраняя способность к мифологическому мышлению, может самостоятельно создавать архетипические формы, близкие к древним, и наполнять их новым содержанием. Отсюда следует, что на новом этапе развития в свою очередь также самостоятельно опять возродится архетип и снова наполнится нужным смыслом. Теория Н. Фрая здесь синтезирует, с одной стороны, идеи А. Н. Веселовского о самостоятельном воспроизведении древних образов, а с другой — предположения О. М. Фрейденберг о параллельном развитии жанров в замкнутой системе эволюции. Основной вывод работ Н. Фрая заключается в том, что причиной возникновения литературных жанров, мотивов, символов, метафор является их исконная мифологическая природа.

В связи с вышеизложенными теориями проблема «древнерусская литература и фольклор», казалось бы, должна была решаться в принципиально новом ключе, однако в фольклористике XX в. этого не произошло. Блестящие теоретические выводы и идеи остались невостребованными, разнообразие методов и подходов не принесло почти ничего нового. Пожалуй, самое значительное, что было сделано в этой области, — это работы В. П. Адриановой-Перетц, особенно ее монография, посвященная образной системе Древней Руси, где подтверждаются основные идеи А. Н. Веселовского. Например, В. П. Адрианова-Перетц высказывала мнение о том, что символическая система Средневековья совпадает с образной системой народа.⁴² Кроме того, исследование В. П. Адриановой-Перетц поэтической системы древнерусской литературы еще раз подтверж-

³⁷ Уилрайт Ф. Метафора и реальность // Теория метафоры. М., 1990. С. 98.

³⁸ Frye N. Anatomy criticism : Four essays. Princeton, 1957.

³⁹ По-видимому, от древнегреческого ἀναγωγή — вести вверх, возводить.

⁴⁰ Frye N. Anatomy criticism. P. 73—115.

⁴¹ Ibid. P. 141—147.

⁴² Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 9.

дает теорию «встречных течений» А. Н. Веселовского — библейские метафорические формулы получают в древнерусской литературе не одинаковое распространение: «Прочнее всего правилось те из них, которые находили себе опору в системе поэтических символов русской народной поэзии». ⁴³ Своеобразное развитие идей А. Н. Веселовского демонстрирует М. В. Беляев при исследовании апокрифических текстов: «...изменение характера поэтических представлений, являвшихся то с чертами мифическими, то с чертами христианских символов, объясняется тем, что и апокрифические представления, и представления народнопоэтические создавались на однородной поэтической почве, в однородных условиях сознания и одинаковым приемом мысли». ⁴⁴ Синкретизм народного и религиозного, христианского и языческого — эти темы привлекают многих исследователей, и удачнее всего, на наш взгляд, раскрываются в работах А. Я. Гуревича и С. С. Аверинцева. Культурологический подход к проблеме взаимодействия народного и религиозного сознаний приводит авторов к рассмотрению как исторического аспекта проблемы, так и некоторых вопросов поэтики. Анализ закономерностей средневекового сознания является необычайно важным аспектом исследования культуры, позволяющим делать выводы, актуальные и для определенной эпохи, и для конкретного произведения. ⁴⁵

Проблемы взаимодействия литературы и фольклора, религии и народной культуры занимали многих ученых тартуской школы: Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Г. А. Левинтона и др. Их теоретические выводы, методы исследования текстов и мировоззрения, интерес к механизмам культуры позволяют по-новому взглянуть на древнерусский текст и на народные представления. Основная заслуга этих ученых — стремление к теоретическому обоснованию своих взглядов и выработка новой терминологии, которая позволила им расширить рамки исследования текста. ⁴⁶

⁴³ Там же. С. 14.

⁴⁴ Беляев М. В. Книги небесные или закон первообразов // Изв. Бакинского гос. ун-та. Полютом 1, 2 (гуманит. науки). Баку, 1921. С. 250.

⁴⁵ См.: Гуревич А. Я. 1) Средневековая культура и ее современное восприятие // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976; 2) Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; 3) Устная и письменная культура Средневековья: Два крестьянских «видения» конца XII—нач. XIII в.) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1982. Т. 42. № 4; 4) Категории средневековой культуры. М., 1984; Аверинцев С. С. 1) Об общем характере символики раннего Средневековья // Материалы Всесоюз. симпозиума по вторичным моделированным системам. Тарту, 1974; 2) Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976; 3) Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; 4) На границе цивилизаций и эпох: Вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского Средневековья // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985, и др. К исследованиям культурологического плана можно в полной мере отнести работы Д. С. Лихачева (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979) и В. П. Даркевича (Даркевич В. П. Народная культура средневековья. М., 1988).

⁴⁶ Например: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры // Тр. по знак. системам. Тарту, 1971. № 5. Вып. 284. С. 144—166; Успенский Б. А. О семиотике иконы // Там же. С. 178—222; Топоров В. Н. О космологических истоках раннеисторических описаний // Тр. по знак. системам. Тарту, 1973. № 6. Вып. 308. С. 106—150; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф—имя—культура // Там же. С. 282—303; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей / Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; Левинтон Г. А. Замечания к проблеме «литература и фольклор» // Тр. по знак. системам. Тарту, 1975. № 7. Вып. 365. С. 76—87; Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведения изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Тр. по знак. системам. Тарту, 1977. № 8. Вып. 411. С. 103—119; Лотман Ю. М., Минц З. Г. Литература и мифология // Тр. по знак. системам. Тарту, 1981. № 13. Вып. 546. С. 35—55; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; Байбурин Д. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 229—245, и мн. др.

Структурный подход к проблеме «литература и фольклор» характеризуется стремлением к значительным теоретическим обобщениям, когда исследование неизбежно выходит за рамки конкретного анализа текста или явления. Сопоставление с другими культурами, языковыми данными, несомненно, сообщает этому подходу необходимую широту, а структурно-семиотический метод позволяет увидеть в тексте или явлении конкретную культурную традицию. Исследование закономерностей мифологического сознания приводит В. В. Иванова и В. Н. Топорова к выводам, близким идеям А. Н. Веселовского, К. Юнга, К. Леви-Строса. Методика построения бинарных оппозиций, описание образов с помощью символических рядов не только являются органическим развитием положений Э. Кассирера, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса, О. М. Фрейденаберг, но и в каждом конкретном исследовании помогают по-новому взглянуть на определенные теоретические проблемы.

Несмотря на многочисленные достоинства исследований структурно-семиотической школы, работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова этого периода отличаются, как нам кажется, некоторой однобокостью, стремлением свести повествование или явление к некому общему знаменателю, к единому комплексу, состоящему из цепочки универсальных оппозиций. При этом почти не учитываются проблемы исторического функционирования текста и совсем игнорируются индивидуальные творческие потенции человека. Таким образом, семиотическое направление при исследовании проблемы «литература и фольклор» тяготеет скорее к генетике, чем к семантике, перескакивая через звенья последовательной эволюции. Ученые структурно-семиотической школы отдадут предпочтение парадигматике в ущерб синтагматике, проявляя интерес к анализу историко-этнографических истоков образов. Но если этот способ анализа является эффективным для фольклорного материала, то при использовании его для исследования литературного текста трудно избежать соблазна свести произведение к некому архетипу, идеальному мифологическому комплексу. Нет сомнения, что этот комплекс действительно существует, но неизбежность подведения черты ограничивает восприятие и его самого, и анализируемого произведения.

Трудно избежать и другой крайности при анализе древнерусского текста с точки зрения фольклорных параллелей — когда не учитываются ни древние мифологические основы текста, ни близость народного и религиозного сознаний. Иными словами, такой анализ берет за основу простое сопоставление устных и письменных версий текста или сравнение некоторых мотивов и образов с аналогичными в фольклорной традиции. При подобном подходе древнерусский текст рассматривается как некий продукт исторической традиции, как материал, склонный к заимствованию. Цель же исследователя — выявить фольклорные заимствования и по возможности установить их источник. Текстологический способ анализа фольклорных параллелей имеет один существенный недостаток: он предполагает лишь заимствование фольклорных элементов, исключая возможность самостоятельного их воспроизведения в древнерусском тексте. Такой подход к произведению не позволяет говорить о проблемах мифологического сознания, психологической близости двух традиций, не дает возможности увидеть механизмы и закономерности их взаимодействия.⁴⁷ При

⁴⁷ К сожалению, мы не имеем возможности в рамках данной статьи указать все работы подобного типа. Приведем лишь некоторые из них: *Овчинникова О. В.* Текстологические приемы изучения рукописных вариантов сказочных сюжетов: (На материале «Повести о Шемякином суде») // *Русский фольклор*. Л., 1991. Т. 26. С. 106—114; *Семячко-Якунина С. А.* «Повесть о Тверском Отроче монастыре» и древнерусский свадебный обряд // *Тр. Отдела древнерусской литературы* (далее ТОДРЛ). СПб., 1992. Т. 45. С. 273—285; *Широкова О. И.* Новгородская «Повесть о посаднике Щиле» и восточнославянские сказки типа «Богач в аду» (СУС-761А*) и «Скрипач у чертей в аду» (СУС-677**) // *Фольклор народов России: Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи*. Уфа, 1992. Вып. 19. С. 97—108; *Соко-*

подобном исследовании часто опускается главное: письменная и устная традиции существуют параллельно, литература и фольклор сближаются на архаических, глубинных пластах повествования, так как имеют одни и те же истоки — мировоззрение человека, его космогонические представления и обряды. О подобных отношениях писал А. Я. Гуревич: «Средневековая культура не была ни культурой общества, базировавшегося на письменности, ни культурой общества бесписьменного, подобно примитивным этнографическим обществам она существовала на скрещении обеих традиций — традиции книги, священного текста, и традиции устной, фольклорной, и может быть понята с должной полнотой, видимо, только принимая в расчет обе эти, казалось бы, плохо совместимые ее ипостаси... Это две разные культурные традиции с собственными истоками и центрами тяготений, но в рамках одной культуры».⁴⁸

Таким образом, исследование взаимодействия древнерусской литературы и культуры Средневековья с народной культурой ведется в нескольких направлениях. Проблема взаимодействия культур и мировоззрений рассматривается в общих работах культурологического плана с привлечением исторических параллелей, что позволяет делать выводы о «психологической близости» различных систем, о происхождении метафоры, о некоторых механизмах культуры и закономерностях взаимодействия мировоззрений (работы Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, Г. А. Левинтона, А. Я. Гуревича, С. С. Аверинцева). Однако теоретические выводы и интересные гипотезы не получают своего подтверждения на конкретном материале. Исследования, посвященные определенным древнерусским текстам, чаще всего не используют выводы, сделанные при общем анализе культурной традиции, поскольку в этих исследованиях игнорируется проблема «мифопоэтического сознания». И наоборот, исследования семиотического плана редко обращаются к «индивидуальному сознанию» древнерусского автора, к конкретным проявлениям христианского мировоззрения, замкнутого в системе определенного текста. Семиотические исследования чаще всего обращаются к конкретному тексту лишь в связи с общекультурным окружением, необходимым для теоретических обобщений.

Исключение составляют статьи И. П. Смирнова, написанные в 1970—1980 гг., в которых он пытается преодолеть необъективность анализа и заполнить непонятный пробел между двумя разными подходами путем их совмещения. Анализируя образы-архетипы в средневековой литературе и в конкретной поэзии, А. М. Панченко и И. П. Смирнов формулируют задачи исследования следующим образом: «Из трех объектов сопоставления — поэзии Маяковского, Хлебникова, средневековой словесности — извлечь некие образные мотивы, описать их структуру и трансформационную историю и тем самым реконструировать простейшие образные ядра, обнаружив глубокое, но не всегда очевидное, внутреннее сходство».⁴⁹ Здесь еще не совсем ясна позиция И. П. Смирнова

лова Л. В. Мотив живой и мертвой воды в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 38—47; Пигин А. В. Народная мифология в севернорусских житиях // Там же. С. 331—334; Кузнецова В. С. Сюжет о дуалистическом сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции и апокрифической книжности // Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции: (На материале славянских и еврейских текстов). М., 1995. С. 31—33. Этой проблематике также посвящено достаточное количество статей в Энциклопедии «Слова о полку Игореве».

⁴⁸ Гуревич А. Я. О новых проблемах изучения средневековой культуры // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981. С. 24. Подобный подход характеризует большинство работ специалистов по древнерусской литературе, целью которых является прояснение исторической судьбы текста и возведение его к протографу; фольклорные же мотивы и образы отмечаются лишь как заимствованные или общие с народной традицией элементы текста.

⁴⁹ Панченко А. М., Смирнов И. П. Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX века // Древнерусская литература и русская культура XVIII—XIX вв. // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 36.

по отношению к теории архетипов К. Г. Юнга, но уже видно, что это не простая реконструкция текста, а попытка его объективного описания. Анализируя стихотворение Маяковского, И. П. Смирнов уже вплотную приближается к проблеме «литература и фольклор», пытаясь найти место «мифопоэтическому» подходу к произведению в системе других методов анализа.⁵⁰ Здесь исследователь рассматривает структуру стихотворения и одновременно обращается к его литературному бытованию и «архетипическому смыслу». Разделив текст на определенные «трансформационные ряды категорий», И. П. Смирнов рассматривает их отдельно друг от друга сначала в связи с литературным окружением Маяковского, а затем в контексте древних представлений. Только после анализа текста с различных точек зрения автор окончательно интерпретирует его. В заключение И. П. Смирнов пишет: «Итак, различные интерпретации текста взаимно корректируют и дополняют друг друга, причем ни одна из них не обладает окончательной разрешающей силой, помимо остальных... Короче говоря, изучение сцеплений текста с контекстом дает возможность передвинуть анализ с уровня описания замкнутого в себе смысла на уровень объяснения смысла».⁵¹ Метод анализа текста И. П. Смирновым, стремление к его объективной интерпретации напоминает нам идею «текстового анализа» Р. Барта. Вслед за Ж. Дерридой⁵² и Ю. Кристевой⁵³ Р. Барт стремится к исследованию текста таким образом, чтобы не упустить ни один из его смыслов и в то же время не отдавать предпочтения ни одной из его сторон. Объект новой теории для Р. Барта заключается не в раскрытии одной «истинной структуры», но в отношениях, связывающих различные взаимодействующие структуры, которые, по мнению Р. Барта, «подчиняются неизвестным пока правилам».⁵⁴ Такой подход кажется нам актуальным и для исследования древнерусского памятника, так как дает возможность объективной интерпретации текста и способствует выявлению закономерностей взаимодействия христианской и народной традиций. В своей работе «От сказки к роману» И. П. Смирнов предпринимает анализ древнерусского текста с точки зрения фольклорных параллелей, но при анализе сюжета и мотивов он практически полностью игнорирует проблему взаимодействия мировоззрений.⁵⁵ В основе его метода лежат идеи А. Н. Веселовского и теория функции В. Я. Проппа. Среди ошибок современного исследования проблемы «литература и фольклор» И. П. Смирнов называет способность «видеть влияние и заимствование там, где гораздо правдоподобнее видеть сходство типов, восходящих к общему архетипу».⁵⁶ Структурный анализ мотивов «Повести о Савве Грудцыне» позволяет увидеть это сходство типов на материале древне-

⁵⁰ Смирнов И. П. Место «мифопоэтического» подхода к литературному произведению среди других толкований текста: (О стихотворении Маяковского «Вот так я сделался собакой») // Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978. С. 186—203.

⁵¹ Там же. С. 203.

⁵² В первую очередь Р. Барту близка идея Ж. Дерриды о «центрирующем мышлении», которое подразумевает существование множества не тождественных друг другу, но равноправных смысловых инстанций. См.: *Derrida J. Marges de la philosophie*. Paris, 1972. P. 13.

⁵³ Мысли Ю. Кристевой о фено-тексте и гено-тексте (см.: *Kristeva J. Σημειωτική: Recherches pour une sēmanalyse*. Senil, 1963. P. 280—283) легли в основу «текстового анализа» Р. Барта.

⁵⁴ Барт Р. Воображение знака // Барт Р. Избр. работы : Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 250. С этих позиций Р. Барт дает оценку «Морфологии сказки» В. Я. Проппа, считая, что анализ В. Я. Проппа в большей степени структурален, чем семантический (Там же. С. 250). Сравним с аналогичным мнением К. Леви-Строса: *Леви-Строс К. Структура и форма : Размышление об одной работе Владимира Проппа* // Семиотика: Сб. статей. М., 1983. С. 428.

⁵⁵ Смирнов И. П. От сказки к роману // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 284—320.

⁵⁶ Там же. С. 287. См. о том же: Смирнов И. П. Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов. Wien, 1981 (*Wiener Slawistischer Almanach*. Bd 4); Анализ сюжетных особенностей древнерусских произведений в сопоставлении с фольклорной традицией см.: Смирнов И. П. О системно-диахроническом подходе к древнерусской культуре: (Ранний период) Wien, 1982 (*Wiener Slawistischer Almanach*. Bd 9).

русской повести и более позднего литературного произведения. К сожалению, структурный подход И. П. Смирнова к древнерусскому тексту не дает автору возможности подробно исследовать образно-символическую систему текста, так как структурные рамки анализа преграждают путь к исследованию проблем мировоззрения, которое необходимо для анализа образов.⁵⁷

Очевидно, что при анализе конкретного древнерусского текста с точки зрения фольклорных параллелей мы неизбежно сталкиваемся с методологическими трудностями определенного рода. Анализ текста на уровне сюжетных аналогий возможен, если существуют структурные совпадения с фольклорным текстом. Кроме того, реконструкция определенных мотивов может происходить по известной схеме диахронического анализа, когда мотивы текста возводятся к их историко-этнографическим корням. Что касается образной системы древнерусского текста, то здесь мы неизбежно выходим за рамки конкретного текста, за пределы его комментирования. К тому же каждый образ получает как бы двойное значение, различное и сходное одновременно. Рассмотрение значений образов с двух разных точек зрения приводит к полному отрыву от содержания конкретного текста. Именно поэтому, на наш взгляд, образная система древнерусского текста не может изучаться на ограниченном материале. В. П. Адрианова-Перетц в своей монографии рассматривает значения образов в связи с фольклорной традицией на значительном количестве текстов.⁵⁸ Попытка рассмотрения значений образа в плане его историко-этнографических истоков неизбежно перечеркнет его христианские значения. Однако рассмотрение образа в его развитии, эволюции от его мифологического смысла — через метафору — к значению христианского символа не только уводит нас от конкретного текста, но и ставит перед нами задачи, требующие расширения материала. В ситуации анализа конкретного древнерусского текста образ оказывается одновременно в двух системах, противоположных с точки зрения мировоззрения и одинаковых по своей природе. Но увидеть это сходство почти невозможно, так как практика анализа разводит эти значения все дальше и дальше друг от друга.

Проникновение во внутреннюю сущность образа всегда связано с мировоззрением, при этом анализ конкретных значений в определенном тексте уводит исследователя к различным его пластам. Преодоление этой методологической сложности, на наш взгляд, возможно лишь при условии разделения христианских и фольклорных смыслов текста и их конкретного анализа отдельно друг от друга. Это поможет избежать постоянного слияния форм и указать на различие внутренних значений. Различия и сходства лежат в основе не столько структуры древнерусского текста, сколько в мировоззрении, а это становится явным лишь при анализе текста с различных точек зрения. Каждый из образов при таком анализе как бы прочитывается на своем языке в связи со своей традицией. Такая методика исследования помогает выявить важные закономерности и механизмы взаимодействия и сосуществования различных традиций в конкретном тексте.

Отвлекаясь от древнерусского текста, можно вспомнить, что разделение смыслов одной и той же формы можно встретить в работах Р. Барта. В своем исследовании «Риторика образа», анализируя рекламное изображение, Р. Барт

⁵⁷ Однако в других своих работах этого периода И. П. Смирнов обращался к теоретическому осмыслению символа, аллегории и древнего образа. См., например: *Смирнов И. П.* 1) Художественный смысл и эволюция поэтических систем. М., 1977. С. 91—96; 2) *Диахронические трансформации...* С. 6; 3) *На пути к теории литературы.* Amsterdam, 1987. С. 11—12, 70—72.

⁵⁸ См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. Природе и свойствам христианской символики посвящены монографии: *Бицилли П.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919; *Уваров А. С.* Христианская символика. Символика древнехристианского периода. М., 1908. Ч. 1.

выделяет и анализирует отдельно друг от друга три сообщения: языковое и два иконических, образованные при помощи одной и той же изобразительной субстанции. Для Р. Барта последние являются буквальным и символическим восприятиями изображения, но потребитель рекламы воспринимает эти сообщения одновременно. Выделяя денотативное и коннотативное изображения, Р. Барт настаивает на рассмотрении их отдельно друг от друга.⁵⁹ Здесь также уместно будет вспомнить и метод анализа стихотворения В. Маяковского И. П. Смирновым. Он рассматривает отдельно и независимо друг от друга два различных пласта текста: архаический и пласт культурного бытования. В этом случае различные интерпретации прочитываются как самостоятельные части анализа, как варианты прочтения текста.⁶⁰ Р. Барт, посвятивший значительную часть своей жизни поискам наиболее объективного анализа произведения, в конце концов пришел к тому, что при исследовании конкретного текста практически перестал давать его интерпретацию. Считая, что самая объективная позиция литературного критика — это позиция читателя, Р. Барт разбивает текст на морфемы в той последовательности, в которой они находятся в тексте, и, не выстраивая никаких структур, дает ассоциативные ряды к каждой из них. Р. Барт ставит задачу уловить повествование в процессе его становления, т. е. отказывается от статичной структуры в пользу движения, объемности, где одновременно действуют и система, и бесконечность смыслов.⁶¹ В таком случае движение исследовательской мысли, анализ текста как процесс сами становятся результатом, так как «художник или аналитик проходят путь, ранее пройденный смыслом...».⁶² Вслед за Р. Бартом мы считаем, что выделение различных прочтений в пределах одной формы и рассмотрение их отдельно друг от друга, выстраивание ассоциативных рядов образов, постепенное последовательное раскрытие смыслов мотивов и образов в системе произведения, существование множества равноправных трактовок и прочтений текста — все это лежит в основе полноценного исследования произведения, где сам процесс его анализа уже является результатом.

⁵⁹ Барт Р. Риторика образа // Барт Р. Избр. работы. С. 302—303.

⁶⁰ Смирнов И. П. Место «мифопоэтического» подхода... С. 186—203.

⁶¹ Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По // Барт Р. Избр. работы. С. 461.

⁶² Барт Р. Структурализм как деятельность // Там же. С. 260.

М. Н. ВЛАСОВА

НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ О САМОДЕРЖЦАХ

(ПО МАТЕРИАЛАМ XIX ВЕКА)

В 1826 г. архив канцелярии Военного министерства пополнился рукописью под следующим заглавием: «Московские новости или новые правдивые и ложные слухи, которые после виднее означутся, которые правдивые, а которые и лживые, а теперь утвердить не одних не могу, но решился на досуге списывать для дальнейшего времени незабвенного, именно 1825 года, с декабря 25го дня».¹

Автор рукописи — в дальнейшем она хранилась в секретном отделе Военно-ученого архива под заглавием «Дело со сведениями о народных слухах по поводу кончины императора Александра 1825 и 1826 гг.» — дворовый человек Федор Федоров (напоминает псевдоним, возможно, это псевдоним полицейского осведомителя). Рукопись содержит 51 «народный слух» — из тех, которые во множестве циркулировали по России времен междуцарствия и позже, попадая даже и в иностранные газеты.²

Как отмечает публикатор фрагментов рукописи, Н. Шильдер, слухи процветали и «распространялись под сенью полной безгласности».³ Т. е. официально игнорировались государственной властью, которая тем не менее «под сенью той же безгласности» тайно, но тщательно их собирала.

Опубликованные Н. Шильдером тексты можно разделить на две группы: большую из них составляют слухи о почившем государе Александре Павловиче, меньшую — о цесаревиче, великом князе Константине Павловиче. По своей структуре «слухи» представляют и краткие сообщения, и развернутые повествования, находящиеся на пограничье легенды и сказки.

Все тексты, касающиеся Александра I, исходят из версии злодейского покушения на жизнь государя, в результате убиенного либо спасшегося: «Когда Государь поехал в Таганрог, то за ним гнались во всю дорогу многие господа, с тем намерением, чтобы убить его; то двое и догнали в одном местечке, но убить не осмелились; так народ заключает, что Государь убит в Таганроге верноподданными извергами» («25-й слух, февраля 5-го дня 1826 года»).

Развернутые сюжеты по преимуществу повествуют о чудесном спасении царя: «Когда государь был в Таганроге, то приходят к той палате несколько

¹ Шильдер Н. Похоронный год // Русская старина. 1897. Т. 90. С. 21. Фрагменты рукописи («слухи») опубликованы Н. Шильдером на с. 21—23. Все даты в публикациях приводятся по старому стилю.

² Ср. сообщение английской «Morning Post»: «Государь, сам того не подозревая, был окружен заговорщиками, которые так ловко скрывали свои намерения, что он доверялся им вполне; они, будто бы, имея в виду отвлечь всякие подозрения, были особенно предупредительны, устраивали для него празднества, на которых государь веселился от души»; «государя погубили во время прогулки по морю, когда он был окружен только участниками заговора. едва лодка с государем отъехала „подальше от берега“», заговорщики лишили его жизни, объявив по возвращении о скоропостижной смерти Александра I (Дуров Н. П. История болезни и последних минут Александра I // Русская старина. 1872. Т. 6. С. 159—160).

³ Шильдер Н. Похоронный год. С. 21.

солдат и спрашивают, что государь делает. Им отвечали, что государь пишет, то и пошли прочь; на другую ночь опять пришли солдаты и спрашивали, что государь делает?

Им отвечали: государь спит, то на третью ночь пришли опять спрашивать, что государь делает? Им отвечали: государь ходит по покоям, то один солдат взошел к государю и сказал ему: Вас сегодня изрубить приготовились непременно; то государь сказал солдату: Хочешь ли ты за меня быть изрублен, то солдат сказал: Я не хочу ни того, ни другого, то государь ему сказал: Ты будешь похоронен, как я, и род твой будет весь награжден; то солдат на оное согласился и надел на себя царский мундир, а государя спустили в окно, а солдата вбежали изверги и всего изрубили вместо государя; а как они вбежали в ту комнату, где был государь, мнимый ими, то вдруг первое начало сделали, огонь погасили, чтоб не так было совестно впотьмах рубить его, и так изрубили, как ихней благородной совести было угодно, и тело его бросили из покоев вон, а настоящий государь бежал под сокрытием в Киев и там будет жить о Христе с душою и станет давать советы, нужные теперешнему государю Николаю Павловичу для лучшего управления государством» («40-й слух, 4 марта 1826 года»).

В версии того же сюжета царь, приехавший на строительство дворца императрицы, остановлен при входе солдатом, предупреждающим: «Не ходите на оное крыльцо, вас тут убьют из пистолы!».

Согласившись (как и в предыдущей версии) «умереть за государя», солдат «лицо шинелью прикрыл, и как взошел в комнаты, то вдруг из пистолы по нем выпалил один барин и не попал, а сам упал в обморок; а солдат как повернулся назад идти, то другой выпалил по нем и пристрелил».

В это время переодетый солдатом царь, «бросив ружье, бежал с часов и неизвестно куда, а затем прислал Елизавете Алексеевне письмо, чтоб оного солдата велела похоронить как его» («43-й слух, 16 марта 1826 года»).

Еще два слуха утверждают: «Государь жив, уехал в легкой шляпке в море» («11-й слух»); «Государь жив, его продали в иноземную волю» («10-й слух»). Последний слух соотносим с весьма популярным в XVIII в. фольклорным сюжетом, согласно которому место плененного в чужих землях или проданного «в иноземную волю» царя (чаще всего — Петра I), занимает его двойник или «немецкий оборотень».⁴

Что касается прочих версий, завершающихся чудесным спасением государя, то они, вероятно, сформировали первоначальный пласт мотивов и образов, на основе которых (после, — как утверждает Н. Шильдер, — возникшего в середине XIX в. особого интереса к данной тематике) сложилось изданное в 1891 г. жизнеописание старца Феодора Кузьмича, или удалившегося от дел и скрывавшегося в Сибири Александра I. Полное название жизнеописания — «Сказание о жизни и подвигах великого раба Божия старца Феодора Кузьмича,

⁴ Ср.: Царица Наталья Кирилловна, разрешившись от бремени не долгожданном сыном, но дочерью, убоялась мужнина гнева и заменила новорожденную мальчиком, «подменьшем из Немецкой слободы» (вариант: «Петр-подменьш» — сын Лефорты). Или: когда царь Петр «ходил в турецкую землю послом», то оттуда направился в «город Стеггольм», и «тамошняя царица», по совету турок, «посадила царя под караул», «а вместо его избрала такого ж молодца и послала в Россию на царство. И по приезде своем начал бороды брить и платья резать по-своему, и жаловал своих неверных в высокие чины» (*Михневич В.* Женское правление и его противники // *Исторический вестник.* 1882. Т. 7. С. 267). Ср. также раскольничью легенду: раскаявшийся царь Петр «скрыт от мира» и «спасается», а его место занимает двойник, сын боярина Стрешнева: «И бысть с того дня на Руси два царя Петра: один истинный, что искупление себе от грехов в могилке замаливает, и другой, что всяким машкательством и бесовскими потехами занимается...» (*Баснин П.* Раскольничья легенда о Петре Великом // *Исторический вестник.* 1903. Т. 92. С. 517—534). Двойником скрывающегося «истинного царя» считался (у скопцов) император Петр Федорович (*Дубровин Н Ф.* Наши мистики-сектанты // *Русская старина.* 1895. Т. 84. С. 32—36).

подвизавшегося в пределах Томской губернии с 1837 года по 1864 год» (личность сего отшельника вызвала к жизни официальную переписку «о некоем старике, о котором ходят в народе ложные слухи»).

Отметим, что в отличие от более поздних и печатных произведений, народные повествования, возникшие одновременно с кончиной Александра, утверждают: исчезновение, сокрытие императора — не обдуманно и добровольно, но вынужденно. Подобные сюжеты построены по традиционным фольклорным схемам: угроза герою (в данном случае — со стороны неких «верноподданных извергов»); подмена царя одним из популярных героев русского фольклора — солдатом (в приведенной выше версии солдаты троекратно предупреждают царя о грядущей беде) и чудесное спасение, которое сопровождается либо удалением царя в святые места, либо бегством за море.

Расположенный на морском побережье Таганрог символично обращается здесь в чудесное Лукоморье русских народных сказок.

Мотивы, побуждающие «верноподданных (!) извергов» (скорее всего, бар, благородных господ) к убийству государя в данной группе повествований (да и в прочих) неясны. Или по крайней мере не исходят от самой верховной власти, т. е. от наследующего Александру I Николая Павловича (напротив: спасшийся государь намерен поддерживать нового царя советами).

С учетом конкретных событий российской истории (внезапность кончины Александра, мятеж на Сенатской площади, цареубийства, которые неуклонно сопровождали воцарения государей второй половины XVIII—начала XIX в., в том числе воцарение самого Александра, отсюда, вероятно, такие детали, как погашенный злодеями свет и падающий в обморок «барин с пистолью») в повествованиях данной категории воплощается столь традиционная для народного менталитета мифологема: «злые» бояре противостоят «доброму» царю.

Реалии правления государя Александра Павловича на устойчивость этой мифологемы не повлияли. Несмотря на деятельное участие императора в приписываемых исключительно Аракчееву проектах, новгородские военные поселения рассказывали, например, как царь по пути в Таганрог самолично спас едва не погубленных «злодеем-Аракчеевым» мальчиков-кантонистов.⁵

Вторая группа текстов повествует о свершившемся убийстве царя, тело которого «подменено» или «подделано»: «Государя убили, изрезали и долго тело его искали и наверное не могут утвердить, есть ли наши, только изранен и нельзя узнать, для того сделали на лицо восковую маску» («6-й слух»).

«Государя напоили такими напитками, от которых он захворал и умер, и все тело так почернело, что никак и показывать не годится, для того и сделали восковую накладку, а гроб свинцовый в 80 пуд» («8-й слух»).

Повествования о «посмертных метаморфозах» царственных особ (снабженных восковыми накладками, масками) или об их «посмертных двойниках» (солдатах, восковых куклах) — «несомненные произведения народной фантазии, старавшейся по-своему объяснить события русской истории».⁶ История эта неизменно оказывалась «смутной» и потому была особенно притягательна для двойничества и самозванства.

На протяжении XVIII—первой половины XIX в. подобные слухи и сюжеты оставались популярными и в Петербурге, и в Москве. Рассказывали: кукла бы-

⁵ Легенды о графе Аракчееве / Сообщ. И. П. Можайский // Исторический вестник. 1885. № 7. С. 211—214. Ср. также повествование о том, «как хотел граф царя обмануть, да царя-то не проведешь, как нашего брата» (Можайский И. П. Времена военных поселений // Исторический вестник. 1885. Т. 25. С. 358). Во время холерного бунта 1831 г. в Петербург, к «доброму царю», отправились депутаты от новгородских военных поселен «с донесением государю об их верноподданничестве и числе убитых ими „изменников и отравителей“» (Воспоминания Европеуса // Русская старина. 1872. Т. 6. С. 552). Александр I, таким образом, в народных легендах и преданиях неизменно противопоставляется прочим «начальникам-злодеям».

⁶ Шильдер Н. Похоронный год. С. 21.

ла казнена и погребена вместо опального кабинет-министра Волынского. О восковых масках, накладках и куклах много толковали и после скоропостижной кончины Александра I. После похорон Александра Павловича утверждали: поскольку гроб покойного императора не открыли для публики ни в Казанском соборе, ни в Петропавловской крепости, то в гробу был привезен труп какого-то солдата (этот сюжет уже отмечен выше) либо кукла, так вместо Александра I и погребенная.⁷

Создаваясь «пылким и впечатлительным воображением простого народа» и распространяясь, по точному выражению Н. Шильдера, «под сенью полной безгласности», легенды о, так сказать, «политических двойниках» вдохновлялись, помимо смут отечественной истории, фантомно-несбыточными мечтами о социальной справедливости. Эти легенды не могли быть преданы забвению вслед за погребением очередной (якобы восковой) государственной персоны. Вновь и вновь оживая, они оснащались новыми подробностями, связывались с новыми именами.

Отстранение великого князя Константина Павловича от престолонаследия, последовавшее за кончиной Александра I, «явилось в народной фантазии как бы следствием его намерения освободить невольников» (крепостных крестьян). Цесаревич будто бы пал жертвой своего заступничества за народ.

«Видя такое неустроение в России варварское, на все российское простонародие самовластное и тяжкое притеснение, — повествует «28-й народный слух», датированный 8 февраля 1826 г., — великий князь вознамерился по возможности изничтожить оное и для этой помощи обратился к австрийскому императору, который обещался двинуть полтораста тысяч войска» (подобные слухи имели, безусловно, сложную природу и помимо «народных перетолкований» деяний цесаревича навевались и событиями 14 декабря, и, возможно, пропагандой самих декабристов и сочувствующих им лиц).

Такие толки и легенды оказались весьма устойчивыми и предуготовили появление еще одного «загробного двойника» — уже в 1831 г., при погребении самого Константина Павловича. Гроба с телом покойного не открыли в Петропавловском соборе по той весьма уважительной причине, что цесаревич скончался от эпидемии. Этого было достаточно для возникновения толков о том, что под именем великого князя похоронен его двойник, а сам он жив, но бежал за границу.⁸

Слухи и легенды о «мнимом погребении» великого князя Константина Павловича долго — в разных вариантах и версиях — циркулировали по Петербургу и России. Сочувствовавшие великому князю солдаты сообщали потихоньку, что «вместо цесаревича похоронена в Санкт-Петербурге восковая кукла и что его видели в Кишиневе (или в Одессе. — М. В.)».

Объявившись и воцарившись, когда придет срок, Константин Павлович «даст прежним чинам по два рубля в день жалованья, а народу — освобождение от податных сборов».⁹

Толков о легендарной судьбе великого князя Константина не чуждались и образованные классы. Историк, обучавшийся в 40-х гг. XIX в. в Петербурге, в частном учебном заведении, вспоминает, как один из его товарищей, мальчик 13 лет, сын артиллерийского генерал-майора, утверждал, «ссылаясь, будто слышал это от своего отца»: цесаревич Константин Павлович, «ныне уже дряхлый старец, живет в крепости, в особом, одному коменданту известном помещении».

⁷ Там же. С. 22—23.

⁸ Народные толки о цесаревиче Константине Павловиче // Русская старина. 1878. Т. 23. С. 135—136. В ряду «легенд о возвращающихся царях-избавителях» повествование об Александре I и цесаревиче Константине Павловиче проанализировано в кн.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967. С. 197—219.

⁹ Народные толки... С. 136, 138, 140.

Ту же легенду, но уже в 1853 г., повторил и отставной гвардейский солдат, заявивший, что «знает это от верных людей и от командиров, которые видели Константина Павловича своими собственными глазами».¹⁰

Таким образом, восковой двойник обрел некое устойчиво-самостоятельное бытие, заменив, по народным легендам, то ли Александра Павловича, то ли Константина Павловича в Петербургском некрополе (и, если следовать логике сюжета, и сейчас там погребен).¹¹

Возникновение специфического образа «воскового двойника» и связанных с ним повествований — результат разнородных и сложных влияний. Прежде всего заметим, что «восковая кукла» вытесняет «неизменно доброго и милосердного царя» на периферию мифологизированного исторического зрелища. Царь (либо цесаревич) погублен или заточен, в лучшем случае удаляется в Святую землю либо за море. Его вероятное возвращение приравнивается в народных легендах к некоему, дарующему благодать, «Второму Пришествию». Восковой слепок самодержца, изготовленный «верноподданными злодеями» и замещающий реального самодержца в царской усыпальнице становится, таким образом, антиподом-двойником «архетипически доброй» власти. Это создание (или воплощение) реально этой власти сопутствующего, но отделяемого от нее народным сознанием зла.

Не случайно явление воскового двойника в особом, также поражающем воображение или загадочно-закрытом гробу, согласно народным толкам, должно было сопровождаться почти апокалиптическими событиями.

«Государя везут совсем не его, а подделанный, — повествует «20-й народный слух», — и как привезут и поставят в Москве, где будет назначено; и напротив одного гроба наведут пушки, а около гроба поставлены будут четыре унтер-офицера с заряженными ружьями; и как народ станет усиливаться его посмотреть в лицо, оные унтер-офицеры выпалят из ружей, и в ту же минуту из наведенных пушек выпалят прямо в гроб и расшибут его так, что и найти ничего нельзя будет; и потом начнется в Кремле страшная тревога и пальба из ружей, и рубить начнут всякого звания людей, кто только там случится, и кровопролитная последует тревога».

Отметим, впрочем, что представления о возможности подобного «вторичного царевубийства», сопровождаемого «убийством народа», навеяны, вероятно, и событиями 14 декабря, и неслыханными мерами безопасности, которые сопровождали движение гроба с телом Александра I и в особенности его прибытие в Москву.¹²

В то же время по Петербургу бродили слухи о закопанных под Казанским мостом четырех бочках с порохом — «а когда повезут тело — взорвут мост». «Пороховые погреба» (прямо-таки прообраз народовольческого террора!) молва помещала и в Петропавловской крепости, и под всеми улицами, по которым должна была двигаться похоронная процессия.¹³

¹⁰ Император Иоанн Антонович // Русская старина. 1879. Т. 25. С. 511—512.

¹¹ В данной части статьи рассматриваются сюжеты, преимущественно группирующиеся вокруг темы «злодейской подмены» императора. Очевидно, что упомянутые ранее повествования, которые включают эпизод жертвенной гибели солдата, заменившего собой Александра I, имеют несколько иную семантику.

¹² «Ввиду тревожных слухов, распространившихся в Москве, полицию приняты были деятельные и строгие меры предосторожности... В 9 часов вечера запирали ворота в Кремль и у каждого входа ставили заряженные орудия. Пехота располагалась в Кремле, а кавалерийская бригада с оседланными лошадьми в экзерциргаузе. В городе всю ночь ходили военные патрули» (*Шильдер Н* Похоронный год. С. 12).

¹³ Там же. С. 16—17. Ср. также: «По городу ходили странные, и большей частью, нелепые слухи, смущавшие и тревожившие народонаселение столицы, особенно простой народ. Кто распространял эти слухи — не знаю, но едва ли не тайные сторонники декабристов, для устрашения правительства, из-за недовольства против него. Так, например, всюду ежедневно ходили слухи о пороховых подкопах под всеми улицами, по которым должны были везти

Здесь мы определенно сталкиваемся с демонизацией власти (и верховной, и «власти вообще»), отделяемой народом и от себя, и от «добротого царя» или «царя-жертвы» и причудливым образом смешиваемой с «заговорщиками-бунтовщиками». Существенно, что в контексте анализируемых слухов и сюжетов эта «власть» безлика и являет собой угрожающую, сильную и коварную массу «верноподданных злодеев», отчасти напоминающую сонмы «лесных и водяных демонов» древнерусских и средневековых житий.

Сонмы подобных существ направляются отнюдь не Божественным мановением. Впрочем, подобный «демонизм» нередко трактуется в народных поверьях как наделенность власти и отдельных ее представителей буквально сверхъестественными силами и способностями, которые могут быть направлены и ко злу, и к добру. Так, при отзыве Сперанского из Москвы в народе упорно ходил слух, что Сперанский прощен наполовину и что «править он будет четыре дня в неделю, а три будет ходить в кандалах». Утверждали также, что у Сперанского на лице поставлены особые знаки «наполеоновской печатью» и что он ходит поэтому в повязке. Но рядом с этими вымыслами были и совершенно противоположные: так, например, уверяли, что Сперанский ходит по городу и проверяет начальство и что он «многое тайное открыл и многих в железа заковывал, а паче всего утеснителей приказных»¹⁴ (на возникновение подобных представлений повлияли, несомненно, и слухи о масонстве Сперанского; простонародье нередко отождествляло масонов с «колдунами-чернокнижниками»)¹⁵.

Соответственно, задача рядового россиянина состояла в том, чтобы по возможности направить себе на пользу заключенные в конкретном представителе власти особые, сверхъестественные силы. По устоявшейся народной традиции этого пытались добиться не только лестью и подкупом, но и посредством ворожбы, заговоров «на подходы к властям», магических «писем».¹⁶

Иные — по той же традиции — стремились, минуя «верноподданных злодеев», прорваться к «самому государю-императору». И, дабы привлечь внимание, вручали ему необычайные прошения, например — «начертанные красным карандашом на обрывке толстой серой бумаги». Рассказывали, что император Николай Павлович, «не принимавший отношений в неустановленном порядке», был заинтригован странным видом записки. Он прочитал ее и решил дело в

тело покойного императора, от заставы до обоих соборов (Казанского и Петропавловского. — М. В.), и под этими последними, подвалы которых будто бы были наполнены бочками с порохом! (а позже и в каждом флашкоуте Троицкого моста, нарочно наведенного через Неву). Как ни нелепы были эти слухи, но они легко распространялись в простом народе и держали умы, да и самое правительство, в тревоге...) (Записки С. Н. Голицына // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 884). Ср. запись в дневнике П. Г. Дивова (11 февраля 1826 г.): «В городе разнесся слух, будто в подвалах Казанского собора найдена бочка с порохом. Вероятно, это слух, не имеющий основания, но он доказывает, что существуют сообщники злоумышленников 14 декабря» (Петербург в 1825—1826 гг.: (По дневнику П. Г. Дивова) // Русская старина. 1897. Т. 28. С. 478). По-видимому, в народном воображении («злодеи 14 декабря» причудливо отождествились с «верноподданными извергами», покушавшимися на императора Александра I, который «даровал крестьянам свободу». «Ходят слухи о возмущении крестьян в разных губерниях, — записывает в дневнике П. Г. Дивов 5 апреля 1826 г., — которые отказываются платить подати помещикам, говоря, что покойный император даровал им свободу...») (Петербург в 1825—1826 гг. С. 478).

¹⁴ Баснин П. П. Воспоминания о Сперанском // Исторический вестник. 1903. Т. 91. С. 162.

¹⁵ Ср.: «Собрания масонов называют простолюдины дьявольщиною и верят, что если кто, записавшись в масоны, после раскается, похочет обратиться на истинный путь, то бывает от них расстрелян, дабы не открыть их тайны» (Чулков Г. Абевега русских суеверий. СПб., 1786. С. 305).

¹⁶ В частности, в большом ходу были «письма-талисманы» для служащих: они хранились «с правой стороны на боку и в кармане» и «притягивали любовь и благоволение начальства» (Отшельник: Петербургские гадалки, знахари, юродивые и пр. СПб., 1894. С. 27).

пользу челобитчика, посадив, тем не менее сочинителя на несколько недель в тюрьму.¹⁷

Подобные повествования о находчивых просителях и милостивом самодержце составляют неотъемлемую часть традиционных фольклорных сюжетов.¹⁸

Возвращаясь к сюжету о восковом двойнике, противопоставленном живому самодержцу, подчеркнем, что в народном восприятии — это рукотворное и отчетливо дьявольское создание. Впрочем, восковая кукла полисемантична. Кроме упомянутых представлений о подобном двойничестве как результате «посмертного подлога» или злодейства «верноподданных извергов» на возникновение легенд о восковых куклах повлияло, вероятно, и существование «восковой персоны» Петра Великого, поразившей народное воображение; и традиционные представления о сверхъестественных свойствах изображения человека, будь то отражение или портрет; и литературная «гофманиада», где действовали зловещие механизмы и куклы; и — на более обыденном уровне — развлекавшие жителей обеих столиц «восковые фигуры». И конечно, конкретные события 1825—1826 гг. — возможно, и смутные слухи о бальзамировании тела государя (яркое и страшное описание этого процесса оставил, например, Шениг).¹⁹

Поражали и сопровождавшие перевозку тела предосторожности. Бальзамированное тело усопшего императора поместили в закрытый гроб с особым клапаном для ежедневного наблюдения и ящиками со льдом, нашатырем и поваренной солью для поддержания холода.²⁰

Все это определенно противоречило традиционным народным представлениям об участии, достойной христианина. В отличие от святых мощей разъятое и «пересозданное» человеческими руками тело лишалось ореола Божественной благодати.

Существенно, что обозначившиеся в легендах о восковых куклах темы получили весьма своеобразное развитие в представлениях и сюжетах, связанных с бальзамированием тела Ленина; а также в «демонизации» памятника Петру I в Петропавловской крепости, овеянного многочисленными приметами и поверьями из области магии. Это произведение М. Шемякина, строго говоря, «двойник» самодержца и одновременно копия его двойника, т. е. двойник «восковой персоны».

¹⁷ *Костенецкий Я. И.* Рассказы о Николае I // Исторический вестник. 1883. Т. 12. С. 640—641.

¹⁸ В XVIII—XIX вв. носителем подобных поверий и сюжетов была социально разнородная масса населения, прежде всего — городское простонародье, мещане, солдаты, которые усвоили и переработали целый ряд представлений и сюжетов крестьянского фольклора. Впрочем, менталитет даже и высших сфер общества нередко мало чем отличался от простонародного: повествования о *Weisse Frau* благородного немецкого рода, вещающей смерть императриц, смешивались с распространенными народными рассказами о явлениях белых женщин — предвестниц несчастья; слух о подпрыгивавшей во время молебна мебели из Аничкова дворца почти дословно повторял сюжет о домовом духе, известный в России по крайней мере с XVII в. См.: *Карнович Е. П.* Белая дама // Исторический вестник. 1886. Т. 24. С. 161—183; *Белоусов А. Ф.* Институтка // Школьный быт и фольклор. Таллин, 1992. С. 138; *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 8: Дневники. Л., 1949. С. 33. Уточним, что в условиях городского быта XVIII—начала XIX в. суеверия и легендарные повествования становились нередко подчеркнута функциональными и удачно использовались в политических целях. Так, во время правления Анны Леопольдовны по городу упорно ходила молва, будто в соборе Петропавловской крепости встает из гроба призрак Петра Великого и требует вернуть трон его дочери. Чудесной истории верило не только простонародье, но (неважно, искренне или нет) немалое число знатных горожан. Подобные повествования об «исторических и политических» двойниках и призраках (возможно, кем-то сочиняемые по заказу или по вдохновению, не без литературных влияний), повторяемые в разных интерпретациях — и с глубокой верой, и с насмешкой, — быстро расходились среди самых разных слоев населения.

¹⁹ Воспоминания Н. И. Шенига // Русский архив. 1880. Т. 3. С. 267—325.

²⁰ *Шильдер Н.* Похоронный год. С. 11.

Подытоживая, предположим, что значительная часть граждан России (прежде всего крестьяне и городское простонародье, или «основная масса городского и сельского населения») на протяжении XVIII—XX вв. интерпретирует действительность в рамках некоего неоднородного в своих фрагментах культурного или фольклорного «сюжета» («метатекста»). В его основе — воспроизводимое в различных вариантах и версиях, но остающееся неизменным по своей сути противопоставление: народ — зловещая и непредсказуемая «власть». Это извечное противопоставление нейтрализуется образом «добротого царя», от которого при определенных обстоятельствах отчуждается «двойник царя» — подвергаемый поношениям или окруженный поклонением.

А. В. НИКИТИНА

*ФУНКЦИИ СВЕЧИ В ОБРЯДАХ, СВЯЗАННЫХ СО СМЕРТЬЮ,
ПОГРЕБЕНИЕМ И ПОМИНОВЕНИЕМ*

Многовековая практика использования свечей в разнообразных ритуальных действиях привела к тому, что в обыденном сознании они стали восприниматься главным образом как атрибут, необходимый для создания определенной атмосферы, дающей ощущение неординарности проживаемого момента, будь то отпевание, венчание, святочное гадание или праздничный ужин. Естественно, что подобное представление сильно обедняет те многочисленные функциональные особенности, которыми наделило свечу традиционное народное сознание.

Свеча привычно воспринимается как атрибут христианский, что справедливо лишь отчасти, поскольку имеются данные, позволяющие отнести использование свечей в различных ритуальных действиях ко времени, предшествовавшему периоду возникновения и распространения христианства.¹ Кроме того, у свечи как ритуального атрибута были предшественники — факелы, разного рода светильники с твердым или жидким наполнителем, кадиланицы и проч., но на определенном этапе свеча оказалась адекватной заменой и настолько органично вписалась в систему народных представлений, что нередко стала восприниматься чуть ли не более естественно, чем замещенный ею начальный атрибут.

Отметим сразу, что существующий обширный материал по свечам в собственно церковных и магических ритуалах привлекался в статье в минимальном объеме и только в тех случаях, когда это требовалось.

Поскольку предлагаемая статья является лишь частью работы, посвященной функциям свечи в обрядах перехода, в ней рассматривается только материал, имеющий отношение к обрядам и ритуалам, связанным со смертью, погребением и поминовением. Поэтому результаты сравнительного анализа функционирования свечей по всем переходным обрядам и обобщающие выводы по специфике восточнославянской традиции будут даны в заключении, когда вый-

¹ Известно, что задолго до древних римлян, которые в середине I тысячелетия до н. э. наряду с обычными масляными светильниками и факелами пользовались твердыми жировыми свечами, у жителей Крита и Египта были в ходу свечи из пчелиного воска. А китайцы, если верить некоторым источникам, экспериментировали с изготовлением ароматизированных восковых свечей еще в IV в. до н. э.

Существуют также расплывчатые и спорные сведения о том, что около III в. н. э. свечи (возможно, восковые) в числе прочего магического инструментария использовались египтянами в ритуалах «вещего сновидения», когда при помощи погружения в сон, вызванный пристальным взглядом на пламя светильника, человек пытался заглянуть в будущее, получить ответы богов на беспокоящие его вопросы. Указать время, с которого началась эксплуатация свечи в Европе не менее трудно, во всяком случае в налоговом списке города Парижа за 1292 г. числятся 71 владелец свечных мастерских, что свидетельствует о явной востребованности этой продукции. И все-таки в данном случае речь идет, скорее, о сальных свечах, обычно применявшихся в быту. Восковые же свечи стали часто упоминаться примерно с XVI в., и поскольку были дороги, то использовались в основном в церковном обиходе и у людей богатых (Энциклопедия «Британика», электронная версия, 1997 г.; а также статья по истории свечи: Интернет-сайт — <http://ultrafair.boom.ru/index7.html>).

дет оставшаяся часть работы о функциях свечи в свадебных обрядах и в обрядах рождения.

Целью статьи стала попытка выяснить, что именно сохранила русская (и, шире, восточнославянская) традиция из общеславянских традиционных функций свечи в обрядах смерти и обладает ли она неким блоком собственно русских воззрений, отличных от общеславянского фонда. Соответственно основным источником статьи стали данные русского и восточнославянского фольклора и этнографии, любые же другие, относящиеся к южно- или западнославянской, балтийской, западноевропейской и другим традициям вводились в качестве дополнительных и иллюстративных. Хотя, и это необходимо подчеркнуть, именно южнославянские, в частности сербские и македонские, представления о роли свечей в погребальных обрядах послужили отправной точкой для написания этой статьи. Если исходить из общеславянского материала, не вызывает сомнения тот факт, что у южных славян на редкость полно сохранилось наиболее древние представления о разноплановом статусе свечи и ее многофункциональных особенностях в обрядах, связанных со смертью, погребением и поминованием. Достаточно упомянуть известные работы С. Зечевича (1978, 1982), С. Милосавльевича (1913), В. Николича-Стоянчевича (1974), посвященные существующим у северо-восточных сербов обрядовым действиям со *смертной* свечой, а также записи Д. Джорджевича (1958) и З. Пантича (1994) о гораздо менее известных *славской* и *райской* свече,² аналогов которым в восточнославянской и — уже — в русской традиции, пожалуй, не отыскать.

Кроме того, в непосредственной связи с темой особенностей функционирования обрядовых свечей, оказалась тема *зрения* представителей мира живых и

² Зечевич С. Смертни обичаји у околини Зајечара. 1978; 2) Култ мртвих код Срба. 1982; Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза Хомољског. 1913; Николић-Стојанчевић В. Врањске Поморавље. 1974; Ђорђевић Др. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958; Пантић З. Посмртни обичаји у Штубику код Неготина. Београд, 1994.

Райской следует считать свечу, горящую для души умершего в мире «ином» и обеспечивающую душе ее пребывание в светлом месте, а также возможность видеть. Если учитывать свидетельств не только этнографического, но и собственно фольклорного характера (например, эпические песни южных славян), создается впечатление, что представления о райской свече были весьма не простыми. Так, в одном из македонских текстов («Дмитар», сб. бр. Миладиновых) встречается упоминание трех райских свечей. Причем их отсутствие или угашение, которое было возможно, к примеру, при чрезмерном оплакивании умершего, оказывалось равносильным утрате им рая (более того, как свидетельствует песенный текст, изгнанию из рая), погружению в вечную тьму. Существует, по-видимому, и локальная специфика: так, например, в Штубике обычай устройства райской свечи распространялся главным образом на умерших молодыми, однако он мог устраиваться и живыми для живых («на жизнь», для себя самого) и в таком случае ритуал был жестко привязан к определенному месту («у Рајској пећини») и к определенному времени (май, когда зацветает «јоргован») и т. д. (Пантић З. Посмртни обичаји... С. 37).

Славской называлась особая свеча, которую зажигали «во славу Божью» в день, посвященный святому покровителю семьи и рода, отчего сам день получил название «славы» (обычай устраивать «славу» сохранился у сербов и черногорцев до наших дней). Стоит обратить внимание на те правила и запреты, которые требовались к введению такой свечи в обряд и к выведению ее из обряда. Во-первых, зажигалась славская свеча непременно у восточной стены дома, т. е. там, где находились иконы. Во-вторых, гасить ее можно было только вином или хлебом (ни в коем случае не задуть и не снимать пламя пальцами); надо сказать, что в некоторых областях Сербии и Черногории до сих пор только так и принято гасить рождественскую свечу и даже бадняк. Похоже, что такой способ гашения свечи признавался некогда единственно возможным в отношении всех свечей, заживавшихся во время важных календарных и семейных обрядов и ритуалов. Кстати, вино, которым тушили свечу, считалось с того момента целебным. Особое отношение к способу погашения славской свечи нашло отражение и в речевых формулах: так, например, черногорец Грбля, когда ему нужно было на семейном празднике «славы» потушить славскую свечу, не употреблял слово *угаси*, т. е. погаси, а говорил *обесели* (обвесели (свечу)), и при этом должен был обмакнуть хлеб в вино и, потушив им свечу, съесть этот хлеб (см.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 446, 374, 348).

мира мертвых. Она возникла в данном контексте в связи с рассмотрением особых ритуальных действий, которые были призваны сделать возможным не только сам переход умирающего в мир «иной», но и гарантировать попадание души умершего в нужное место, его адаптацию и приобретение (или сохранение) необходимого статуса для нормального «существования» в том мире. Способность или неспособность видеть и визуально контактировать с подобными себе или с представителями «иного» мира, как показывает имеющийся материал, была весьма существенной частью в развернутой многоуровневой структуре древних взаимоотношений различных миров, и свече, причем не только как источнику света, в этих представлениях отводилась важная роль.

В объемном блоке существующих в русской традиции примет «на смерть» самую многочисленную группу составляют приметы, воспринимаемые зрительно. Среди них подавляющее большинство связывается с огнем, а также непосредственно со свечами: «Человек, которому привиделся вечером огонь на кладбище или огонек свечи в лесу в ночное время, должен был, согласно верованиям, скоро умереть. Поскольку вечером на кладбище люди не ходили, как и не ходили ночью в лес со свечой, верили, что это души предков дают знак собираться в мир иной. Видение падающей с небосклона звезды пророчило смерть кому-либо из членов деревенской общины, а не обязательно тому, кто ее заметил».³

Отношение к горящему огню или зажженной свече как к знаку приближающейся смерти трудно объяснить уже потому, что общепринятым, идущим из глубокой древности символом смерти считается погашенный светильник (перевернутый факел, потухший огарок и т. д.). Огонь свечи, горящий в неурочное

³ Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 110—114. Падающие звезды повсеместно истолковывались как знак смерти, так как наиболее распространенным было представление о том, что звезды — своеобразные двойники живущих на земле (их жизни, судьбы, души), небесные свечи, которые зажигаются, когда человек рождается, и гаснут (падают, скатываются с небосклона), когда человек умирает: «Звезда, которую Господь зажигает на небе в момент рождения человека и гасит в момент смерти, — это свеча, которую держит в руках ангел» (Булашев Г. О Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Т. 1: Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909. С. 303—304). Считалось, что число звезд на небе равно числу живущих на земле — у каждого своя и как непохожи друг на друга люди, так непохожи и их звезды. Из текстов обмираний, например, становится ясно, что по яркости их горения можно было даже судить о силе человеческой веры: «...когда мы приблизились совсем близко, я увидела, что это не звезды, а люди и такое множество их, что невозможно сосчитать. Одни горели и сияли сильным светом, а другие слабее, а некоторые не горели и были мрачны, некоторые падали на землю молниеносно. Я спросила своих сопровождающих: „Что это такое? С земли мы видели звезды, а когда приблизились к ним, они оказались людьми. Одни горят сильным светом, а другие слабее, а некоторые совсем не светятся и падают?“ — „Это все люди. Когда они рождаются, рождаются и их звезды на небесах и горят по силе их веры, и горят светом до тех пор, пока человек живет на земле, а когда умрет, и звезда его падает. А душа переходит в вечное житие в селение святых, уготованное по вере его, а другие переходят в вечное мучение, уготованное им же безверием“» (Чередникова М. П. Письменная традиция обмираний // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2002. С. 242). Вместе с тем в звездах нередко видели души умерших, и по яркости горения судили об их благополучии в мире ином и даже о тех чувствах, которые они испытывали, наблюдая за жизнью, которую вели на земле их живые родичи (см.: Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 80).

С падающими звездами нередко связывались предписания, способные повлиять на судьбу того, кто видит скатывающуюся звезду. Наиболее распространенным всегда было романтическое представление о способности падающей звездочки исполнить любое произнесенное в этот краткий миг желание. В некоторых местах народ объяснял это тем, что на самом деле это ангел летит за душой умершего и у него в такой момент можно попросить все что угодно — он не смеет отказать. А можно было подстраховаться (так, например, поступали в Польше) и, завидев падающую звезду, быстро сказать: «Мая на неби!» (Кабакова Г. И. Антропология... С. 251).

время на кладбище, однозначно воспринимался как проявление «иног» мира, он получил название «блуждающего огонька», но сущность его объясняли различно. В основу было положено все то же представление об огненной природе души, причем души любой, как нормального, благополучного покойника, так и неблагополучного, выпадающего из нормы. Поэтому, с одной стороны, в блуждающих огнях видели души людей добродетельных, «которые, в отличие от душ грешных, имеют право посещать свои тела, они стоят над их могилами в виде свечек» (сев.-рус.),⁴ и даже про свечи, горящие по ночам на болоте, говорили, что это праведные души людей, утонувших в трясине и жалующихся Богу на свою напрасную смерть (зап.-рус.).⁵ Из сказанного явствует, что блуждание кладбищенских огоньков народное сознание объясняет передвижениями душ умерших.⁶ Как известно, они (души) в полном праве ходить ночью по кладбищу, поэтому, собственно, в такое время там нечего делать душам живым.⁷

С другой стороны, у восточных славян (отдельные упоминания вполне могут считаться общеславянскими) было довольно широко распространено следующее представление: огни на кладбище и тем более огни болотные — это души особо грешных покойников, которых не пускают ни в рай, ни в ад, и они вынуждены вечно скитаться: «По поверьям такой огонек нередко сопровождает и убитых, погубленных, не находящихся после смерти успокоения людей. На Новгородчине считали, что „огонек-свечка” может гореть там, где убитый некрещеным младенец сторожит подземные сокровища»;⁸ «в одном месте в Тамбовской губ., по уверениям поселян, видны горящие свечи, потому что там хо-

⁴ Власова М. Н. Русские суеверия : Энциклопедический словарь. СПб., 2001. С. 52.

⁵ Славянские древности. Т. 3. С. 511.

⁶ Представления о блуждающих огоньках (голубых, мерцающих, не греющих) оформились в восточнославянской традиции под влиянием западнославянской, которая в свою очередь позаимствовала их у западноевропейской (см.: *Moszyński K. Polesie Wschodnie: Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego.* Warszawa, 1929. С. 490). Возможно, что этим и объясняется та размытость в определении, чьи же души «гуляют» в виде огоньков. В западноевропейской традиции блуждающие огни нередко попросту именовали свечами умерших (англ. «corps-candle» — «трупные свечи») и связывали с любыми мертвыми без особого разбору. У жителей Уэльса, например, считалось, что «если огоньков два, три или больше и все они разных размеров и разной яркости, это значит, что... (в этом месте. — А. Н.) лежит столько же мертвых людей различного возраста. Если два огонька движутся с разных сторон и встречаются, это значит, что мертвецы делают то же самое. Если огонек сворачивает в сторону церкви, мертвец отправился тем же путем» (Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 296, англ.). Но встреча с блуждающим огоньком повсеместно расценивалась как несомненный знак смерти, причем вовсе не обязательно, что смерть ожидает того, кому огонек привиделся, обычно видевший выступает в роли свидетеля. Английская традиция, например, изобилует подобными историями. Так, согласно рассказу некоего шотландского священника, однажды ночью ему довелось наблюдать, как с кладбища в дом одного из его прихожан «прошел» блуждающий огонек. Заинтригованный священник отправился следом и, подождав немного, видел, что огонек вскоре «вышел» из дома в сопровождении другого огонька, и оба возвратились на кладбище и исчезли в том самом месте, откуда начал свой путь первый огонек. Там оказался фамильный склеп семьи, которая жила в доме, куда навещался огонек. С наступлением дня священника позвали в упомянутый дом на отпевание умершего ночью ребенка (Энциклопедия... С. 297). У южных и восточных славян подобных историй нет, во всяком случае мне их найти не удалось.

Обращает на себя внимание то, насколько разнятся между собой западнославянские представления о том, как выглядят блуждающие огоньки: поляки считают, что у огоньков вид больших свечей с человеческими лицами (Славянские древности. Т. 3. С.127), чехам они видятся огненным столбом или человеком с огненными глазами (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу : Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 3. С. 198) — вид дьявольский, ср. с русским поверьем, по которому дьяволы после Рождества «рыскают... в огнезрачном виде» (Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838. Вып. 2. С. 32—33); наконец, по карпато-украинским верованиям, у блуждающих огней можно видеть лишь руку со свечой (Славянские древности. Т. 3. С. 512).

⁷ Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994. С. 259.

⁸ Власова М. Н. Новая АБВГ а русских суеверий. СПб., 1995. С. 61.

ронят удавленников и опойцев; в другом месте рассказывают, как на могиле безвинно повешенного теплилась свеча, пока не совершили по нем поминок...».⁹ Еще более мрачные поверья об огнях, появляющихся ночью на кладбище или на болоте, славяне традиционно связывали с колдунами, вампирами, водяными и русалками. Согласно этим представлениям, кладбищенские огни уже не ассоциировались непосредственно с блуждающими душами умерших, но зажигались упомянутой нечистью с целью заманивания на погибель припозднившиеся живые души.¹⁰ Эти верования нашли отражение как в бытовом мифологическом рассказе, так и в сказках: шел раз солдат на побывку, а дорога ведет мимо кладбища. «Видит — на одной могиле огонек светит. „Что такое? Дай посмотрю”. Подходит, а возле огня [мертвый] колдун сидит да сапоги тачает...» (Тамбов. губ.).¹¹

Судя по всему, именно эти представления о блуждающих огоньках как об опасных грешных душах наиболее близки к исходным: самым важным в них является то, что такая душа лишается покоя и обречена вечно скитаться между небом и землей,¹² приобретая вредоносные черты демонического существа, и уже в качестве такового она становилась невидимой, незримой. Увидеть ее, распознать ее демоническую природу и попытаться противостоять ей или суметь обезвредить было дано далеко не всем (отсюда и запрет для живых ходить без нужды ночью на кладбище, в лес, на болото и в другие не менее опасные места).

Чтобы лучше понять природу этих представлений, стоит обратиться к существующему до сих пор на Русском Севере делению огня на *чистый*, принадлежащий к культуре, каковым считается высеченный при помощи огнива или добытый трением, одним словом, «живой огонь», и *нечистый*, принадлежащий

⁹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 197.

¹⁰ См.: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1, 2: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях // Сб. ОРЯС ИАН. СПб., 1893. С. 197 (бел.); Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 200 (укр.), 299 (южн.-рус.); Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 213—217 (рус.); Славянские древности. Т. 1. С. 285 (болг., кашуб.).

¹¹ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1967. Т. 3. С. 115, № 354.

¹² У К. Мошинского причиной превращения умерших младенцев в демонов указывалась именно невозможность для их душ перейти в загробный мир — «блудить станет, ибо нет уже ему дорожки (на тот свет)» (Moszyński K. Polesie Wschodnie... С. 169, общеслав.). Это положение о блуждании в результате потери дороги, но уже применительно не только к младенцам, а шире, в отношении большинства неблагополучных покойников, нашло подтверждение в русских материалах: «Есть еще какое-то место, где помещаются души людей, которые не по своей вине задушились; эту душу ни в ад, ни в рай не пускают, и ходит та душа горемышная, просится туда и суда и никуда ее не пушают... В таком же положении оказываются души умерших без крещения детей... Эти души не находят себе места ни в аду, ни в раю. Который родится мертвым, тот никуда не идет: ни к живым, ни к мертвым, ни кто он. (...) ...душа его обрекается на вечное скитание...» (Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 59, 60); «...в ад не попадут, но всегда будут искать покоя» (Листова Т. А. Материнство и детство: Представления и практика: (По материалам Рязанского края в XIX—XX вв.) // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2001. С. 41). Вечное скитание, вечный поиск покоя и одновременно «никуда не идет», «никуда не пушают» и «какое-то место», о котором здесь идет речь, — все говорит об изоляции, и в визуальном отношении тоже, похоже на «застревание» в пороговом состоянии между мирами: «Где-то они посередине, главное — в темноте» (Листова Т. А. Материнство... С. 41, ряз.). В самом деле, во многих текстах, повествующих о судьбе душ некрещеных младенцев, они помещаются в некоем *темном* месте или же говорится, что они бывают там, в мире «ином», *слепы*. И если Бог — это Свет и Царство Его — царство света, то слепота оказывается непреодолимым препятствием к вхождению в это царство, что, собственно, и подтверждает народная мысль о не наследовании этими несчастными душами Царствия Небесного.

природе, который, как правило, четко ассоциируется с «иным» миром.¹³ Именно таковым, нечистым, представляется в традиционном понимании огонь на кладбищах и болотах или огонь заклятых кладов, он связан с нечистой силой и без сомнений опасен для человека.¹⁴

Возвращаясь к визуальным приметам «на смерть», непосредственно связанным со свечами, отмечаем, что виденное трактовалось на основании наблюдения как за пламенем (цвет, «стиль» горения, самостоятельное внезапное згухание, направление дыма после загашения), так и за «рубашкой», т. е. за самой свечой (ее «телом»), когда принималось во внимание количество одновременно горящих свечей, место, где они горели, направление при падении, образование натеков и т. п. Так, например:

а) «...если свеча горит синим пламенем, — это знак, что в доме или недалеко от дома вьется дух умершего, другими словами, примета близкой смерти»;¹⁵

б) «...воск, оплывающий вокруг свечного фитиля, могильный саван, предвещающий смерть в семье»;¹⁶

в) варианты русской приметы, связанной с запретом зажигать в одном помещении три свечи одновременно, — «это грозило смертью кого-либо из домашних» (то же у белорусов Полесья): «три свечи, горящие в одной комнате, предвещают несчастье для хозяев (для семьи)», и более конкретизировано — «три свечи на столе одновременно — к покойнику»;¹⁷

г) явным знаком того, что больной умрет, считалось «если при соборовании дым из кадила или от потушенных свечей уходил в дверь»;¹⁸ в качестве варианта можно привести примету-гадание: «если дым из трубы дома стелется по земле, то больной умрет, но если поднимется прямо вверх, то жив будет»;¹⁹ или:

¹³ В «Нечистой, неведомой и крестной силе» С. В. Максимов приводит несколько восточнославянских легенд о происхождении огня. Согласно одной из них, огонь существует двух видов — адский и небесный, и их происхождение легенда объясняет так: до первого грехопадения огня на земле не было вообще, он вырвался из открывшихся адских врат и зажил на земле, «чтобы причинять людям вред пожарами, обманывать вспышками на местах кладов, смущать огневидным появлением в воздухе самих бесов, в виде огненных змеев и т. п.». А с неба людям был послан другой огонь, которым «зажигались жертвы, приносимые Богу, и устранились многочисленные бедствия, посещавшие людей и домашних животных, в виде различных болезней. Теперь... тот и другой огонь смешались вместе и их не различишь» (Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 186—187, рус.).

¹⁴ См.: Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. СПб., 1995. С. 65.

¹⁵ Энциклопедия... С. 400.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Кульматов В. А., Кульматова Т. В. Русские народные приметы и поверья. СПб., 1997. С. 82; ср.: «Троица троицей, а трех свечей на стол не ставят» (Даль В. И. Пословицы и поговорки русского народа. М., 1957. С. 928). Надо признать, что приведенная примета, хоть и помечена в источнике как распространенная, вызывает благодаря упомянутому нечетному числу свечей недоумение, поскольку, как справедливо указывал Н. И. Толстой, нечетные числа в мифологической символике в отличие от четных, несут обычно положительную символику, у них «жизненная», а не «смертная» семантика (Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии: I. Между двумя соснами (елями) // Живая старина. 1994. № 19). Верование, отраженное приметой, может иметь отношение к обрядовой практике и в ней находить себе подтверждение. Однако, если обратиться, например, к описанию православного обряда погребения, там можно найти лишь подтверждение традиционному взгляду на чет/нечет, причем с очень примечательным обоснованием христианской символики: «...гроб обыкновенно ставят посреди комнаты перед домашними иконами, головой к образам. Вокруг гроба возжигают четыре свечи: у головы, в ногах и по обеим сторонам на уровне скрещенных рук. Возжженные свечи вместе изображают крест и символизируют переход умершего в Царство Истинного Света» (Мороз А. Православные традиции и обряд погребения // Чем мы можем помочь умершим. СПб., 2001. С. 36).

¹⁸ Гольцман Е. Е. Дурной глаз и порча. М., 1996. С. 130.

¹⁹ Русский демонологический словарь / Автор-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995. С. 534. И все же большинство существующих у славян примет и гаданий на смерть, связанных со свечами и ее аналогами, ориентировано на традиционное представление о том, что знаком

«...если при соборовании свечи упадут комлем к порогу» (здесь четко просматривается параллель *свеча — человек*, так как комлем к двери — то же, что ногами вперед, а обычного покойника, как известно, именно так и выносят), и т. д.²⁰

В разряд упоминаемых визуальных примет «на смерть» войдет также и привидевшаяся во сне свеча или свечи, так как здесь может сказаться привычное для ассоциаций со смертью и покойником четное число. Причем даже множество горящих свечей (словно в церкви во время службы) нередко воспринимается как знак смерти.²¹ В связи с этим интересен следующий рассказ: «(…) Накануне я сон видела... перед смертью моей мамы (мать информантки умерла в блокаду от голода. — А. Н.). Мне приснилось, что она как будто стоит... ну, как на сцене, как артистка какая-нибудь... красиво одетая, выглядит хорошо. И ее вроде как провожают... [и поэтому] множество свечей вокруг горящих. И вроде как она говорит, что еще надо, мало свечей. И тетя Соня тут (в то время находившаяся в Нерехте. — А. Н.) и просит у мамы: „Оля, дай мне хоть одну свечечку!“ [комментарий информантки: А у нее в то время как раз дочка Нина умирала, вот ей свечка-то, видно, и нужна была]. А мама ей и говорит, что не даст, потому что ей самой свечей не хватает...».²² Горящие свечи в приведенном рассказе явно выступают в качестве необходимого атрибута перехода, без которого (или когда этот атрибут отсутствует в недостаточном количестве) он (переход) может оказаться невозможным, о чем свидетельствует отказ поделиться, причем с очень близкой родственницей, хотя бы одной-единственной свечечкой.

Расшифровку «свеча — к смерти» дает и большинство сонников, но, поскольку далеко не всякая свеча может считаться символом смерти, в толкованиях приобретают важность условия, которые делают ее таковой, например: «Восковая свеча — к покойнику. Другие свечи — хорошо, клад найдешь. Зажигать

смерти является не горящий, а потухший огонь. Так: если поставленная в комнате свеча, не догорев, погаснет сама собой, тот кто ее зажег, умрет в продолжении года (чеш.); если во время заговен, особенно в воскресенье перед Великим постом, *потухнет* зажженная в избе лучина, то тот из домоладцев, кто ближе сидел к лучине, умрет прежде других, или если *огарок* лучины упадет из светца на пол и *погаснет* — это знак, что в течение года в доме непременно будет мертвец (рус.); поляки зажигали на «Громницы» (2 февраля) столько *свечей*, сколько было в семье членов: *чья свеча потухнет* прежде, *тот и умрет* скорее. Похожее гадание было распространено и у русских, но только происходило оно на Святках и проводилось не в кругу семьи, а в девичьей компании: каждая приносит *свою восковую свечу*, отмечая ее каким-нибудь значком, и зажигали их одновременно: «...чья свеча горит ясно и плавно, у той жизнь будет тихая, безмятежная; чья горит с треском и меркаючи, той придется испытать много беспокойства и горя; чья свеча *догорит* первая, *той* девице *умереть* прежде всех, а чья свеча догорит последняя — той долго жить» (псков., в других местностях гадание это совершается по зажженным лучинкам, с припевом: «Жил-был курилка, да-й помер!») и т. д. (см.: *Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 199—200*). В таком контексте загорание свечи приобретало в определенных ритуалах значение уже не прогнозирования, а провоцирования смерти, использовалось для ее вызова. Подобные ритуальные действия были бы невозможны без отождествления свечи с личностью (судьбой) конкретного человека, причем здесь очевидной оказывается связь зрения с жизнью: смерть приравнивается к погружению во тьму, утрата света — та же утрата жизни («свет из очей выкатился...») (*Даль В. И. Пословицы... С. 286*). «В старину, — читаем у А. Н. Афанасьева, — при произнесении на погибель врага проклятия, почиталось необходимою принадлежностью обряда — *погасить зажженную свечу*. В Литве ведется обычай: в Великий четверг, по окончании трапезы, хозяин берет горящую свечу, тушит ее и бросает в угол, с приговором: „*Как погасла эта свеча, так да погаснут очи у наших врагов, и да пропадут они сами на веки!*“» (*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 201—202*, см. на «Сын Отечества» (1839. № 10. С. 120)).

²⁰ *Даль В. И. Пословицы... С. 926; Бурцев А. Е. Обзор русского народного быта Северного Края. СПб., 1902. Т. 2. С. 172—173.*

²¹ *Толстая С. М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2002. С. 204.*

²² Архив автора, зап. 1994 г.

свечу — к счастью, гасить — к несчастью».²³ Таким образом, первым значимым моментом оказывается материал, из которого изготовлена свеча (это, как правило, *воск*),²⁴ а второй момент — то действие, которое совершается в отношении свечи (наиболее часто это традиционное ее заглашение).

Согласно еще одной визуальной примете «на смерть», безнадежно больной человек отворачивается от живых, он «ложится лицом к стене, отвернувшись от оконного света».²⁵ Такое положение умирающего, «лицом к стене», должно восприниматься как начальная фаза перехода — обособление от окружающих, разрыв контактных связей с внешним миром, с миром своих, живых. Но положение «отвернувшись от оконного света» может в таком случае рассматриваться и как нежелание (страх?) контакта с миром «иным», поскольку *окно*, как и *око*²⁶ обеспечивает возможность смотреть и видеть, оно — контактный ход, пограничная зона, в которой или через которую происходит коммуникация разных миров, особенно в обусловленное время, каковым без сомнения считается смерть и связанный с ней известный период. Согласно некоторым локальным славянским представлениям, именно через окно смерть проникает в дом (кашуб.), а душа только что умершего, выйдя из тела, может стоять у окна

²³ Гольцман Е. Е. Дурной глаз и порча. С. 140; ср. с толкованием снящейся свечи в старинном английском соннике: «Большую печаль принесет сон, в котором Вы увидите свечной огарок или внезапно потухшую свечу. Этот сон предвещает смерть или болезнь кого-то из друзей или близких» (Старинный английский сонник / Пер. с англ. И. С. Висковой и др. М., 2001. С. 183).

²⁴ Воск в славянских обычаях почитался за вещество святое, противостоящее дьявольским силам, главным образом именно потому, что из воска изготовлялись свечи (почему, собственно, пчел именовали «божьими угодицами»). Между восковой и сальной свечой было существенное различие: воск в отличие от жира считался продуктом чистым и только он годился на изготовление, в частности ритуальных (церковных, праздничных, братских) свечей; известно, например, что для сретенской свечи использовали только сотовый воск, для славянской предпочитали желтый (т. е. неочищенный), а не белый воск, и т. д.; но ни на какие свечи нельзя было брать воск от мертвых пчел (исключение составляла свеча, которая использовалась в лечении от падучей в Боснии и Герцеговине) (Славянские древности. Т. 3. С. 225). Если верить некоторым свидетельствам, то в русском погребальном обряде класть в могилу воск (и свечи) было принято чуть ли не с X в. Оплывшему воску с пасхальной, сретенской и других свечей приписывались лечебно-апотропеические свойства: такой воск использовали для определения болезни, топили для исцеления (как топится воск, так пусть топится болезнь), на него заговаривали от порчи и болезней, им окуривали помещения, людей и предметы, делали из него или с ним амулеты, изготавливали вотивы и т. д. (Там же. Т. 1. С. 442, 443).

Что касается угадания свечного огарка, то здесь опять-таки отчетливо проступает представления о свече, как о человеческой жизни: свеча зажигается при рождении и гаснет в момент смерти, пока горит свеча — жив человек. В славянском и западноевропейском фольклоре существуют разнообразнейшие (в сказках, легендах, притчах) перемены этих представлений — мысль о возможности или невозможности (этичности/неэтичности) заменить почти сгоревший огарок, удлинить почти завершившийся срок не дает человечеству покоя — известный сюжет «смерть в кумовьях» (в приведенном ниже тексте ее достойным аналогом выступает ангел): «...Завел он [кум-ангел] ево в пещиоры. Оказались: горят свечи. То ево дохтур сказал: „Это, кум, што такое? Горят свечи к чему?“ Андел сказал, што „ето наша жизнь продолжаеща: которой раб родицца, тому становицца и свеча; если может раб сто годов жить, и она сто годов горит, ета свеча“. — „А што жо, кум, — говорит, — которая моя свеча?“ — „А вот гляди, твоя свеча сейчас потухнет, и жись твоя нарушицца“ — „Нельзя ли, кум, переставить (переменить) другую? У меня дети малы, теперь бы надо только пожить бы!“ — говорит. Андел ему сказал: „Два раз Бога не обманывают! Королю принаследно, — говорит, — помирять, а ты ево дзумал лечить; я тебе наказывал, — говорит, ты не попомнил. Твоей свече ешо гореть 30 лет. А тебе переменял свечу короля; жись твоя короткая остаецца: дойдешь домой, а не то и не дойдешь — дорогой помрешь! Пойди же ты теперь домой. Может, если подойдешь домой, благослови своих детей и лежись под святую икону, с душой расставайся!“ Очень скоро бежал, торопился, бежал домой. Сказал жене: „Дай мне теперь рубашку и подштанники белянькие, — мне теперь помирять!“ Ляг он под святую икону, благословил своих детей, перекрестился и скончался» (цит. по: Гольцман Е. Е. Дурной глаз и порча. С. 143).

²⁵ Кульматов В. А., Кульматова Т. В. Русские народные приметы... С. 125.

²⁶ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. 3. С. 128.

(зап.-полес.) или сразу через окно покидает дом (сев.-рус., кашуб.), отчего и держали его открытым в момент агонии, для ее облегчения (сев.-рус.), а нередко оставляли распахнутым на весь день смерти и даже в течение трех последующих дней.²⁷ И фактически у всех восточных славян вывешенное в окно на улицу полотенце было принятым знаком того, что в доме кто-то умер.

В работе Н. И. Толстого о зрении покойников обосновывается свойственное, прежде всего южнославянской традиции, представление о возможностях живых облегчить умирающему переход в мир «иной» и его адаптацию там при помощи *смертной свечи*, а также позаботиться об обеспечении его соответствующим статусным положением: «со святыми упокой, Господи...», т. е. в месте райском, светлом, ибо рай называли «пресветлым», «пресолнсьским» в отличие от «иноного» мира вообще, который представлялся «страной тьмы и сени смертной, страной мрака... где нет устройства, где темно, как самая тьма...» (приведенные эпитеты рая могут считаться общими и постоянными, они взяты из русского духовного стиха «Об архангеле Михаиле», а приведенное описание другого, «иноного» мира (= ада) принадлежит книге Иова).

Зажжение в предсмертный час свечи для умирающего считалось обязательным, так как ее свет освещал уходящему «путь в царство мертвых» и, что оказывалось не менее важным, обеспечивал способность умершего видеть в «ином» мире, оставаться там зрячим, что по сути дела означало его пребывание в светлом месте, т. е. в раю. То, что эти представления были близки и восточным славянам, подтверждают сохранившиеся в традиции до настоящего времени ритуальные действия со свечой, которую с полным правом можно, как и у южных славян, называть смертной, что, собственно, и принято в ряде мест. Смерть, как переход в «иной» мир, могла начинаться с поиска пути: агония нередко воспринимается как блуждание и про агонизирующего говорят, что он «блудит» (полес.), у умирающего «ўзгляд блудящий» (Речица), а неблагополучный умерший, например, некрещеный младенец, «не наследует царства небесного», лишается света (зрения) и обречен на блуждание,²⁸ так как он остается «без дороги».²⁹

Горящая свеча, когда человек умирает («отходит», «конается», «часует» и т. д.), не дает ему погрузиться во тьму и в потемках отыскивать дорогу, облегчая тем самым переход, помощь ее тем более важна для умирающего, так как в момент смерти с его зрением происходят явные изменения, наступает, если можно так сказать, смена «виденья», он теряет способность видеть как живые.³⁰ Глубоко символичным в этом отношении и просто завораживающим в

²⁷ Славянские древности. Т. 3. С. 534—537.

²⁸ Ранее уже говорилось о вечном блуждании неблагополучных душ, в том числе некрещеных младенцев, и о том странном «темном» месте, где они пребывают. Можно лишь дополнить сказанное конкретными высказываниями о некрещеных: «...если умрет ребенок до свершения над ним святого крещения, то таковой на том свете бывает слепым» (цит. по: *Даль В. И. О повериях... С. 285*); «[умерший некрещеным] помещается в темной и тесной темнице. Он навсегда лишается света» (*Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 22*). Нормой, как известно, является попадание в светлое (райское) место и покойники в норме — зрячие, видящие свой мир, следовательно, естественно считать, что обожаемые умершие предки в традиционном представлении воспринимались как светлые божества. Возможно, что и в русских плачах есть отголоски таких представлений, ведь имеются же они в изобилии в карельских погребальных плачах, в которых, например, звучит просьба к «светлым», «белым прародителям» встретить уходящего «с белыми восковыми свечами», принять его к их «светлости» и проводить, «осветить дорогу», чтобы новоприбывший не заблудился, повести его по неведомому пути и т. д. (*Конка У. С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 36, 37, 57, 75*).

²⁹ См.: *Кабакова Г. И. Антропология... С. 248, 249*.

³⁰ Изменения, происходящие со зрением умирающего в минуты или часы, предваряющие смерть, четко фиксируются народным сознанием, достаточно обратиться к текстам бытовых мифологических рассказов, из которых явствует, что, пребывая в общении с находящимися рядом живыми, умирающий в то же время начинает слышать и видеть умерших,

своей последовательности актом предстает смерть по полесским представлениям: она приходит к умирающему в виде женщины, которая черным полотном, постепенно его разворачивая, закрывает человеку лицо — сначала рот, затем нос, наконец, *глаза*, после чего человек умирает (брест).³¹

Интересно, что большинство мотивировок необходимости зажжения свечи в момент смерти («Чтоб скорее Бог прибрал»), как правило, использует именно глагол ‘помогает’, например: «Как только появляются первые признаки агонии, рядом с постелью умирающего ставят *зажженную свечу*. В русских деревнях этот обычай соблюдается неукоснительно вплоть до настоящего времени. Считается, что свеча *помогает* человеку легче „отходить”» (калуж.)³² Следовательно, смертная или «кональная» (южн.-рус.) свеча, помогая выходу души (облегчает агонию) и «указывая» ей дорогу (освещает путь, т. е. позволяет его видеть, а не блуждать в поисках), выступает в роли медиатора. Встречается, правда, и мотивировка, позволяющая в несколько ином ракурсе взглянуть на освещение смертной свечой пути, возвращающая к представлениям о том, что за душой умирающего посылается ангел, а то и не один. В них смертная свеча утрачивает активную медиативную функцию, но проявляет себя как знак смерти (опять-таки горящий, а не потухший огонь), как своего рода «маячок», «чтобы ангелы смогли найти путь к умирающему».³³ Кроме ангелов, прилетающих за душой, как известно, к смертному одру спешают и «лукавые души» («Як конае хто (<...>) ...дак на правой стороне [от умирающего] стоит ангел, а с левой — черт...») (брян.),³⁴ которые «начинают доказывать свои права на душу умирающего. Умирающий оправдывается, но если он грешник, то у него отнимается язык, и он не может говорить. Пока идут торги, человек не умирает...».³⁵ Тут проявляется еще одна характерная особенность смертной свечи, ее апотропеическая функция — она «отгоняет всякую нечисть».³⁶ «Свеча должна

общаться с ними. Так, например, в новгородской быличке умирающий старик указывает своей жене-старухе на пришедших к нему знакомых мужиков, «которые умерши» (вот они все тут, и он их видит, а она — нет), они зовут его с собой на лесоповал, и он спешно собирает вещи в дорогу: «(<...>) Он начал справляться. На ногах справляется. Побежал на веранду, приносит отгули пинжачок летний, еще один принес, положил на подушку. Потом мне говорит: „Положи мне карты на скамейку”. Положила. „Дай мне закурить”. Я закурить дала, а ведь не курил. „Ну, заложь мне ноги на кровать”, что у него ноги как бревна были. И говорит: „Ну вот и все, — сделал крестики вот так на руках, — за мной пришли. Вот там все, я собрал, справил на лесозаготовки”. А я-то говорю: „Дед, да ты никак меня оставляешь?” Уж он: „Алла, алля” — доволен, доволен. Слезы покатились, покатились, все — умер...» (*Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 29—30; концовка почти дословно совпадает с распространенным предствлением, будто жизнь (=свет) уходит или «выкатывается» из глаз умирающего вместе со слезами: «Як умирае пакойник, с глаз слезы сыплеца — зренья утекла» (*Кабакова Г. И.* Антропология... С. 267)). И в рассказе женщины, пережившей тяжелую операцию, также говорится о приходивших к ней умерших родичах. Они настойчиво посещали больную все то время, пока она находилась на грани жизни и смерти: «Я... была четверо суток в реанимации в Луцке. Ко мне два дня приходили наши, те, что умерли, мертвецы... (<...>) На кровать садились просто. Я их видела, я не разговаривала там. Видела, ведь они, видно, меня хотели забрать. (<...>) (Вы понимали, что они пришли за вами?) Я понимала, я понимала, я лежу и Богу молюсь: „Благодарю, Господи, что я могу, говорю, еще свет видеть”...» (*Кабакова Г. И.* Антропология... С. 246—247).

³¹ Славянские древности. Т. 3. С. 124.

³² Фольклорный архив ИМЛИ, зап. 1993 г., цит. по: Энциклопедия... С. 456; ср.: «...считается, что [эта] свеча осветит дорогу душе, когда та отправится в мир „иной”» (*Пантий З.* Помертгни обичаји... С. 32, Штубик).

³³ Цит. по: *Кабакова Г. И.* Антропология... С. 251.

³⁴ Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост., подгот. текстов и справ. аппарат В. Д. Кон. СПб., 2004. С. 60.

³⁵ *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке // Тр. КОИМК. 1917. Вып. 8. С. 39.

³⁶ Представители «иноного» мира боятся огня (по русской пословице «черт огня боится, в воде селится»), как, впрочем, и представители этого мира, оказавшиеся так или иначе связанными с миром «инным», такие как колдуны или ведьмы. Особенно они боятся огня «живого»,

гореть, когда человек умирает, чтобы демоны не могли приблизиться к душе умирающего»,³⁷ такое же объяснение было распространено у поляков³⁸ и хорошо известно англичанам.³⁹

Роль смертной свечи могла выполнять обычная восковая свеча, предусмотрительно приобретенная сердобольными родственниками в храме («Ежели кто сильно болен и приходится ждать смерти, его домашние запасаются свечой и зажигают ее [как приспееет время]...»)⁴⁰ однако гораздо чаще случалось (и по понятным причинам было предпочтительнее), когда в этом качестве использовали свечи, обладающие в традиционном представлении особой силой, несоизмеримо большей, чем сила обычной церковной свечи. Это могла быть *сретенская свеча* (повсем.), она же *громничная* (бел., укр., зап.-слав.), освященная в храме на Сретенье, или *четверговая* (она же *страстная* (общеслав.)), освященная в Чистый, или Страстной, четверг, кое-где ее довольно емко называли «страшной» (брян.), *крещенская* или *богоявленская*, *маршинская* (южн.-слав.) и даже *венчальная* (вост.-слав., рус.). С последней нередко были связаны разного рода ограничения, в частности, это непременно должна быть *своя свеча* (чужую брать нельзя, будь она даже от самых близких родственников), «с которой он [умирающий] стоял под венцом».⁴¹ Не для облегчения тяжелой агонии, но с тем, чтобы нормализовать посмертное «существование» умершей, так и не реализовавшей себя в браке при жизни, — в некоторых областях у русских было принято отправлять имитацию венчальной свечи вместе с потенциальной невестой в мир «киной»: «Умершей девушке... в руки клали платочек и свечку, завернутую колечком, — может, там выйдет замуж».⁴²

или «чистого», высеченного при помощи кремня и кресала или разожженного трением (как раз поэтому, например, ведьма не станет прыгать через огонь купальского костра). О том, что сам огонь и свет от огня создают границу между мирами, сдерживая тем самым нечистую силу, свидетельствуют существующие у славян и западных европейцев всевозможные ритуалы обхода или ограждения огнем. В Болгарии, например, часто прибегали к кругу из пакли, который выкладывали вокруг тяжело больного: «...если случилось разболеться роженице, вокруг нее выкладывали три круга из хлопка, которые затем поочередно поджигали, и женщина переходила из одного круга в другой» (Славянские древности. Т. 3. С. 518). А в деревнях Англии почти до XX в. дожил обычай защищать свои дома от порчи ведьм при помощи пламени свечи, которая должна гореть до полуночи накануне Дня Всех Святых (Ланкашир, сев.-зап.), или с помощью коллективного обхода домов со свечами, чтобы отпугнуть ведьм светом (Нортумберленд, сев.-вост.) (Энциклопедия... С. 401). Свет, как границеполагающее, защищающее явление, хорошо известен всем славянам — на все освещенное пространство распространяется защита от нечистой силы, града, гадов и т. п., например: вечером на Юрьев день жгли на могилах специальный костер из рождественской соломы, считая, что град не будет бить там, куда достигает свет огня (ср.: куда распространяется свет костра, зажженного в Прощеное воскресенье, туда град не достанет (болг., Пирин)). Аналогичной была защита от града и при помощи зажженной свечи, сретенской или четверговой (вост.-слав.) (Славянские древности. Т. 1. С. 536, 540). Однако огонь (и свет) равно опасен и для нечистых духов, духов болезней и для душ умерших (Зеленин Д. К. Избранные труды по духовной культуре. 1917—1934 / Сост. А. Л. Топорков. М., 1999. С. 200). Поэтому свет от огня, и в том числе от свечи, мог использоваться и как апотропей для живых, причем, естественно, распространялся в этом качестве не только на людей (например, с целью изолировать смерть, запереть ее символически в круг, было принято трижды обойти *со свечой* тяжело умирающего (Славянские древности. Т. 3. С. 481, словац.)), но и на животных: ритуал опахивания, защиты селения от «скопыт смерти», как известно, обычно сопровождался несением зажженных свечей (или лучин): «Девять девок, три вдовы, со ладаном, со свечьми, Со горячей со золой! Мы огнем тебя сожжем...» (Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 96—97; напомним, что обход при опахивании тоже был троекратным).

³⁷ Фольклорный архив ИМЛИ, цит. по: Энциклопедия... С. 456.

³⁸ Славянские древности. Т. 1. С. 91.

³⁹ Энциклопедия... С. 40.

⁴⁰ *Пантий 3*. Посмертные обычаи...

⁴¹ Данные АРЭМ, цит. по: *Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. М., 1998. С. 190.

⁴² *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды Рязанского края // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2001. С. 75; там же: такую свечу «колечком» было принято класть и замужней, но не венчанной покойнице.

Если зажжение свечи с началом агонии (и тем более в случаях, когда та становилась затяжной) было обязательным ритуальным действием, единым по сути и почти, за очень редким исключением, не отличающимся по форме (болгары в окрестностях Пирина вместо одной смертной свечи будто бы зажигали две), то во взгляде на место размещения этого важного атрибута смерти по отношению к умирающему существовали серьезные отличия. Так, например, у русских наиболее частым оказывается установление смертной свечи «в головах» («в изголовье») умирающего,⁴³ куда, кстати, украинцы традиционно ставили святую воду и крест, занимая таким образом место, «чтобы смерть туда не встала» (вспоминается Смерть-кума, вставшая у больного в головах, — верный знак неотвратимой смерти в русских (и — шире — в вост.-слав.) сказочно-легендарных сюжетах в отличие от западноевропейских, в частности немецких, где больной безнадежен, когда Смерть стоит у него в ногах).⁴⁴ Прямого запрета для умирающего видеть свою смертную свечу в восточнославянских текстах не встречается, но поставленная «в изголовье» смертная свеча естественно оказывается вне его поля зрения. Зато сам умирающий и сакральное место в изголовье находятся в поле света и защитная функция свечи здесь очевидна.

Не менее распространенным для русской традиции можно считать вручение умирающему его смертной свечи: «...когда с больным начинается агония, запаливают восковую свечу и дают ее в руки умирающему»,⁴⁵ следовательно, умирающий мог вне всякого сомнения видеть свою смертную свечу до самого конца. Умерший со светом, не утративший с ним связи даже в самый последний момент, разумеется, умер правильно, и переход его должен быть благополучен. В таком контексте становится понятной примета: «...если умирающий удержал в руках зажженную свечу во время отхода, то он умер праведником».⁴⁶

Однако у южных славян, в частности в болгарской (сев.-зап.) традиции, распространен запрет на то, чтобы умирающий мог видеть свою смертную свечу: «Когда (человек) умирает, зажигают восковую свечу... чтобы не умер без света, что представляется большим грехом, и держат ее за изголовьем умирающего, чтобы тот ее не видел...» (Охрид, Струга, Кукуш и др.).⁴⁷ В некоторых местах смертную свечу изготавливали в рост умирающего, поскольку фитилем служила снятая с него мерка, и зажигали ее и устанавливали так, чтобы умирающий не видел, и верили, что когда свеча догорит, наступит смерть (Капанцы). В этом случае смертная свеча оказывалась двойником умирающего и вводилась в ритуал в качестве атрибута, регламентирующего окончание его жизненного срока.

Свеча при кончине была у славян обязательным элементом ритуального оформления момента расставания души с телом: болгарское выражение

⁴³ Цеханская К. В. Икона... С. 190.

⁴⁴ См.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 112—113, 115. Пусть приведенный ниже фрагмент записи из смоленских материалов В. Н. Добровольского не покажется опровержением сказанному: умирающая видит пришедшую по ее душу смерть, которая встает у нее в ногах, и говорит о ней с близкими (Панас — сын, Авдуля (Авдотья) — невестка): «Смерть, смерть страшна идеть... Во ина, во ина... Панасикъ, Панасикъ мой, сынокъ мой, рятуй, рятуй, рятуй, атганяй, сынокъ мой, адганяй!.. Найшли, наъхали многа ихъ, многа, и дъўка даўгалица, дъўка... у ньгахъ... и съ касою... Раस्ताпыра!... Растрёпаны валасы пу пличамъ тваимъ, уся ты ў бълъмъ... Аўдуля, можа ета гръхъ, и я ня дужа харашо сказала, што ина растапыра... Можа, ета смерть надо мною станть!..» (Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. 1894. Ч. 2. С. 305; сохранена графика источника).

⁴⁵ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 206 (рус.); Кабакова Г. И. Антропология... С. 251 (южн.-рус.), ср. с серб.: «...запасаются свечой и зажигают ее [как приспееет время] и дают ему в руку или ставят так, чтобы она горела перед ним...» (Пантій З. Посмртни обичаји... С. 32).

⁴⁶ Кульматов В. А., Кульматова Т. В. Русские народные приметы... С. 126.

⁴⁷ Шанкарев К. А. Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Т. 1. С. 533.

«държат му свещ» означало то же, что в понимании русского «положить под образа». Отсутствие зажженной свечи могло стать причиной трудной смерти, оно воспринималось как очень серьезное несоблюдение, в сущности нарушение, ритуала, сродни отсутствию отпевания, неустроенным поминкам, несвоевременному оплакиванию и т. п. Такая смерть была не просто бедой, она ложилась тяжким грехом на души живых («Упустили го без свещ», — говорили про несчастного покойника те же болгары, считая случившееся безусловным позором для его родных).⁴⁸ Кроме мучительного чувства вины они должны были терзаться пониманием возможных негативных последствий смерти без свечи для души их умершего родича. О том, что живые вполне осознавали всю тяжесть этих последствий, свидетельствуют, например, хорошо сохранившиеся у южных славян характерные формулы проклятия: «Немао ни ко да ти свећу запали на самртном часу!» [Чтоб никого не нашлось зажечь тебе свечу в смертный час!](вариант: «Немао ти ко упалити смртну свећу!»)[Чтобы некому было зажечь для тебя смертную свечу!], «Слијепац био и на оном свијету, дабогда!» [Дай тебе Боже на том свете слепым быть!](серб.)⁴⁹ и т. д.

Важность скрупулезного соблюдения живыми всех обрядовых действий со смертной свечой⁵⁰ не вызвала сомнений. Равно как и обязательное выполнение последующих ритуальных действий, поддерживающих норму и исключаящих ее нарушение, таких как:

ежегодное, еще недавно предпринимавшееся русскими повсеместно «прочищение глаз родителям» — обметание («опахивание») зеленью могил на Троицу;

соблюдение общеизвестного у славян правила хоронить до полудня, «чтобы покойнику довелось еще завидеть света»;

строгое соблюдение запретов заниматься женскими работами, связанными не только с обработкой льна, конопли и шерсти (трепать, чесать, мыть, прясть, ткать и т. д.), но и со стиркой, и с уборкой дома (белить, подметать, выгребать золу из печи и т. д.) в определенные дни, чтобы тем или иным способом не «замусорить» глаз родителям, не лишить их зрения.

Несоблюдение упомянутых запретов, напрямую зависящих от живых, не только лишало умерших зрения, возможности видеть: сноваť нельзя — «за-

⁴⁸ Славянские древности. Т. 1. С. 90, 91.

⁴⁹ Никетий М. Загонетке, клетве и изрази ниподештавања из Груже // Расковник. Београд, 1993. Број 71—72, година XIX. С. 29; Марковић Р. Српске народне клетве // Расковник. Београд, 1992. Број 67—68, година XVIII. С. 28, 30.

⁵⁰ У южных славян (речь опять идет в первую очередь о сербской традиции) подобным строго соблюдаемым ритуальным действием считается, к примеру, принятое в северо-восточной Сербии зажжение в поминальные дни (задушници) особой свечи, так называемой задушной или задушницы, чтобы покойник на том свете не оказался в темноте. Зажженная «задушница» светит как раз от одного поминального дня до другого, и пропустить, не исполнить ритуал означает обречь умершего родича на пребывание в темноте. Привлекает внимание то, что такой ритуал проводится, как правило, не в индивидуальный срок поминовения конкретного человека, но в общеизвестные древние поминальные сроки: в родительскую субботу на мясопустной, а также осенью перед днем св. Дмитрия и весной перед Троицей, т. е. в даты христианского календаря, которые имеют соответствия с известными дохристианскими сроками поминовения. К не менее древним ритуальным действиям, призванным обеспечить виденье умершим, относится распространенный и в наши дни в восточной Сербии «белый траур» — запрет на ношение темного (черного) платья или конкретно черного головного платка. Практикуется такой траур прежде всего среди женщин, потерявших детей в возрасте до года, и мотивируется тем, что у не соблюдающих его женщин ребенок на том свете не будет видеть, у него будет «темно в глазах». Своего рода аналогом сербскому белому трауру, но в более широком смысле может считаться довольно распространенный русский обычай обряжать покойника во все светлое, с мотивировкой: «чтобы жизнь [загробная] светлая была» (Череповец. р-н) или «чтоб человеку было светло» (Картушино) (см.: Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников // Язык и народная культура : Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 191; Кабакова Г. И. Антропология... С. 256).

снуешь очи на том світі» (Житомир.),⁵¹ прясть и ткать нельзя — «на тым свете пыль летит в очи тым мѣртвым» (полес.),⁵² выгребать золу из печи нельзя — она же засыплет глаза умершим (орлов.),⁵³ белить в доме нельзя — «покойникови глинокю очи заллеш» (Ветлы)⁵⁴ и т. п., но и сбивало их с пути, лишало возможности благополучного перехода, например: кто снует в субботу — «дедам дорогу заснувае», а в поминальные дни это чревато тем, что «будут мерлые снавацца в деревне» и «душа [тому що вочи заливають] будэ плакаты».⁵⁵ Мотивы виденья (зрения/слепоты) и знания пути (=доли, судьбы), по которому следует идти душе умершего, оказываются, таким образом, тесно взаимосвязаны (ср. с сербским проклятием: «Не дао му Бог сређе ни при смрти свеђе» [Не дай ему Бог ни счастья, ни смертной свечи]).

Перспектива того, что душа умершего может застрять на переходе отягощаясь еще и страхом, что, никуда не попав и ожесточившись, умерший станет вампиром⁵⁶ и начнет беспокоить живых.

Во многих славянских традициях в качестве апотропея и средства против превращения умершего в вампира сразу после смерти в изголовье (!) или в руки (!) покойного ставили *горящую свечу*, причем свеча должна была гореть постоянно.⁵⁷ В северо-западной Болгарии, например, было принято устанавливать в изголовье умершего так называемую ламбаду — особую большую свечу, которой суждено было гореть денно и ночью все то время, пока мертвец находился в доме, а затем и в церкви во время отпевания и вплоть до самого момента погребения; эту же свечу зажигали затем и на всех поминках, включая 40-й день.⁵⁸ А в юго-западной Болгарии, чтобы защитить дом от вампира,⁵⁹ над умершим ставили на гребень *свечи* и зажигали.⁶⁰

Кроме горящей свечи, чтобы избежать превращения покойника в вампира, использовались такие средства, как земля (разумеется, освященная), которую

⁵¹ Славянские древности. Т. 1. С. 501.

⁵² Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников. С. 191.

⁵³ Зеленин Д. К. Избранные труды... С. 200.

⁵⁴ Кабакова Г. И. Антропология... С. 238.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ К распространенному у южных славян представлению, что умерший без свечи (т. е. в темноте) становится вампиром (*Латифъ З. Посмртни обичаји... С. 37, Штубик*), Л. Н. Виноградова добавляет, что та же судьба ждет и не оплаканных или оплакиваемых чрезмерно (или когда слезы оплакивающих капнули на умершего) (*Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000. С. 207*); о запрете плачем ронять слезы на оплакиваемое тело, так как это могло повлечь за собой неизлечимую болезнь глаз и в конечном счете слепоту плачей, см.: *Конкка У. С. Поэзия печали. С. 46, 47, карел.* Обе категории умерших оказываются равны и разделяют судьбу душ всех неблагополучных покойников, утрачивая зрение и оказываясь в темноте. Напомним, что наказанию вечной тьмой, согласно некоторым текстам обмираний, подвергаются и неверующие, причем они слепнут (!), находясь в этой тьме (см.: *Чередникова М. П. Письменная традиция обмираний. С. 231, рус.*), правда, подтверждений того, что и они становятся вампирами, нет.

⁵⁷ Славянские древности. Т. 3. С. 517.

⁵⁸ *Шанкарев К. А. Сборник... С. 534.*

⁵⁹ В русской традиции аналогом вампира считается упырь (таковым обычно становился умерший колдун), и распространенным оберегом от упырей было выжигание крестов на входах в жилище (на самих дверях, на притоках, оконницах и т. д.) четверговой или страстной свечой, которая горела во время службы в церкви и прямо зажженной была принесена в дом. Если такой свечой выжечь крест, например на воротах, их можно даже не запирать — упырь не войдет; это верование было широко распространено и его можно обнаружить даже в текстах быличек и сказок (например: Русские народные сказки А. Н. Афанасьева. Т. 3. С. 577, тамб.). Страстная свеча была также надежной защитой и от ведьмы, правда, судя по тому как ее для этого использовали, полагались, скорее, на уже упоминавшуюся ранее защиту объекта светом, границеположение: в канун Иванова дня на воротах скотного двора прикрепляли страстную свечу и образ, чтобы защитить скотину от бесчинствующей в это время ведьмы; сутки спустя свеча могла даже оказаться искусанной ведьмой, которой она помешала проникнуть внутрь (*Власова М. Н. Новая АБВГ... С. 74, смолен.*)

⁶⁰ Славянские древности. Т. 1. С. 542.

сыпали умершему на грудь (босн., герцегов.), железо — клали ему под голову нож (макед.), крест, который нанесли на тело умершего не застывшим свечным воском (хорв.).⁶¹ Восковые кресты и специальные амулеты из воска, похоже, считались сильным апотропеическим средством, так как были достаточно широко распространены у всех славян: болгары *восковой крестик* возлагали взрослому умершему на руки, а покойнику-ребенку — на лицо (Фракия), украинцы на груди покойного оставляли *восковой крестик*, а в руку ему вставляли *свечу* (Покутье), поляки прилепляли на шею усопшему *пять шариков из воска* (Быдгощ.), а у сербов было в ходу опоясывание умершего *тонкой свечой* по голому телу.⁶² У болгар применялся не менее уникальный прием: чтобы не были видны зубы (чтобы тем самым не спровоцировать их рост и приобретение ими хорошо известной «железной» крепости), уже обмытому, обряженному и уложенному по всем правилам покойнику между губами (горизонтально) засовывали восковую свечу.⁶³

Видимо, как с защитной, так и с очистительной целью белорусы окуривали свечным воском уже готовый гроб (могилев).⁶⁴ А пламя *свечи*, случалось, использовалось южными славянами (наряду с разрыванием руками, использованием заостренного камня и т. п.) для «разрезания» холста, предназначенного на саван.⁶⁵

Еще одной причиной превращения покойного в вампира, и она хорошо известна как южным, так и западным славянам, были открытые глаза — «покойники, погребенные с открытыми глазами, становятся вампирами». После наступления смерти запрет смотреть на отражающие поверхности⁶⁶ переходит на оставшихся в доме живых и жестко соблюдается, особенно в первые дни траура, пока умерший находится в доме (завешанные зеркала, вылитая вода и т. п.).

Страх встретиться взглядом с глазами умершего заставляет живых позаботиться, чтобы они были закрыты (древняя погребальная маска, воздух, повязка, медные монеты и т. п.). Западные славяне, например, покойнику, которого подзревали как потенциального вампира, завязывали глаза платком, чтобы лишить его возможности (видеть) вредить живым после смерти (пол.); а у восточных славян, чтоб обезвредить опасного покойника, священный непосредственно перед погребением высыпал жар из кадильницы в гроб, прямо умершему на глаза — «значить, чоловик той быў калдун, чародей».⁶⁷

Всем славянам знакомо представление, что, если у покойника остались открытыми глаза, значит, следует ждать новых смертей (русская примета так и трактует — покойник-де «следующего высматривает» (в вариантах повсем.)).⁶⁸ В южнославянских верованиях открытые глаза у покойника — это также верный знак, что в доме будет еще смерть, но, кроме того, к примете возможно по-

⁶¹ Там же. С. 286.

⁶² Там же. С. 442; Т. 3. С. 555.

⁶³ Шанкарев К. А. Сборник... С. 534.

⁶⁴ Славянские древности. Т. 1. С. 554.

⁶⁵ Славянские древности. Т. 3. С. 134; ср. с болгарским названием савана — «прегелка».

⁶⁶ Запрет умирающему смотреть в воду, в зеркало, на любую другую отражающую поверхность связан с представлением о том, что увидеть своего двойника, является несомненной приметой скорой смерти (особенно, когда происходит контакт глазами), так как это верный способ увидеть смерть (равно как и запрет для него видеть зажженную по его душу отходную свечу — своего двойника).

Свеча как двойник того, для кого она зажигается (а иногда и специально изготавливается), может стать символической заменой живого, который по всем признакам должен умереть. Так, например, у южных славян с целью защитить от грозящей смерти оставшегося в живых близнеца-однодневника (или одномесячника), имитировали наряду с многочисленными принятыми формами ритуального символического погребения его захоронение в виде специально изготовленной *в его рост свечи* (Славянские древности. Т. 3. С. 459).

⁶⁷ Кабакова Г. И. Антропология... С. 267.

⁶⁸ Даль В. И. Пословицы... С. 927.

яснение: открытые в момент смерти глаза означают, что покойник уносит с собой в могилу обиду (то, что не освободившиеся перед смертью от обид становятся неблагополучными, ходящими покойниками, является очень распространенным верованием). «Мертвец не должен позирать. Щоб був хороший (т. е. не досаждающий живым. — А. Н.) мертвец, йому очи закривають. Як не поправити, то вон потим сниться, обижається: „Чого ж ви мене не поправили?“» (ровен.).⁶⁹ И раз нормальные покойники должны на том свете видеть, а неблагополучные не должны, то прямой заботой живых является, чтобы тот, кому положено, видел, а тот, кому не положено, нет. Таким образом, о зрении умершего продолжали пещься на протяжении всего похоронного цикла,⁷⁰ включая период обязательных поминок (конкретного умершего), а также далее во время общепринятых поминальных дней.

Итак, глаза умершего должны быть закрыты, а свет в помещении, где он находится, должен гореть: «Всю ночь следили, чтобы не погасла свеча возле покойника... Покойник не должен оставаться ночью один и в темноте». Эти ночные бдения у мертвого тела хорошо знакомы всем восточным славянам, это называлось «караулить душу» (рус.) или «стерегти душу», «щоб чортяка не зробив якої капості над мертвým...» (укр.):⁷¹ «Ночью в некоторых местностях женщины, обмывавшие покойника, оплакивают его, в других — поют „псалмы“, духовные стихи, или читают псалтырь, или просто ведут мирные беседы, а иногда и молчат...».⁷² Есть свидетельства, что у южных славян сохранился обычай ночного бдения с огнем, но в несколько измененной форме — это известное «зажигание» — поддержание зажженного огня во дворе вечером.⁷³ Нечто подобное «зажиганию» можно наблюдать у румын, а аналог «карауленья души» четко фиксируется у карелов («Спасибо, большое спасибо, что пришли бодрствовать белыми ночами, сидеть при восковых свечах. Не сочли за тяжелый труд, не пожалели времени, спасибо, что собрались на эти ночи в одну артель, в одном мшистом срубе на время отхода к сильным прародителям...» — так родственница покойного выражала в плаче благодарность всем, кто приходил проститься с усопшим и бодрствовать у тела по ночам).⁷⁴

«Карауленье» по сути дела было бодрствованием по ночам и расценивалось как запрет спать, когда в доме находится покойник, потому что душа умерше-

⁶⁹ Толстая С. М. Иномирное пространство сна. С. 207.

⁷⁰ У южных славян, чтобы душа не пошла на тот свет во тьме, в гроб под ноги, спину и голову покойника кладут по две маленькие крестообразно сложенные свечи (Славянские древности. Т. 1. С. 556, хорв.); там, где не было обыкновения избавляться от одежды, постели покойного и полотна, на котором гроб опускали в могилу, их стирали на третий день, объясняя, что тем самым они «мертвому вочи промывают», вариант: у сербов Левача и Темнича, прежде чем раздать одежду умершего «за упокой его души», родственники, вернувшись с похорон, вносили ее в комнату, где тот умер, зажигали возле нее свечу и окуривали (Там же. Т. 3. С. 530); сюда же следует отнести и предписание, знакомое всем славянам, чтобы после похорон в доме умершего в течение шести недель (40 дней) горел по ночам хоть какой-нибудь светильник, и мотивация все та же — «щоб душа бачыла дорогу на тому свити» (там же говорится, что известные случаи противоположного предписания — не жечь свет ночью после погребения: женщине, которая нарушила этот запрет, приснился покойный отец и сказал: «Все покойники перешли лужу, а я нет, потому что у тебя горел свет» (Кабакова Г. И. Антропология... С. 267, южн.-рус.).

⁷¹ Славянские древности. Т. 1. С. 143.

⁷² Кабакова Г. И. Антропология... С. 260.

⁷³ Холевич Й., Ангелиева Ф. «Песни о большом переходе» в фольклоре балканских народов: (Общие проблемы песен, связанных со смертью и погребением)// Български фолклор. 1980. Кн. 4. С. 13. Исследователи видят в этом остатки погребальных обычаев дохристианского времени; хотя, как уже упоминалось выше, имеются свидетельства, говорящие о том, что принято было тщательно отслеживать, чтобы умирающий не только не «ушел» без света и без присмотра со стороны близких, но чтобы рядом с телом до самого выноса постоянно горели свечи или большая свеча (см.: Шапкарев К. А. Сборник... С. 535).

⁷⁴ Конкка У. С. Поэзия печали. С. 58.

го, согласно традиционному представлению, первое время (первые трое суток) находится неподалеку от тела. Поэтому, если смерть (особенно смерть хозяина или хозяйки дома) происходила в ночь, у восточных и западных славян был обычай будить⁷⁵ всех домочадцев (что, разумеется, сопровождалось зажжением огня), так как присутствие души умершего считалось опасным для спящих — она может увлечь за собой их покинувшие спящее тело души, ведь сон так похож на смерть. Известно, что обычай будить распространялся на все живые объекты, принадлежащие семье: будили и объявляли о смерти хозяина или хозяйки домашнему скоту, птице, плодовым деревьям, пчелам.⁷⁶

В большинстве случаев традиция предполагала не ограничивать ночное бдение с огнем моментом погребения (если в бытовых мифологических рассказах обычно фигурирует сюжетный ход 'ночь/три ночи возле мертвеца', то в сказках более традиционным будет 'ночь/три ночи на могиле'). Видимо, бодрствование с огнем возле/для покойника имело целью не только защитить умершего огнем (светом) и своим присутствием от демонических существ «иноного» мира, но опять же очистить⁷⁷ его, обеспечив тем самым благополучный пере-

⁷⁵ В «Славянских древностях» в связи с обычаем бужения спящих живых приводится обычай, зафиксированный в западном Полесье, называемый «будить покойника». Родственники посещали могилу на второй или третий день после похорон с целью «окликания» покойника, «угощения» его обрядовой едой прямо на кладбище или приглашения умершего в дом на поминальный завтрак. Ритуал совершается *до восхода солнца*: «Темно рано на другой день ходят побуждать. Несут на моглице свечку, молятся, а дома вже снадають» (Славянские древности. Т. 1. С. 267, брест.); тут же проводится интересная параллель с местным обычаем будить огнем Господа (= умершего) в пасхальную ночь. Обычай жечь в пасхальную ночь костры объясняют тем, что в это время «Суса Христа побужають», ср.: о крестном ходе на Пасху говорят: «У час ночи Хрыста будыты надо ити»; и сама мотивировка бодрствования во время всенощной звучит соответствующе: «Нэ можно спаты, коб Исуса Хрыста збудыты». В таком контексте явно использовалась продуцирующая функция огня, он призван был активизировать замершую жизненную силу.

Ритуальный огонь (свеча, костер или другой светильник), горящий в темноте, трактуется как атрибут то жизни, то смерти в зависимости от контекста. В этом отношении интересным оказывается фрагмент сказки, в котором свеча довольно-таки специфическим образом используется героем в качестве апотропея против умершей королевны-ведьмы: «Старик Ваню провожат в часовню ночевать. „Зайди, Ваня, в церковь, купи рублевую свечу; и вот тебе книжечка. Когда запустят тебя солдаты в часовню, где лежит девица, [ты читай эту книжечку!]”. Он сейчас свечку купил рублевую; заходит начевать. Начинает книжку читать, стает ближе к гробу. Как раз только двенадцать часов, — сбрасываетца крышка гроба, разевает рот широкой девица: „Я, Ваня, тебя съем!”. Он сунул в ето време ей свечку в рот. Она сколько то бы не билась, а потом *сразу усыпилась*. Он спокойно ночевал...» (Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губ. СПб., 1997. С. 197—198). Свеча, «принятая» внутрь «живым мертвецом», погружает его в сонное (= мертвое) оцепенение, т. е. по существу возвращает его в нормальное состояние, даря спасение бдящей в ночи над мертвым живой душе.

⁷⁶ Славянские древности. Т. 1. С. 266.

⁷⁷ Что касается западноевропейской традиции, то, например в Шотландии, также существовал обычай очищения умершего, в котором существенная роль отводилась горящей свече: «После того, как тело обмоют и положат на стол, самая старая из присутствующих женщин должна зажечь свечу и трижды провести ею три раза вокруг покойника. Затем она должна отмерить три пригоршни поваренной соли, насыпать ее в глиняную тарелку и поставить на грудь покойнику. Наконец, она должна установить поверх очага три пустые миски как можно ближе к огню; а все присутствующие, вышедшие перед этим из комнаты, должны вернуться назад, повторяя стихи, начинающиеся со слов: „свет три раза, соль три раза...”. Иногда между мисками ставят сито, и считается, что тот, кому посчастливилось опустить в него руку, весьма услужил душе покойного. Между тем все окна в доме должны быть открыты, чтобы обеспечить душе свободный выход. Миски ставят возле огня потому, что душа, согласно местной теории, имеет сходство с огнем и находится вблизи сердца еще некоторое время после смерти. {...} Очень суеверные шотландские горцы считали, что свечу для очищения нужно взять у женщины, подозреваемой в колдовстве, или у плоскостопного (вар.: косоглазого) мужчины. В старину шотландские разбойники считали, что она должна быть сделана из жира убитого врага. Как бы там ни было, обряд очищения предусматривал, чтобы *свеча горела всю ночь...* Над трупом всю ночь должен был бдеть один из родственников и один по-

ход и утверждение в светлом («райском») месте, и уже через это обезопасить от него самих себя.

В Сербии есть обычай класть в гроб или на могилу несколько угольков, реже поджигали немного соломы. Считалось, что это помогает мертвому попасть на «тот» свет, куда он в этом случае отправлялся очистившимися. А у болгар было принято, чтобы священник перед погребением непременно «...да е осветил гроба [...осветил могилу]». ⁷⁸ Кроме того, у болгар известен обряд «обжигания» («опаляне») покойника или могилы, который совершали в превентивных целях: «чтобы мертвый не встал из гроба», «не стал вампиром». Обряд совершали исключительно женщины, родственницы покойного, в полном молчании и, как правило, до восхода солнца (в крайнем случае — после захода или после полудня). Известен запрет совершать этот обряд на пасхальной неделе. Обычно огонь зажигали на 3-й день после смерти (намного реже случалось, что обряд проводили в день погребения или на 40-й день, и тогда использовали 40 свечей, потому что «столько всего святых, которые помогут умершему перейти в нужное место» (?)). Женщины обходили вокруг тела, или могилы, если погребение уже состоялось, и выкладывали круг из пакли (ваты или ниток), который затем поджигали. В северо-западных областях после этого в землю втыкали свечи, «чтобы в могиле было светло». Данные обряды связывают с трупосожжением, бытовавшим у древних славян, а также с одним из этапов обряда перехода, где огненный круг символизировал границу между мирами. ⁷⁹

Обычай обжигания, чтобы очистить умершего и обеспечить ему благополучный переход, в русской традиции фактически отсутствует, но с ним частично может быть сопоставлен русский обычай «отпущения души», который мог как бы завершать собой основной этап перехода, и исполнял его обычно священник: «В сороковой день священник *отпускает душу*, и она отправляется в уготованное для нее место...», ⁸⁰ а мог быть проведен в самом начале перехода, и исполнялся в таком случае только своими, внутрисемейно, без посредника в лице священника, что в данном случае, возможно, свидетельствует о более древней форме: в ряде губерний дореволюционной России отпущение души происходило сразу по смерти и требовало участия всех родичей, а также обязательного зажжения ими свечей: «...после смерти домочадца, все, кто находился в избе, взяв по зажженной свече, выходили за ворота дома и молились на восток — „отпускали душку“». ⁸¹ На территории Рязанской обл. обычай «отпускать душу» активно сохранялся вплоть до 1930-х гг., причем выход всех домочадцев с зажженными свечами к воротам сопровождался там обязательным плачем, а соседи, «слыша плач, крестились и приговаривали: „Кончился, дай ему Бог Царство Небесное, рай пресветлый, хороший был человек“». ⁸² Заметим, что в таком виде обряд мог проводиться и на «сороковины», в общепринятый для «последних проводов» срок. ⁸³ Стоит упомянуть, что у болгар среди принятых ри-

сторонний, которых могли сменить только другой родственник и другой посторонний человек) (Энциклопедия... С. 312, южн.-шотл.).

⁷⁸ Шапкарев К. А. Сборник... С. 536.

⁷⁹ Славянские древности. Т. 3. С. 517: зажигание огня вокруг тела покойного в доме (юго-вост.); на могиле (север, частично сев.-вост. и зап. Болгарии).

⁸⁰ Завойко Г. К. В Костромских лесах... С. 39.

⁸¹ Цеханская К. В. Икона... С. 191.

⁸² Цит. по: Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи... С. 73—74.

⁸³ На «сороковины», чтобы отпустить душу (поскольку покойник в последний раз незримо присутствует в родном доме за семейной трапезой), устраивали обильный стол. Близким родственникам могли раздавать вещи умершего, а в Рязанской обл. всем, кто приходил «привозить душу», было также принято дарить деревянные ложки — на «помян души», «причем старались подарить не менее сорока...» (Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи... С. 81). Деревянные ложки, которые оказывались обычным поминальным подарком и которые тут же во время поминальной трапезы использовались (вилками есть было не принято, их даже не подавали, «покойник овы глаза шоп нз колоты») (Кабакова Г. И. Антропология... С. 266,

туальных действий сорокового дня также устраивалось общее моление, напоминающее по сути своей «отпускание души»: в заключение поминальной трапезы, когда к столу выносились в горшочке обязательная вареная пшеница (= кутья), все присутствующие вставали и каждый, стоя, с горящей свечой в руке, вслед за священником молился о душе покойного... — «Тая душа що починала, Бог да я прости [Душу новопреставленного раба Твоего, прости, Господи]». ⁸⁴

Во многих местах Рязанщины был зафиксирован обряд «совершение кануна», который безусловно должен был восприниматься как этап очищения души умершего и подготовки его благополучного перехода. Согласно описаниям, около обмытого и обряженного покойника устанавливался с понятной ориентировкой на передний угол столик («канунница»), на который ставили «стаканчик с медом и прикрепленной к нему свечкой, а также плоску с солью и свечой и буханку хлеба, объясняя это тем, что как встречают человека, так и *провожают* хлебом и солью. Рядом ставили небольшую чашку с зерном и воткнутыми в нее свечами...» (Шац. р-н). ⁸⁵ Свечи горели на кануннице и во время службы, и все то время, пока покойный находился в доме. Бывало, что на совершение этого обряда уходило «штук двести свечей». После погребения мед с канунницы, как правило, относили в церковь, где он стоял до 40-го дня, а зерно уносили на кладбище и рассыпали по могилам.

Еще одним довольно специфическим компонентом похоронного обряда, который распространен в русской традиции и о котором в других славянских традициях упоминаний не встретилось, была так называемая встреча. «При выносе покойника из дома родственники покойника берут с собой *стречу* (новг.), *встречник*, *первую встречу* (ряз.), *перву встречу*, *подорожну* (влад.), *стрешиник* (костром.) — обычно это пшеничный пирог или кусок холста, в который завернуты *восковая свеча* и монета — и дарят первому встречному. Это делают для того, чтобы покойному простился его первый тяжкий грех (ряз.). Получивший «перву встречу» считается счастливым: на том свете его будет первым встречать покойный, загораживая от «плохих путей» в ад и постилая холст на пути к местам блаженства (влад.)». ⁸⁶

Радеж)), предполагали соблюдение ритуального поведения: в перерывах между переменаками нужно было класть непременно выемкой вверх, чтобы и присутствовавшие на поминках «деды» ими ели, а выемкой, т. е. «лицом», вниз класть нельзя, иначе умершие перевернутся в могилах лицом вниз (бел.); ср. с запретом, принятым в повседневной практике, — класть ложку на стол «вверх лицом» перед началом трапезы нельзя, иначе рискуешь умереть с раскрытым ртом и главное с открытыми глазами (Славянские древности. Т. 3. С. 130).

⁸⁴ Шапкарев К. А. Сборник... С. 543.

⁸⁵ Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи... С. 76.

⁸⁶ Славянские древности. Т. 1. С. 454—455. Отсутствие упоминания данного ритуала в просмотренных источниках по другим славянским традициям, разумеется, не означает, что такового не было вообще. Подобная система отношений (ты мне—я тебе) между живыми и мертвыми, судя по всему, была и естественной, и характерной, но носила при этом колебательный характер — то почти затухала, поддерживаясь фрагментарно в деревенской среде, то возобновлялась, затрагивая и городскую культуру. У европейцев, например, зафиксирован интересный прием взаимных услуг конкретного живого с конкретным мертвым, что в грубых чертах напоминает отношения, складывающиеся в результате «встречи»: «В некоторых народных традициях Южной Европы, с XVII в. до наших дней [сохранился] ...принцип строительной *взаимности* в обмене услугами между миром земным и миром потусторонним, свойственный ранним завещаниям. В церкви Санта Мария делле Аниме дель Пургаторио, посвященной Марии — покровительнице душ чистилища, в Неаполе (сер. XVII в.) каждый может выбрать какой-либо череп в погребальной галерее, поместить его в крипте, превращенной в часовню, а затем периодически его навещать, ставить свечи и читать молитвы за спасение души этого усопшего. При этом можно было надеяться, что благодаря твоему усердию душа неизвестного человека будет тут же избавлена от испытаний чистилища, а затем, из своего блаженного райского жилища, он однажды оплатит добром своему благодетелю на земле: *do ut des*, „даю, чтобы ты дал“» (Арвес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 380).

«Встреча» не является единичным случаем проявления взаимной заботы в отношениях живого с мертвым, эта же взаимность просматривается, например, в сопровождении покойного к храму на отпевание и до самой могилы с *зажженными свечами* в руках, что считалось важным не только для души умершего, но также и для собственной души каждого провожавшего, потому что в рай идут те, кто «во гробе умерших со свечами провожали до Божьей до церкви, до сырой земли...»;⁸⁷ а у В. И. Даля встречается еще более определенное «кого проводишь со свечой, тот тебя и встретит со свечой (говорят там, где обычаем ставить ко гробу в церкви свечи)».⁸⁸

В конечном счете с этим принципом взаимности связан и обычай ставить свечи за души умерших, ведь, как известно, сами они о себе помолиться не могут, но ждут поминовения от (своих) живых, за которых «молятся там денно и ночью...». Согласно некоторым представлениям, бытующим в народном православии (если судить по текстам обмираний), в мире «ином» как центр земли обетованной высится небесный храм, куда умершие приходят молиться за живых. Там и самим им можно очищаться от грехов, но доступно это «только тому, за кого на земле молятся Богу и подают за него бескровную жертву». Остается добавить, что церковь небесная отличается от земной необыкновенной красотой и размерами, а также тем, что вся она наполнена светом, так как *свечи* горят в ней бесконечными рядами и «как у моря не видно другого берега, так и я не могла глазами найти конца свечам...».⁸⁹

Во время ритуалов поминовения огонь и свет продолжали играть важную роль, причем свеча здесь, как и прежде, остается полифункциональной. У всех славян в той или иной степени можно найти свидетельства, что поминальные свечи использовались ими в качестве атрибута, необходимого для обретения (или поддержания) душой умершего той нормы, с которой связывалось желанное упокоение в мире «ином». Так, например, у русских, чтобы «отмолить» грешную душу, «нужно три года на Пасху освятить 40 яиц и купить 40 свечей, 2 коробки спичек. Осветить надо первым, чтобы успеть раздать, это следует встать с краю, где начинает священник святить, и потом раздать, кому яйцо, кому свечу зажжenu. Зажигать отдельной спичкой. Если это выполнить, то через семь лет их Господь выведет из ада» (рус.).⁹⁰ У болгар, которые сохранили поминальные сроки в беспрецедентном объеме, — в 3, 9, 20, 40-й день, в 3, 6, 9-й месяц, а также и в 3, 5, 7, 9-й год после смерти родные отправлялись на кладбище, поливали могилу водой и вином, *зажигали свечи* и раздавали людям кутью и хлеб.⁹¹ Сербские женщины на «задушницы» (осенние и весенние поминальные дни) также поливали могилы родственников и *зажигали свечи* за упокой их душ.⁹² А в Македонии в годовщину смерти или на Троицу на могиле родича возводили с помощью соседей «дом» (приклад), который складывали из плоских камней и делали в нем «окошко», куда обязательно ставили *зажженную свечу*.⁹³ У западных славян (пол., чеш., луж.) было принято непременно посещение кладбища ранним утром 1 марта с *зажженными факелами*, где по умершим служили панихиды и оставляли на могилах угощение, а словаки и моравы традиционно *зажигали свечи* на могилах родственников на Акиндина и Пегасия (2 ноября) на так называемые душечки, второй день праздника всех святых и т. д.⁹⁴

⁸⁷ Бессонов П. А. Калики переходные. М., 1861—1863; цит. по: Соболев А. Н. Мифология славян: Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 1999. С. 162—163.

⁸⁸ Даль В. И. Пословицы... С. 632.

⁸⁹ Чередникова М. П. Письменная традиция обмираний. С. 236.

⁹⁰ Там же. С. 232—233.

⁹¹ Славянские древности. Т. 3. С. 70.

⁹² Пантій З. Посмртни обичаји... С. 35.

⁹³ Славянские древности. Т. 3. С. 269.

⁹⁴ Там же. С. 438.

Таким образом, поминовением можно облегчить участь умерших, поддерживать их молитвами, подаянием и зажигаемыми «за их души» свечами, причём не только на могилах, на кладбище, но в церкви и в первую очередь перед ликом той, которая всегда являлась безусловной защитницей мертвых душ — Богородицы. У боснийских сербов бытует поверье, что из *свечей*, поставленных Матери Божией за души покойников, она плетет сеть, с помощью которой извлекает несчастные души из ада и помещает их в рай. Почти такое же поверье было распространено на Западной Украине (Галиция, конец XIX в.), там женщины считали, что при вытаскивании конопля из воды хоть одно перевясло надо бросить по течению для Богородицы. Из такой конопля Богородица прядет нити и сплетает сеть, которую она затем забрасывает в адское пекло и вытаскивает оттуда не очень грешные души. С этим представлением явно перекликается одна из болгарских легенд, в которой рассказывается, как однажды «Божья майка» заснула, но ее разбудил св. Петр, чтобы показать чудо: спасенные молитвами грешники *переходят* из ада в рай по тонкому конопляному волокну.⁹⁵

В годовщину смерти и в известные поминальные дни души мертвых могут навещать своих близких, возвращаться к родному дому, поэтому, чтобы указать им путь, живые *зажигали* для них *свечи*. В такие моменты огонь вновь играл роль если не медиатора, то знака, указывающего «идушей гостить» душе конечную точку ее пути, место, где ее ждут. А для живых огонь становился объектом наблюдения, позволяя не только узнавать о «приходе» ожидаемой гостьи, но и «понимать» (а, значит, и удовлетворять) некоторые из ее желаний. Ранее, например, уже упоминалась распространенная примета того, что душа умершего вьется поблизости, — посиневшее пламя свечи. Другая, тоже известная, — мухи и мотыльки, летящие на огонь, вьющиеся вокруг огня. Поскольку были представления, по которым душа умершего могла покинуть тело в виде мотылька или мухи (иногда маленькой, иногда белой), то мотыльком или мушкой душа вполне могла прилететь на зажженную в Рождественский сочельник свечу (укр.).⁹⁶ «В Херсонской губ. утверждают, что если не будет роздана заупокойная милостыня, то душа умершего явится в виде ночной бабочки и будет витьея вокруг зажженной свечки. Увидав такую, родственники умершего на другой же день собирают и кормят нищих».⁹⁷ Еще более влекущим, чем огонь обрядовой свечи, для души покойного оказывается огонь семейного очага. Присмотревшись к печному огню или тягой в печной трубе в поминальное время, у славян тоже немало: «...если головня или уголек *выпадет* из печи или *трещит* огонь в трубе, говорили, что это душа в огне мечется» (пол.); если пламя в очаге в день всех святых потрескивало и давало много искр, считалось, что это души мертвых «просят есть», и тогда их «кормили», бросая в огонь крошки хлеба и щепотку соли (словен.);⁹⁸ слышится завывание ветра в трубе —

⁹⁵ Там же. Т. 1. С. 218. Похоже, что свеча, хотя бы раз поставленная святому, может оказаться спасением для души, пересекающей границу между мирами. В одном из текстов обмираний душе обмершей помогает пройти через огненную реку по нитке [=фитиль, льняной или конопляной (!)] святой Егорий, которому она ставила свечку: «...идти ей надо через реку, а в реке так и барьхмаются, так и барьхмаются, говорит, в реке. А через реку ей идти только по ниточке. А за рекой Ягорий кричит: „Становись, — говорит, — перейдешь и по ниточке. Ты когда-то мне молилась“, — говорит. Эдакой Ягорий кричит. Вот она будто встала и перешла по ниточке. Перешла через реку и спрашивает: „А что это тут барьхмаются?“ — „А это, — говорит, — которые грешные люди...“» (Лурье М. Л., Тарабукина А. В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 26, твер.; из духовных стихов известно, что грешными считались и те души, «что на Божий престол свечей не принадлежали...»), цит. по: Соболев А. Н. Мифология... С. 215).

⁹⁶ Славянские древности. Т. 3. С. 341.

⁹⁷ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 216.

⁹⁸ Славянские древности. Т. 3. С. 483, 516.

«чья-то душа родная жалуется, что ее не поминаем» (влад.);⁹⁹ гул в трубе — душа покойника пришла (зап.-рус.)¹⁰⁰ и т. д.

С семейным или родовым (своим) огнем связывался один из многочисленных запретов, возникавших для живых с отправлением погребальных и поминальных обрядов, — запрет давать в поминальное время свой огонь «на вынос». В момент смерти домочадца (особенно в случае смерти хозяина или хозяйки) традиция требовала, чтобы огонь очага был потушен и заново зажжен уже по погребении умершего, следовательно, все время нахождения покойника в доме и домочадцы, и само жилище оказывались лишенным защиты родового огня. Здесь необходимо помнить о том, что родовой огонь считался чистым — это был освященный огонь, вынесенный из церкви с богослужения, и потому он наделялся магической и охранительной силой (вообще освящение огня происходило в четверг, пятницу или субботу накануне Пасхи, на Рождество, в канун Крещения; а новый огонь высекали в церкви во время службы в Страстную субботу и приносили домой с помощью свечей, древесного гриба или освященных в Вербное воскресенье веток). Огонь семейного очага ассоциировался со счастьем-судьбой рода, был условием его существования (одним из самых сильных проклятий у болгар было: «Чтоб никогда не видеть огня в родном доме»),¹⁰¹ угашение его или вынос, одолжение хотя бы малой его части, ставило под угрозу судьбу семью: «...если недосмотром или небрежностью хозяйки в загнетке потухнет огонь, то это признается тяжким грехом и признаком грядущих бедствий и испытаний в доме» (сиб.); ср. с сербским запретом на время после заката: «...огня из дома не дают ни в каком случае; каждый должен хранить свой огонь в своем доме; если огонь погас, пусть высекает!»;¹⁰² Д. К. Зеленин приводит также чувашское поверье, связанное с запретом давать свой огонь на сторону (ибо уходит счастье), и сообщает, что аналоги этого запрета существуют у немцев, норвежцев, шотландцев, итальянцев и у мн. др.¹⁰³

Приведем ряд запретов, которые не связаны с огнем, но затрагивают проблему взаимного виденья/невиденья живых и мертвых, а также регулируют поведение разных лиц по отношению к умершему.

Первый из них — запрет смотреть на покойника, особенно, когда в повстречавшейся процессии гроб с ним несут или везут открытым, а ему соответственно опасно смотреть на оставляемый мир, так как, «если посмотрит мертвец, весь свет умрет» (полес.);¹⁰⁴ в случае встречи похоронной процессии лучшим способом защиты было осенить себя крестом и бросить вслед процессии горсть земли. Нежелательным считалось смотреть на похоронную процессию в

⁹⁹ Соболев А. Н. Мифология... С. 53.

¹⁰⁰ Даль В. И. Пословицы... С. 927.

¹⁰¹ Славянские древности. Т. 3. С. 514.

¹⁰² Цит. по: Зеленин Д. К. Избранные труды. С. 197, 198.

¹⁰³ Чрезвычайно интересным в этом отношении оказывается белорусское поверье, объясняющее запрет давать что бы то ни было из дома (и огонь в том числе) во время Святок (тоже период поминовения умерших предков), комментарий к которому был дан Д. К. Зелениным: «Всякое одолжение (и родового огня в том числе) в святки не удобно потому, что при возвращении с пастьбы скот станет заходить прежде на двор того, кому сделано одолжение, а куры обязательно будут класть яйца в чужих поместях. Поэтому нужно прибегать к „позыке“ (одолжению, займу) только в крайнем случае и одолженное возвращать к концу святок» (Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897. С. 237). «Мы склонны думать, — пишет Д. К. Зеленин, — что домашние животные, многие из которых (особенно, например, собака) способны видеть, по народным поверьям, духов и души умерших людей, в данном случае повторяют действия умерших предков, подражая им. Предки же приходят обогреться к „своему“, родному огню, который они хранили и поддерживали во время своей жизни; в случае одолжения огня постороннему человеку умершие видят этот „свой“ огонь (или другие свои вещи) в чужом доме и направляются туда — приняв этот чужой дом за свой, обманутые одолженным огнем...» (Зеленин Д. К. Избранные труды... С. 193).

¹⁰⁴ Кабакова Г. И. Антропология... С. 265.

окно, что могло вызвать у смотрящего заболевание глаз. Поскольку смотрение через окно являлось известной формой контакта с «иным» миром, позволяя увидеть невидимое: умерших, нечистую силу, судьбу и т. д., а взгляд мог не только устанавливать, но и разрушать границу (особенно если взгляды «встретились»), то запрет на визуальный контакт, когда это так опасно, совершенно оправдан. Кстати, еще более нежелательным было смотреть со двора в окно на покойника, лежащего в доме (житомир.).¹⁰⁵ Белорусы, например, считали, что если на «дзяды» заглянуть со двора в дом через окно, можно увидеть, как покойники сидят вместе с живыми за столом.¹⁰⁶ В традиционном деревенском доме, как правило, имелось «печное» или «волоковое» («дымное») окно, называвшееся так потому, что через него выпускали дым от печи, оно же обычно использовалось и для подачи милостыни. У тех же белорусов считалось, что, если в течение 40 дней после похорон по вечерам заглядывать со двора в хату через печное окошко, можно увидеть умершего (брест.).¹⁰⁷

Желание увидеть умершего еще хоть раз породило различные приемы, подчас не санкционированные принятой обрядовой практикой (если нельзя, но очень хочется, то можно) и потому тем более опасные, но способствующие удовлетворению в сущности праздного любопытства. Так, например, на Смоленщине, чтобы на 40-й день после смерти увидеть души умерших, надо было надеть нестираную рубаху недавно умершего родственника и стоять поздно ночью в избе молча, не откликаясь на зов.¹⁰⁸ Можно было поглядеть на умерших, идущих домой к поминальной трапезе, и другим способом — залезть на печь с хомутом и новиной (новым холстом): «Як хочеш побачыць як ани идуць на вечэру — беруць хамут, сядзе у шыйцы на печцы и паглядае чэрэс хамут. Цихэнька, не трэ нічоа гавариць. Палатно беруць и хамут. На хамут накіне этае палатно и бачаць, як мертвыя идуць вечэраць» (гомель).¹⁰⁹ Надевание рубахи покойного или смотрение через хомут, разумеется, не единственные и даже не самые распространенные из известных в народной практике приемов, дающих возможность «поглядеть» на умерших.

Были случаи, когда обстоятельства делали желание увидеть умершего необходимостью, так как увидеть и опознать носителя опасности является одним из действенных способов его обезвреживания (общеслав.).¹¹⁰ Зажжение свечи в таких случаях нередко оказывается единственным средством, обеспечивающим возможность не только увидеть, но и защититься от обнаруженной опасности, хотя результат защиты далеко не всегда соответствует ожидаемому. Так, в одной из быличек покойница, посещавшая дом невидимкой, после обнаружения ходить перестала, но все, кто ее увидел, умерли, включая и причину ее посещения — младенца, на которого покойница напоследок взглянула. Мертвая мать невидимкой приходила по ночам кормить своего младенца. Нанятая в няньки старушка обратила внимание на странное поведение ребенка — днем не ест и заходится криком, а ночью как будто кто его накормит, после чего он спит, словно и нет его. Три ночи караулила старушка, а потом рассказала хозяину-вдовцу о том, что слышала ночами... Собрал вдовец своих родственников и стал совет держать. И решили они не спать и поглядеть, кто по ночам ходит ребенка кормить. С вечера улеглись все на полу, поставили у себя в головах зажженную свечу и накрыли ее горшком. В полночь отворилась дверь, кто-то прошел к люльке — и ребенок затих. В это время взяли и открыли свечу — смотрят: «...покойная мать в том самом платье, в каком схоронили, стоит на

¹⁰⁵ Славянские древности. Т. 3. С. 536.

¹⁰⁶ Шейн П. В. Материалы... Т. 2. С. 625.

¹⁰⁷ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян : Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 30.

¹⁰⁸ Славянские древности. Т. 3. С. 294.

¹⁰⁹ Зеленин Д. К. Избранные труды... С. 327.

¹¹⁰ Левкиевская Е. Е. Славянский оберег : Семантика и структура. М., 2002. С. 94.

колених, наклонясь к люльке и кормит ребенка мертвой грудью. Только осветилась изба — она тотчас поднялась, печально взглянула на своего малютку и тихо ушла, не говоря никому ни единого слова. Все, кто ее видел, превратились в камень, а малютку нашли мертвым».¹¹¹

Другой запрет касался беременных, которые, как считали сербы, «не должны участвовать в похоронах и зажигать свечу при покойнике».¹¹² Такой запрет существует не только у сербов, он хорошо известен и восточным славянам. Мотивируется он прежде всего той открытостью, готовностью к переходу находящейся в тяжести женщины (ведь и сама беременная считается пребывающей в пороговом состоянии), когда она легко может «потянуться» вслед за умершим или же, что еще более вероятно, может потерять своего еще не родившегося ребенка — он или «замрет» в утробе (родится мертвым) или родится, но долго не задержится, «отдаст свою душу умершему», уйдет за ним вслед.

Третий запрет относился к матерям, потерявшим детей-малолеток, и в первую очередь младенцев: матери плакать об умерших детях — грех, потому что «который младенец помер, то это Богу свечка ушла» (повсем).¹¹³

Слезы же по отношению к мертвым вообще, особенно слезы материнские, а также те, которые «выходят» за установленные традицией рамки (и временные, и эмоциональные), как уже ранее говорилось, были способны сделать переход для умершего невозможным, лишить его душу пребывания в светлом райском месте, погрузив в вечную тьму.

Итак, можно сделать вывод, что свечи в обрядах, связанных со смертью, погребением и поминовением, имеют широкий спектр функциональных характеристик, которые являются общими для славянских представлений в целом, а также имеют отдельные аналоги и в западноевропейских представлениях о свечах.

Обобщенно этот спектр выглядит так.

Свеча оказывается атрибутом, маркирующим как время, так и пространство перехода (*регламентирующая* функция), при этом она может проявлять себя и как элемент активный, без которого переход оказывается крайне затрудненным, если вообще возможным (*медиативная* функция), и как ограничительный контактной зоны, причем ее свет защищает контактирующих (*апотропеическая* функция). В ряде случаев защита носит двойственный характер — она распространяется и на умирающего, находящегося в состоянии перехода, и на контактирующих с ним представителей мира живых.

К апотропеической примыкает функция *очистительная*, когда огонь свечи и, реже, свет используются для очищения как самого находящегося в состоянии перехода, так и бывших с ним в контакте.

Продуцирующая функция для огня свечи почти не свойственна, хотя достаточно распространен перенос с ее помощью «чистого» огня из храма в дом, и, следовательно, тут можно усматривать связь со «своим», родовым огнем, уже в полной мере обладающим продуцирующей функцией.

В одних случаях сама свеча, в других — ее огонь — и опять же это просматривается во всех обрядах перехода — может выступать в качестве замены

¹¹¹ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 3. С. 122—123, № 361.

¹¹² Славянские древности. Т. 1. С. 160.

¹¹³ Бурцев А. Е. Обзор... С. 171. Представление о том, что души умерших младенцев, детей до семи лет становятся на том свете предстателями перед Всевышним, молящимися за своих живых родителей, братьев и сестер, сформировалось безусловно уже на христианской почве, поскольку основывается на безгрешности и ангельской природе детских душ, попадающих по смерти прямо в рай к престолу Господню. Однако, напомним, что и здесь имеется существенная оговорка: все это касается душ окрещенных и не относится к душам тех, кто крещения (=имени, очищения, статуса «своего») не получил. И по традиционным народным представлениям такие души не могут быть причислены к «божьим свечкам», так как, наоборот, оказываются причисленными к опасным для живых демоническим существам, пребывая в темноте и навеки лишившись Царствия Небесного.

или двойника субъекта перехода. С этой функцией могут связываться и варианты использования свечи в качестве временного ограничителя для переходящего (зажженная во время агонии смертная свеча угасает и «угасает» умирающий, и т. д.), и для превентивных действий в отношении живых, введенных по тем или иным причинам в латентное состояние перехода, которое может активизироваться, если не будут приняты защитные меры (свеча-«двойник» для оставшегося близнеца).

Следует упомянуть и *прогностическую* функцию свечи, которую можно наблюдать в развернутом виде в приметах и гаданиях.

Функциональные особенности свечи могут находиться в прямой зависимости:

а) от условий ее изготовления (времени, материала, как идущего на корпус, так и на фитиль, размера, цвета, формы и др.);

б) от момента ее освящения (рождественская, сретенская, пасхальная, венчальная и т. д.);

в) от места ее расположения во время обряда по отношению к субъекту перехода (в изголоубье, в руках, на кануне, на хлебе или в зерне, в воде, в печи, в земле и т. д.);

г) от количества, необходимого для проведения ритуала (одна, две, три, пять, семь и т. д., кроме того, разрозненно они используются или скрепленными вместе и даже переплетенными), и т. д.;

д) от качества ее горения (яркость/тусклость, пыление, мерцание, копчение, ровный свет, цвет пламени, горит/не горит и т. п.).

Все это может лишь частично пересекаться или совпадать с общеславянскими верованиями, указывая на локальную специфику функционирования свечи (как в отношении использования, так и в отношении проявления).

Свеча (и в целом, и по ее составляющим: свет, огонь, воск, фитиль, верх/низ) может играть самую разнообразную роль в конкретных случаях визуального контакта представителей разных миров, причем использоваться контактирующими взаимно (двусторонне).

В отношении самого взаимного виденья/невиденья (слепоты) представителей разных миров можно сказать следующее.

Во-первых, тема взаимного виденья/невиденья представляется малоизученной и безусловно нуждается в основательном и подробном исследовании. Тем более что материалы, сохранившиеся в славянской традиции, позволяют говорить о том, что данная тема некогда была весьма развернутой и основательно разработанной, так как, по-видимому, занимала важное место в древних верованиях.

Во-вторых, визуальный контакт представителей мира живых и представителей иномирья, как правило, имеет место в результате нарушения нормы сосуществования этих миров. Поэтому традицией для регламентации визуальных контактов (потому что таковые имеют двойственную природу — они и страшат, и оказываются желательными, а подчас и необходимыми) была создана сложная система правил и запретов, помогающая избежать нежелательных контактов или нейтрализовать последствия таковых.

Наконец, в-третьих, опираясь на имеющийся материал, можно говорить о присутствии гендерного аспекта в данной теме — женщины (имеются в виду разновозрастные группы) чаще оказываются в ситуации визуального контакта и принимают в нем или непосредственное активное участие, или участие пассивное в качестве наблюдателя-контролера, или вообще выступают в роли знающего «дешифровщика» полученной в результате контакта информации, который сам в контакт не вступал. Причем первые две упомянутые формы участия касаются главным образом тех случаев, когда речь идет о естественных причинах, приводящих к нарушению нормы и вызывающих визуальный контакт представителей разных миров.

А. А. ГОРЕЛОВ

КИРША ДАНИЛОВ: «ВОТ ЭТА УЛИЦА, ВОТ ЭТОТ ДОМ...»

В истории фольклористики XVIII в., которую пишет XXI столетие, происходит одно из важнейших обретений — открытие неведомой прежде биографии Кирши Данилова, русского гения-уральца, певца-исполнителя, чей репертуар составил великую для отечественной и мировой культуры первую книгу записей-подлинников нашего эпоса.

Последовательность, вдумчивость, решительность и основательность подхода к разысканиям документальных свидетельств о сложной судьбе простолюдина-сказителя демонстрирует в серии работ екатеринбургский исследователь-археограф Виктор Иванович Байдин. О первых тезисах самого раннего из его докладов уже доводилось писать.¹ Но тезисы — слишком сжатое изложение материалов и концепции, чтобы автор мог вполне объясниться со своими читателями. Приходилось ждать, когда исследование получит развернутый вид, когда появятся необходимые мотивировки и достаточное изложение фактов.

Сегодня этот труд в своей весьма значительной части оформился, его можно приветствовать, а заодно и высказать некоторые впечатления о капитальных обретениях В. И. Байдина и методических приемах, входящих в систему его доказательств. Правда, известные недосказанности, опора на деловые бумаги, находящиеся в поле зрения ученого, но ведомые только ему и подчас лишь вскользь упоминаемые в его статьях,² укрепляют читателя в мысли о необходимости создания им монографии, которая предполагает широту и полноту публикаций по данным ведущимся изысканий.

* * *

Движение к установлению правды об облике Кирши Данилова как певца и музыканта с демидовских заводов имело истоком доверие исследователей к автобиографическим показаниям из сборника «Древние российские стихотворения...»³ в песне «Да не жаль добра молодца битова — жаль похмельнова»

¹ Горелов А. А. Разговор с биографами Кирши Данилова // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 31. С. 76—90.

² Байдин В. И. 1) Кирша Данилов и Родион Набатов // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания: Сб. науч. трудов. Новосибирск, 2000. С. 125—141; 2) «Последний скоморох» Кирша Данилов на Урале и в Невьянске: О времени и месте создания сборника «Древние российские стихотворения» // Очерки истории культуры и быта старого Невьянска: Люди, памятники, документы: К 300-летию города. Екатеринбург, 2001. С. 73—110; 3) Кирша Данилов: Реконструкция основных этапов биографии // Фундаментальные исследования в области гуманитарных наук: Конкурс грантов 2000 года: Сб. рефератов избранных работ. Екатеринбург, 2003. С. 23—27; 4) Еще раз о времени и месте создания оригинала Сборника Кирши Данилова // Дергачевские чтения-2002. Русская литература: Национальное развитие и региональные особенности: Материалы Всерос. науч. конф. 2—3 октября 2002 г. Екатеринбург, 2004. С. 11—17; 5) «Крым» и «Азов» в Сборнике Кирши Данилова: (К вопросу об источнике текстов: Взгляд историка) // Россия—Крым—Балканы: Диалог культур. Екатеринбург, 2004. С. 286—293.

³ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2000.

(текст № 38). Ее имена (*Кирилла Данилович* и *Иван Сутырин*) и бытовые картин-ки оказалось возможным воссоединить с реальностями уральской заводской жизни 1756 г. и обстоятельствами переписи старообрядцев в 1742—1745 гг. (полковник Шишков песни «Дурня», текст № 59). Впрочем, в 1963 г., когда автор этих строк привез в Ленинград и доложил на заседании тогдашнего Сектора (ныне Отдела) народного творчества сведения о нижнетагильских и свердловских находках, пролагавших путь к дальнейшим разысканиям реального Кириши Данилова, лишь В. Г. Базанов и А. М. Астахова из старшего круга сотрудников Пушкинского Дома (а в Университете — В. Я. Пропп, П. Н. Берков и Ф. А. Абрамов) восприняли материалы серьезно.⁴

Спустя годы золотодобытчиком в области киршеданиловской фактографии выступил добросовестнейший екатеринбургский историк-краевед Игорь Михайлович Шакинко. Он включил в научный обиход три эпистолярных документа, давших сразу три даты — 1739, 1741 и 1742 гг. — о жизни Кирилла Даниловича Данилова в Нижнем Тагиле, о пребывании его в Невьянске, о ближайшем общении с велемощными хозяевами металлургических, промышленных «княжеств» А. Н. Демидовым и его сыном Г. А. Демидовым (обитавшем, впрочем, преимущественно в Соликамске), о неизгладимости впечатлений от пения К. Данилова и его игры на музыкальном инструменте — тарнобое, с коим певца отправляли в пору сплава продукции железоделательных заводов, видимо, в неблизкие путешествия.

Ныне широкие разведки, углубляющие устоявшиеся представления, ведет в толщах архивных горнозаводских залежей В. И. Байдин, выступая искателем и интерпретатором далеких событий, по крупицам добывая и скрепляя подгонкой друг к другу разбросанные во времени и физическом пространстве родственные факты, из которых слагается неизбежно мозаичная, но в основном убедительная целостность.

Нет ни возможности, ни даже необходимости пересказывать все то значительное, что добыто археографом: для освоения публикаций лучше всего обратиться к ним самим. Однако все же есть надобность акцентировать достоинства некоторых из них. Они как бы взывают в наш малотиражный период о своем закреплении в научной литературе. Из работ В. И. Байдина вырисовывается уточняемый человеческий портрет и перипетии биографии простонародного поэта, создавшего книгу национального культурного значения.

* * *

Чтобы сразу понять уровень и качество новейших прибавок к нашему знанию о Кирише Данилове, начнем с документальной бесспорности 1740 г. Она прямо контактирует с письмом первой декады июля 1739 г., отправленным из Невьянска тамошним приказчиком Борисом Сергеевым приказчику завода Нижнего Тагила Григорию Сидорову, и своими дополнениями убеждает в важности общения певца с Г. А. Демидовым.

Как известно, выполняя «приказ» последнего, Сергеев увещательно просил Сидорова не ставить в вину «Кирилу Данилову» задержку в Невьянске («проживку»), ибо там он был «удержан {...} его благородием Григорием Акинфиевичем за некоторым делом».⁵ «Некоторое дело» оставалось не проясненным и заставляло сравнительно недавно высказать догадку-вопросение: не было ли подразумеваемое господами «дело» увлечением 24-летнего Г. А. Демидова

⁴ В. Г. Базанов предоставил им площадку в журнале «Русская литература» (*Горелов А. А.* Цена реалии: Сборник Кириши Данилова — народная книга середины XVIII века // Русская литература. 1963. № 3. С. 168—169), а А. М. Астахова сообщила о них в своей книге «Былины: Итоги и проблемы изучения» (М.; Л., 1966).

⁵ *Горелов А. А.* Кириша Данилов — реальное историческое лицо // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 98.

«музыкой» и «песенным словом»⁶ Кирилла Данилова? Оттого «дело» и не называли: было совестно. Это ли считали настоящим «делом» суровые заводчане? А между тем Данилов, находившийся по своему возрасту (36 лет, как установил В. И. Байдин) в поре естественного расцвета художнического дара, был самородком яркого певческого типа.

И вот перед нами — новая находка, сразу погружающая в гущу заводского бытия эпохи Анны Иоанновны, а от изложенного эпизода 1739 г. прямой луч падает на прежде неведомую казенную бумагу. Это «доношение из конторы казенного Лялинского медного завода», сочиненное 3 мая 1740 г., а доставленное по начальству 19 мая, — о задержании без паспорта мужичка, назвавшегося при допросе *Кирилой Даниловым сыном Исаковым*.⁷

Доношение крайне занимательно обилием подробностей повествования о человеке, шедшем, по его признанию, из Невьянска в Соликамск через Верхотурье, куда его завело «обещание праведному Симеону помолитца». По пути мужичок две с половиной недели гостил у своего сродного (двоюродного) брата Федора Сергеева, молотового подмастерья, на Туринском заводе, где между прочим получил от управляющего — секретаря Фокта (Фохта) пропуск с печатью для прохода через караульные заставы до мощей Симеона Верхотурского. В Верхотурье Кирило Данилов-Исаков сказал тамошнему воеводе, что пришел он «з Демидова заводу помолитца праведному Симеону», получил на то разрешение и одну неделю прожил у посадского человека, а затем еще четыре седмицы проквартировал у «казачьего сына» Ильи Салтанова, там и тут питаясь «чеботною работою».⁸ У допроса стало известно, что Акинфий Никитич Демидов «отдал» Кирилла Данилова «сыну своему Григорию в музыканты», что «жил он при нем, Григорье, у Соли Камской» с 1737 г., а «в 1739-м году, по зиме, приехал со оным хозяином своим Григорьем Демидовым на Невьянские Демидова заводы».⁹ По рассказу Кирилы Данилова-Исакова можно было узнать, что с возвращением в Невьянск его постигла тяжелая болезнь, вследствие которой он по обету предпринял паломничество в Верхотурье, ибо мощи Симеона обладали далеко известной целительной репутацией.¹⁰

Прямая перекличка автономных документов 1739 и 1740 гг. — письма Б. Сергеева в Нижний Тагил и «доношения» из конторы Лялинского медеплавильного завода, говорящие об одном человеке, — дала второе основание для поисков сведений о том, кого звали *Кириша Данилов сын Исаков*. Это явное дублетное подтверждение свидетельства о *Кириле Данилове сыне Никитиных*, как писался еще Кириша Данилов в официальных документах. Показания из новообретенного послания органически срастаются с теми данными заводских реестров и ведомостей о ревизиях рабочего населения, где возникла и прослеживается связь с текстом Сборника Кириши Данилова. Личность музыканта *Кириша Данилова сына Исакова (сына Никитиных)* непосредственно связывается с музыкальными интересами Григория Демидова, обогащая гипотетические версии возникновения оригинала Сборника, подталкивая к разысканиям в этом направлении.

Еще крепче оказываются кровные узы Кириши Данилова с заводчанами-товарищами, ибо Федор Сергеев, фигурирующий в списке большекричных мастеровых, которые трудились с Кириллом Даниловым — молотовым мастером несколько позже, в 1756 г., на Нижнетагильском заводе, состоял с ним в двоюродном родстве.

Весьма существенно, что к лялинскому «доношению» добавились письменные показания демидовского приказчика, представительствовавшего в Екате-

⁶ Древние российские стихотворения. С. 32.

⁷ Байдин В. И. «Последний скоморох» Кириша Данилов... С. 92.

⁸ Там же. С. 93, 95.

⁹ Там же. С. 92.

¹⁰ Там же. С. 92, 95.

ринбурге от имени А. Н. Демидова и являвшегося жителем Нижнетагильского завода, — приказчика, пояснившего, что у «показанного Исакова» в Нижнем Тагиле есть дом и семья.¹¹ Приказчик развеял сомнения задержавших Данилова-Исакова стражников в истинности слов «пришлого» человека, скитавшегося «без пашпорту»,¹² о его демидовской принадлежности.

Методически существенно, что на исследователя работает его осведомленность о практике мены и вариации имен. В XVIII столетии, когда документы фиксировали имя, отчество человека и фамилии-прозвища (родовые-унаследованные и личные, приобретенные как уличная, местная кличка-эпитет) на равных, подчас не было официального предпочтения тому или иному фамильному прозвищу. Обычай доверял бытовой практике, а это значило, что один и тот же простолюдин (в первую очередь простой человек, но нередко гость-купец и дворянин) мог писаться в переписных книгах, списках по-разному. Стараясь быть внимательным регистратором указанной особенности канцелярского делопроизводства, В. И. Байдин вносит поправки в предположения своих менее археографически искушенных и менее удачливых предшественников. Историк уделяет большое место оценке правд и неправд в документальных материалах, уже прежде предьявив исследованные им данные о подложности записи Кирилла Данилова сыном невьянского работника *Данилы Никитина*. Оный рабочий человек имел по отцу именованию *Данила Исаков (сын Исаков)* и прозвище *Данила Торопов*.¹³ Ученый стремится доискаться до причины переменности фамильных обозначений главного героя своих очерков и показывает, что аналогий время оставило в письменности огромное число. Так появляются сопутствующие разыскания об Иване Сутырине (он же «Сутырин Шерстобитов», «Иван Михайлов сын Шерстобитов Сутырин», отец коего прозывался «Сутыря»), об Алексее Кирилове (Киршине, Долгове), мелькают варианты фамилий-прозвищ, хороводивших вокруг вариаций имени Кирши Данилова, воспринимавшегося прежде учеными-фольклористами лишь в этом обличье.

С сожалением приходится говорить: передача текстов документов в виде своего рода инкрустаций, украшающих авторское изложение их содержания, состава, нередко оставляет читателей «полуголодными», не утоляя аппетита. Хочется увидеть полный текст вышеупомянутого «доношения» 1740 г., где как бы звучит голос Кирши Данилова. Заслуживает полной публикации и записка поверенного — приказчика Дмитрия Тимофеева. Особенно интересны были бы фотокопии подготовительных материалов для I подушной переписи Невьянских заводов конца 1721—начала 1722 г., сообщающих нечто о том Кирилле Данилове сыне Никитиных, который носил подлинно свою фамилию и скончался задолго до того, как под нею в 1745 г. был прописан «при оковке железа мастер Кирило Данилов», известный нам как носитель огромного песенно-былинного репертуара. Стоило бы приложить воспроизведение-копию ведомости о «подложно написанных», где Кириша Данилов получил следующую аттестацию: «Невьянского завода жителя сын» — с отметками в графе о возрасте его и сына его Ивана — соответственно «42» и «9».¹⁴ Именно эта фиксация Кирши под фамилией «Никитиных», которая говорила о мужской части семьи певца, выводит нас к признанию одной из самых главных атрибуций В. И. Байдина, когда он цитирует дворовую опись лиц мужского пола Нижнетагильского заводского поселка. Там он нашел не только жившего в Ерзовской слободе сотоварища Кирши Ивана Михайлова сына Сутырина, но и записью, что на Тагильской улице в своем дворе проживает «молотовой мастер Кирило сын Торопов, у него сын Иван».¹⁵

¹¹ Там же. С. 93.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 90.

¹⁴ Там же. С. 87—88.

¹⁵ Там же. С. 81.

Витиеватое по своей композиции разыскание-исследование В. И. Байдина «„Последний скоморох“ Кириша Данилов на Урале и в Невьянске», в котором автору приходится иметь дело с множеством разноликих материалов, одновременно держа их все в поле своего зрения и прибегая к взаимоокрашивающему их освещению, выводит читателей к целому ряду убеждающих результатов. Они позволяют увидеть и осознать то, что было скрыто. И вереница по-своему именуемых и камуфлирующих наше привычное нарицание великого простонародного поэта его прозвищ, и догадки об обстоятельствах его появления в демидовской «державе», и прерывистые, недосказанные обмолвки деловых бумаг о статусе «музыканта» (при лаконичных упоминаниях его общения с сильными мира сего на почве искусства), и даже пока еще очень зыбкие предположения об обстановке, в которой могла родиться бессмертная книга, — все это работа с фактами и над фактами, а она постепенно сближает нас с вероятиями. Их приносит усердие ищущего археографа, изучающего весь слой документалистики, где могут обнаружиться и прямые, и косвенные свидетельства о том, что составляет киршеданиловский сюжет истории культуры. Курс, взятый В. И. Байдиным, абсолютно верен и надежен.

* * *

Из сказанного не следует (это очевидно и для В. И. Байдина), что соприсчисленное сегодня к системе доказательств не требует обсуждения, что нет нужды в проверке приведенных данных и более крупного, и более мелкого ранжира. В указанной выше статье «Разговор с биографами Кириши Данилова» нами уже были высказаны сомнения в идентичности Кириши Данилова и *Кирилла Бобоши*,¹⁶ которого стараниями нового главного приказчика Невьянского завода Родиона Набатова должны были сыскать, заковать «и выслать на коште держателей в Невьянскую контору немедленно», ибо в Невьянске стало «слышно», что *Кирило Данилов* с Алексеем Долговым шатаются по Нижнетагильскому заводу «без пашпортов».¹⁷ Дело происходило в конце июня—начале июля 1742 г., а в апреле—мае того же года по распоряжению Акинфия Демидова «Кириша Данилович» должен был, прихватив музыкальный щипковый инструмент «тарнобой», отправляться куда-то «на поплаве» с караваном сплавляемого металла. В. И. Байдин увидел в «поплаве» маршрут в Европейскую Россию, что отнюдь не менее вероподобно, нежели путешествие на восток, в Сибирь. Однако дальнейший ход мысли повел исследователя к предположению, что Кириша Данилов с караваном плыть отказался, остался в Нижнем Тагиле, а доказательство тому — негодующий приказ в Тагил от Родиона Набатова с повелением доставить гуляку Данилова пред его очи не иначе, как закованным в железа.

В этом рассуждении есть безусловная логика. Ведь, если это точно передавалось самим Даниловым, его попытка сойти из Невьянска в Соликамск к Григорию Демидову в мае 1739 г. вершилась им «без ведома Акинфия Демидова».¹⁸ Стало быть, иногда Данилов мог себе позволить послушание. Но что непонятно и необъяснимо — намерение истребовать от Кириши Данилова «пашпорт» на пребывание в пункте его жительство и его заводской работы, где он имел семью. Непонятно гневное предписание препроводить слоняющегося бездельно человека «на коште держателей» (т. е. за счет тех, кто кормит-поит Данилова и Долгова, кто дал им пристанище), будто бы он был чужанином для собственной семьи.

¹⁶ См.: Русский фольклор. Т. 31. С. 86—88.

¹⁷ Байдин В. И. «Последний скоморох» Кириша Данилов... С. 92.

¹⁸ Там же. С. 86.

Конечно, такого рода документы, как административное послание Набатова, трудно проверить, но его текст имеет явные противоречия с тем, что известно о Кирилле Даниловиче Данилове, сиречь Данилове-Торопове-Никитиных-Исакове.

В удостоверение справедливости идентификации, добавляющей к целой строчке фамилий Кириши Данилова еще фамилию *Бобошин* (просторечным прозванием — *Бобоша*), В. И. Байдин сообщает, что в «Реестре раскольнических старцов и стариц [и] скитам, имеющимся в Демидовских заводах», приложенном к донесению в Синод Сильвестра — митрополита Тобольского и Сибирского (9 ноября 1751 г.), об одном из скитов записано: находился последний «подле речки Рудянку (Рудянки. — А. Г.) на берегу, в соседстве того (Нижнетагильского. — А. Г.) заводу жителя из раскольников, которой ныне обратился (перешел в церковное православие. — А. Г.), Кирила Бобошина».¹⁹ По мнению В. И. Байдина, «местоположение двора молотового мастера Кириллы Данилова сына Торопова на Тагильской улице по топографии поселка полностью соответствует описанию расположения двора Кириллы Бобошина».²⁰ Это сильный аргумент. Его хотелось бы видеть подкрепленным схемой топографии поселка, с обозначением и Рудянки, и Тагильской улицы, ибо описание Нижнего Тагила в 1758 г. называло, в частности, раздельно улицы «Старую и Новую Тагильскую, Большерудянскую, Верхнерудянскую, Верхнюю и Нижнюю Ерзовки, Нагорную и Уральскую».²¹ Из сопутствующего цитате раздумья исследователя о тех или иных сведениях, касающихся Кириллы Бобоши, ныне вычитываемых из ведомостей о «зарплате» и плате «податей за некоего Василия Данилова», увы, невозможно получить ясных данных, кого же документы здесь упоминают, каким именем при упоминании пользуются.²² Если Бобошина здесь нет, то не ложно ли все построение?..

Не могу в этой связи не вспомнить, что в конце 1941—августе 1945 г. в селе Голишове (Галишове — по орфографии XVIII в.) тогдашнего Курганского района Курганской области в околотке Угол проживали два школьника в домах, смотревших друг на друга. Одного школьника звали Александром Мезенцевым, он был местным. Другого звали Александром Гореловым, он был эвакуированным ленинградцем. Возраст ребят расходился на 3 года. Практически единая топография проживания и тождество имен не означали, что Мезенцев — это Горелов. Нет ли ошибки и с Бобошиным как Тороповым?..

* * *

Влекущий всякого разыскателя азарт первооткрывателя чреват по крайней мере двумя особенностями. Первая — желание быстрее дать ответы на возникающие вопросы из той суммы фактов, которые подбрасывает документальный фонд. Вторая — опустить подразумеваемые фактографические мотивации, которые накапливаются, но которые не поспеваешь обнародовать.

На этой почве возникают непонимания, недооценки труда честного ученого, уже увидевшего нечто, чего еще не видят его коллеги, не успевшие причаститься к сумме добытых материалов, а материалы эти как бы сами собой охотно выстраиваются в цепи не вполне выявленных печатно и потому не вполне принимаемых читателями личностных научных накоплений.

В работах В. И. Байдина достаточно таких проецируемых на его знания и предположения заявлений, которые невозможно принять, хотя и хочется: слой

¹⁹ Там же. С. 84.

²⁰ Там же.

²¹ Ганьжа С. В. Тагильская летопись XVI—XIX вв. Нижний Тагил, 2000. С. 21.

²² Байдин В. И. «Последний скоморох» Кириша Данилов... С. 84.

его доводов плотно организован. Увы, и в нем есть пробелы и не снабженные мотивировками построения. Часть таковых имеет периферийный биографический характер и как бы вся притягивается к магнетизирующей фигуре Кириши Данилова. Их можно принимать за сугубо гипотетические версии.

Одна из них — что Киришу Данилова-старообрядца «обратил (...) нижнетагильский духовный заказчик священник Дмитрий Лапин».²³ Другая — что «главный приказчик Нижне-Тагильского завода Григорий Сидоров был земляком (из одной деревни? — А. Г.) Кирилла Данилова сына Торопова».²⁴ Третья — что отрывок из недельных ведомостей кричного производства Нижнетагильского завода 1756 г. дошел до наших дней вследствие «его сознательного сбережения (...) причастным к заводскому делопроизводству ценителем песни „Да не жаль добра молодца битова — жаль похмельнова” в память об обстоятельствах ее появления на свет».²⁵

Последняя метода приобретает даже беллетристический характер, достаточно уместный для обрисовки того, как Кириша Данилов, уподобляясь своим собратьям-сказителям Европейского Русского Севера, поет за чеботарской работой в Верхотурье, или изредка для секретаря Фокта на Туринском заводе.²⁶ Но следует по возможности избегать категорических заявлений, если данные имеют сугубо косвенный характер или лишь частично могут обслуживать потребную нам гипотезу.

Разумеется, упоминание Куракина в песне «Свиньи: „Хрю!”, поросята: „Хрю!”» (№ 67) едва ли соотносимо с исторической личностью князя И. С. Куракина, побывавшего на тобольском воеводстве в первой четверти XVII в. Скорее, «по Куракина послать» — фразеологизм, связанный с курением вина, а потому вполне уместный в качестве расхожей метафоры.²⁷ Здравое оспаривая «куракино-воеводскую» версию толкования песенного пассажа, небезосновательно полагая, что все обстояло проще, В. И. Байдин подтягивает Сборник Кириши Данилова в его происхождении к Невьянску и предлагает не просто считать Куракина неким «субутильником» певца, до которого нам с достоверностью не добраться, а ассоциирует его с конкретным лицом — демидовским крепостным Зиновием Фадеевым Куракиным, фамилия коего «могла происходить» от демидовского тульского села Куракина (сообщается, что по разделу отцовского наследия оно «досталось Г. А. Демидову»). Вообще, мол, «фамилия Куракины среди среднеуральских демидовских заводов встречалась только на Невьянском, и лишь в одном семействе».²⁸

Выглядит это разыскание «умной ненужностью». Среди фондовых уральских документов, которых по скромным временным возможностям автору нынешних заметок не удалось просмотреть в свое время с необходимым тщанием, там все-таки встретился еще один «кандидат» в песенные персонажи — ссыльный Еремей Алексеев Куракин (1748 г.).²⁹ Почему бы случай не мог свести его с Киришей Даниловым? И не было ли где-то поблизости Куракина иного? Из сказанного следует, что разысканиям в области ономастики противопоставлен прямолинейно-уравнительный подход. В собрании русской речевой афористики В. И. Даля встречается еще один метафорический (не исключено, что уральский) ходовой оборот: «Полно врать, где тебе Куракина знать?».³⁰

²³ Там же. С. 85.

²⁴ Там же. С. 91.

²⁵ Там же. С. 85.

²⁶ Там же. С. 95.

²⁷ Древние российские стихотворения. С. 427, 415. Есть традиция именовать «монопольку» по фамилии широкоизвестного начальника: «взяли в лавке Рыкова», «рыковка», «андроповка».

²⁸ Байдин В. И. «Последний скоморох» Кириша Данилов... С. 100, 101.

²⁹ Гос. архив Свердловской обл., ф. 24, оп. 1, л. 1294, л. 271.

³⁰ Пословицы русского народа : Сборник В. И. Даля. М., 1957. С. 735.

Особенно осторожно следует относиться к рифмованным компонентам песен. В том же самом тексте (№ 67) нет смысла искать реалии, скрытые от нас именами *Еким, Иван*, угнездившимися в акцентных позициях:

Бог дал сына,
сына Екима,
а затем будет Иван, —
добро будет и нам!

Попытка толкования их через биографию Кириши Данилова ведет к рискованным умозаключениям, которые невозможно воспринимать без улыбки: «Не обращены ли эти слова к сыну Кириши Данилова Ивану? В начале 1759 года у него и его жены Парасковьи Павловой детей еще не было, так как поженились они незадолго до указанной даты. Четыре с лишним года спустя, в ходе 3-й ревизии, у них (...) имелась только годовалая Татьяна и двухнедельный Андрей, впоследствии умершие. Но ревизии (...) фиксировали лишь наличное население на момент проведения переписи. То есть упомянутого в песне Екима уже не было в живых? Если „дети“, которых нужно укачивать, в ней не обобщенный образ (к Екиму добавилась еще и Татьяна?), то песня родилась где-то в 1762 году. В противном случае датировать ее можно примерно 1760—1761 годами, так как об одном плачущем (видимо, болящем) ребенке речь в тексте идет вполне определенно».³¹

Прервемся на минуту. Блестящее разыскание о фамилии Даниловых неожиданно соскальзывает на путь допущений и предположений, все более раздражающих исследователя, который мгновенно забывает обо всей зыбкости-трясинаности подобных поисков, никак не похожих на правду, потому что они убивают элемент фантазии в искусстве, где жизнь подпитывается вымыслом, а влекущим поэзию моментом выступают и элементы формальной организации песенной стихии. Комментарий здесь захватывает «жанровые» мгновения бытового, погруженного в обыденность повествования:

А великая печаль —
на пече детей качать:
плачет дитя,
возрыдает дитя —
пособити нельзя!

К этим стихам искусственно «прикрепляются» для анализа стихи, цитированные выше, отдаленные от них песенной дистанцией... в 98 строк.

Исследователь теряет критическое чутье, продолжая размышлять: «Вряд ли оптимистические строки, адресованные сыну Ивану, появились бы после смерти первого внука Кириши, при исполнении же в последующие годы этот куплет был бы сохранен автором-исполнителем. Таким образом, 1760—1762 годы — это не только вероятная дата возникновения данной песни, но и время создания оригинала Сборника целиком».³²

Авторские привнесения в бытовой сатире Сборника Кириши Данилова, естественно, были. Есть надежда, что некоторые из них еще окажутся извлечены на свет Божий и нечто добавят к образу Кириши и к реалистическому воссозданию среды, где «прокручивались» песни, составившие репертуар нашего певца-заводчанина. Тем не менее откровенна поспешность в радикальных выводах В. И. Байдина.

Поиски не должны быть увлечением от гипотез, могущих оказаться продуктивными. Так, к концу своего замечательного очерка «„Последний скоморох“ Кириша Данилов на Урале и в Невьянске» автор высказывает мнение, что

³¹ Байдин В. И. «Последний скоморох» Кириша Данилов... С. 101.

³² Там же. С. 102.

	Музыка	Дресса
Звонит дилка муреска хубиксе солу мурб.	и стотиребнес и ксао тс и ст рвни и ст рвни и ст рвни и ст рвни и ст рвни и ст рвни	и ст рвни и ст рвни
Молоотово ментура Кирило да килоа кишипнико Вадов	66 - чупе об 1776 год	
Укло бикэ втомедков ревниб - канксенко иванэ - - - - -	27 - чупе об 1776 год	
Ушвекэ фэка парисовэя тпалла боче - - - - -		24 чупе об 1776 год
Вятка прикипачкиномь Володи кед Элидова Ваво. прикского ире ствяники подороволюму согласкэ		
Уни дэти оползюб ре видю кенксенкоб.	2 чупе об 1776 год	
Андрей - - - - -		1 чупе об 1776 год
Зоя Матвеева - - - - -		

Рис. 2.

«на Невьянском заводе звучали все попавшие в него произведения», и против этого возразить невозможно: ведь на Невьянском заводе жилал их носитель. Но не весь контекст подобных утверждений столь же выношен. Модальность наших уверений — постоянная забота при переключении в столь далеко отстоящий от нас «прехитростный» и жестокий мир XVIII столетия, имевший свои стандарты поведения, свои причуды, фокусы и пристрастия. Несколько неопределенное, завуалированное непроясненными авансами намерение В. И. Байдина всмотреться в «верхушку торговцев заводских поселков», связанную «с заводской администрацией не только организационно-экономически, но также родственными узами и принадлежностью к староверию»,³³ — актуальнейший шаг. Пока, однако, он не дал необходимых, искомым последствий. В очерке В. И. Байдина «Кирша Данилов: Реконструкция основных этапов биографии» говорится, что «заказчиками и (или) владельцами книги являлись скорее всего представители известной местной предпринимательской семьи Харитоновых, регулярно бывавшие в Москве и даже записавшиеся с 1755 г. в тамошнее купечество, но оставшиеся проживать в Невьянске».³⁴ Харитоновская тема в плане родословной и деятельности названной фамилии получает серьезное раскрытие в очерке В. И. Байдина «Еще раз о времени и месте создания оригинала Сборника Кирши Данилова».³⁵ Но и здесь ученый не преминул предположительно включить в орбиту своих вероятностей мотив невероятный и ненужный: «...строки: „Ваня в баню, /жена ево — за баню:/Василий — на сенях!..” Не о

³³ Там же. С. 109.

³⁴ Байдин В. И. Кирша Данилов. С. 25.

³⁵ Байдин В. И. Еще раз о времени и месте создания оригинала Сборника Кирши Данилова. С. 14—16.

молодом ли представителе предпринимательской семьи Харитоновых-Лапшинных с Невьянского завода Василии Еремееве Харитонове здесь речь?».³⁶ Вот еще одна из недоказуемостей, ничего не предлагающая на стезе конкретики.

Было бы несравненно полезней предложить читателям документальные справки более полного вида о некоторых важнейших моментах биографии Кириши Данилова, впервые выведенных поисками исследователя из архивной летаргии.

В частности, установленную В. И. Байдиным дату кончины Кириши Данилова — 1776 г. сегодня нельзя не проиллюстрировать копией выдержки из доступного документа, где герой двухсотлетних разысканий прощается с нами канцелярской записью о *Кирише Данилове сыне Никитиных*.³⁷

Первооткрыватель уникального документа В. И. Байдин безупречно точен в отсылке к источнику хранения документа (Гос. архив Пермской обл., ф. 111, оп. 1, д. 2962, 1, с. 389 об.). Это позволило Людмиле Александровне Новиковой, систематически помогающей Отделу народнопоэтического творчества ИРЛИ РАН в пермских архивных разысканиях, скопировать текст «скаски» заводской конторы заводов С. Я. Яковлева от 30 июля 1782 г. для нижеследующей публикации. Выражаю искреннюю благодарность В. И. Байдину и Л. А. Новиковой за предоставленную возможность знакомства с волнующим документом.

* * *

В очерках В. И. Байдина выдвинут круг вопросов, требующих дальнейшего изучения сквозь призму Сборника Кириши Данилова и через показания документов, которые могут быть привлечены к обсуждению фольклорного «Слова о полку...». Есть все основания надеяться, что немало ценного будет вынесено на заинтересованный общий суд прежде всего самим Виктором Ивановичем Байдиным, показавшим нам, сколь добротные культурно-исторические сведения открывает труд проникновения в «археологические» слои истории народного искусства.

³⁶ Там же. С. 14.

³⁷ В тексте упомянутой «скаски», со ссылкой на продажу в 1768 г. заводов П. А. Демидова — Невьянского, Бынговского, Шуралинского, Верхнетагильского, Верхнеивинского, «з деревнями» — С. Я. Яковлеву, отражены данные ревизии 1763 г. о «подушном окладе крепостных и вечноотданных мастеровых и рабо(т)ных людей», с учетом «ис того числа разными случаями убылых и после ревизии вновь рожденных и прибылых». Здесь в реестре поименно («А имянно») названных «в Невьянском заводе мастеровых и работных людей» (рис. 1) видим запись о семье К. Данилова Никитиных. В основной графе — «Звание и имена мужеска и женска полу людей» — сообщается: «Молотовой мастер Кирило Данилов Никитиных(,) вдов». В разделе «Лета», в рубриках: 1) «По последней ревизии (1763 г. — А. Г.) в подушной оклад написаны были»; 2) «Ис того числа после ревизии донные разными случаями выбыли» отмечено соответственно: 1) «60»; 2) «умре в 1776 году» (рис. 2). Иными словами, Кириша Данилов в 1763 г. имел 60 лет, умер он в 1776 г. в возрасте 73 лет. О сыне его сообщено: «У него сын в последнюю ревизию написанной Иван». В разделе «Лета», в названных первой и второй рубриках об Иване значится: «27»; «в (1)770 году отдан з зачетом в рекруты на поселение». Т. е. сын Иван в 1763 г. 27 лет (дата рождения — 1736 г.), через 7 лет был отправлен С. Яковлевым в ссылку на поселение с зачетом в рекруты, автоматически перейдя как рабочий человек в государственное заводское ведомство. О невестке К. Данилова сообщено, что «жена» сына «Парасковья Павлова дочь, взятая при Нижнетагил(ь)ском господина Демидова заводе приписного крестьянина», пошла замуж за Ивана «по добровол(ь)ному согласию». В 1763 г. ей было 24 года, а в 1770 г. она выехала «с мужем на поселение». Тут же извещается о внуках К. Данилова: «У них (сына и невестки. — А. Г.) дети в последнюю ревизию написанные» — «Андрей» и «дочь Татьяна». Внуку Андрею в момент переписи 1763 г. было, вероятно, всего «2 недели», но он «умре в 1766 году», в трехлетнем возрасте. Внучке Татьяне в 1763 г. был 1 год, она скончалась тоже в возрасте трех лет: «умре в 1765 году». (См. о том же и о практике ссылки с заводов Яковлева: *Байдин В. И.* «Последний скомо-рох» Кириша Данилов... С. 98). Стало быть, из вышеприведенного документа явствует, что, пережив ссылку уже бездетных сына и невестки, Кириша Данилов прожил последние 6 лет жизни в одиночестве.

Е. А. КОСТЮХИН

ДВА ВЕЛИКИХ ГУСЛЯРА — САДКО И ДОБРЫНЯ

В интерпретации произведений героического эпоса у нас издавна выработался такой принцип: чем больше фантастики, тем эпос архаичнее, чем он реальнее, тем позднее создан. Применение этого принципа на практике привело к ряду поразительных толкований. Так, былина о «бунте» Ильи Муромца против князя Владимира истолкована В. Я. Проппом как проявление классовой зрелости богатыря, выступающего против феодальных властей, и на этом основании отнесена к поздним. Между тем перед нами проявление фундаментальной черты эпического характера — строптивости богатыря, бунтующего против властей земных, а то и против небесных (Ахилл, Илья Муромец, Амиран — лишь немногие примеры). Вполне земные, «реальные» ситуации могут быть очень древними. Они полны не вполне различимого человеком нашего времени мифологического смысла и могут быть интерпретированы только в свете «мифологии повседневности» давно минувших времен. С этой точки зрения любопытно взглянуть на ситуацию игры на гуслях, которую демонстрируют два героя русского эпоса — Садко и Добрыня. Не касаясь достаточно исследованного мифологического мотива чудесной музыки (начиная с мифа об Орфее и кончая Вьянемейненем), присмотримся к некоторым обстоятельствам музыкального выступления былинных героев, позволяющим вписать их не в контекст реальности, а в определенные мифологические шаблоны.

Игра в русском героическом эпосе имеет специфический смысл. Вообще понятие «игры» было в Древней Руси более широким. Обрядовые игры подлежали осуждению как занятие, недостойное христианина. В Слове Христороубца читаем: «Не подобает крестьяном игр бесовских, еже есть плясанье, гуденье, песни мирские и жертвы идольские». Это, стало быть, не забава: у игры есть языческие корни, мифологический подтекст. Именно в этом, мифологическом обличье выступают два популярных былинных героя — Садко и Добрыня.

В наши задачи не входит историческое исследование известных былинных сюжетов, их хронологическое приурочение. Заметим лишь, что распространенная в отечественном эпосоведении трактовка этих былин как поздних на том основании, что здесь проявляется интерес к внутреннему миру человека, свойственный XVII в., — для нас неприемлема.¹ В этих былинах явно проступает архаический, мифологический подтекст.

¹ К поздним относят былинку о Добрыне и Алеше Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. См.: Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий. М., 1974. С. 348. Старая русская наука была иного мнения: за этим сюжетом надо «признать древность, по крайней мере, киевского периода домонгольской эпохи» (Владимиров П. В. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896. С. 224). В. Я. Пропп тоже считал сюжет древним: «Сюжет песни об Алеше и Добрыне чрезвычайно древен и был известен задолго до того, как сложились фигуры Алеши и Добрыни» (Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 280). Что же касается былины о Садко, то А. М. Астахова отметила: «Характерный момент истории былины о Садко — понижение ее поэтического уровня, постепенная утеря художественных черт старых редакций без равноценной замены» (Былины Севера. М.: Л., 1938. Т. 1. С. 626).

Напомним эпизоды, связанные с игрой Садко и Добрыни. Изначально Садко — гусяр, а не купец. Это его профессия, которой он кормится, и в этом как будто нет ничего чудесного. Но когда его искусство оказывается невостребованным, Садко отправляется на берег Ильмень-озера и в одиночестве играет там. Игра эта производит чудесное воздействие на природу:

А волна уж как в озере сходиласе,
А вода ли с песком да смутиласе.²

Эта игра не производит впечатления «нежной», как окрестил ее при первом исполнении былины А. П. Сорокин. И видеть в ней свидетельство высокой музыкальной культуры Древней Руси по меньшей мере наивно.³ В. Ф. Миллер справедливо сопоставлял гусяра Садко с карельским Вйнемейнером, который игрой на кантеле завлекал все природные силы, в том числе хозяев вод.⁴

Напрасно было бы ждать от былины сохранения мифологического мотива в «чистом» виде: на него наслаиваются более поздние истолкования чудесной игры. Так, для Садко, похоже, способность к столь дивной игре вызывает удивление самого гусяра — вплоть до страха («одолеп как Садка страх теперь великий»). Кроме того, чудесная игра стала мотивировкой другого чуда — обогащения Садко: своей необычной игрой он доставил удовольствие морскому царю и его гостям — и выловил на спор рыбку золотые перья.

И второй раз (а во многих вариантах — впервые) Садко доставил удовольствие водяному царю — и вновь с природными последствиями: от его игры на море поднялась великая буря. Тут не только смутилась вода с песком — «сходилася волна да на синем море», разбиваются корабли. Всё оттого, что пляшет морской царь, но пляшет-то он от игры Садко. Снова появляется дополнительный мотив: справиться с этим великим возмущением природы можно лишь с помощью чуда — это под силу только святому (Николаю Можайскому, Богородице).

Так оказывается, что Садко — далеко не простой, а «мифологический» гусяр: он способен своей игрой вызвать великий беспорядок в природе. По внешности Садко относится к типу мифологического культурного героя-демиурга, имеющего надприродную силу. Но это только по внешности: результат его игры — прямо противоположный. Смысл деятельности культурного героя — превращение хаоса в космос.⁵ Садко, напротив, превращает космос в хаос, и в

² Текст А. П. Сорокина, стихи 50—51 (Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1949. Т. 1. № 70). Цит. по: Новгородские былины / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий. М., 1978. № 28.

³ Признающий в целом архаическую основу русского героического эпоса, В. Я. Пропп тем не менее заявляет: «...игра Садко отражает высокую древнерусскую музыкальную культуру народа. То же можно сказать о игре Добрыни» (*Пропп В. Я.* Русский героический эпос. С. 283). В противоположность В. Я. Проппу А. Н. Веселовский рассматривает игру Добрыни не как свидетельство древнерусского исполнительского искусства, а в широком историко-культурном контексте (см.: *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940. С. 343—348). У Проппа мифический певец уступил место бедному гусяру.

⁴ *Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. Былины. I—XVI. М., 1897. С. 289. Литературная обработка Э. Лёнротом 41-й руны, о которой идет речь, не меняет существа дела: игра Вйнемейнена воздействует на водную стихию. Указав на некорректность сопоставления подлинной былины с литературно обработанной руной, Ю. И. Смирнов отмечает их совпадение «мотивом игры музыканта, завораживающей природу, включая персонифицированную водную стихию» (Новгородские былины. С. 392). Отметим одну существенную неточность: Садко не «завораживает» водную стихию, а будоражит ее. Генетическая зависимость русской былины от карельской руны сомнительна, но содержательное сходство несомненно.

⁵ Об этом много писал в разных контекстах Е. М. Мелетинский. См., в частности, его работу: Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. Гл. «Мифы и сказания о первопредках-культурных героях».

этом смысле он «антигерой». Этой разрушительной стороной своей деятельности Садко сближается с другим героем новгородских былин — Василием Буслаевым. Тот и другой — «возмутители спокойствия», бунтари, бросающие вызов родному городу. Это одного поля ягоды, истинные новгородцы. Близость эта еще очевиднее в тех случаях, когда Садко изображен не как гусяр, а как гулявший по Волге удалец (в сборнике Кирши Данилова), своего рода ушкуйник.

Под стать мифологическому облику героя его музыкальный инструмент — «гуселки яровчатые». Если даже не поддаваться соблазну мифологического истолкования и не усматривать в Садко солнечного героя (в духе солярной теории), то в необычных свойствах музыкального инструмента Садко сомневаться не приходится.⁶

В отличие от Садко игра Добрыни не вызывает разрушительных последствий. Мало того, она представляется вполне реальной. На старинных свадьбах было много гусяров, и пели они о чем угодно.⁷ И все же ее необычный, «сверхъестественный» характер очевиден. Первое, что делают слушатели, — они исключают Добрыню из числа «игрецов», к которым принадлежали скоморохи: всем слушателям становится ясно, что перед ними не обычный гусяр-скоморох, забредший на свадьбу:

Что не быть это удалой скоморошины,
А кому ни надо быть русскому,
Быть удалому доброму молодцу!⁸

Чем же поразил Добрыня своих слушателей? В отличие от обычной «удалой скоморошины» он обладает вещим знанием: он «берет на выигрыш» всех в Киеве, играя в достаточно экзотической (и высоко ценимой) цареградской и иерусалимской манере:

Игры играет от Царяграда,
Выпевает он да от Еросолима.⁹

Но в одном из вариантов игра Добрыни производит разрушительный эффект: от этой игры закачались палаты.¹⁰ Как бы то ни было, А. М. Панченко и Т. А. Новичкова справедливо отмечают: «Когда Добрыня появляется на свадебном пиру собственной жены, все видят в нем скомороха, но никак не носителя высокой справедливости, наделенного правом казнить и миловать».¹¹ Это право дает Добрыне его необычная игра.

⁶ «Гуселки яровчатые» — постоянный эпитет, теряющий свою обязательность в эпической традиции. Так появляются новые эпитеты: «звончатые», «хрустальные», «муравчатые» (?) и даже «гусельшки немецкие, струночки сибирские». Сторонник реалистического взгляда на вещи Ю. И. Смирнов считает, что «гуселки яровчатые» — это гусли, сработанные из белого клена — явора (Новгородские былины С. 391—392).

⁷ В средневековом провансальском «Романе о Фламенке» на приеме по случаю бракосочетания исполняется огромный репертуар (см.: Фламенка. М., 1983. С. 23—36). Обративший на это внимание В. П. Даркевич заключает: «Перечень пленительных и поучительных историй, исполняемых жонглерами, уникальный по полноте, — своего рода конспект средневековой хрестоматии с характерным смешением античных библейских и „исторических“ сюжетов, а также эпизодов из рыцарских романов» (Даркевич В. П. Народная культура Средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX—XVI вв. М., 1988. С. 76). Игра Добрыни также поражает «энциклопедизмом» (см. ниже).

⁸ Вариант А. Е. Чукова, стихи 241—244. Цит. по: Добрыня Никитич и Алеша Попович. С. 234.

⁹ Вариант Н. Ф. Дутикова, стихи 123—124. Цит. по: Там же. С. 239.

¹⁰ Там же. С. 285.

¹¹ Новичкова Т. А., Панченко А. М. Скоморох на свадьбе // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры / Под ред. И. Я. Фроянова. Л., 1987. Вып. 10. С. 107.

В чем смысл этой чудесной игры? Посватавшись к чужой жене при живом муже, Алеша Попович нарушает сложившийся социальный порядок. Добрыня своей игрой кладет этому конец. Такое деяние не под силу обыкновенному скomorоху, но оно присуще богатырю — существу, приподнятому над обыденностью. Поэтому все присутствовавшие на пиру готовы признать в Добрыне славного богатыря, а не обыкновенного скomorоха.

Известно, что сюжет «Муж на свадьбе своей жены» относится к мировым сюжетам. Сравнение его русской версии с прочими¹² показывает, что появление Добрыни переодетым в гусяра (особенность олонецкой версии; в других версиях он переодевается каликой перехожим, т. е., в принципе, является одним из рядовых носителей фольклора) — русская особенность, редко встречающаяся в эпических традициях других народов.¹³ Есть в русских былинах и более трафаретный мотив: Добрыня является в родной дом в одежде убогого странника. Вспоминается переодетый нищим Одиссеей. Впрочем, И. И. Толстой признает этот тип развязки — узнавание по игре на музыкальном инструменте — «тоже шаблонным»,¹⁴ хотя кроме русских былин эта развязка встречается только в польских песнях. Да и в былинах игра Добрыни на гусярах ведет не к узнаванию его, а к признанию: узнает его жена все же по перстню, брошенному в чашу с вином. Иную функцию имеет этот мотив в сказке: Иван-царевич всех удивляет на пиру своей славной игрой, и это становится тестом на идентификацию подлинного героя.¹⁵

Итак, в былине о Добрыне и Алеше чудесная игра оказывается единственным способом восстановления нарушенного социального порядка. Явившись из иного мира, Добрыня не просто демонстрирует виртуозное музыкальное искусство, а утверждает социальную справедливость.

Садко и Добрыня, при очевидной разнице между киевской и новгородской былинами, — наследники древней эпической традиции, за обликом которых угадываются архаические культурные герои. Подлинная семантика популярных эпических сюжетов может быть выяснена только с учетом их мифологического подтекста.

¹² Это было предметом специального исследования: *Созонович И. К.* вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. Варшава, 1898. С. 263—547. См. также: *Толстой И. И.* Возвращение мужа в «Одиссее» и в русской сказке // Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966.

¹³ Вернувшийся муж играет на скрипочке в польских песнях (см., например: *Kolberg O.* *Dziela wszystkie.* 1) Т. 4: Kujawy. Wrocław; Poznań, 1962. Cz. 2, № 141; 2) Т. 12: W. Ks. Poznańskie. Wrocław; Poznań, 1963. Cz. 4, № 220, 223; 3) Т. 27: Mazowsze. Wrocław; Poznań, 1964. Cz. 4, № 251), что, конечно, не дает основания говорить о каком-либо влиянии.

¹⁴ *Толстой И. И.* Возвращение мужа в «Одиссее» и в русской сказке. С. 68. В самом деле, иногда исследователи толкуют игру как средство дать знать о себе. Но вернувшийся муж все не стремится к тому, чтобы его сразу узнали, напротив, он делает все для того, чтобы проникнуть в свой дом неузнанным.

¹⁵ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1985. Т. 2. № 204.

О. В. ГОРДИЕНКО

*БЫЛИНА «ИЛЬЯ МУРОМЕЦ НА КОРАБЛЕ»
ИЗ НИЖЕГОРОДСКОГО СЕЛА ГОРОДЕЦ:
ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ СОБИРАТЕЛЬСКОЙ РЕДАКЦИИ НАПЕВА**

Нижегородский вариант былины об Илье Муромце на корабле, публиковавшийся в фольклористических изданиях 1958—2000 гг. под названиями «Илья Муромец на корабле»,¹ «Об Илье Муромце и Тугаровых зверях»,² «Сокол-корабль»,³ — музыкально-поэтический текст, уникальный во многих отношениях. Уникальным его делает и незначительность общего числа записанных на Нижегородчине эпических напевов (что заметно повышает ценность каждого записанного там образца), и невозможность (вследствие полного утращения местных былинных традиций) зафиксировать их в наши дни, и внушительный «возраст» самой записи (относящейся к началу XX в.), и то, наконец, что запись эта — одна из первых фиксаций музыки нижегородских былин. Уникален данный образец и в другом отношении, так как при издании в научной и учебной литературе музыка его (ввиду утраты полевой записи) воспроизводилась не в первоначальной — собирательской — редакции, а в редакции, взятой из известных композиторских обработок (А. К. Лядова, И. В. Некрасова), текстологическое соответствие которых типической народной редакции напева никто из публиковавших былину фольклористов выяснить так и не попытался.

Между тем, всматриваясь в этот музыкально-поэтический текст сегодня и сопоставляя его с позднейшими записями былины об Илье Муромце на корабле, трудно избавиться от ощущения, что мы имеем дело не с оригинальным фольклорным текстом, а с мелодически искаженной его версией. Однако, говоря об этом, мы понимаем и то, что предоставить абсолютно неопровержимые доказательства музыкальной деформации напева при отсутствии его полевой записи практически невозможно. И все же, несмотря на утрату столь важного звена в цепи доказательств, как нотно-текстовой первоисточник, бесспорно одно — *таким*, как в публикациях, данный былинный напев (в своей типической народной редакции) *быть не мог*.

Попробуем обосновать высказанную мысль, обратившись к самому музыкально-поэтическому тексту былины, и попытаемся в порядке эксперимента реконструировать напев; но для начала вспомним, *что вообще* мы сегодня знаем о вышеназванном варианте, так как именно от этих сведений и придется прежде всего отталкиваться при его текстологическом анализе.

Итак, из литературы нам известно следующее: вариант был записан в 1901 г. в с. Городец Балахнинского уезда Нижегородской губ. участниками пе-

* Нотная графика А. Ю. Кастрова (примеры 2—6).

¹ Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. С. 361—363 (№ 78).

² Рубцов Ф. А. Напевы былин об Илье Муромце // Илья Муромец / Подгот. текстов, ст., коммент. А. М. Астаховой. М., Л., 1958. С. 440 (№ 21); Русское народное музыкальное творчество. Хрестоматия / Сост. Н. М. Владыкина-Бачинская, Т. В. Попова. М., 1958. С. 104—106 (№ 60); То же. 2-е изд. М., 1962. С. 110—112 (№ 57). То же. 3-е изд. М., 1968. С. 104—107 (№ 57); То же. 4-е изд. М., 1973. С. 104—107 (№ 58); Русское народное музыкальное творчество: Хрестоматия / Сост. Е. М. Фраёнова. М., 2000. С. 126 (№ 146).

³ Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградые — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 83—85.

сенной экспедиции РГО хорovým дирижером И. В. Некрасовым и филологом Ф. И. Покровским;⁴ запись была слуховой и производилась собирателями раздельно (Некрасов записывал музыку, Покровский — поэтический текст).⁵ По прибытии в Петербург собирательские редакции музыкального и поэтического текстов были сданы в Песенную комиссию РГО (где и хранились до своего загадочного, не датированного и никем не объясненного пока исчезновения).⁶ Переданные в РГО в конце 1901 г., записи эти в 1903 г. после предварительного отбора и редактирования в Песенной комиссии были изданы в сборнике народно-песенных обработок И. В. Некрасова;⁷ в том же году их публикует в своем сборнике А. К. Лядов⁸ (причем, как неоднократно отмечали исследователи, при почти полном сходстве мелодии и идентичности поэтического текста форма напева в обработках Некрасова и Лядова не совпадает).⁹ Ряд уточняющих эту информацию сведений можно найти в переданном Государственному Литературному музею в Москве рукописном архиве Ф. И. Покровского, содержащем восстановленные собирателем поэтические тексты песенной экспедиции 1901 г.¹⁰ Из примечаний к последним мы узнаём, что географической «родины» напева является не с. Городец Балахнинского уезда, а Чистопольская волость Семеновского уезда (от уроженцев которой была сделана запись), что исполнение былины было коллективным и что припев в ней пелся с повторением второй половины каждого стиха. Приняв во внимание все вышеизложенное и отметив, что приведенная здесь информация — практически исчерпывающая, мы можем завершить на этом обзор общих сведений о городецкой былине и перейти к рассмотрению избранного нами исследовательского метода.

Метод этот не совсем обычен, и его нельзя назвать чисто фольклористическим, так как, помимо специфически этномузыковедческих способов исследования (связанных, например, с раскрытием слогоритмической структуры напева, типа его музыкально-поэтической строфы), он включает в себя и элементы «композиторского» разбора материала (например, стилистический анализ интонационного строения мелодии, выявление в ней отдельных композиционно-драматургических приемов). Выбор именно такого метода обусловлен прежде всего тем, что исследовать мы вынуждены не полевую запись напева (как известно, утраченную), а ее композиторские редакции — этнографическая достоверность которых не установлена и вызывает у нас определенные сомнения. Применяя этот метод на практике и используя его для выявления деформаций народно-песенного первоисточника, положенного в основу лядовской и некрасовской композиций, мы намерены предпринять следующее: сравнить обработки Лядова и Некрасова между собой; сличить их поэтический текст с рукописным оригиналом Ф. И. Покровского; рассмотреть раздельно музыкаль-

⁴ Отчет Императорского Русского географического общества за 1901 год. СПб., 1902. С. 21—22.

⁵ Добровольский Б. М. Новая запись былины в Горьковской области // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1957. Т. 2. С. 273.

⁶ Там же. С. 272.

⁷ Некрасов И. В. 50 песен русского народа для мужского хора, из собранных И. В. Некрасовым и Ф. И. Покровским в 1901 г. в Нижегородской губ. / Положил на голоса И. В. Некрасов; Соч. лит. Е.; Песенная комиссия Имп. Рус. геогр. о-ва. М., 1903. С. 11 (№ 5). См. нотный пример 1 наст. публ.

⁸ Лядов А. К. 50 песен русского народа для одного голоса с сопр. ф-но, из собранных в 1894—1899 и 1901 гг. И. В. Некрасовым, Ф. М. Истоминым и Ф. И. Покровским / Переложил А. Лядов; Песенная комиссия Имп. Рус. геогр. о-ва. СПб., 1903. С. 14—15 (№ 6). См. нотный пример 2 наст. публ. (фортепианное сопровождение редуцировано).

⁹ Добровольский Б. М. Новая запись былины... С. 272; Былины: Русский музыкальный эпос. С. 557 (№ 78); Владыкина-Бачинская Н. М. Примечания к отдельным песням // Лядов А. К. Песни русского народа в обработке для одного голоса и ф-но / Предисл., общ. ред. Н. М. Владыкиной-Бачинской. М., 1959. С. 373 (№ 117).

¹⁰ ГЛМ, ФА, инв. № 5, к.п. 50715 (рукопись).

ную форму, ритмическую структуру, интонационное строение напева и сопоставить данный материал с более поздними записями былины. Кроме того, мы попытаемся объяснить художественно-психологические и эстетические причины видоизменения народного напева в вышеназванных обработках и, наконец, реконструировать его. Так как в ходе нашего исследования мы не сможем пользоваться городецким былинным напевом в собирательской редакции, нам придется определить и охарактеризовать вначале круг типологически родственных музыкально-поэтических текстов, на которые мы будем опираться при его анализе и которые будут служить нам образцами для сравнения.

Как показали поиски материала в литературе, общее количество таких текстов невелико. Тщательный просмотр дореволюционных и современных изданий русского былинного эпоса позволил нам выявить лишь 5 сюжетно идентичных городецкому варианту музыкальных записей былины об Илье Муромце на корабле, три из которых — тексты нижегородские,¹¹ один — владимирский¹² и один — краснодарский, записанный у казаков-некрасовцев.¹³ Кроме печатных нам известен и один рукописный музыкально-поэтический текст — зафиксированный у терских казаков.¹⁴ Обоснованно не включенными в этот ряд мы считаем все опубликованные и неопубликованные музыкальные записи, поэтические тексты которых (согласно классификации Б. Н. Путилова)¹⁵ относятся к первой и третьей сюжетным версиям былины, так как музыкальное и текстовое отличие таких записей от вышеназванных вариантов (относящихся ко второй сюжетной версии)¹⁶ не позволяет использовать их в качестве типологически близких образцов.

Если говорить о текстологической репрезентативности найденных нами былинных напевов, то в зависимости от уровня требований, предъявляемых к ним как к фольклорным первоисточникам, она будет неодинаковой. Из шести вышеназванных образцов наиболее «благополучными» в текстологическом отношении выглядят 3 записи — нижегородская 1950 г., владимирская и терская, хотя и они, если подходить к ним с максимально строгими текстологическими мерками, имеют свои недостатки. Например, недостатком первой записи можно было бы назвать ее слуховой характер, недостатком второй — отсутствие многоголосия и фрагментарность поэтического текста, недостатком третьей — неполноту многоголосной фактуры. Более серьезные текстологические изъяны имеют три оставшиеся записи — две нижегородские (1901 и 1955 гг.) и краснодарская. В частности, к фундаментальным недостаткам первой из них можно

¹¹ Лядов А. К. 35 песен русского народа для одного голоса с сопр. ф-но из собранных в 1894, 1895, 1901 и 1902 гг. И. В. Некрасовым, Ф. М. Истоминым, Ф. И. Покровским... / Переложил А. Лядов; Песенная комиссия Имп. Рус. геогр. о-ва. СПб., 1903. С. 6—7 (№ 2; запись 1901 г.); Нестеров А. А. Народные песни Горьковской области. М., 1972. С. 13—14 (№ 4; запись 1950 г.); Добровольский Б. М. Новая запись былины... С. 273—276 (запись 1955 г.).

¹² Гордиенко О. В. Былинный напев, записанный на Владимирщине // Русский фольклор : Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 31. С. 234—237 (запись 1988 г.).

¹³ Сотников Т. И. Русские народные песни казаков-некрасовцев. М.; Л., 1950. С. 23 (№ 16; запись 1946 г.).

¹⁴ «Не по морю было по морюшку» : (Былина о соколе-корабле) (Архив Кабинета народной музыки МГК им. П. И. Чайковского. Фнгр. № 1042-30, расш. 7036. Чечено-Ингушская АССР, Шелковской р-н, ст. Червлёная (терские казаки). Исполняют: Т. Р. Миронов (1892 г. рожд.) и К. Л. Морозов. Записал (в 1968 г.) и расшифровал (в 1971 г.) А. С. Кабанов.

¹⁵ Путилов Б. Н. К вопросу о составе Разинского песенного цикла (былина о соколе-корабле) // Русский фольклор : Материалы и исследования. М.; Л., 1961. Т. 6. С. 327—328.

¹⁶ Первой научной работой, где говорилось о существовании трех сюжетных версий в былине «Илья Муромец на корабле», стала публикация В. Ф. Миллера «Две сибирские былины из записей С. И. Гуляева» (Живая старина. СПб., 1911. Год XX. Вып. 3—4. С. 445—452). Однако нумерация сюжетных версий в работе Миллера и в появившейся полвека спустя статье Б. Н. Путилова («К вопросу о составе Разинского песенного цикла») не совпадает, так как, взяв за основу миллеровскую классификацию, Путилов осуществил перестановку второй и третьей сюжетных версий.

отнести то, что это (как и городецкий вариант) — композиторская обработка, с утраченным нотно-текстовым оригиналом (слуховым — по типу фиксации), фрагментарным поэтическим текстом, отсутствием многоголосия и неустановленной достоверностью формы напева; «минусами» второй являются ее одно-голосное изложение и окончание мелодии не на I, а на V ступени лада (что не соответствует зафиксированной в 1950 г. типической народной редакции напева и свойственно одному лишь данному — сугубо индивидуальному — варианту исполнения);¹⁷ текстологические дефекты третьей связаны не только с тем, что это — слуховая запись, но и с тем, что не выявленной и не отраженной в нотной графике оказалась музыкальная форма песни (следствием чего и стало неверное строфическое оформление поэтического текста при перепечатке этого варианта в былинном своде 1981 г.).¹⁸ Как видим, ни один из имеющихся в нашем распоряжении былинных напевов не является в текстологическом отношении абсолютно безупречным. Однако, несмотря на текстологическую «уязвимость» этого материала, мы все же попытаемся частично использовать его при анализе городецкой былины, к подробному рассмотрению которой теперь и перейдем, начав его с сопоставления между собой обработок Некрасова и Лядова.

Как уже говорилось, о несовпадении напева вышеназванных обработок фольклористы писали неоднократно. Однако факт этот отмечался ими предельно сжато, без попыток объяснения его. Например, в одномтомном издании четырех сборников Лядова, вышедшем в 1959 г., вся информация по данному вопросу исчерпывается одной фразой — «единственный случай разночтения песенной формы между публикациями Некрасова и Лядова»,¹⁹ причем примечание это редактор тома Н. М. Владыкина-Бачинская отнесла почему-то не к городецкому варианту (№ 71), к которому оно должно относиться, а к хохломскому (№ 117), который Некрасовым никогда не публиковался. Примерами столь же скупых высказываний по данной проблематике могут служить и две публикации Б. М. Добровольского — статья «Новая запись былины в Горьковской области» (1957) и книга «Былины : Русский музыкальный эпос» (1981 г., в соавторстве с В. В. Коргузаловым), в первой из них о проблеме мелодического несовпадения автор пишет так: «Обработки Некрасова в музыкальном отношении несколько расходятся с обработками Лядова, что еще требует специального исследования, тем более что до сих пор еще не найдены и не исследованы черновые записи экспедиций песенной комиссии Географического общества, и установить степень привнесения изменений в мелодику композиторами пока не представляется возможным»,²⁰ а во второй — факт различия констатирует следующим образом: «Сличение напева первоисточника в обработке Некрасова с обработкой Лядова показывает изменения, внесенные последним в форму напева». ²¹ Как видим, все самое существенное в приведенных высказываниях сводится всего лишь к двум наблюдениям: в обработках Некрасова и Лядова не совпадает песенная форма, и происходит это вследствие изменений, внесенных в нее Лядовым. Чтобы несколько прояснить вопрос, попробуем разобраться, в чем же именно заключается различие формы некрасовской и лядовской обработок.

Если сравнить общий объем нотного текста, то окажется, что в вышеназванных обработках он не совсем одинаков, так как протяженность некрасовской композиции составляет 34 метрические доли (в «четвертях»), а протяженность лядовской — 41 метрическую долю. При этом увеличение разме-

¹⁷ То, что традиционным для данного варианта былины является окончание мелодии не на V, а на I ступени лада, подтвердил в письме к автору этих строк нижегородский композитор А. А. Нестеров — единственный современный собиратель, слышавший этот вариант в многоголосном исполнении.

¹⁸ Былины : Русский музыкальный эпос. С. 365—366 (№ 786).

¹⁹ Владыкина-Бачинская Н. М. Примечания к отдельным песням. С. 373 (№ 117).

²⁰ Добровольский Б. М. Новая запись былины... С. 272.

²¹ Былины : Русский музыкальный эпос. С. 557 (№ 78).

ров лядовской композиции происходит не за счет внутренних изменений в мелодии (музыкальный состав которой до 34-й метрической доли в целом совпадает с обработкой Некрасова), а за счет прибавления к ней завершающей семидольной попевки, повторяющей заключительную — припевную — мелодическую фразу из некрасовской обработки. Таким образом, говоря о различии формы вышеуказанных композиций, мы должны будем прежде всего констатировать, что по своей величине обработка Лядова на одну музыкальную фразу *больше* обработки Некрасова (см. нотные примеры 1 и 2).

Пример 1

М. М. № 80-84

5/4 10/4

ТЕНОРЬ I.

ТЕНОРЬ II.

БАСЬ.

1. Какъ по си.не.му по мо.рю по Хва.лы.неко - му, Ой съ Дону на Ду.

15/4 *Затянуло* 20/4 *Всѣ*

най! 2. По Хва - лы - неко - му! Е - ще пла - ва - ли гу -

3. Три.дцать семь ко.ра.блей! О.днѣ ба.тъ.шко ко.

4. Гү.сарь кор... ко.ра.бель! Е.ще носѣ, ко.

5. По звѣ.ри.но.му! А бо.ка.то.взве.де.

6. По змѣ.и.но.му! Е.ще у.ши.у.ко.

7. Да по.вы.рѣ.за.ны! Е.ще бро.ви.у.ко.

8. Да по.вы.ве.де.ны! На ко.су.то.у.ко.

9. Да Са.меонъ бо.га.тырь! На ко.рѣ.то.у.ко.

10. Да Са.лтанъ бо.га.тырь! А вѣмъ ко.ра.блемъ во.

25/4 30/4

2. ля.ли три.дцать семь ко.ра.блей,

3. ра.бликъ Гү.сарь кор... ко.ра.бель.

4. рма по звѣ.ри.но.му,

5. ны по змѣ.и.но.му,

6. ра.бли.ка по.вы.рѣ.за.ны, Ой съ До.ну на Ду.най!

7. ра.бли.ка по.вы.ве.де.ны,

8. ра.бли.ка Са.меонъ бо.га.тырь,

9. ра.бли.ка Са.лтанъ бо.га.тырь,

10. ро.чатъ И.лья Му.ро.мець.

^{*)} Мелкія ноты только къ 6, 7, 8 и 9 строфѣ.

Пример 2

Andante

Как по си - не - му по мо - рю, по Хва - лын - ско - му,

Ой, с До - ну на Ду - най,

по Хва - лын - ско - му.

Е - щё пла - ва - ли, гу - ля - ли трид - цать семь ко - раб - лей,

Ой, с До - ну на Ду - най,

трид - цать семь ко - раб - лей.

Еще одно различие в форме некрасовской и лядовской обработок связано с иной внутренней их организацией, а именно: с иным строением их музыкально-поэтической строфы. Если принципом формообразования в некрасовской обработке становится так называемая *двухстрофность*, характерным признаком которой является наличие расширенной или укороченной вводно-ненормативной строфы, то в обработке Лядова ненормативной оказывается не только первая (как у Некрасова), но и вторая строфа, в результате чего образуется своеобразная *сдвоенная* строфика, где мерой для последующего изложения становятся уже не одна (как обычно в народных песнях), а сразу две музыкально-поэтические строфы: нормативные не порознь, а лишь в сочетании (что подтверждается, кстати, и пунктуационным оформлением поэтического текста, который в нотной подтекстовке имеет точку в стиховых окончаниях только после четных строф). Так как стихотворная строфика в данной песне тесно связана с музыкальной (являясь как бы словесно-графическим ее отражением), несовпадение формы некрасовской и лядовской обработок можно было бы показать на примере строфического оформления их поэтического текста. Однако в обработке Некрасова слова былинны напечатаны не полностью, и только под нотами; а Лядов, публикуя полный поэтический текст, отказывается и от музыкально выверенного его строфического разделения, и от нумерации строф. Поэтому, чтобы проиллюстрировать различие в строфике обработок с помощью поэтических текстов, нам придется дать тексто-

вые иллюстрации в строфической редакции, соответствующей форме напева, что будет выглядеть следующим образом.

СТРОФИКА БЫЛИНЫ (ПО НЕКРАСОВУ)

1. Как по синему по морю по Хвалынскому
Ой, с Дону на Дунай!
2. По Хвалынскому!
Ещё плавали гуляли тридцать семь кораблей,
Ой, с Дону на Дунай!
3. Тридцать семь кораблей!
Один батюшко кораблик Гусар кор... корабель.
Ой, с Дону на Дунай!

СТРОФИКА БЫЛИНЫ (ПО ЛЯДОВУ)

1. Как по синему по морю по Хвалынскому,
Ой, с Дону на Дунай, по Хвалынскому,
Ещё плавали гуляли тридцать семь кораблей,
Ой, с Дону на Дунай, тридцать семь кораблей.
2. Один батюшко кораблик, Гусар кор... корабель,
Ой, с Дону на Дунай, Гусар кор... корабель,
Ещё нос, корма по-звериному,
Ой, с Дону на Дунай, по-звериному.

Как видим, изменения, внесенные Лядовым в некрасовский первоисточник, невелики текстуально, но значительны типологически, так как форма напева у него по сравнению с обработкой Некрасова изменилась как внешне, так и внутренне. В связи с этим возникает вопрос: зачем Лядову, с его бережным отношением к народной песне, нужно было «перекраивать» первоисточник, если форма стиха и напева в нем соответствовала их типической народной редакции? Думается, ответ и на этот, и на другой, логически вытекающий из него вопрос — какова была первоначальная форма стихотворного текста былины — мы сможем получить, слив поэтический текст обработок Лядова и Некрасова с полевой записью Ф. И. Покровского, к рассмотрению которой теперь и перейдем.

Рукописная полевая запись, сделанная Ф. И. Покровским в 1901 г. и восстановленная им в 1938 г. по черновикам, — единственный дошедший до нас материал, содержащий собирательскую редакцию поэтического текста былины. Запись эта, не во всем совпадающая с текстами из обработок Лядова и Некрасова, в отличие от вышеназванных текстов не подвергалась предварительному редактированию в Песенной комиссии РГО (где подобной работой при подготовке песен к печати занимался Ф. М. Истомина),²² не публиковалась и не учитывалась ни редакторами при переиздании сборников Лядова, ни фольклористами, включавшими текст из лядовской обработки в свои публикации. Принимая во внимание труднодоступность упомянутой записи, а также большое значение ее для настоящей работы, позволим себе привести здесь текст этого первоисточника полностью, выделив жирным шрифтом стиховые фрагменты, отсутствующие или измененные в публикации Лядова.

²² Владыкина-Бачинская Н. М. Предисловие // Лядов А. К. Песни русского народа... С. 4.

БЫЛИНА ОБ ИЛЬЕ МУРОМЦЕ И ТУГАРОВЫХ ЗВЕРЯХ

Как по сiнему по мoрю по Хвалы́нскому
 Ой, с Дону на Дуна́й, по Хвалы́нскому.
 Ещe плáвали-гуляли тридцать сeмь кораблей.
 Один бaтюшко **соколик** гусар кáр-карабeль.
 Ещe нoс да корма по-звeрiному,
 А бoкá-то звeдeны да по-змейiному.
 Ещe уши у корáблика повы́резаны
 Ещe брoви у корáблика повы́ведены.
 На носу́-ту у корáблика Самсoн-богаты́рь,
 На кормe-то у корáблика Султáн-богаты́рь,
 А всем кáраблем ворóчал Илья Мúромец.
 На Илюшeньке шубeньшка худeхынька:
 Ещe прáвая полa да стóит **трéста** рублей,
И что лeвая полa да вo всю тýсищю,
Как и всeй-то шубарeначке ей смéту нет.
 Как на пoльнe-то пуговики злaчeные,
 В eтиx пýговкax злaчeных eсь Тугáровы **звeрьe**
 А Илюшeнька по кoраблю похáживaeт,
 Свoем пoсохом по пуговкax повáживaeт,
 А гусáр-корабль кo бeрeжку привáливaeт.
 А Илюшeнька по кoраблю похáживaeт,
 На Турeцкy армию поглáдывaeт.
 Eтой я́рмии Турeцкoй сoрок тýсeчeй,
 В eтой я́рмии Турeцкoй тpистa пúшичек.
 А Илюшeнька по кoраблю похáживaeт,
 Свoем пoсохом по пуговкax повáживaeт.
Евo пýговики злaчeны распáлись,
 Все Тугáровы **звeрeчки** выбирáлись.
 Eтa я́рмия Турeцкa испугáлaся,
 Вo синe мoрe Хвалы́нскo побросáлaся.
 А Илюшeнька по кoраблю похáживaeт,
 Свoем пoсохом по пуговкax повáживaeт.
 Eти пýговики злaчeны запaялись,
 Все Тугáровы **звeрeчки** убирáлись.
 А Илюшeнька по кoраблю похáживaeт
 А гусáр-корабь от бeрeжку отвáливaeт.²³

Продолжив сравнение этого текста с некрасовским и лядовским, можно обнаружить и другие текстовые несовпадения (связанные, например, с изменениями, вставками или пропусками букв, с добавлениями отдельных слов и даже с введением в текст дополнительной — предпоследней у Лядова — строфы). Однако, не имея возможности рассмотреть здесь все подобные несовпадения, мы сосредоточим сейчас свое внимание не на них, а на более важной для данной работы проблематике — сопоставлении формы стихотворных строф в тексте-первоисточнике и в поэтических текстах обработок Некрасова и Лядова.

Как явствует из материала полевой записи, и прежде всего второй ее стихотворной строки (функцию которой Покровский определил в примечании как «припев, повторяемый после каждого стиха, со второй его половиной»²⁴), поэтический текст былины (в первоначальной — собирательской — редакции)

²³ ГЛМ, ФА, инв. № 5, к. п. 50715, л. 74—75.

²⁴ Там же.

имеет стабильное строфическое строение, и в основе его лежит *двухстиховая строфа с припевом-полуповтором* (буквенная схема — АБ ПБ). Сопоставив эту строфическую структуру с формой соотнесенных и не соотнесенных с напевом поэтических текстов из некрасовской и лядовской обработок, мы можем обнаружить в их строфическом строении три типа структурной взаимосвязи с формой текста-первоисточника: полную идентичность строфики, значительную ее типологическую близость и явное несовпадение. Примером первого типа взаимосвязи может служить полный поэтический текст из обработки Лядова (где принцип выделения припевной строки сдвигом вправо, использованный Покровским лишь при записи первой строфы, реализуется на всем протяжении поэтического текста); примером второго — его соотнесенная с напевом версия (четырёхстиховая строфа которой вступает в определенное противоречие с двухстиховой строфикой полного поэтического текста); наконец, третий тип взаимосвязи мы находим в поэтическом тексте из обработки Некрасова (где столь характерный элемент строфики первоисточника, как припев-полуповтор, образующий в текстах Покровского и Лядова единую стиховую структуру, как бы разрывается пополам, вследствие чего припевные слова «Ой, с Дону на Дунай» оказываются в одной строфе, а стиховой полуповтор — в качестве выделенного запева — в другой). Результаты этих структурных сопоставлений позволяют нам сделать ряд предварительных выводов. Первый и наиболее парадоксальный будет заключаться в том, что форма поэтического текста былины у двух ее собирателей — Некрасова и Покровского — не совпадает (причем свидетельством того, что первоначальная форма поэтического текста была именно такой, какой ее зафиксировал Покровский, может служить не только точное воспроизведение ее в полном поэтическом тексте из обработки Лядова, но и отсутствие отдельно напечатанного поэтического текста в обработке Некрасова). Второй вывод будет состоять в том, что из двух соотнесенных с напевом поэтических текстов — некрасовского и лядовского — более близким к полевой записи Покровского по своему строфическому строению оказывается все-таки текст Лядова (что и дает косвенный ответ на вопрос, почему последний внес изменения в текст обработки Некрасова). Суть третьего вывода можно сформулировать так: все несовпадения с формой первоисточника наблюдаются только в текстах, соотнесенных с напевом, причины чего следует искать в музыкальном материале обработок. Именно к рассмотрению этого материала, сравнению его с более поздними музыкальными записями былины и установлению первоначальной формы городецкого былинного напева мы теперь и перейдем.

Отмечая факт несовпадения формы поэтического текста у Некрасова и Покровского, мы признали тем самым и факт существования еще одного текстологического противоречия, заключающегося в том, что полевая запись поэтического текста (без изменения ее строфики) в форму некрасовского напева не укладывается. Вдумаемся в этот факт и зададим себе вопрос: может ли такое быть, если былину Некрасов и Покровский записывали в одно и то же время, в одном и том же месте и от одних и тех же исполнителей? Разумеется, нет, если мы имеем дело с этнографически достоверным материалом. Однако в данном случае «нестыковка» музыкального и поэтического первоисточников налицо. Значит — делаем мы вывод — один из них недостоверный. Тогда какой: музыкальный или поэтический? Если говорить об этнографической достоверности текста Покровского, то она не вызывает у нас сомнений. Причем по нескольким причинам. Во-первых, потому, что текст Покровского — это полевая запись (не перерабатывавшаяся, не редактировавшаяся и не видоизменявшаяся в связи с публикационными требованиями или требованиями жанра обработки). Во-вторых, слова песни Покровский, по его выражению, записывал «с голоса»,²⁵ т. е. в процессе пения, причем коллективного, при котором граница стро-

²⁵ Там же, л. 1 (вводное пояснение собирателя).

фы, совпадая с переходом многоголосного изложения в одноголосное, хорошо различима и потому легко может быть зафиксирована даже не музыкантом. В-третьих, дополнительную надежность тексту Покровского придает то обстоятельство, что в процессе записи внимание собирателя было направлено только на словесный текст, и не «раздваивалось» в связи с необходимостью записывать музыкальный материал. Наконец, в-четвертых, наиболее убедительным доказательством этнографической достоверности текста Покровского является сам факт его восстановления по черновым экспедиционным записям, хотя, обнаружив утрату рукописного поэтического текста, собиратель мог бы восстановить его и по публикациям. Что касается обработки Некрасова, то поводов сомневаться в аутентичности ее музыкально-поэтического текста у нас гораздо больше. Если говорить лишь о самых общих причинах недоверия к этому первоисточнику, то усомниться в его текстологической надежности нас заставляют и утрата полевой записи напева, и принадлежность произведения к жанру обработки (требовать от которой этнографической достоверности было бы просто бессмысленно), и отсутствие отдельно напечатанного поэтического текста (о чем уже говорилось выше), и музыкальные различия с обработкой Лядова. Поэтому единственным собирательским материалом, на который мы сможем опираться при установлении первоначальной формы городецкого былинного напева, будет полевая запись поэтического текста.

Определив наиболее достоверный источник информации о структуре напева, мы должны ответить и на возникающий в связи с этим вопрос: а есть ли такая информация в полевой записи Покровского? Анализ структуры поэтического текста позволяет нам сказать, что есть: ибо, записав припевную стихотворную строку и оговорив ее функцию в примечании, Покровский зафиксировал тем самым строфику не только поэтического, но и музыкально-поэтического текста (так как в данной песне поэтическая строфика не самостоятельна, а формируется на основе строфики музыкальной). Что же дает нам признание этого факта в плане решения текущих исследовательских задач? Прежде всего — возможность восстановления исходной формы напева по форме поэтического текста. Реализовать ее мы можем, спроецировав двухстиховую строфическую структуру текста Покровского на структуру мелодии. В результате такой проекции в качестве исходной формы городецкого былинного напева мы получим *двухчастную* мелодию с запевной функцией первой части и припевной функцией второй части.

Можем ли мы теперь считать, что первоначальная форма напева нами установлена? Думается, да. Однако при отсутствии полевой записи музыки песни не лишним будет выяснить, насколько характерна такая форма для других ее вариантов, и проверить таким образом правильность полученных нами результатов. Обратившись с этой целью к музыкальным записям былины, сделанным после 1901 г., и проанализировав их форму, мы увидим: при всех различиях временных масштабов и пропорций составных частей мелодии общее ее строение в подавляющем большинстве вариантов будет *двухчастным* (что подтверждает верность не только нашего исследовательского метода, но и наблюдения Б. М. Добровольского, писавшего о «необычной устойчивости музыкальной и поэтической формы» песни).²⁶

Единственным не укладывающимся в эти рамки образцом оказывается вариант казаков-некрасовцев, где в нормативной мелодии (второй) мы встречаем трехчастную строфическую структуру (типа: выделенный запев + основ-

²⁶ Былины : Русский музыкальный эпос. С. 328. Еще более определенно о неизменности формы былины исследователь говорит в комментарии № 78 на с. 557: «Соединение этой формы (АБ ПБ. — О. Г.), характерной для хороводных песен, с эпическим сюжетом — явление уникальное. Однако все варианты этой песни, где бы они ни были записаны, имеют устойчивые тексты и единую форму напева».

ная часть + припев), совпадающую с формой обработки Некрасова (и формой второй — хохломской — обработки Лядова,²⁷ строфика которой также не идентична полевой записи Покровского); однако принадлежность городецкого былинного напева казакам-некрасовцам (как и возможность заимствования его от них) мы исключаем, так как, во-первых, напев записан от уроженцев Нижегородской губернии (вряд ли воспроизводивших не местную и не традиционную его редакцию) и, во-вторых, первая группа казаков-некрасовцев прибыла в Россию из Турции только в 1912 г. (в то время как городецкая былина была записана в 1901 г.).

Если же проблему трехчастности в строфике былины рассмотреть только на примере нижегородских вариантов (не включая в их число композиторские обработки), то поводов сомневаться в верности вывода об исходной двухчастности формы напева станет еще меньше: так как в этом случае, помимо музыкального материала, в качестве подтверждающих данный вывод аргументов мы можем использовать и факт отсутствия трехчастной строфики среди чисто словесных записей былины (с зафиксированным припевом²⁸), и наличие двухчастной формы строфы как в городецком, так и в хохломском тексте из рукописи

²⁷ Лядов А. К. 35 песен русского народа... С. 6—7 (№ 2).

²⁸ Заметим, что припев-полуповтор в чисто словесных записях былины может быть зафиксирован как в текстологически наглядной, так и в скрытой форме. Примерами такого рода фиксаций припева могут служить два приводимых ниже текстовых фрагмента, в первом из которых припевная строка отмечена собирателем и ремаркой, и правосторонним смещением (так как появляется в самом начале поэтического текста), во втором — никак не отмечена (так как появляется только после третьего стиха).

Как по батюшку по морю, по Еврейскому,
 Е, о... (припев) по Еврейскому.
 Тут и плавает-гуляет, словно ясён сокол, корабль.
 Он и плавает-гуляет ровно тридцать лет.
 Как и этот кораблик на якоре не стаивал,
 Ко крутому бережочку не причаливал,
 И желтá мелкá песка совсем в глаз не видал.
 Как и этот-то кораблик изукрашен-крашен был.
 Как бока-то взведены по-звериному,
 Как и нос-корма лебединая была.
 Парусок на нём веял, как орлиное крыло.
 Как на этом на кораблике немножко людей,
 И немножко и немало — только трое мбодцев,
 Трое молодцев — корабельщиков.

И т. д.

(Нижегородский обл. архив, ф. 766, оп. 598, № 1, л. 3—4. Записал в 1875 г. А. Карпов в с. Кирилловке. Цит. по: Народная поэзия Горьковской области / Сост., ред. В. Потявин. Горький, 1960. Вып. 1).

ИЛЬЯ МУРОМЕЦ НА КОРАБЛЕ

Как по батюшке по морю по Еврейскому
 Тут и плавает-гуляет млад ясен сокол-корабль.
 На этом ли на кораблике немножко людей,
 Эй, да немножко людей.
 Немного, не мало — только трое удальцов.
 Они думали-гадали, кому кораблем владеть.

И т. д.

(ФАКРЛ ННГУ, кол. 21, ед. хр. 32, № 13. Нижегородская обл., Семеновский р-н, д. Якимиха. Исп.: М. Ф. Смирнова 1880 г. рожд., малограмотная. Запись студентки Ф. Любимцевой (эксп. В. Потявина) в 1961 г. Цит. по: *Коренева К. Е.* Новые записи былин в Горьковской области // Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник. Уфа, 1981. Вып. 8. С. 29—35).

Покровского²⁹ (заставляющее усомниться в текстологической надежности не только некрасовской, но и второй лядовской обработки), и то обстоятельство, что село Богоявление, где сделана большая часть современных музыкальных записей былины, находится всего в 40 км от Чистопольской волости (песенный материал которой, как мы выяснили, типологически близок богоявленскому; а поскольку форма богоявленских записей былины двухчастна, то и форма чистопольского варианта при идентичной структуре поэтического текста иной быть не может). Таким образом, и вышеприведенные доводы, и факт наличия трехчастной строфики не в полевом материале, а только в композиторских его обработках, позволяют нам сказать, что для нижегородских вариантов былины трехчастная форма строфы *нехарактерна*.

Итак, исходная двухчастность формы напева нами установлена, и несовпадение ее с формой обработки Некрасова дает нам право не только утверждать, что первым изменения в форму напева внес Некрасов, а не Лядов (музыкальные привнесения которого, как нам кажется, были продиктованы всего лишь желанием вернуть напеву его прежнюю, традиционную, форму), но и предположить, что столь серьезные изменения общей формы песни не могли не отразиться и на ритмической, и на звуковысотной ее структуре. Чтобы проверить правильность наших предположений, попробуем разобраться: что в результате композиционных преобразований песенной формы произошло с вышеназванными структурами, начав это выяснение с рассмотрения ритмики напева.

Анализируя реальные и глубинные ритмоструктуры некрасовской и лядовской обработок и сопоставляя их как между собой, так и с аналогичными структурами из других вариантов былины, мы обнаружили в ритмике городецкого былинного напева ряд противоречивых явлений. Противоречивыми в ритмоструктуре напева выглядят и двухвариантность слоговой ритмоформулы выделенного запева у Некрасова (создающая «разнойбой» в подтекстовке 2-й и 5—6-й песенных строф), и временное растяжение последней слогоноты в мелодических припева и в запевной части лядовской обработки (нарушающее композиционную логику и непрерывность течения песенной формы), и расхождение в ритмическом рисунке 11-й (в четвертях) метрической доли (единственное расхождение в общем для обеих обработок ритмическом материале), и несовпадение в сдвоенной лядовской мелодической слогоритмических схем и временной протяженности припевов (выходящее за рамки традиционных норм народно-песенного формообразования). Однако, установив факт композиторского вмешательства в структуру напева, видеть в подобной противоречивости лишь фольклорно-текстовый феномен мы уже не можем. Поэтому при рассмотрении причин возникновения такого рода явлений нам придется взглянуть на них не столько с фольклористических, сколько с композиторских позиций, так как именно при таком подходе явления эти становятся более понятными и объяснимыми.

Как же интерпретируются подобные явления с позиций композиторской логики?

Если говорить о том, что стало причиной появления двух вариантов слоговой ритмоформулы в выделенном запеве у Некрасова, то картина получается следующая. Сделав всю первую мелодическую строфу песни многоголосной(!) и превратив отделенный от припева полуповтор в выделенный запев следующей строфы, Некрасов увидел, что наличие на конце такого запева долгой слогоноты, с возникающей после нее цезурой, создает в еще не сформировавшейся строфической структуре песни явный драматургический «шов» (особенно заметный после предыдущих ритмических остановок). Пытаясь (хотя бы при первом появлении) сделать цезуру между выделенным запевом и идущим далее разделом

²⁹ ГЛМ, ФА, инв. № 5, к. п. 50715, л. 101—102.

менее заметной, автор обработки заменил во второй мелострофе используемую в остальных запевах ритмоформулу $\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩}$ более плавно переходящей в последующий материал формулой $\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩}$, посчитав, вероятно, что в других строфах «последзапевная» цезура драматургического «шва» уже не создаст. Так в Некрасовской обработке и возникла нетипичная для традиционных народных песен двухвариантность запевной ритмоформулы.

Что касается временного растяжения последней слогоноты в мелофразах припева и в запевной части лядовской обработки (куда подобные приемы в свою очередь попали из обработки Некрасова), то с композиторских позиций явление это выглядит всего лишь попыткой преодолеть таким способом изначальную «квадратность» ритмической структуры напева. В том же, что структура эта была действительно «квадратной», убеждает нас совпадение слогоритмических схем предельно «квадратного» по своему строению владимирского былинного напева (нотный пример 3, нотация автора статьи) и городецкого варианта, возникающее при записи его трех концевых слогонот в виде четвертей с фермой (см. нотный пример 4, в котором для наглядности мы сопоставили строфы с одинаковым количеством слогов, а из городецкого варианта привели ритмически наименее деформированную его часть — вторую половину сдвоенной лядовской мелострофы). При этом прогнозировать, например, изначальное отсутствие половинных или целых слогонот на конце припева-полуповтора (при минимальной длительности слогоноты, равной одной восьмой) нам позволяет еще и песенно-статистический материал, свидетельствующий о том, что все нижегородские музыкальные записи былины имеют на концах припевов-полуповторов только четвертные слогоноты; и напротив, интерпретировать растяжение концевой слогоноты в первой мелофразе припева лядовской обработки как чисто исполнительский прием (т. е. своего рода выписанную певческую фермату) не позволяет факт *коллективного* исполнения былины, ибо при коллективном исполнении подобные растяжения, если они не входят в глубинную ритмическую структуру песни (а совпадение слогоритмических схем владимирского и городецкого вариантов свидетельствует именно об этом), в средних разделах припева, как правило, не возникают.

Пример 3

$\text{♩} = 84$

1. Тут, мал, п(ы)ла_ва_яд(ы)-гу - ля - ят чуть не три_ста ка_ра_б(ы)_ле - е,
Е - (а - е - э) - э - (а) - е - (я), чуть не три_ста ка_ра_б(ы)_лей.

2. А о - дин - е_дин(ы) ка_ра_б_ли_к(ы) был по - луч - ши всех,
Е - (а - е - э) - о - (а) - е - (я), бы л(ы) по - луч - ши всех.

Вариант:
по за - мор_ска_му ко - ту.

Пример 4

Городецкий вариант (по Лядову)

10. А всем ка_раб_лем во - ро_чал И_лья Му - ро - мец,
Ой, с До_ну на Ду - най, И_лья Му - ро - мец.

Владимирский вариант

2. А о - дин-е_дин ка - раб_лик был по - луч - ше всех,
Ой, был по - луч - ше всех.

Ясно различимая композиционно-драматургическая идея лежит и в основе третьего из упомянутых нами противоречивых явлений — расхождения в ритмическом рисунке 11-й (в четвертях) метрической доли. Суть ее (если брать за основу лядовскую обработку) сводится к следующему. Получив от Некрасова былинный напев с видоизмененной внешней формой и дробящейся (вследствие временных растяжений конечных слогов) внутренней ритмоструктурой, Лядов (либо самостоятельно, либо под влиянием Некрасова) увидел в этой дробности определенную «рапсодичность», и при обработке решил сохранить ее в напеве, но сделать более организованной — за счет введения эхообразных интонационных повторов (АА¹ББ¹ВВ¹, отмеченных в нотном примере двумя скобками) и приближения общей формы напева к первоначальной (т. е. двухчастной). Так как один эхообразный повтор (между выделенным запевом и основной частью второй мелострофы) в некрасовской обработке уже существовал, Лядов ввел в начало и конец полученного им напева еще два подобных интонационных повтора, создав один из них (перекликающийся с конечной интонацией запева) путем ритмо-интонационного варьирования попевки, попадающей на 11-ю и 12-ю метрическую долю, а второй — путем добавления к припевной мелофразе (нормативной некрасовской мелострофы) ее эхообразного повторения, с заменой припевных слов стиховым полуповтором, одновременно восстановив исходную структуру припевной части и приблизив таким образом общую форму напева к первоначальной. Следствием этих преобразований мелодии стало не только расхождение в ритмическом рисунке 11-й метрической доли, но и несовпадение в созданной Лядовым двудольной мелострофе слогоритмических схем и временной протяженности припевов, вызванное, помимо уже названных причин, и механическим перенесением выделенного запева из обработки Некрасова в припевную часть лядовской обработки (см. нотный пример 5).³⁰

³⁰ Перенеся выделенный запев из некрасовской обработки в припевную часть своей композиции, Лядов обыграл и идею двухвариантности его ритмоформулы, сделав эту «рапсодическую» смену ритмосхем не одноразовым, а периодически повторяющимся явлением. Так, например, ритмоформула ♪♪♪♪ появляется у него не однократно, как у Некрасова, а через каждые 3 строфы (т. е. в 1, 5, 9, 13, 17, 21, 25, 29 и 33-й неспаренной мелострофе).

Пример 5

(1.) Ой, с До-ну на Ду-най, по Хва-лын - ско-му.

(10.) Ой, с До-ну на Ду-най, И-лья Му-ро-мец.

Как видим, на основе разбора противоречивых ритмических явлений с позиций композиторской логики можно прийти к выводу о вполне обоснованном вмешательстве авторов обработок в ритмоструктуру напева, показывая вместе с тем, что изменения в ритмике былины являются лишь *частью* комплексных музыкальных изменений (ритмо-интонационных, композиционно-драматургических), возникающих в результате авторской переработки народно-песенного первоисточника. Поэтому, зафиксировав небольшие ритмо-интонационные изменения в мелодии лядовской обработки, мы должны теперь детально рассмотреть интонационное строение *всего* напева, чтобы попытаться определить общий объем композиторских привнесений в его звуковысотную структуру.

Что же дает анализ этой структуры с композиторских позиций?

Вслушиваясь в мелодии некрасовской и лядовской обработок как в образцы *народно-песенной* мелодики, мы обнаружили в них инородный, выпадающий из общей стилистики напева интонационный материал. Мелодический фрагмент, содержащий такого рода материал, охватывает музыкально-временной промежуток от 15-й до 29-й (в четвертях) метрической доли и включает в себя всю доприпевную часть нормативной некрасовской мелострофы и срединные разделы (от полуповторной мелофразы до второго припева) сдвоенной лядовской мелострофы. В отличие от предшествующего и последующего мелодического материала, интонациям которого свойственна естественность музыкального выражения, стилистическое единство и вокальная удобоисполнимость, мелодика этого фрагмента (с ее жесткими и угловатыми интонационными ходами) выглядит в данном песенном контексте и корявой в вокальном отношении, и инородной стилистически, и неуверительной с точки зрения естественности музыкального выражения, что позволяет увидеть в ней не подлинный народно-песенный материал, а продукт творчества его аранжировщика (т. е. Некрасова, руку которого в вышеназванном фрагменте выдают не только интонационные аномалии, но и такой, на наш взгляд, композиционный прием, как эхообразный повтор запевной мелофразы, с частичным ритмическим ее уменьшением, — прием, более характерный для профессиональной музыки, нежели для народной). Таким образом, анализ интонационного строения некрасовской и лядовской обработок с композиторских позиций показывает, что мелодический материал их включает в себя значительные по объему авторские привнесения, и в таком виде образцом подлинной народно-песенной мелодики считаться не может.

Итак, основные доводы, заставляющие усомниться в этнографической достоверности напева из некрасовской и лядовской обработок, нами изложены. Однако научная убедительность их будет несколько меньшей, если мы не попытаемся объяснить причины, побуждавшие Некрасова и Лядова видоизменять в своих обработках городецкий былинный напев. Причины эти (как показывают внесенные в мелодию изменения) имеют прежде всего эстетический и художественно-психологический характер и связаны с пониманием Некрасовым и Лядовым былины как жанра *сказительского, рапсодического*, исполняемого обычно не в песенных формах, а в речитативных (или песенно-речитативных).

Формирование таких представлений о былинном жанре происходило у музыкантов рубежа XIX и XX вв. не только под влиянием таких художественных шедевров, как «Слово о полку Игореве» и глинкинско-пушкинский «Руслан» (с его двумя песнями Баяна), но и под влиянием песенных публикаций П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга³¹ (где зафиксированы преимущественно сказительские формы исполнения русского былинного эпоса). Показательным в этом отношении является одно послезекспедиционное высказывание Некрасова, переданное интервьюировавшим собирателя корреспондентом газеты «Нижегородский листок» следующим образом: «Нужно заметить, что былины не менее редки, чем коляды. Г. Некрасов был поражен, найдя их в нашем Поволжье: до сих пор они попадались только в Олонецкой губернии, и специалисты думали, что едва ли еще где-нибудь могут быть незаписанные былины. Сказания об Илье Муромце и о „Тугаровых зверях“ (также излюбленная тема народного эпоса) распространены по всему Семеновскому уезду, но большей частью лишь в форме *обыкновенной песни* (курсив мой. — О. Г.)».³² Именно обыкновенная песенная форма этой былины (считающейся поздней по происхождению),³³ маршеобразность и «квадратность» ее напева (придающие ему, при вполне «былинном» поэтическом тексте, воинский, — быть может, даже солдатский — характер) и вызвали определенное эстетическое разочарование Некрасова, побудив его при обработке музыкального материала былины существенно видоизменить его. Сделано это было не только путем изменения формы песни, но и с помощью таких приемов, как временное растяжение концевых слогов в мелофразах (навеянное, судя по всему, Первой песней Баяна, где подобные растяжения возникают не за счет увеличения длительности самой ноты, а за счет прибавления к ней паузы), как введение в мелодию эхообразного интонационного повтора (с частичным ритмическим его уменьшением), как замена «квадратного» (явно двухдольного) музыкального метра былины переменным. Осуществив такие «деквадратирующие» преобразования в напеве, Некрасов ослабил изначально присущие ему черты молодецкой удали, напористой маршеобразности (идущие от воинских, походных песен) и усилил черты лиро-эпические, рапсодические (тем самым как бы удревнив песню).³⁴ Замысел этот как творческая идея был понят и поддержан Лядовым, сохранившим, и даже усилившим, в своей обработке черты рапсодичности (легче воспроизводимой исполнительскими средствами Лядова, т. е. голосом с фортепиано, чем исполнительскими средствами Некрасова, т. е. хором без сопровождения). Таким образом, на рубеже XIX и XX вв. в практике обработки русских

³¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1861. Ч. 1; М., 1862. Ч. 2; Петрозаводск, 1864. Ч. 3; СПб., 1867. Ч. 4; Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года, с двумя портретами онежских рапсодов и напевами былин. СПб., 1873.

³² Песенная экспедиция // Нижегородский листок. Нижний Новгород, 1901. 2 ноября (№ 300).

³³ Путилов Б. Н. К вопросу о составе Разинского песенного цикла... С. 326; Коренева К. Е. Новые записи былин в Горьковской области. Помимо информации об историческом возрасте былины, статья содержит сведения и о географическом распространении последней. Причем, говоря, что «былина о соколе-корабле не записывалась на Русском Севере. Она типично волжская, поздняя», автор имеет в виду вторую (по Путилову) сюжетную версию былины.

³⁴ Любопытно, что ослабление типологических признаков воинской песни, осуществленное при обработке былины Некрасовым и Лядовым, было не в состоянии полностью разрушить общий мужественно-напористый характер напева. Именно такой характер музыки былины и отметила в хрестоматии «Русское народное музыкальное творчество» Т. В. Попова, назвавшая напев из лядовской обработки «типичным образцом молодецкой удалой песни» (с. 92 по 3-му и 4-му изд.). Однако вполне справедливым подобное утверждение может считаться лишь при одном условии: если относить его мы будем только к *общему характеру звучания*, а не к стрфическому, ритмическому и звуковысотному строению напева.

народных песен мы можем наблюдать новую и весьма любопытную тенденцию — тенденцию эстетически аргументированной «борьбы с квадратностью», — прямо противоположную той, что наблюдалась в конце XVIII—начале XIX в., когда «неквдратные» по своей природе народные напевы насильственно втискивались при обработке в европейские тактовые размеры.

Ну а каким же городецкий былинный напев был в своем первоначальном виде?

Ответ на этот вопрос мы находим в музыкально-поэтическом тексте все той же некрасовской обработки; а реконструировать напев, учитывая результаты наших ритмических и интонационно-стилистических наблюдений, можем с помощью всего лишь двух текстологических операций. Изъяв из мелодии некрасовской обработки стилистически инородный интонационный материал и убрав временные растяжения концевых слогов в мелофразе, мы и получим приводимую ниже (см. нотный пример 6) первоначальную — собирательскую — редакцию напева.

Пример 6

$\text{♩} = 80-84$

Как по си не му по мо рю, по Хва лын ско му,
Ой, с До ну на Ду най, по Хва лын ско му.

Дж. БЕЙЛИ

ЭПИЧЕСКИЙ СТИХ ЧЕТЫРЕХ ПОКОЛЕНИЙ СКАЗИТЕЛЕЙ
В СЕМЬЕ РЯБИНИНЫХ: ВОЛЬНЫЕ ХОРЕИ

Анализ ритма словесного текста в записях былин, исполненных четырьмя поколениями сказителей Рябининых, служит дополнительным средством к уточнению того, в какой степени каждый член этой семьи сохранил наследие родоначальника Трофима Григорьевича Рябинина. Для проведения этого исследования имеется достаточно материалов, поскольку семеро фольклористов фиксировали тексты, применяя различные методы записи и выполняя повторные записи одного и того же сказителя.¹ Анализ ритма словесных текстов может дать информацию об этой семейной традиции в одном географическом регионе Северо-Запада России (Заонежье) и может подтвердить или опровергнуть мнение о существовании тенденции к упадку в былинном стихе этой семьи. К тому же нами предпринимается попытка показать, что у каждого сказителя возникают индивидуальные ритмические характеристики в стихотворном размере, как это бывает у профессиональных поэтов. Анализ производится нами на уровне строки и не касается специфики жанра, сюжета, мотива и формульных выражений² или жанров. В этом отношении автор солидаризируется с высказыванием Б. П. Путилова: «Стих, строка — первоэлемент творческой работы певца».³ Настоящая статья сосредоточивается на эпическом стихе, сложенном вольными хореями. Мы не рассматриваем ритм трехударного акцентного стиха, появляющегося главным образом в былине «Волга и Микюла», потому что он требует другого метода анализа.⁴ Только мимоходом цитируются исследования музыкального ритма.⁵ Можно лишь предположить, что все Рябинины, по-видимому, обращались к типовому напеву, исполняя бы-

¹ Исследования былинного стиха, см.: Тарановски К. Ф. 1) [Рец. на статью: Jakobson R. Studies in Comparative Slavic Metrics] // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. 1954. Књига 20, № 3—4. С. 350—360; 2) [Рец. на кн.: Штокмар М. П. Исследования в области русского народного стихосложения] // Јужнословенски филолог. 1955—1956. Т. 21, књига 1—4. С. 335—363; Jakobson R. Slavic epic verse // Jakobson R. Selected writings. The Hague, 1966 [1952]. Vol. 4. P. 414—463; Гаспаров М. Л. Русский народный стих и его литературные имитации // Гаспаров М. Л. Избранные труды. М., 1997. Т. 3. С. 54—131; Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001. С. 227—301, 332—358, 386—398.

² Изучение былины Трофима Рябинина средством формульной теории А. Лорда, см.: Arant P. Compositional techniques of the Russian oral epic: The bylina. New York, 1990. Лексика былин, см.: Бобунова М. А. Фольклорная лексикография. Курск, 2004.

³ Путилов Б. Н. Искусство былинного певца // Принципы текстологического изучения фольклора. М.; Л., 1966. С. 232.

⁴ Бейли Дж. Избранные статьи... С. 252—264.

⁵ Музыкальный ритм напевов Рябининых, см.: Коргузалов В. В. 1) Структуры сказительской речи в русском эпосе // Русский фольклор: Специфика фольклорных жанров. Л., 1966. Т. 10. С. 127—148; 2) Напевы обонежской эпической традиции // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 92—105; Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. С. 39—44, 526—527, 529; Кастров А. Ю. Вопросы структурной типологии олонечких нарративных напевов // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. Т. 27. С. 114—135.

лины, основу стиха которых составлял вольный хорей с дактилическим окончанием.⁶

Указывая на членов семьи Рябининых,⁷ мы пользуемся следующими сокращениями: Трофим Григорьевич Рябинин (ТГР, 1801—1885), Иван Трофимович Рябинин (ИТР, 1833—1910), Иван Герасимович Рябинин-Андреев (ИГР, 1873—1926) и Петр Иванович Рябинин-Андреев (ПИР, 1905—1953). Собиратели былин Рябининых приводятся по хронологии их записывания: П. Н. Рыбников (1860), А. Ф. Гильфердинг (1871), Ф. М. Истомина (1886), Евг. Ляцкий (1896), В. Н. Всеволодский-Гернгросс (1921), С. И. Бернштейн (1926), Ю. М. Соколов (1926), А. М. Астахова (1931) и В. Г. Базанов (1936).⁸ Таким образом, рассматривается словесный ритм записей, сделанных с 1860 г. по 1936 г., т. е. за период в 76 лет.

В большинстве своих былин сказители Рябинины используют вольные хорей с дактилическим окончанием, в которых число стоп или иктов (метрических ударений) варьируется от четырех до восьми и число слогов от девяти до семнадцати.⁹ Большой частью хорейский ритм у Рябининых соответствует распространенной ритмической структуре в северорусских народных песнях — двухсложное начало до постоянного ударения и двухсложное окончание после постоянного ударения (x x ẋ ẋ x x). Музыковеды называют эту форму «тоническим стихом».¹⁰ На фоне такой ритмической структуры анализируются вольные хорей Рябининых. Следует заметить, что ритм трехударного акцентного стиха в былине «Вольга и Микула» не совпадает со структурой тонического стиха: начало строки колеблется от нуля до двух слогов и окончание от двух до четырех.¹¹

Анализ словесного ритма в народных песнях зависит от достоверности записей, в особенности от отметки нелитературной акцентуации¹² и от силлаби-

⁶ 1) *Васильева Е. Е.* Напевы русской эпической традиции Прионежья // *Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора.* Л., 1981. С. 175—176; *Былины: Русский музыкальный эпос.* С. 31—32, 529; *Коргузалов В. В.* Напевы обонежской эпической традиции. С. 95—96.

⁷ См.: *Ляцкий Евг.* Сказитель И. Т. Рябинин и его былины // *Этнографическое обозрение.* 1894 № 4. С. 105—151; *Базанов В. Г.* П. И. Рябинин-Андреев и его предки // *Былины П. И. Рябинина-Андреева / Подгот. текстов к печати, статья, примеч.* В. Г. Базанова Петрозаводск, 1939. С. 6—32; *Chettéoui W.* Un Rapsode russe: Rjabinin le père. Paris, 1942; *Астахова А. М.* Иван Герасимович Рябинин-Андреев и прионежская былинная традиция // *Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева / Подгот. текстов, примеч.* А. М. Астаховой Петрозаводск, 1948. С. 10—35; *Чистов К. В.* Русские сказители Карелии. Петрозаводск, 1980. С. 33—109; *Кричинская Н. А.* 1) Сказитель Трофим Григорьевич Рябинин. Жизнь и эпическая поэзия // *Заонежский сборник.* Петрозаводск, 1992. С. 6—23; 2) «Жил в Кижской волости крестьянин...». СПб., 1995; *Воробьева С. В.* Биография сказителя Т. Г. Рябинина // *Рябининские чтения-95.* Петрозаводск, 1997. С. 27—36; *Захарова О. В.* Былины: Поэтика сюжета. Петрозаводск., 1997; *Новиков Ю. А.* Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 195—201, приложения № 10—11.

⁸ См. библиографию собраний былин в конце статьи.

⁹ Употребляются следующие сокращения: X — хорей, VX — вольные хорей, Д — дактилическое окончание. Номер после сокращения указывает число стоп; так, X4Д обозначает 4-стопный хорей с дактилическим окончанием. В ритмическом анализе «x» означает слог, «ẋ» метрическое (главное или фразовое) ударение и «ẋ» сверхсхемное (слабое или словесное) ударение.

¹⁰ Например, см.: *Коргузалов В. В.* Структуры сказительской речи... С. 132—134; *Ефименкова Б. Б.* Текстологическое исследование // *Ефименкова Б. Б.* Севернорусская причеть. М., 1980. С. 33—47; *Былины: Русский музыкальный эпос.* С. 28—30; *Руднева А. В.* О взаимосвязи стиха и напева в русской народной песне // *Руднева А. В.* Русское народное музыкальное творчество. М., 1994. С. 14—15; *Теплова И. Б.* Некоторые черты стиля свадебных песен Русского Севера // *Локальные традиции в народной культуре Русского Севера.* Петрозаводск, 2003. С. 115—118. См. также стиховедческие работы: *Тарановски К. Ф.* [Рец. на кн.: Штокмар М. П. Исследования в области русского народного стихосложения]. С. 357—362; *Бейли Дж.* К вопросу об определении термина «тонический стих» // *Этнопоэтика и традиция.* М., 2004. С. 74—76.

¹¹ См.: *Бейли Дж.* Избранные статьи... С. 252—264.

¹² Исследования народной-песенной акцентуации см.: *Петенева З. М.* Язык и стиль русских былин. Львов, 1985; *Тарановски К. Ф.* [Рец. на кн.: Штокмар М. П. Исследования в об-

ческой организации. Ввиду того что мы уделяли подробное внимание таким текстологическим вопросам в предыдущих исследованиях, здесь мы ограничиваемся только общими замечаниями и несколькими иллюстрациями. Несмотря на то что сказители явно стремятся выдерживать хореический ритм, они допускают «ошибки» вследствие самой природы устно исполняемой поэзии. На точность словесного текста могут влиять и другие факторы:¹³ талант сказителя, различие между говорным и песенным исполнением, сложность полевой записи «от руки» (до введения магнитофона в 1950-х гг.), поправки собирателей и редакторов и опечатки наборщиков. Среди былин Рябининых имеются собственноручные записи исполнителей. Например, В. Г. Базанов указывает, что Петр Рябинин сам записал свои былины в 1936 г., а позднее В. Г. Базанов внес в текст-основу изменения, которые прозвучали у сказителя во время песенного исполнения в 1939 г.¹⁴ Ввиду того что в живой традиции нередко происходят отклонения от «идеального» хореического ритма, исследователи задаются вопросом, какие редакторские «исправления» можно оправдывать в словесном тексте, а какие недопустимы. В настоящей статье при введении определенных поправок и добавлении народно-песенных ударений, не обозначенных собирателями, используется система «параллельных строк» или «параллельных цитат».

В текстах изучаемых былин собиратели отмечают многочисленные нелитературные ударения, но, несомненно, они это делают непоследовательно и в некоторых случаях, вероятно, ставят неправильные ударения.¹⁵ Надо принимать в расчет, что во время полевой записи собиратели обращают внимание прежде всего на словесный текст, а только затем на акцентуацию. Среди наших собирателей встречаются две крайности: Евг. Ляцкий расставляет ударения почти на всех словах,¹⁶ а В. Г. Базанов обозначает сравнительно мало нелитературных ударений. Следует подчеркнуть, что большинство слов в изучаемых былинах имеет ту же самую акцентуацию, которая существует в литературном языке. Мы собрали приблизительно 900 примеров ударений, отмеченных в исследуемых былинах, и на этой основе производим анализ ритма. Когда в тексте отсутствуют ожидаемые нелитературные ударения, мы выбираем засвидетельствованные народно-песенные ударения, которые совпадают с хореическим размером и сохраняют двухсложное начало и двухсложное окончание.¹⁷

ласти русского народного стихосложения]. С. 343—355; Bailey J. Three Russian lyric folk song meters. Columbus (Ohio), 1993. P. 39—110.

¹³ Текстология народных песен и былин, см.: *Пронн В. Я.* Текстологическое редактирование записей фольклора // *Русский фольклор: Материалы и исследования.* М.; Л., 1956. Т. 1. С. 196—206; *Чистов К. В.* Современные проблемы текстологии русского фольклора: Докл. на заседании Эдиционно-текстологической комиссии V междунар. съезда славистов. М., 1963; *Путилов Б. Н.* 1) Искусство былинного певца. С. 220—259; 2) Эпические певцы Заонежья и типология северно-русского сказительства // *Рябининские чтения-95.* Петрозаводск, 1997. С. 6—14; *Иванова Т. Г.* 1) Классические собрания былин в свете текстологии // *Русская литература.* 1982. № 1. С. 135—148; 2) Специфика фольклористической текстологии // *Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора.* Л., 1991. Т. 26. С. 5—21; *Еремина В. И., Жекулина В. И.* Практическая текстология былин // Там же. С. 54—68.

¹⁴ Былины П. И. Рябинина-Андреева. С. 130.

¹⁵ По этому поводу Б. Н. Путилов пишет: «В расстановке ударений на нужных местах в источниках обычно никакой последовательности нет» (Издание классической литературы. М., 1963. С. 54).

¹⁶ В публикации Евг. Ляцкого мы не обращаем внимания на те случаи, где ставятся два ударения на одном слове (*Ляцкий Евг.* Сказитель И. Т. Рябинин).

¹⁷ Мы также обращались к следующим словарям: *Словарь русских народных говоров.* М.; СПб., 1965—2004. Вып. 1—38; *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд.* СПб., 1994—2002. Вып. 1—5; 3) *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. 3-е изд. СПб.; М., 1903—1907 (репринт. М., 1994); словари, приложенные к собраниям изучаемых былин.

В своем историческом обзоре исследований словесного ритма в русских народных песнях М. П. Штокмар¹⁸ показывает, что большинство ученых принимают теорию, согласно которой в традиционных словосочетаниях, состоящих из прилагательного и существительного и содержащих от четырех до шести слогов, единственное главное ударение имеется на среднем слоге — все другие слова теряют свое ударение и становятся проклитикой или энклитикой. Так в сочетании *из чистá поля* главное ударение падает на окончание прилагательного, а существительное становится энклитикой. К сожалению, эта интерпретация основана на анализе очень узкого материала; всеобъемлющее рассмотрение акцентуации, отмеченной собирателями в публикациях народных песен, для подкрепления этой гипотезы исследователями не проводилось. В текстах исследуемых былин встречаются многочисленные случаи, когда ударения означаются на всех словах. Например, А. М. Астахова обозначает ударения на обоих словах в словосочетании *зеленá винá* (А-182). К. Т. Тарановский истолковывает это явление так: более сильное «фразовое ударение» (главное, синтагматическое) падает на окончание прилагательного, а более слабое «словесное ударение» сохраняется на окончании существительного.¹⁹ Кроме того, в таких сочетаниях часто происходят сдвиги ударения. Например, ударение существительного сдвигается на последний слог в сочетании *из чистá поля* (А-190). Приведенные ниже цитаты содержат примеры сдвигов после фразового ударения: *по синю́ морю* (А-229), *в глубоку́ воду* (А-229), *по свято́й Руси* (Л-145), *за белы́ руки* (Ба-46). Сдвиги также происходят до фразового ударения и касаются прилагательного или существительного: *ко́пьем во́стрым* (Г-540), *брати́цу кресто́вому* (Л-148), *на кру́том бе́режке* (А-194), *ро́дна ма́тушка* (Л-140).

Другие части речи встречаются в тех же ритмических образцах: *зүсей-лэбедей* (А-191), *князя́ Влади́мера* (А-186), *именём зову́т* (А-182), *игру́ играть* (Г-497), *по три́ году* (С-441). Глаголы приобретают несколько типов вариантов ударений: *познава́ть будешь* (Г-546), *сидит со́ловей* (А-265), *воспрого́вори* (Г-506), *во полон взяли́* (Ба-101), *за́шли к коро́лю* (Г-533). Местоимения, частица *не* и предлоги могут получить нелитературные ударения: в *своём го́роде* (Г-525), в *то́го Со́ловья* (Г-441), *оны́ ну́ рвутся* (Г-449), *между́ собо́й* (Л-148), *на кру́тый на́ берег* (С-450). Для некоторых слов имеются три варианта ударения, причем каждое приспосабливает слово к ритмическому контексту: *по́лениц* (С-468), *по́лениц* (С-469), *полені́ца* (С-456); *мо́лодый* (С-432), *моло́дого* (С-430), *молодо́й* (С-430). Как показывают приведенные ниже примеры, варианты ударения становятся явными в единой строке или в смежных строках. Каждая цитата сопровождается ритмическим анализом.

(Х5Д)	<i>Сиротá я е́сть, сиротá</i> горькая	(С-461)	
	x x x x x x x x x x		
(Х6Д)	На́м куда́ вели́шь иттí да й куды́ е́хати	(Г-463)	
	x x x x x x x x x x x		
{	(Х5Д)	Заседа́л тут мо́лодец добра́ коня́	(А-193)
		x x x x x x x x x x	
{	(Х6Д)	И по́ехал мо́лоде́ц из широка́ двора́	
		x x x x x x x x x x x	

Большей частью нелитературная акцентуация отражает стремление сказителей согласовать ударение слова с хорейским ритмом — подавляющее боль-

¹⁸ Штокмар М. П. Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952. С. 15—135.

¹⁹ См.: Тарановски К Ф. [Рец. на кн.: Штокмар М. П. Исследования в области русского народного стихосложения]. С. 336—337, 346—353. Также см.: Bailey J. Three Russian... P. 48—65.

шинство таких ударений совпадает с иктом на нечетном слоге в хорейческих строках. Взаимодействие ритма и расположения ударений становится очевидным в самых распространенных хорейческих строках в исследуемых былинах — в 5- и 6-стопных хорях. В 5-стопных стихах должны нести ударение третий и девятый слоги (второй и пятый икты): $x \ x \acute{x} \ x \ x \ x \ x \acute{x} \ x \ x$. В 6-стопных стихах должны нести ударение третий и одиннадцатый слоги; впрочем, в середине этого более длинного стиха третье ударение часто появляется на седьмом слоге: $x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$.²⁰ Указанные строки не только соответствуют ритмической структуре тонического стиха, но они также представляют собой «ритмические инварианты» 5- и 6-стопных хореев. Необходимо воспринимать такие примеры нелитературной акцентуации и «исправленных ударений» в контексте отмеченных ритмических признаков.

Нелитературные ударения особенно бросаются в глаза, когда они относятся к третьему слогу с начала строки ($x \ x \acute{x} \ . \ . \ .$) и поддерживают ритм тонического стиха. Цитируемые ниже строки имеют нелитературное ударение на третьем слоге и демонстрируют важную роль, которую вариантные ударения выполняют в образовании хорейческого ритма.

(X5Д)	Из <i>чистá</i> поля ты й мнé наéздничка	(С-455)
	$x \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x$	
(X6Д)	Ай же <i>кóроль</i> Ботия́н ты Ботия́нович	(С-435)
	$\acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$	
(X5Д)	Де́вять <i>сýновей</i> да одино́ка дóчь	(Ба-101)
	$\acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \ x \ x \acute{x} \ x \grave{x}$	
(X6Д)	Из-за <i>тóва</i> из-за стóбличка дубóвого	(А-182)
	$x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$	
(X6Д)	Хóчет <i>пóдстрелить</i> он птíцу вóрон чёрную	(А-230)
	$\acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x$	

Далее приводятся пары параллельных строк, показывающие, как исправляются ударения таким образом, чтобы они падали на третий слог в 5- и 6-стопных хорейческих стихах. В первой паре строк нелитературное ударение на первом слоге прилагательного *мóлодой* переставляется на третий слог (*молодóй*), как это имеет место в параллельной строке. Подобным образом во второй цитате неотмеченное, но предполагаемое литературное ударение на местоимении *моевó* заменяется народно-песенным ударением на первом слоге местоимения так, как встречается в параллельной строке. В каждом случае ударение перемещается на третий слог согласно с ритмом тонического стиха.

{	(X5Д)	<i>Молодóй</i> Добры́нюшка Микитинец	(С-430)
		$x \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$	
{	(X5Д)	<i>Мóлодой</i> Добры́нюшка Микитинец > <i>молодóй</i>	(С-432)
		$\acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \quad > \quad x \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$	
{	(X6Д)	Чтó ж ты <i>мóево</i> на́каза не послу́шался	(А-180)
		$\acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$	
{	(X6Д)	Чтó ты <i>моевó</i> на́каза не послу́шался > <i>мóево</i>	(А-226)
		$\acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \quad > \quad \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x \acute{x} \ x \ x$	

Как явствует из следующих иллюстраций, в 6-стопных хорейческих строках сказители временами ставят вариантное ударение на седьмой слог. При этом они стараются выдержать ритмический инвариант 6-стопных строк.

²⁰ Г. В. Лобкова выделяет «дополнительный средний акцент» в таком стихе (Лобкова Г. В. Черты стиля эпических напевов Русского Севера // Иванова Т. Г. «Малые» очаги севернорусской былинной традиции. СПб., 2001. С. 399—400).

- (Х6Д) Доложите вы да *кóролю* литóвскому (А-253)
 x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x x
- (Х6Д) Повелí Ставрá на *пóгреба* глубóкия (А-240)
 x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x x
- (Х6Д) Разрубил егó ведь *зýтевей* любíмых (С-424)
 x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x x

Нижеприведенные пары параллельных 6-стопных строк показывают, как ударения исправляются таким образом, чтобы они совпали с седьмым слогом. В первой паре строк ударение на первом слоге слова *мóлодец* переставляется на третий слог в соответствии с ритмом параллельной строки в той же былине. Таким же образом во второй паре строк ударение на первом слоге слова *Сóловью* перемещается на третий слог (*Соловьё*) так, как имеется в параллельной строке.

- | | |
|---|---|
| { | (Х6Д) И с тогó ль тут <i>мóлодец</i> да й во гульбú пошёл > <i>молодéц</i> (С-459)
\acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x x x \acute{x} x \grave{x} > x x \acute{x} x x x \acute{x} x x \acute{x} x \grave{x} |
| | (Х6Д) Говорít тут <i>молодéц</i> да й таковы слова
x x \acute{x} x x x \acute{x} x x x \acute{x} x \grave{x} |
| { | (Х6Д) Расковáл тут <i>Сóловью</i> он рúчки бéлые > <i>Соловьё</i> (С-428)
x x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x \acute{x} x x > x x \acute{x} x x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x |
| | (Х6Д) Расковáл тут <i>Соловьё</i> он нóжки рéзвые
x x \acute{x} x x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x |

Народно-песенные ударения накапливаются в дактилическом окончании, потому что именно здесь традиционные словосочетания встречаются чаще всего. На основе параллельных строк, в которых те же самые слова отмечаются ударением на третьем слоге с конца строки, сделано всего восемь поправок. Приводим четыре примера: *чёрнá воронá* (А-173) > *чёрна вóрона*, на *широком дворé* (А-237) > на *широкóм дворé*, на *крúтый бережóк* > на *крутýй бéрежок* (А-258), *пóобыграл* (Ба-70) > *побыграл*.

Слоговая организация исправляется только в окончании строки. Преобладающее большинство строк имеет двухсложное окончание и тем самым показывает, что самый последовательный ритм образуется в конце строк.²¹ В изучаемых былинах насчитывается 15 274 строки — дактилическое окончание не встречается лишь в 91 строке. Были исправлены 77 из этих строк, так что без дактилического окончания остались только 14. Записи былин Петра Рябинина, которые редактировал и опубликовал В. Г. Базанов, содержат большее количество отклонений от дактилического окончания (39), чем другие исследуемые собрания, может быть, по той причине, что Петр Рябинин собственноручно записывал тексты и что он до некоторой степени использовал в окончаниях элементы литературного языка, а не народно-песенного. В нижеприведенных иллюстрациях собиратели отметили разные типы слоговых вариантов или сокращений в дактилическом окончании.

- (Х5Д) А ведь сáм коню да приговáриват (С-423)
 x x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x x
- (Х5Д) Да на тóй ли кáк на тíхой *зáберегу* (Г-534)
 x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x
- (Х6Д) Ко томú ли-то Самсóну ко *Самбйldвйчу* (Г-456)
 x x \acute{x} x x x \acute{x} x x x \acute{x} x x

²¹ См.: Васильева Е. Е. О возможностях анализа музыкальной формы песенного фольклора // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980. С. 113—119.

(Х5Д) С молодым Васильем да й *Казимирдовым* (ВГ-79)
 x x ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ

Другие исправления оправдываются сравнением параллельных строк: в одной окончание содержит два слога, а в другой — один или три слога. В каждом случае возможен силлабический вариант, как наличествует в следующих трех парах строк. Каждая пара появляется в одной и той же былине.

{	(Х5Д) Они дѣлали сговѳр между <i>собдю</i> (А-232)
	ẋ
{	(Х5Д) Они дѣлали сговѳр между <i>сбодй</i>
	ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ ẋ
{	(Х6Д) Да й по слáвным переулкам княженѣцким (ВГ-72)
	ẋ
{	(Х6Д) А по слáвным переулкам княженѣцким
	ẋ
{	(Х6Д) Побежáл в свой полáты белокаменны (С-458)
	ẋ
{	(Х6Д) Приводйла их в полáты белокаменны
	ẋ

До того, как представить ритмический анализ всех былин, сложенных вольными хорями, необходимо рассмотреть восемь вариантов былины «Королевичи из Крякова». ²² Это позволяет уделить внимание некоторым вопросам текстологии, в частности вопросу подлинности варианта, который Ф. М. Истомин записал у Ивана Рябинина. Изучение всех записей одной былины предоставляет возможность обнаружить следы эволюции ритма у четырех поколений Рябининых и проследить ритмические характеристики в четырех повторных записях Петра Рябинина. Кроме того, при анализе разных вариантов былины «Королевичи из Крякова» проявляются различия между говорным и песенным исполнениями и между разными методами записи.

Табл. 1 показывает проценты хорейских, ямбических и прочих строк в рябининских вариантах былины «Королевичи из Крякова». Позже мы объясним, почему мы не включили данные ритмического анализа записи Истомина в общие результаты. Ямбические строки легко возникают, когда один слог, частица или междометие добавляются или пропускаются в начале строки. Запись П. Н. Рыбникова содержит самый высший процент ямбических строк (20.9 %); в других записях процент колеблется от 0.0 % до 4.9 %. Для большинства сказителей процент «прочих строк» варьируется от 9.4 до 23.8, но самый низкий процент появляется в записях ТГР (1871-Г) и ИТР (0.3 и 1.0 соответственно). По поводу центральной ритмической особенности — доли хореев — в записи П. Н. Рыбникова имеется самая низшая доля (56.3 %), в четырех — около 70 % (от 73.3 % до 77.9 %) и в трех — свыше 90 % (90.6 % до 98.4 %). После исправления ошибок оказывается, что окончание во всех вариантах состоит из двух слогов.

В варианте былины «Королевичи из Крякова», записанном П. Н. Рыбниковым у Трофима Рябинина в 1860 г., наблюдается маленькая доля хорейских

²² Анализ основан на следующих публикациях: Рыбников. № 22; Гильфердинг. № 87; Истомин. С. 29—37; Всеволодский-Гернгросс. № 8; Бернштейн. № 12; Соколов. № 99; Астахова. № 135; Базанов. № 7. Замечания о былинах см.: Былины: Русский музыкальный эпос. С. 526—527; *Захарова О. В.* 1) Былины: Поэтика сюжета. С. 69—75, 122—145; 2) Локальный сюжет былины «Королевичи из Крякова» в сказительской традиции Рябининых-Андреевых // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. С. 24—27.

Таблица 1

«Королевичи из Крякова» — типы строк в %

Размеры	Хореи	Ямбы	Прочие	Всего	Число строк
ТГР (1860-Р)	56.3	20.9	22.8	100.0	320
ТГР (1871-Г)	98.4	1.3	0.3	100.0	306
[ИТР (1886-И)]	97.4	1.6	1.0	100.0	305]
ИГР (1921-ВГ)	73.3	2.9	23.8	100.0	172
ПИР (1926-С)	77.0	1.2	21.8	100.0	326
ПИР (1926-Бе)	90.6	0.0	9.4	100.0	159
ПИР (1931-А)	77.9	4.9	17.2	100.0	371
ПИР (1936-Ба)	77.9	2.8	19.3	100.0	290
Всего	78.0	5.5	16.5	100.0	1944

строк (56.3 %), в связи с тем, что П. Н. Рыбников записывал былины для своего собрания большей частью с говорного исполнения.²³ В записанных разными собирателями вариантах у Петра Рябинина также проявляются значительные ритмические различия. Вариант С. И. Бернштейна, записанный при помощи фонографа в 1926 г., содержит большую долю хореических строк (90.6 %), ни одной ямбической строки (0.0 %) и только несколько прочих строк (9.4 %). Напротив, в вариантах Ю. М. Соколова (1926), А. М. Астаховой (1931) и В. Г. Базанова (1936) хореи имеются приблизительно в 70 % строк. Доля в 70 %, вероятно, позволяет подтвердить, что рассматриваемая былина «Королевичи из Крякова» сложена вольными хореями. Можно прийти к заключению, что сказители выдерживают хореический ритм лучше, чем обнаруживается в записях собирателей. Ритмические особенности вариантов А. Ф. Гильфердинга и Ф. М. Истомина во многом совпадают.

«Прочие строки» нередко возникают из-за пропуска или добавки частицы или уменьшительного окончания. В нижеследующих цитатах каждая пара параллельных строк появляется в той же былине.

{ Молодой Василий ^ Окулович x x x x x x ^ x x x x	(Ба-88)
	Молодой Василий да Окулович x x x x x x x x x x x
{ Так позволъ налить мне чару зеленá винá x x x x x x x x x x x x	(С-446)
{ Говорйт Василий ^ Казимиров x x x x x x ^ x x x x	(А-208)

В табл. 2 используется другой метод рассмотрения ритмических признаков вольных хореев — по проценту количеству строк, в которых преобладает определенный вид стопы. Подсчеты в записи Ф. М. Истомина, как и в предыдущем анализе, нами исключаются из общих результатов. В то время как число стоп в строке варьируется от четырех до восьми, 5- и 6-стопные строки, как

²³ См.: Астахова А. М. Былины: Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966. С. 192; Иванова Т. Г. Классические собрания былин... С. 136—139; Разумова И. А. П. Н. Рыбников // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 30—32.

Таблица 2

«Королевичи из Крякова» — распределение хорейческих стихов по числу стоп

Число стоп	X4	X5	X6	X7	X8	Ямбы	Прочие	Всего
ТГР (1860-Р)	2.2	18.4	32.2	2.8	0.6	21.0	22.8	100.0
ТГР (1871-Г)	0.0	28.4	65.0	4.3	0.7	1.3	0.3	100.0
[ИТР (1886-И)	0.0	27.9	64.8	3.9	0.7	1.7	1.0	100.0]
ИГР (1921-ВГ)	1.2	37.8	32.0	1.7	0.6	2.9	23.8	100.0
ПИР (1926-С)	0.9	35.0	40.2	0.9	0.0	1.2	21.8	100.0
ПИР (1926-Бе)	0.6	44.0	45.3	0.0	0.6	0.0	9.5	100.0
ПИР (1931-А)	1.9	37.2	35.8	2.2	0.8	4.8	17.3	100.0
ПИР (1936-Ба)	1.4	38.6	36.6	1.4	0.0	2.7	19.3	100.0
Всего	1.2	33.1	41.1	2.1	0.5	5.5	16.5	100.0

утверждал А. Ф. Гильфердинг,²⁴ преобладают и включают в себя от 73.0 % до 93.4 % всех строк. В записи П. Н. Рыбникова только 50.6 % содержит 5- или 6-стопные хорей, что, вероятно, выдает говорное исполнение. Запись С. И. Бернштейна, сделанная у Петра Рябинина, имеет более высокую долю 5- и 6-стопных хореев (89.3 %), чем три других варианта, записанные у этого же сказителя (от 73.0 % до 75.2 %). В предложенном анализе опять наблюдается близкое совпадение записи А. Ф. Гильфердинга у Трофима Рябинина с записью Ф. М. Истомина у Ивана Рябинина (93.4 % против 92.7 % соответственно). В то время как в записи А. Ф. Гильфердинга 6-стопные строки превышают 5-стопные (65.0 % против 28.4 %), в записях его потомков доли 5- и 6-стопных хореев почти одинаковы.

Табл. 3 и 4 показывают распределение ударности на каждом иктом положении (т. е. на нечетных слогах) в 5- и 6-стопных хорейческих строках. Ударность последнего слога дактилического окончания, т. е. одиннадцатый или тринадцатый слог, включается потому, что в народных песнях последний слог дактилического окончания нередко ударен. Частотность ударений на иктах выражается в процентах от всех анализируемых строк. В литературном 5-стопном хорее обычно имеется ритмическая структура, согласно которой второй, третий и пятый икты часто ударны, а первый и четвертый имеют тенденцию быть ударными.²⁵ Та же самая ритмическая структура встречается в былинах Рябининых за исключением того, что в трех случаях второй икт постоянно ударен (ИГР-ВГ, ПИР-С, и ПИР-Бе). В записи П. Н. Рыбникова ритм 5-стопного хорей получается менее ясным, потому что ударность третьего слога падает до 86.4 %. У всех сказителей 5-стопный хорей не имеет цезуры, т. е. постоянного словораздела перед одним и тем же слогом внутри строки.

В литературном 6-стопном хорее без цезуры, который произошел от народного стиха, четные икты часто ударны или постоянно ударны; нечетные имеют тенденцию быть ударными.²⁶ Из табл. 4 видно, что в вольных хорейках та же самая ритмическая структура образуется в 6-стопных строках и что во многих случаях четные икты постоянно ударны. Однако ритмические различия возни-

²⁴ Гильфердинг А. Ф. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873. С. XXXIII.

²⁵ См.: Тарановски К. Руски дводелни ритмови I—II // Српска Академија наука: Посебна издања. Књига 217. Белград, 1953. (Одељење литературе и језика. Књига 5). С. 273—298. Табл. XIV; Гаспаров М. Л. Современный русский стих. М., 1974. С. 108—115.

²⁶ См.: Тарановски К. Руски дводелни ритмови. С. 325—333. Табл. XV—XVI; Гаспаров М. Л. Современный русский стих. С. 122—124.

Таблица 3

«Королевичи из Крякова» — распределение ударности в 5-стопном хорее

Икт	I	II	III	IV	V		
Слог	1	3	5	7	9	11	Число строк
ТГР (1860-Р)	45.8	86.4	86.4	25.4	100.0	27.1	59
ТГР (1871-Г)	31.0	92.0	85.1	41.4	100.0	21.8	87
[ИТР (1886-И)	31.8	92.9	85.9	38.8	100.0	21.2	85]
ИГР (1921-ВГ)	18.5	100.0	84.6	38.5	100.0	24.6	65
ПИР (1926-С)	34.2	100.0	80.7	45.6	100.0	25.4	114
ПИР (1926-Бе)	21.4	100.0	78.6	44.3	100.0	34.3	70
ПИР (1931-А)	32.6	96.4	85.5	50.0	100.0	26.1	138
ПИР (1936-Ба)	30.4	98.2	82.1	47.3	100.0	25.9	112
Всего	30.9	96.6	83.3	43.6	100.0	26.2	645

кают в записях всех сказителей, в том числе и в повторных записях Петра Рябинина. В очередной раз в данном отношении наблюдаются близкие результаты в записях А. Ф. Гильфердинга и Ф. М. Истомина.

Как явствует из нижеследующих примеров, третий слог (второй икт) иногда неударен в 5- и 6-стопных строках. Это свидетельствует о том, что сказители иногда не выдерживают ритмического инварианта тонического стиха. Можно предположить, что в прошлом сказители сохраняли структуру тонического стиха более последовательно, но в изучаемых записях они иногда отклоняются от такого ритма. Последняя цитата представляет собой редкий пример искусственного ударения, падающего на последний слог прилагательного *правая*.

(Х5Д)	Ша́почку собо́блю на одно́ ушкò	(Ба-77)
	́ х х х х́ х х х х́ х х́	
(Х5Д)	Сла́вныя бога́тырь святору́ския	(Г-536)
	́ х х х х́ х х х х́ х х́	
(Х6Д)	Не́кому стоя́ть за це́рквы ве́дь за Бо́жии	(Г-447)
	́ х х х х́ х х́ х х х х́ х х́	
(Х6Д)	Э́ти ли ле́ютые змеёныши	(А-193)
	́ х х х х́ х х х х́ х х́	

Таблица 4

Распределение ударности в 6-стопном хорее

Икт	I	II	III	IV	V	VI		
Слог	1	3	5	7	9	11	13	Число строк
ТГР (1860-Р)	38.8	97.1	47.6	99.0	16.5	100.0	36.9	103
ТГР (1871-Г)	42.2	96.0	44.7	98.0	26.1	100.0	30.7	199
[ИТР (1886-И)	42.4	100.0	42.4	99.5	26.3	100.0	31.3	198]
ИГР (1921-ВГ)	41.8	100.0	43.6	100.0	12.7	100.0	25.5	55
ПИР (1926-С)	33.6	100.0	48.1	100.0	13.7	100.0	27.5	131
ПИР (1926-Бе)	37.5	100.0	45.8	97.2	12.5	100.0	40.3	72
ПИР (1931-А)	38.3	100.0	50.4	99.2	12.8	100.0	28.6	133
ПИР (1936-Ба)	39.6	100.0	49.1	100.0	19.8	100.0	29.2	106
Всего	38.9	98.6	47.2	99.0	17.6	100.0	30.9	799

(Х6Д) Правая рука в плечё да й застоюласи (ВГ-59)
 x x x x x x x x x x x x

Приведенные ниже примеры показывают, что седьмой слог в 6-стопных строках иногда оказывается безударным. В таких случаях трудно решить, кто пропустил ожидаемое в этом положении ударение — сказитель или собира- тель.

(Х6Д) А ведь чárку вьпъешь — по друго́й душá горит (ВГ-92)
 x x x x x x x x x x x x

(Х6Д) С малолётства ма́леньким еще ребёночком (А-233)
 x x x x x x x x x x x x

(Х6Д) Да й бралá скорёшенько да й золоты́ ключи́ (С-443)
 x x x x x x x x x x x x

Изучение ритма всех вариантов былины «Королевичи из Крякова» не только обнаруживает, насколько хорошо сказители Рябиныны выдерживают ритм хореев, но также показывает их способность пользоваться акцентными и силла- бическими вариантами в народно-песенном языке, чтобы создавать хорейче- ский размер. Причем они реализуют хорейческие ритмы по-разному, т. е. у каждого сказителя получается различное расположение ударности. А. М. Аста- хова, подобно другим фольклористам, подчеркивает, что потомки Трофима Ря- бинина максимально сохраняют его словесные тексты,²⁷ но наше исследование ритма демонстрирует, что в одних и тех же былинах у разных представителей династии Рябиныных тем не менее имеются ритмические различия и что хорей- ский ритм у всех сказителей (и в повторных записях у Петра Рябинына) не идентичен. Ввиду того что все Рябиныны большей частью сохраняют ритм вольных хореев, можно заключить, что хорейческий былинный стих у них еще не находится в разрушенном состоянии. Кроме того, кажется, что изучение словесного ритма представляет собой еще один метод отличить запись песен- ного исполнения от записи говорного. Анализ ритма также выделяет различия в записях, произведенных «от руки» или при помощи фонографа. Таким обра- зом, становится возможным отнести некоторые отклонения от ритмического инварианта к разным методам записи; тогда как другие отклонения возникают благодаря самой природе устного исполнения эпоса.

Вариант былины «Королевичи из Крякова», записанный Ф. М. Истоминым у Ивана Рябинына, является единственным исключением из представленного анализа. В вариантах Ф. М. Истомина и А. Ф. Гильфердинга доли хорейческих, ямбических и прочих строк, доли 5- и 6-стопных хореев и расположение удар- ности на иктах исключительно схожи. Сравнение всех строк в двух записях по- казывает, что 296 строк совпадают точно, девять отличаются незначительно (№ 76, 102, 134, 155, 190, 222, 227, 236, 271) и одна строка в варианте Ф. М. Ис- томина (№ 263) отсутствует. К тому же в варианте Ф. М. Истомина некоторые народно-песенные ударения прибавлены, а другие пропущены; в отношении к фонетике согласный *ч* заменяется согласным *ц*, а согласный *ц* согласным *ч*. Б. Н. Путилов высказал сомнение в подлинности записи Ф. М. Истомина и предположил, что она представляет собой скрытую перепечатку.²⁸ По-видимо-

²⁷ См.: Астахова А. М. Былинное творчество северных крестьян // Былины Севера / Зап., вступ. статья, коммент. А. М. Астаховой. М.; Л. 1938. Т. 1. С. 71—73; Базанов В. Г. П. И. Ря- бинин-Андреев и его предки. С. 17, 25, 134; Захарова О. В. Былины: Поэтика сюжета. С. 69—75, 122—142. О роли печатных источников в наследии Рябиныных, в особенности П. И. Рябинына-Андреева, см.: Новиков Ю. А. 1) Об истоках эпических репертуаров Т. Г. Ря- бинина и П. И. Рябинына-Андреева // Рябининские чтения-95. Петрозаводск, 1997. С. 43—50; 2) Былина и книга. СПб., 2001. С. 49 (№ 16), 110—111 (№ 19), 124 (№ 14), 159—160 (№ 11).

²⁸ Путилов Б. Н. Искусство былинного певца. С. 229.

Таблица 5

Типы строк всех изучаемых былин в %

Размеры	Хореи	Ямбы	Прочие	Всего	Число строк
ТГР	97.6	1.7	0.7	100.0	4582
ИТР	77.8	20.1	2.1	100.0	239
ИГР	73.8	3.7	22.5	100.0	2713
ПИР	76.7	3.4	19.9	100.0	7740
Всего	82.5	3.2	14.3	100.0	15 274

му, наше ритмическое исследование подтверждает его подозрение. Ввиду изложенных причин мы исключили анализ варианта Ф. М. Истомина из общих результатов по изучению ритмических характеристик былинного стиха Рябининных.

Переходя к анализу вольных хореев, использованных в былинах у всех Рябининных, мы пропускаем вариант былины, записанной П. Н. Рыбниковым у Трофима Рябинина, потому что он ее зафиксировал с говорного пересказа. Мы также исключаем вариант былины «Королевичи из Крякова», который Ф. М. Истомин приписал Ивану Рябинину. В табл. 5 представлены проценты хореических, ямбических и прочих строк во всех былинах, исполненных Рябининными. В то время как у ТГР получается самая высокая доля хореических строк (97.6 %), у других насчитывается от 73.8 % до 77.8 %. У ИТР наблюдается самая высокая доля ямбических строк (20.1 %), причем у него же самое малое число доступных для анализа строк (239). И у ИГР (22.5 %), и у ПИР (19.9 %) образуется самая большая доля прочих строк — это указывает, что хореический былинный стих у них может иметь некоторую тенденцию к упадку.

Табл. 6 показывает проценты строк, соответствующих каждой хореической стопе. Несмотря на то что строки содержат от трех до десяти стоп и колеблются от семи до двадцати одного слога, большинство состоит из пяти или шести стоп и от одиннадцати до тринадцати слогов. В то время как 6-стопные строки преобладают в былинах ТГР (55.0 % напротив 32.7 %) и в меньшей степени у ИТР (42.7 % напротив 33.9 %), обратное соотношение получается у ИГР (25.2 % напротив 45.9 %) и у ПИР (31.3 % напротив 42.1 %). Любопытно было бы задать вопрос: тенденция к предпочтению 5-стопных хореев 6-стопным является ритмической характеристикой двух Рябининных, или особенностью русского былинного стиха вообще?

Относительно происхождения русского эпического стиха Роман Якобсон²⁹ выдвинул следующую гипотезу. После того как ударение стало фонемным в

Таблица 6

Число стоп в хореических строках в % от всех строк

Размер	X3	X4	X5	X6	X7	X8	X9	X10	Всего
ТГР	0.1	1.9	32.7	55.0	4.8	2.8	0.2	0.1	97.6
ИТР	0.4	0.0	33.9	42.7	0.8	0.0	0.0	0.0	77.8
ИГР	0.0	1.4	45.9	25.2	1.2	0.1	0.0	0.0	73.8
ПИР	0.1	2.2	42.1	31.3	0.9	0.1	0.0	0.0	76.7
Всего	0.1	1.9	39.8	37.5	2.1	0.9	0.1	0.1	82.5

²⁹ Jakobson R. Slavic epic verse. P. 434—444. См. также: Тарановски К. Ф. [Рец. на статью: Jakobson R...]. С. 350—360.

Таблица 7

Распределение ударности в 5-стопном хорее

Икт	I	II	III	IV	V		
Слог	1	3	5	7	9	11	Число строк
ТГР	34.6	94.9	84.4	38.5	100.0	25.3	1502
ИТР	35.8	100.0	96.3	24.7	100.0	17.3	81
ИГР	26.4	99.2	89.5	32.6	100.0	23.6	1244
ПИР	33.1	98.7	86.1	38.3	100.0	22.4	3256
Всего	31.2	97.2	86.6	36.4	100.0	22.9	6083

русском языке, общеславянский эпический десятисложник с цезурой после четвертого слога преобразовался в 5-стопный хорей. После прибавки слога к концу строки, русский эпический стих приобрел дактилическое окончание. Якобсон также предположил, что ритм 5-стопного хорей был неустойчивым, потому что смежные второй и третий икты часто ударны. В результате ритмического напряжения строка расширилась в середине и равносложность потерялась.

Такие утверждения вызывают несколько вопросов. Предпочитал ли Трофим Рябинин 6-стопные строки по своей воле, или он нарочно выбирал ритмически более стабильный 6-стопный хорей? Когда его последние два потомка обращались к 5-стопному хорей, отражали ли они эволюционное изменение в ритме былинного стиха или сохраняли первоначальный 5-стопный хорей? Только после обширного исследования и сравнения ритма в былинах иных сказителей в других географических регионах станет возможным ответить на такие вопросы. Однако следует принимать в расчет ограниченные возможности для подобного исследования, потому что текстологически точные записи былин начали появляться только к концу XIX в. До этого времени приходится просто выдвигать теории о ритмической форме русского эпического стиха и о его возможной связи с общеславянским эпическим стихом. Хотя предполагается, что такой эпический стих имел цезуру и состоял из 4 + 6 слогов, в 5-стопном хорее, встречающемся в былинах Рябининых, цезуры нет.

В табл. 7 представлено распределение ударности в 5-стопных хорейских строках во всех былинах. В сущности, сказители соблюдают ритмический инвариант этого размера. Третий и девятый слоги (второй и пятый икты) постоянно ударны, или почти постоянно ударны, за исключением былин Трофима Рябинина, у которого ритм отстает чаще от ожидаемого начала строки (94.9%). Несмотря на то что сказители время от времени не выдерживают ритмического инварианта, в основном они стараются его сохранить. Преобладающая ритмическая структура присутствует в стихе всех сказителей, т. е. второй, третий и пятый икты часто выполняются, а другие гораздо реже.

Табл. 8 показывает распределение ударности в 6-стопном хорее. В нем ритмический инвариант реализуется гораздо последовательнее, чем в 5-стопном хорее, потому что третий и одиннадцатый слоги (второй и шестой икты) постоянно или почти постоянно ударны. Кроме того, средний седьмой слог ударен достаточно часто, чтобы сохранить ритмический инвариант более длинной строки. Стих Трофима Рябинина отстает от ритмического инварианта несколько чаще, чем стих других сказителей, потому что третий слог (97.4%) и седьмой (95.8%) у него иногда неударны.

На основе представленного анализа можно предположить, что в ритмическом инварианте 5-стопного хорей фразовые ударения совпадают с третьим и девятым слогами. В 6-стопном хорее фразовые ударения соответствуют треть-

Распределение ударности в 6-стопном хорее

Икт	I	II	III	IV	V	VI		
Слог	1	3	5	7	9	11	13	Число строк
ТГР	36.7	97.4	44.0	95.8	25.2	100.0	26.0	2530
ИТР	40.2	100.0	28.4	99.0	18.6	100.0	27.5	102
ИГР	33.6	99.9	42.3	99.1	20.3	100.0	19.7	684
ПИР	33.4	100.0	41.1	98.8	19.5	100.0	25.4	2425
Всего	35.6	98.4	42.9	96.9	23.6	100.0	24.5	5741

му, седьмому и одиннадцатому слогам. Более сильные фразовые ударения связаны с определенными позициями в строке, а более слабые словесные ударения необязательны в остальных позициях. Такое различие в большой степени объясняет явление частности определенных иктов. Такая интерпретация также согласовывается с ритмической структурой тонического стиха.

В былинах Рябиных нередко встречаются отрывки, в которых многие стихи сложены 5-стопным хореем. Приведем шесть строк из былины «Добрыня и Василий Казимирович», которую записал Ю. М. Соколов (С-431) у Петра Рябина в 1926 г.

- 135 Так тут князь Владимир стóльне-кеевской (Х5Д)
 Поскорёшеньку он поворот держал,
 Да й садился князь да на ремёнат стул,
 Да й писал он грамоту й скорёшеньку,
 Да й берёт скорёньку й золоты ключи,
 140 Да й идёт на погребы глубокія.

Чаще всего число стоп в строках варьируется так, что возникают вольные хорей. В приведенном ниже отрывке из былины «Илья и Соловей разбойник», который А. Ф. Гильфердинг зафиксировал в исполнении Трофима Рябина (Г-442), строки содержат от четырех до восьми стоп.

- А й тут старья казак да Ёлья Муромец (Х6Д)
 Становил коня да посеред двора, (Х5Д)
 145 Сам идёт он во полаты белокаменны, (Х6Д)
 Проходил он во столовую во горенку, (Х6Д)
 На пяту он дверь-ту порозмаживал, (Х5Д)
 Крест-от клал он по-писаному, (Х4Д)
 Вёл поклёны по-учёному, (Х4Д)
 150 На все на три на четыре на сторони низко кланялся (Х8Д)
 Самому князю Владимиру в особину . . . (Х6Д)

Исследование ритма вольных хореев в былинах у всех Рябиных показывает, что сказители осознают ритм хорейского стиха, расположение ударений по размеру и силлабическую организацию стихов. Несмотря на то что имеются некоторые текстологические проблемы и что сказители иногда не выдерживают ритмических инвариантов, основные ритмические признаки хореев явно сохраняются. В конечном счёте следует удивляться художественности этих исполнителей, их таланту в устной поэзии и их способности создавать преобладающее число хорейских строк вопреки переменному числу слогов в вольных хореех. С одной стороны, как давно заметил П. Н. Рыбников по поводу словес-

ных текстов,³⁰ ритмические различия возникают среди сказителей, которые не повторяют своих ритмов точно, но варьируют их по-своему. С другой стороны, признаки упадка (разрушения) хорейского стиха в былинах Рябининых не обнаружались. Несмотря на индивидуальные различия, существенные характеристики такого былинного стиха сохраняются у всех Рябининых в рассматриваемый период русской эпической традиции.

ПРИНЯТЫЕ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

В ссылках на источники приводятся имена собирателей в сокращении и номера страниц. Номера изучаемых былин цитируются в скобках после каждого названия. Случаи неправильной нумерации строк исправляются без оговорок. Кроме варианта быliny «Королевичи из Крякова» в записи С. И. Бернштейна, фрагменты (неполные тексты) исключаются.

- А — *Астахова А. М.* Былины Севера. М.; Л., 1951. Т. 2. № 131—136, 138.
 ВГ — Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева / Подгот. текстов, примеч. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1948. № 1, 3—9.
 Ба — Былины П. И. Рябинина-Андреева / Подгот. текстов к печати, статья, примечания В. Г. Базанова. Петрозаводск, 1939. № 2—7, 10.
 Г — *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873. № 74—80, 82—83, 85—90.
 Бе — Былины Русского Севера. Сказители Рябинины (альбом грампластинок) / Ред. П. Н. Грюнберг, А. Ю. Кастров. М.: Мелодия, 1985. М20 46391 007. № 12.
 И — *Истомин Ф. М., Дютин Г. О.* Песни русского народа, собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. СПб., 1894. С. 29—37.
 Л — *Ляцкий Евг.* Сказитель И. Т. Рябинин и его былины // Этнографическое обозрение. 1894. № 4. С. 105—153. № 2.
 Р — *Рыбников П. М.* Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989 [1861—1867]. Т. 1. № 22.
 С — *Соколов Ю. М.* 1948. Онежские былины / Подгот. текстов к печати, примеч., словарь В. И. Чичерова. М., 1948. № 96—100.

³⁰ *Рыбников П. Н.* Заметка собирателя // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 1989. Т. 1. С. 72.

Л. И. ПЕТРОВА
СТИХ ОБ АНИКЕ-ВОИНЕ
МАТЕРИАЛЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ

Есть одна встреча верная, неминуемая —
это встреча со смертью.

Свт. Филарет

Как это ни покажется удивительным, обозначенная в эпитафии тема, одна из основополагающих в христианском вероучении и весьма распространенная в христианской литературе, практически не нашла отражения в русских духовных стихах устной традиции. Пронзительный мотив:

Сы вечера человека
Веселился и радовался —
На утри человека во гробе лежит...¹

характерен для стихов «покаянных» — явления письменной культуры. Персонализация смерти, столь часто встречающаяся в фольклорных произведениях различных жанров, в эпических духовных стихах отсутствует. В системе последних «Аника-воин», который, по мнению исследователей, «в свое время (...) выражал официально-церковное христианское учение о смерти»,² кажется на первый взгляд исключением.

Прочно вошедший в репертуар народных сказителей стих об Анике фиксировался на Мезени, в Обонежье, на Зимнем и Карельском берегах Белого моря, в Вятской и Оренбургской губерниях. Однако общее количество опубликованных текстов не превышает двух десятков³ и оказывается порой недостаточным для определенного рода выводов, в особенности относительно вариативности на региональном уровне. Так, отсутствие каких-либо указаний собирателей даже на возможность бытования «Аники-воина» на Кулое (при документально зафиксированной его распространенности на близкой по традиции Мезени) еще не может служить доказательством того, что этот сюжет не был известен кулойским сказителям. Ко всему прочему ряд текстов «Аники-воина» не имеет достаточной паспортизации или вовсе лишен таковой.

Исследователи вроде бы не обходили вниманием этот духовный стих,⁴ однако степень его изученности еще весьма невелика.

Основной сюжетобразующий источник «Аники-воина» был выявлен еще в XIX столетии в процессе изучения памятников древнерусской литературы, а

¹ Калики переходные: Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1864. Вып. 6. С. 325.

² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. В 3 т. / Изд. подгот. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец; Под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 511.

³ Библиографию вариантов см.: Там же. Дополнения см. в сносках в настоящей статье.

⁴ Библиографию исследований см.: Там же.

именно — повести XVI в. «Прения живота и смерти».⁵ Подробный анализ всех сохранившихся ее списков, осуществленный в недавнее время Р. П. Дмитриевой, позволил этот источник конкретизировать: «...общие черты между стихом об Анике-воине и „Прением живота и смерти“ обнаруживаются наиболее ярко на примере пятой редакции. Только в пятой редакции воин хвастается своей непобедимой силой, так же как Аника-воин; в некоторых списках воин называется богатырем.

Еще больше сходства между рассказом об Анике-воине и „Прением“ наблюдается во второй украинской редакции. Здесь воин не только в споре доказывает свою силу, но так же, как Аника, пытается безуспешно вступить с ней в единоборство».⁶

Разделяя точку зрения автора относительно сближения «Аники-воина» со славяно-русской обработкой переводного памятника, обратим особое внимание на невозможность сколько-нибудь жесткой привязанности стиха к какой-то одной из «распространенных» (терминология и классификация Р. П. Дмитриевой) редакций.

Так, например, в пятую редакцию, на которую ссылается исследовательница, включены пространные, занимающие треть текста, «поучения»:

«Послушайте. О горе нам, мужие и жены, поистинне скажу вам: днесь ростем, а в утре тлеем, днесь брак и веселие, а во утрии плачь и рыдание, скорбь и сетование, вопль и стенание...».⁷ Такого рода «поучения» сродни стихам «умильным»:

Прийдемте, братия, послушаемте
Про житие человеческое:
Человек живет —
Как во поле трава растет (<...>⁸

В отличие от рукописной традиции, которая усвоила и развила назидательные мотивы «Прений», «Аника-воин» (весьма динамичный, как и большинство эпических духовных стихов) «заимствовал» из литературного источника прежде всего форму диалога-спора богатыря со Смертью, «опуская» все морализаторские отступления, все пространные рассуждения на тему жизни и смерти, содержащиеся, как уже было отмечено, в пятой редакции повести.

По вполне понятным причинам исследователи древнерусской литературы ограничивались поиском сходства духовного стиха с «Прением живота и смерти» (которое и было основным объектом их внимания) и оперировали «собирабельным» вариантом «Аники».

Между тем основная идея древнерусской повести — о тленности мира сего, неминуемости конца для всякого живущего на земле — вовсе не стала доминирующей в «Анике-воине», сохранившем вроде бы ее главную «интригу»: неожиданная встреча богатыря с пугающего вида существом, представляющимся всемогущей Смертью; напрасная попытка противостоять ей, сменяющаяся беспомощной мольбой об отсрочке; беспощадная расправа с героем.

«Чтобы ярче изобразить непобедимое могущество Смерти, — писал А. Афанасьев о «Прении», — повесть противопоставляет ей не просто слабого человека, но богатыря, славного своею силою и опустошительными наездами, гордого, жестокого и самонадеянного».⁹ Однако такого рода конфликт («бога-

⁵ Впервые на эту связь указал Н. С. Тихонравов: *Тихонравов Н. С. Повести о прении живота со смертью: Текст и историко-литературные сличения // Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. 1, кн. 2. Отд. III. С. 183—193.*

⁶ Повести о споре жизни и смерти. // Исслед., подгот. текстов Р. П. Дмитриевой. М.; Л., 1994. С. 70 (далее в тексте и сносках — «Прения»).

⁷ Там же. С. 178.

⁸ Калики переходные... Вып. 6. С. 325.

⁹ *Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 45.*

тырь—смерть») и трагический характер его разрешения в целом не соответствовали художественной системе устной духовной поэзии. «Богатырскими» чертами наделяет она праведников и мучеников, угодников Божиих: «зычным голосом» может кричать «убогий Лазарь» («Два брата Лазаря»); не по дням, а по часам — подобно былинным и сказочным героям — растет Алексей человек Божий («Алексей человек Божий»); святой младенец Кирик, «трех лет без трех месяцев», с радостью идет на мучения во имя веры Христовой («О святом младенце Кирике»). Герой духовного стиха гибнет так же редко, как и в героическом эпосе. Остается невредимым святой Егорий, которого подвергают смертельным пыткам: пилой пилят, топорами секут, варят в котле («Мучения Егория»). Невредимым оказывается дитя, брошенное в печь матерью во имя спасения младенца Христа («Милостивая жена милосердая»). Не подвергается мученической смерти — в отличие от своего литературного «прототипа» из «Жития Феодора Тирона» — «младый человек Фёдор Тирон», «от роду двенадцати лет», победивший царя иудейского и спасший свою мать («Фёдор Тирон»).

В поэтической системе русского духовного стиха устной традиции не находит место образу смерти. В подавляющем большинстве случаев даже само это слово не употребляется, а понятие «смерть» заменяется совсем иным (в акцентном отношении) — понятием «расставание души с телом»:

Божья Матерь прогласила:
«Олексей целовек ведь Божий!
Пойди в своё царьско —
Скоро тебе будет представленьё,
Души твоёй выходеньё».¹⁰

Даже богатый Лазарь боится не столько конца своего земного существования, сколько того, что следует за ним, фактически — Суда Божьего и потому просит у Бога вовсе не отсрочки смерти:

Сбшли, Господь Бог, двоих аньделов,
Двоих аньделов, двух арханьделов,
Кротких, и смирных, и милосливых,
Штобы цёсну мою душу выложили,
Не крюком, не боком душу вытенули,
Положили бы душиньку под правое крыло,
Положили бы душиньку и на пелену,
ВЫздынули душиньку на небеса,
Положили бы душиньку во пресветлой рай!¹¹

В свете сказанного кажется неизбежным изменение «статуса» главного героя «Прений живота со смертью» при его «заимствовании» народной духовной поэзией.

Действия воина в древнерусской повести не преследуют какой-то определенной цели: «И многия полки человек той побивая, и многия сильныя богатыри побивая, имея в себе велию силу и храбрость, и разума исполнен и всякия мудрости; и помышляше в себе, глаголя высокая и гордая словеса: если убо на

¹⁰ Духовные стихи на Мезени: (Из полевых тетрадей А. М. Астаховой) / Публ. Л. И. Петровой // Русский фольклор. СПб., 2004. Т. 32. С. 333 (далее в тексте — РФ 32, с указанием страницы).

¹¹ Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860. С. 75—76. Единственное исключение — стих, записанный в г. Саратове. См.: Там же. С. 72. В нем богатый Лазарь просит «долгой жизни» (далее в тексте — Варенцов, с указанием страницы).

сем свете, на всей поднебесней кто бы могл со мною битися или противу mine стати, — царь, или богатырь, или зверь сильный?».¹² Цель действий Аники перед непосредственной встречей со Смертью, напротив, вырисовывается достаточно четко в подавляющем числе текстов, причем записанных в разных регионах:

Добирается Аника до начальнова граду Ерусалиму;
и хочет Аника начальной град Ерусалим раззорити,
и соборную церкву растворити,
и хочет лик Божий поругати,
и святые иконы хочет переколоти...

(Варенцов, с. 120—121);

Задумал Оника-воин
Ерусалим-град розорити...;¹³

Как задумал Оника он ехать в Ерусалим-град:
А хочет Оника Ерусалим-город взять,
Божьи-ти церкви и под дым спустить,
Святые иконы да копьём выколоть,
Попов-патриархов под мець склонить,
Христианскую веру да облатынити,
Злато-серебро телегами повыкатить...;¹⁴

Срежаитса Оника-воин в начальный град Ерусалиме,
Хочет начальный град розорити...

(РФ 32, с. 326)

В «Прениях живота со смертью» географические названия, что вполне естественно, отсутствуют. В былинах город Иерусалим рисуется только как объект поклонения, а не уничтожения («Сорок калик», «Поездка Василия Буслаева в Иерусалим»). Главная же цель Аники-воина — именно низвержение Иерусалим-града. Причем даже в тех мезенских текстах, которые были записаны А. Д. Григорьевым от известных былинщиков и где сюжет в наибольшей степени «распространен» за счет собственно эпических формул (отсюда отсутствующее в других вариантах «злато-серебро телегами повыкатить» или «А злато и серебро окатити и телегою» [Гр. III, с. 60]), не содержится и намек на желание Аники взять в плен князя или жениться на княгине, столь свойственное былинному иноверцу-захватчику:

Подымаицьсе царицо да Кудреванищо
Как на тот же на наш да стольне Киѣв-град —
Хоцѣт сильню-ту силу повырубить,
Хоцѣт малых робят во углы повысвистать,
Хоцѣт старых старух да все(х) под гору срыть,
Хоцѣт Божьи-ти церкви в огонь спустить,
Как светы-ти иконы хотят во грезь стоптать,
Хоцѣт князя Владимира под мець склонить,
Как кнегинушку Опраксею в замужесво взять.

(Гр. III, с. 537—538)

¹² «Прения». С. 171.

¹³ Беломорские старины и духовные стихи : Собрание А. В. Маркова // Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко. СПб., 2002. С. 126 (далее в тексте — Марков, с указанием страницы).

¹⁴ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. СПб., 1910. Т. 3. С. 72—73; СПб., 1904. Т. 1; Прага, 1939. Т. 2 (далее в тексте — Гр., с указанием тома римской цифрой и страницы — арабской).

Образ жестокого и самонадеянного богатыря, представленный в «Прении живота и смерти», «трансформировался» в духовном стихе об Анике-воине в почти символический образ уничтожителя веры христианской. При этом он оказался в одном ряду не столько с былинным Идолищем, сколько с Иродом (стих об избииении младенцев) или Демьянищем («Мучения Егория»). В этой связи конфликт «богатырь—смерть» вполне соотносим с основным конфликтом большинства эпических духовных стихов, а его развязка вполне закономерна: смерть выступает здесь как Суд Божий. Происходит некое переосмысление сюжета «Прения» в соответствии с законами жанра, вследствие чего он только и мог, вероятно, быть освоенным традицией устной духовной поэзии.

Весьма показательно, что в ряде вариантов «Аники» одним из основных становится мотив, содержащийся в старшей «распространенной» версии (по классификации Р. П. Дмитриевой) повести о споре жизни со смертью: «...ни милую, ни наравлю никому: как прииду, так и возму, но токмо жду от Господа Бога повеления, как Господь повелит, в мгновении ока возму, в чем ты застану, в том ти и сужду» («Прения», с. 174). При этом только один, пожалуй, вариант оказывается близок к тексту «Прений» по сути — и именно тот, что удивительно, который в наибольшей степени «ассимилировался» с былинной и максимально свободен от книжной лексики:

А уж я Смерть есть, от Бога посланая,
А на землю попушшеная;
А ишша я кого и завижу,
А ишша я кого и заслышу —
А и тут я того и вобзьму

(Гр. III, № 11, с. 315 — запись
от знаменитого сказителя В. Я. Тярсова).

В остальных случаях обозначенный мотив (при его наличии, разумеется) претерпевает в духовном стихе своего рода концептуальную трансформацию: Смерть посылается Богом не просто для пресечения человеческой жизни, но для пресечения помыслов и деяний, направленных против веры:

«Если бы не похвалялся Аника разрушить гроб Господен, то жил бы и другие 330 лет»¹⁵ (Заонежье, запись от И. А. Федосовой);

А я есть гордая Смерть сотворенна,
От Христа по тебе, смерть, послана я:
Хочу я тебя, Анику, умертвити (...)
Полно тебе, Аника, воевати,
Соборныя церкви разбивати...

(Вятская губ., Варенцов, с. 112);

Поехал Ника-воин в Ерусалим-град:
Победить и церкви ограбить.
Там Господен гроб на воздушях.
А Господь не допустил, вишь, —
И послал Смерть навстрету...¹⁶

(Заонежье).

¹⁵ Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными : В 3 ч. О. Х. Агреновой-Славянской. СПб., 1889. Ч. 3. С. 124.

¹⁶ Духовные стихи Обонежья: (По материалам экспедиций 1926—1932 гг.) / Публ. Л. И. Петровой // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 477 (далее — ИРФ, с указанием страницы).

При таком преосмыслении функции Смерти стих об Анике оказывается в одном ассоциативном ряду не столько с древнерусским источником, сколько с другими эпическими духовными стихами, прежде всего — с «Егорием и Змеем»:

На белом свету было три царства,
 Было три царства беззаконных.
 Как на ихнее да беззаконие
 Напускал Господь Змею лютую...
 (ИРФ, с. 467);

Согршила царство Хмильское —
 Напустил Господь да Змею, да Змею лютую <...>
 А она стала исть людей...
 (ИРФ, с. 468).

В свое время проф. М. Сперанский утверждал, что «черты внешнего облика смерти» в «Анике-воине» «заимствованы» именно из «Прений живота со смертью». ¹⁷ «Самый образ Смерти в стихе очень своеобразен и рисуется довольно определенно: это двигающийся скелет, у которого за плечами целая сумка, в которой всевозможные инструменты — косы, пилы, шилья, крючья, в руках громадная коса; Смерть в духовном стихе объясняет назначение этих инструментов: пилой она подпиливает жилы, вследствие чего суставы человека слабеют и двигаться не могут; при помощи косы она скашивает, как добрый косец косит траву, людей; крючья назначены для того, чтобы вынимать из человека душу». ¹⁸ Сложно сказать, каким материалом оперировал ученый, однако среди известных нам вариантов «Аники-воина» нет ни одного, который бы содержал подробное перечисление смертоносных «инструментов». Не склонный к описательности духовный стих представляет их в действии и об общем их «составе» можно судить лишь на основании различных вариантов «Аники». Что же касается самого облика Смерти, то лишь в одном прозаическом фрагменте (приведенном в качестве варианта к устному сказанию об Анике) он близок к обрисованному М. Сперанским: «Глядь — идет к нему страшная гостья: тощая, сухая, кости голые!». ¹⁹ В остальных случаях описание облика Смерти (если оно наличествует) в духовном стихе весьма своеобразно, причем варьируется незначительно:

У чуда ноги лошадины,
 У чуда тулово зверино,
 У чуда буйна глава человекья,
 На буйной главе власы до спясу
 (Варенцов, с. 121);

У ей тулово зъверино,
 Ише ноги все лошадины,
 Голова человеческая,
 Власы у его до пояса
 (Марков, с. 126);

А тулово зверино
 А ноги лошадины,
 А голова у чюда и человечеська,
 А власы до пояса
 (Гр. III, с. 60).

¹⁷ Сперанский М. Русская устная словесность. М., 1917. С. 375.

¹⁸ Там же. С. 374.

¹⁹ Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 109.

Одним из первых указал на нехристианский характер образа Смерти в «Анике-воине» И. Жданов, уловив «очевидное сходство» «с представлением кентавра» и фантастическим описанием людей «иподекви»: «главы у них чело-вечи, а ноги передняя и задняя конския». ²⁰ Дополнившие изображение Смерти (в большинстве вариантов «Аники») длинные, до пояса, «власы», скорее все-го, — результат влияния устнопоэтического творчества, других духовных стихов. ²¹ И лишь сочетание «тулово зверино» возвращает нас к древнерусскому источнику, и именно к «распространенным» редакциям «Прений», в которых Смерть имеет «подобие (...) человеческого, а хождение звериное». ²²

Несмотря на сохранение в стихе об Анике-воине элементов книжной лексики, даже в тех вариантах, где их наличие наиболее явно, мы практически не найдем прямых текстовых заимствований из древнерусского источника.

Попутно заметим, что при устном бытовании стиха текстовые заимствования из «Прения» могли передаваться в искаженном виде и первоначальный их смысл постепенно затемнялся, причем не только для исполнителя, но и для собирателя. Один из таких примеров нам встретился при подготовке к публикации мезенских духовных стихов из полевых тетрадей А. М. Астаховой 1928 г.

Хватил Оника-воин сабельку воиньску,
Хотел Оника-воин голову срубити —
Не мог Оника-воин вызнети: ослаб ить!
(РФ 32, № 9)

Последний из приведенных стихов повторялся трижды при описании попытки Аники расправиться со Смертью и имел в полевой записи иное начертание: «Не мог Оника-воин вызнети ослабить». Непонятное в данном контексте «ослабить», на наш взгляд, — могло появиться в результате забвения и искажения «источникового» текста: «составы раслаби (...) И абие омертвися тела мое: ни рукою, ни ногою не имех двигнутися». ²³ Неясным может показаться и желание Аники расправиться «с косьею» (стих 30 того же текста): вместо слова «Смерть» называется один из ее «инструментов», перечисляемых в «Прении» и не называемый, заметим, ни в одном из вариантов духовного стиха (кроме связанного с лубком текста, о чем далее).

Учитывая общее направление в изучении связи «Аники-воина» с древнерусской повестью XVI в., мы стремились оттенить не столько сходство, сколько «концептуальное» отличие духовного стиха от «Прений», позволяющее рассматривать его в общей системе устной духовной поэзии.

Однако далеко не все ученые считали (и, возможно, считают) первоисточником именно повесть о споре живота со смертью. Автор уже упоминавшегося нами труда «К литературной истории русской былевой поэзии» полагал, например, что «стих об Анике-воине представляет только пересказ, хотя и значительно измененный, греческого сказания о бое Дигениса с Хароном», ²⁴ впоследствии «осложненный» «прением». ²⁵ В современных публикациях «Аники» как общепризнанное и уже не требующее доказательств повторяется (с некоторы-

²⁰ Жданов И. К литературной истории русской былевой поэзии. Киев, 1881. С. 67.

²¹ См. об этом несколько подробнее: Петрова Л. И. Сюжет о Марии Египетской в устной и письменной традиции // Русский фольклор. СПб., 2001. Т. 31. С. 107.

²² «Прения». С. 164, 169 — 4-я редакция; аналогичное описание: с. 176 — 5-я редакция; с. 180 — 6-я редакция, и др. Заметим, что описание Смерти в текстах первых трех редакций древнерусской повести ассоциаций с духовным стихом об Анике не вызывает: «Видение твое яко лва страшна, реवेशи, яко пантер; полон есть червей и змиев...» («Прения»). С. 145 — 3-я редакция; аналогичное описание: с. 141 — 1-я редакция; с. 143 — 2-я редакция).

²³ Там же. С. 151 (3-я редакция).

²⁴ Жданов И. К литературной истории... С. 81.

²⁵ Там же. С. 82.

ми нюансами): «Произведение опирается, с одной стороны, на переводное греческое сказание о сражении богатыря Дигениса Акрита с Хароном (перевозчиком в царство мертвых), а с другой — на древнерусскую повесть (переведенную с немецкого) „Прение Живота и Смерти“».²⁶

Тем не менее говорить о связи духовного стиха об Анике с греческими песнями о Дигенисе Акрите следует, на наш взгляд, с большей осторожностью. Как правило, просто ссылаются на статью А. Н. Веселовского «Отрывки византийского эпоса в русском».²⁷

Однако связывая имя Аники с именем византийского Аникиты («эпитет Аникиты, непобедимого, стал собственным именем»)²⁸ и справедливо замечая, что, «как и Дигенис греческих песней», Аника «живет долгие годы (222, 331 и даже 390 лет)»,²⁹ ученый выражал согласие с Н. С. Тихонравовым, который возводил стих к древнерусской повести.³⁰

На текстовом уровне отмеченными А. Н. Веселовским «совпадениями» фактически ограничиваются, как нам кажется, точки соприкосновения «Аники-воина» с греческими сказаниями о Дигенисе Акрите. В последних отсутствует основной «стержень» духовного стиха — диалог-спор богатыря со Смертью. Да и самый облик Смерти далек от представленного народной духовной поэзией: «...увидел храброго, босого, в пестрой одежде, с блестящими, как молния, глазами...», «...увидел босого, в богатых одеждах; его волосы блистали, как солнце, как молния, его глаза...».³¹

Малочисленность известных на сегодняшний день записей «Аники-воина» препятствует выявлению различных версий этого духовного стиха. Однако именно как попытку такого рода еще в XIX столетии можно рассматривать некоторые замечания исследователей. Так, И. Жданов констатировал: «Есть, впрочем, пересказы стиха об Анике, в которых о путешествии в Иерусалим не упоминается, а вместо того вставлены в стих такие подробности:

И говорит он (Аника) Господу Богу,
И говорит он рець похвальню,
Похвальню рець, Господу противну:
„Кабы дал да мни-ка Господи
С небеси во столби колецошко булатно,
Повернул бы я всю землю на сине небо,
А сине небо на сыру землю —
На миру бы смерти не было,
И народ бы был весь жив!“
Да не полюбились эти реци Господу Богу —
Посылал он дви сумоцьки переметны...»³²

Весь разговор далее ученый сводил к эпизоду с двумя «сумочками», которые не смог поднять Аника.

Как «другой стих об Анике-воине» характеризовал в своем труде М. Сперанский варианты «Аники», включающие «в начале эпизод о „земной тяге“»,³³ и поднимал вопрос о возможной «перелицовке былины о Святогоре в стих об Анике».³⁴

²⁶ Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. Ф. И. Селиванова. М., 1991. С. 315.

²⁷ Вестник Европы. 1875. Т. 4. С. 763—774.

²⁸ Там же. С. 770.

²⁹ Там же. С. 766.

³⁰ Там же. С. 767.

³¹ Там же. С. 763.

³² Жданов И. К литературной истории... С. 63—64.

³³ Сперанский М. Русская устная словесность. С. 375.

³⁴ Там же. С. 376.

В примечании — по неизбежности кратком — к современной публикации одной из поморских записей А. Д. Григорьева обозначено: «Сбивчивый рассказ о безуспешных попытках „Оники” поднять „ядрышко” — не механическое перенесение из былины „Святогор и тяга земная” (на Онежском берегу она собирателям не встретилась), а начало одной из севернорусских версий духовного стиха об Анике-воине».³⁵

Заметим, однако, что такого рода вариантов, включающих эпизод с «сумочками переметными», всего два. Один из них, как справедливо утверждается в указанном комментарии к григорьевскому тексту, «дефектен, крайне беден эпическими формулами». Добавим, что он воспринимается, как плохая компиляция не просто разных вариантов, но разных сюжетов, как сочетание лубочной переделки текста об Анике-воине («Ох, кака ты, Смерть, что за баба, что за пьяница! Я тебя не боюсе и косы не страшусе» — Гр. I, № 7) и сюжетных новообразований неясного пока происхождения (рассказ о падчерице, которая уговаривает Смерть взять ее вместо Оники).

Второй вариант (процитированный И. Ждановым) был передан П. Н. Рыбникову Н. В. Обручевым и имеет неполную паспортизацию: лишь указание на Спасоматкозерский приход Вытегорского погоста.³⁶ Композиционно текст делится на две части: эпизод с «сумочками» и собственно встреча со Смертью, образ которой явно искажен («Лежит (видимо, по аналогии с лежащими на дороге сумочками переметными. — Л. П.) тут Цюдо цюдное {...}: Руки-ноги лошадиныи, / А голова лежит звериная, / А туша целовецецка»). Нетрадиционно и алогично начало стиха:

Жил-был Оника-воин,
Жил-был недолго —
Жил триста тридцать единое лето».

Обратим также внимание на то, что в конце первой части этого варианта упоминается «конь Обахмат» (на которого Аника садится после безуспешной попытки поднять «сумоцьки»), не встречавшийся нам ни в одном из эпических текстов. Почти так же конь назван лишь в духовном стихе об Анике, записанном П. Н. Рыбниковым от крестьянки Дмитриевой в д. Прятки Петрозаводского уезда Святозерской волости: «Упал Оника с добра коня Бахмата».³⁷ Каким образом взаимосвязаны две эти записи, нам пока не ясно, но связь эта явно существует.

Для выявления особой севернорусской версии «Аники-воина» материала двух далеко не полноценных текстов все же недостаточно. С большим основанием, на наш взгляд, можно было бы отнести к особой версии сюжета группу вариантов, распространенных главным образом в районах Обонежья, где на первый план выходит мотив хвастовства героя. Именно в этих текстах упоминание града Иерусалима как главного объекта уничтожения, основной цели разрушительной поездки богатыря Аники либо отсутствует, либо содержится лишь в его хвастливой речи:

И похваляется сильный могучий Аника-воин
Иерусалим-град раззорить,
Господень Гроб разбить³⁸

³⁵ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым : В 3 т. / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2002. Т. 1. С. 655.

³⁶ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 1-е изд. М., 1862. Ч. 2. № 48.

³⁷ Там же. № 81.

³⁸ Барсов Е. В. Из обычаев обонежского народа (Текст № 5) // Олонецкие губернские ведомости. 1867. № 12.

Аника здесь скорее зазнавшийся богатырь, бравирующий хулением веры Христовой, чем жестокий «идейный» враг христианства. Любопытно в этом отношении одно из примечаний П. Н. Рыбникова к тексту, в котором город Иерусалим не упомянут: «В разноречии Оника едет „Еросолим-град позорити“».³⁹

Одна из характерных особенностей этой группы вариантов — разрастание сказочных мотивов и образов, способствовавших постепенному переходу стиха об Анике-воине в прозу. К примеру, в тексте, записанном Е. В. Барсовым, у Аники в качестве оружия появляется «меч самосечный», а речь, обращенная к повстречавшемуся «чуду чудному», — почти исключительно сказочные формулы:

Ай же ты, чудо чудное, диво дивное!
Красная ли ты девица?
Али молодая молодлица?
Али пожитая молодушка?
Али старая старушка? ⟨...⟩
И если старая старушка —
Назову тебя бабушкой,
Аж ли тая молодушка —
Назову тебя мамушкой.
Али молодая вдовица —
Так назову тебя сестрицей.
Али красная девица —
Так за себя возьму.⁴⁰

К обозначенной версии сюжета об Анике можно отнести и два текста, включающих эпизод с хвастливой попыткой героя поднять «сумочки переметные», позволяющий усилить основной для этой версии мотив хвастовства богатыря. Впрочем, новые архивные разыскания и публикации помогут, вероятно, уточнить наши предположения.

В заключение остановимся еще на одном любопытном факте, не привлекавшем, насколько нам известно, внимания исследователей. Мы уже упоминали о тексте, записанном П. Н. Рыбниковым от крестьянки Дмитриевой д. Прятки Святозерской волости Петрозаводского уезда. Именно от нее собиратель зафиксировал и былину о Святогоре, традиционно представляющую сюжет «Святогор и тяга земная».⁴¹ Оба текста записаны прозой, хотя при первой публикации были разбиты на стихи.

Сопоставление названных текстов приводит к неожиданному результату. Сюжет духовного стиха об Анике и сюжет былины о Святогоре выстраиваются заонежской сказительницей по единой схеме: выезд героя в чистое поле, встреча с «чудом» (в первом случае это Смерть, во втором — «маленькая сумочка переметная») и смерть богатыря как итог этой встречи (в издании П. Н. Рыбникова окончание «побывальщин» совпадает текстуально: «тут ему было и кончение»)⁴² Причем в стихе Дмитриевой об Анике-воине нет эпизода с «тягой земной» и ничто не свидетельствует о каком-либо заимствовании из былины о Святогоре. В последней, напротив, нетрадиционно (если исходить из других сюжетов о Святогоре, включающих эпизод с «тягой земной») и название «пе-

³⁹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 1-е изд. Примеч. к № 48 на с. 256.

⁴⁰ Барсов Е. В. Из обычаев обонежского народа.

⁴¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 1-е изд. № 7.

⁴² Необходимо, однако, оговорить, что в рукописи текста «Бывальщины про Онику-воина», существующей как часть письма собирателя и опубликованной в примечаниях при современном переиздании собрания П. Н. Рыбникова, концовка звучит иначе: «...и дух со бела тела вон». К сожалению, из комментария не ясно, на какой стадии были внесены собирателем исправления. См.: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. С. 511.

реметной сумочки» «чудом»), и главное — сама кончина богатыря в результате попытки поднять «сумочку». А реплика Дмитриевой, приведенная в 1-м издании П. Н. Рыбникова («Тяги-то земли он не нашел, — прибавила рассказчица, — а Бог его и попутал за похвальбу»), невольно возвращает нас к уже цитировавшемуся тексту «Аники-воина» из Спасоматкозерского прихода, в котором именно за похвальбу Господь посылает Анике «две сумочки» и в котором встречается «конь Обахмат». Обращает на себя внимание и то, что записанные от Дмитриевой три сказа на разные сюжеты начинаются примерно одинаково: «...Не знал он себе супротивника...» («Про Онику-воина»); «...Не с кем Святогору силой померяться...» («Про Святогора-богатыря»); «...Был Илья Муромец так силен, что под конец не стало никого, кому бы с ним силой померяться...» («О Илье Муромце»).⁴³

Не желая делать каких-либо поспешных выводов, мы тем не менее склоняемся к тому, что единственный в своем роде вариант Дмитриевой о Святогоре и тяге земной (содержащий только эпизод с «сумочками», завершающийся смертью богатыря) оформился под воздействием известного исполнительнице сюжета об Анике-воине. Однако тем самым мы невольно ставим под сомнение существование сюжета «Святогор и тяга земная» как самостоятельного (во всяком случае, на стадии «зафиксированной» традиции).

На сегодняшний день специального исследования, рассматривающего или хотя бы учитывающего все известные варианты «Аники-воина» не существует.⁴⁴ Настоящая статья — лишь несколько шагов в этом направлении. Ниже публикуется расшифровка магнитофонной записи «Аники-воина», любезно предоставленной в наше распоряжение Кабинетом народного творчества Российской академии музыки им. Гнесиных (ф. 2079, № 5). Запись произведена в 1983 г. В. В. Мамаевой и А. Э. Чиликиной в д. Березник Мезенского района Архангельской области — от Елены Алексеевны Новиковой, 1917 г. рожд. (родом из д. Койнас).

«АНИКА-ВОИН»*

♩=60–64

Жил - был О - ни - ка сто двад - цать е -
ди - ный год,
Не на ко - го О - ни - ка не на - ха - жи - вал,
Не на ко - го О - ни - ка не на - ез - жи - вал.

⁴³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 1-е изд. № 16.

⁴⁴ Уже после сдачи настоящей статьи в издательство были опубликованы еще 6 архивных записей стихов об Анике-воине: Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых. 1926—1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. / Отв. ред В. М. Гацак. Т. 1: Эпическая поэзия / Вступ. статья, подгот. текстов, коммент. В. А. Бахтиной. М., 2007. С. 132—139.

* Нотировка Ю. И. Марченко.

Зду _ мал _ тут О _ ни _ ка ид _ ти - е _ ха _ ти

Раз _ гром _ лять и _ мень _ я все, мо _ на _ сты _ ри. Са _

_ дил _ сэ тут О _ ни _ ка на до _ бра ко _ ня,

Вы _ е _ хал О _ ни _ ка во ши _ ро _ ко по _ ле. На _

_ встре _ чу тут О _ ни _ ки Смерть пре _ стра _ шна _ я.

"Смерть ты мо _ я, Смерть пре _ стра _ шна _ я,

Дай про _ жить О _ ни _ ки хоть е _ ди _ ный год!" -

Не да _ ёт О _ ни _ ки Смерть пре _ стра _ шна _ я.

"Смерть ты мо _ я, Смерть пре _ стра _ шна _ я,

Дай про _ жить О _ ни _ ки хоть е _ дин ме _ сяц:

Раз _ гро _ мить и _ мень _ я все, мо _ на _ сты _ ри!" -

Не да _ ёт О _ ни _ ки Смерть пре _ стра _ шна _ я.

Жил-был Оника сто двадцать единый год,
 Не на кого Оника не нахаживал,
 Не на кого Оника не наезживал.
 Здумал тут Оника идти-ехати
 5 Разгромлять именья все, монастыри.
 Садилсэ тут Оника на добра коня,
 Выехал Оника во широко поле.

- Навстречу тут Оники Смерть престрашная.
«Смерть ты моя, Смерть престрашная,
10 Дай прожить Оники хоть единый год!» —
Не даёт Оники Смерть престрашная.
«Смерть ты моя, Смерть престрашная,
Дай прожить Оники хоть един месяц:
Разгромить именья все, монастыри!» —
15 Не даёт Оники Смерть престрашная.
«Смерть ты моя, Смерть престрашная,
Дай прожить Оники хоть единый день!» —
Не даёт Оники Смерть престрашная.
Замахнулсэ тут Оника во первой након —
20 Во плече-де-ка рука да распоялася.
Замахнулсэ тут Оника во второй након —
Во локтю-де-ка рука да распоялася
Замахнулсэ тут Оника во третьей након —
Во кисти-де-ка рука да распоялася.
25 Свалилса тут Оника со добра коня,
Со добра коня — как овсяный сноп.

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Е. И. ЯКУБОВСКАЯ

ТРАДИЦИОННЫЙ ФОЛЬКЛОР РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ АНАДЫРЯ И КОЛЫМЫ В ЗАПИСИ В. Г. БОГОРАЗА И В. И. ИОХЕЛЬСОНА*

I

Собранные В. Г. Богоразом и В. И. Иохельсоном в 1900—1902 гг. в ходе Северо-Тихоокеанской экспедиции М. Джезупа (США)¹ материалы по русскому фольклору Колымско-Анадырского края вот уже более ста лет находятся в архивных хранилищах и неизвестны широкому кругу исследователей. Лишь небольшая часть их опубликована (в основном былины и исторические песни).² Вместе с тем публикация этих материалов в полном объеме может пролить свет на ряд проблем, стоящих перед фольклористикой.

В составе аудиоколлекции находятся: былины (они были опубликованы не все, и этот пробел восполняется данной статьей); баллады с эпическими напевами, исторические песни о Шереметеве, Лопухине, Чернышове и др., песня на сюжет «Донской казак в темнице» в сопровождении скрипки; цикл зимних святочных виноградий, среди которых сюжеты о смерти Скопина и о Соколе-корабле; игровые и плясовые песни в сопровождении скрипки и ансамбля из скрипок и балалаек, богато и виртуозно разработанная «Камаринская» в сольном исполнении на скрипке и многое другое.

В рукописном архиве В. Г. Богораз — множество записей песен и эпических произведений, сказки, детский фольклор, лирические и свадебные песни, пословицы, загадки, материалы для словаря местного говора. В экспедиционных дневниках немало этнографических описаний быта жителей Анадырского края, наблюдения демографического характера.

Есть и еще один важный аспект проблемы наиболее полной публикации фонографических и рукописных материалов Северо-Тихоокеанской экспедиции. В последние годы особое внимание фольклористов привлечено к сборнику Кириши Данилова. Кажется, наконец с него начинают снимать всевозможные обвинения, возложенные на него фольклористами прошлого, и все более кристаллизуется представление об этом сборнике как о надежном музыкально-этнографическом источнике.

* Нотная графика Л. В. Еремина.

¹ Сведения об этой экспедиции, ее участниках и материалах см. в статье Т. С. Шенталинской, посвященной публикации части былинных напевов этого собрания (*Шенталинская Т. С. «Не прошло и ста лет...»* : Фонографические записи русского фольклора американской Северо-Тихоокеанской экспедицией // *Живая старина*. 1999. № 2. С. 31). Отчет об экспедиции был опубликован: *American Museum Journal*. 1903. Oct. Vol. 3, N 5. P. 69—119. См. также: *Колесницкая И. М.* В. Г. Богораз-Тан — фольклорист // *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии*. М., 1971. Вып. 5. С. 145.

² *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз // *Русский фольклор*. Л., 1987. Т. 24. С. 148—160; *Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока (РЭПСиДВ)* / Подгот. Ю. И. Смирнов, Т. С. Шенталинская. Новосибирск, [1991]. С. 52; *Шенталинская Т. С. «Не прошло и ста лет...»*.

В 2000 г. автору настоящей статьи довелось участвовать в подготовке десятого издания «Древних российских стихотворений».³ Параллельно ведется работа над очередным академическим изданием, где напевы, помимо их факсимильного воспроизведения, будут представлены также в аналитической транскрипции В. В. Коргузалова. Он посвятил изучению напевов Сборника Кириши Данилова многие годы и работал над этой темой вплоть до своей кончины в 1999 г. Нам довелось завершать и редактировать его труд. Многие удачные, на наш взгляд, догадки ученого относительно подтекстовки напевов, построения их музыкально-поэтической строфики, уточнения звуко-высотной линии, соотношения пения и аккомпанемента, а также гипотеза о сибирском происхождении песенного корпуса Сборника могли бы получить солидное подтверждение в материале, который содержится в данной публикации.

Общие наблюдения над традицией, в которую, согласно общему мнению историков, этнографов и фольклористов, входит народная культура Колымско-Анадырского и Индигирского края (Русское Устье),⁴ показывают ее родство с песенной традицией, отраженной в сборнике Кириши Данилова.

Словесная ткань колымских, анадырских, русско-устыньских записей изобилует совпадениями со Сборником Кириши Данилова. Прежде всего это относится к поэтике. Так, известное нам по песне «Когда было молодцу пора-время великая» Сборника Кириши Данилова выражение «Господь Бог миловал, государь-царь жаловал» является устойчивым «общим местом» свадебной песни «Как и по сеням-сеничкам»; в свадебной песне «Ах ты тысяцкий-воевода» употребляется словосочетание «орду воевать», которое не раз именно в таком обобщенном смысловом плане встречается у Кириши Данилова (обе песни опубликованы в колымском сборнике Богораза⁵). К подобным «общим местам» относятся и такие, как: «Не злачёная труба в поле протрубила»,⁶ «И то далече-дале в чистом поле»,⁷ «жары петровския» («зори петровския»),⁸ «еще в те време-

³ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым (Сборник Кириши Данилова, 2000) / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2000. В дальнейшем названия и номера песен приводятся по этому изданию.

⁴ «Краткая характеристика географических и этнических особенностей колымско-индигирского края позволяет говорить о возможности выделения его в особую историко-культурную подобласть Восточной Сибири» (Фольклор Русского Устья / Отв. ред. С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Л., 1986 С. 339) При этом понятие «Колымский край» необходимо расширить, включив в него и русские поселения по р. Анадырю. Того же мнения придерживаются этнографы и фольклористы-музыковеды (*Каменецкая Р. В.* Русские старожилы полярного ареала // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986 С. 69; РЭПСидВ. С. 53). Близость колымской и анадырской традиций обусловлена постоянными контактами их жителей на протяжении двух с лишним столетий. В конце XIX—начале XX в., когда В. Г. Богораз обследовал эти места, население Колымы и Анадыря продолжало активно общаться, что подтверждается, например, прозвищем одной из исполнительниц — Колымская Марья. Таким образом, изучаемый историко-культурный регион охватывает бассейн рек Колымы, Анадыря и Индигирки.

⁵ Областной словарь колымского русского наречия / Собрал на месте и составил В. Г. Богораз. СПб., 1901. Отдельный оттиск из Сборника Отд-ния русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т. 68. Прилож. № 4. № 60, 62.

⁶ Фольклор Русского Устья. № 150.

⁷ Миллер В. Ф. Новые записи былин в Якутской области // Изв. Отд-ния русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб., 1900. Т. 5, кн. 1. С. 36—78. № 134.

⁸ В публикации былины «Добрыня и Змей», где встречается это выражение (*Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза. С. 150—151), имеется несколько случаев неточного прочтения рукописи (почерк В. Г. Богораза очень неразборчив). В частности, строки 7 и 20 в № 1 указанной публикации следует читать: «Изнемут тебе зари петровския», «Изняли ему зарей петровския», где «зарю» и «зарей» являются диалектной формой произнесения слова «жарь» (см. там же. «золты» — «жолты»). «Изняли» — извели, довели до изнеможения; «петровския» — во время «петровою» — Петровского поста, т.е. в июле (см. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 115, л. 15—15 об.). См. также: *Колесницкая И. М.* В. Г. Богораз-Тан — фольклорист. С. 149.

на первоначальные».⁹ Соответственно, эти выражения можно найти в Сборнике Кириши Данилова: № 34 («Под Ригою, стоял царь-государь»), № 31 и 53 («Под Конотопом-под городом», «Атаман польской»), № 5, 42, 45 («Мастрюк Темрюкович», «Благословите, братцы, старину сказать» «Никите Романовичу дано село Преображенское»). В «Словаре колымского областного наречия» В. Г. Богораза встречаем в скороговорке: «Жена его Марья спородила сына — без пальцу рука, без мизинца нога, без плеч голова»,¹⁰ что соответствует подобной же тираде в песне «Стать починать, стать сказывать» (№ 68). Примеры можно было бы умножить.

К слову сказать, диалектная форма «*стать* + глагол в неопределенной форме» в значении «начать бы...» встречается в анадырском говоре в обычной речи. В записанной В. Г. Богоразом на Колыме былине «Добрыня и Змей»¹¹ исполнитель, перейдя на пересказ, говорит: «То и захотел он купаться, только *стать разуваться, стать забрести*, а тот...».¹² Диалектной же формой речи, быть может, следует считать и неловко на первый взгляд звучащие названия песен в рукописи Сборника Кириши Данилова: «Соловья Будимировича», «Гостя Терентища» и мн. др. Об этом заставляет задуматься устойчиво прослеживаемая в разных источниках форма названия винограда с сюжетом о Скопине: «Скопина песня» или просто «Скопина».¹³ И наконец, обращает на себя внимание определение колымчанами самих себя как «колымский народ».¹⁴ Это выражение представляется аналогичным тому, которое употребил П. Демидов в своем известном письме к Ф. Миллеру относительно посылаемой ему песни «Никите Романовичу дано село Преображенское»: «сибирские люди» («я достал от сибирских людей ...»)¹⁵.

На этом языковом фоне неудивительно совпадение целых сюжетов: «Песня про ванцов»¹⁶—«Дурень».¹⁷ Песни о Ермаке, Скопине, Шереметеве, большинство колымских, анадырских и русско-устыинских былинных сюжетов имеют близкие аналоги в сборнике Кириши; целый раздел колымских «уличных песен», опубликованных В. Г. Богоразом, мог бы послужить параллелью «озорным» песням Кириши Данилова (№ 7 — «Сергей хорош»), а знакомство с песней «В субботу пораньше, в пятницу попозже»¹⁸ невольно приводит на память даниловскую «Там на горах наехали бухары» (№ 61).

Аналогичные примеры можно привести, говоря о музыкальном мире колымско-анадырско-индигирской традиции и Сборнике Кириши Данилова. Эти наблюдения будут изложены ниже. Предваряя их, необходимо сказать, что в отношении напевов картина общности песенной традиции выявляется, быть может, еще более определенно.

Во вступительной статье к сборнику «Фольклор Русского Устья» высказывается мысль о том, что «этническая традиция Русского Устья стадийно оказалась <...> древнее по происхождению той, какую зафиксировал Кириша Данилов».¹⁹ Следовательно, Кириша Данилов вполне мог бы быть преемником традиций первопроходцев северо-востока Сибири. К подобному выводу приводит

⁹ Фольклор Русского Устья. № 94.

¹⁰ Миллер В. Ф. Новые записи былин в Якутской области. С. 332.

¹¹ Санкт-Петербургское отделение Архива Российской Академии наук (Архив РАН), ф. 250, оп. 1, № 115, л. 15 об.

¹² К сожалению, и этот характерный фрагмент пострадал в публикации из-за неразборчивого почерка собирателя. Там стоит: «Стал разуваться, стал забрести» (Венедиктов Г. А. Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза. С. 151).

¹³ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 7 и др.

¹⁴ Областной словарь колымского русского наречия. С. 175.

¹⁵ Сборник Кириши Данилова, 2000. С. 18.

¹⁶ Областной словарь колымского русского наречия. № 139.

¹⁷ Сборник Кириши Данилова, 2000. № 59.

¹⁸ Областной словарь колымского русского наречия. № 120.

¹⁹ Фольклор Русского Устья. С. 26.

сравнительный анализ напевов Сборника и исследуемой традиции, поскольку мы наблюдаем не только буквальные совпадения, но и родство всей интонационной и ритмической общности того и другого объектов изучения. Этот вывод подкрепляется также наличием в текстах Сборника большого количества восточносибирских реалий: рек Амура, Комары, Селенги, городов Иркутска, Якутска, Енисейска и др.

II

Публикуемое здесь собрание В. Г. Богоразы состоит из фонографической²⁰ и рукописной частей.

Основу публикации фонозаписей составляет коллекция 54—149-F, хранящаяся в Архиве традиционной музыки Университета штата Индиана (Блумингтон, США).²¹ Восковые цилиндры являются собственностью американского Музея естественной истории (Нью-Йорк), поскольку экспедиция, в ходе которой В. Г. Богораз и В. И. Иохельсон собрали эту коллекцию,²² была организована музеем, субсидирована его тогдашним президентом Моррисом Джесупом (Джесупом) и поэтому часто именуется в литературе «экспедицией Джесупа (Джесупа)». Эту коллекцию дополняют несколько валиков, хранящихся в Фонограммархиве Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом) и обозначенных: «Богораз. Чукчи».²³

В ходе поисков материалов для фундаментального издания сибирского эпоса Т. С. Шенталинская в 1982 г. обнаружила на одном из этих валиков запись напева эпического склада. Вследствие технического дефекта записи текст расшифровке не поддавался — удалось расслышать лишь полтора стиха. В таком виде напев был опубликован в антологии.²⁴ В то время (сборник вышел в свет в 1991 г.) исследовательница считала, что записи на таинственных валиках без обозначения местности и исполнителей относятся к пребыванию В. Г. Богоразы на Колыме в 1890-х гг. Это же мнение было высказано ею в статье об андыльщине.²⁵ Там же был опубликован образец андыльщины из этой коллекции. Тем временем она получила возможность познакомиться с материалами фонографической коллекции В. И. Иохельсона и В. Г. Богоразы, хранящимися в Америке. В конце концов Т. С. Шенталинская приходит к выводу, что записи на валиках Фонограммархива принадлежат тому же собранию.²⁶

Мы убеждены, что это так, поскольку голос мужчины, поющего на валике Пушкинского Дома балладу «Клюшничек» (ею оказался расшифрованный после цифровой обработки звука фрагмент песни с эпическим напевом),²⁷ по тем-

²⁰ Ее дополняют несколько записей, сделанных В. И. Иохельсоном на Колыме.

²¹ См.: Early Field Recordings: A Catalogue of cylinder Collections at the Indiana University Archives of Traditional Music / Ed. A. Seeger, L. S. Spear; Indiana University Press. Bloomington; Indianapolis. 1987. P. 70—71. Далее архив именуется: Архив ТМУИ. Сотрудники Фонограммархива ИРЛИ приносят искреннюю благодарность Архиву традиционной музыки Университета штата Индиана за предоставленные копии материалов В. Г. Богоразы.

²² Согласно данным отчета В. Г. Богоразы об экспедиции в «American Museum Journal» (1903. P. 110 (см. также черновик отчета на английском языке: Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 117, л. 9, 24)), записи в с. Марково были сделаны супругой В. Г. Богоразы Софьей Константиновной при помощи участника экспедиции А. Аксельрода и казака Толстихина. См. также: Шенталинская Т. С. «Не прошло и ста лет...». С. 32.

²³ Фонограммархив Института русской литературы Российской Академии наук (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург (далее ФА ИРЛИ). ФВ № 4955—4963.

²⁴ РЭПСидВ. С. 52.

²⁵ Шенталинская Т. С. Андыльщина (жанр — эндемик) // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов: Статьи и материалы. СПб., 1996. С. 100.

²⁶ Шенталинская Т. С. «Не прошло и ста лет...». С. 31.

²⁷ См. наст. публ., № 8.

бру и манере пения совпадает с тем, что исполняет целый ряд игровых песен (один и в ансамбле) и историческую песню «Донской казак в темнице»²⁸ в американском собрании. Кроме того, эту балладу окружают отрывки, которые возможно соотнести с записями в Маркове и других местах, сделанными, согласно описи коллекции, в самом конце экспедиции. Каким образом запись баллады не попала в реестр собранной коллекции, остается пока загадкой. Осмелюсь высказать предположение, что русские песни: нашу балладу, андыльщину и лирическую песню В. Г. Богораз записал в Маркове позднее и, возможно, от этнических чукчей или обруселых чуванцев. В реестре записей вслед за песнями, записанными в Мариинском Посту, следуют неопределенные пометы: «Пение Никона хорошее» и др. Мы знаем, что Богораз еще записывал в Маркове, но не от русских. Кроме того, экономя валики, собиратели того времени часто заполняли оставшееся на цилиндре место записями от другого исполнителя, в ином населенном пункте.

Дальнейшая судьба этого и других фоноваликов Пушкинского Дома, кажется, такова. В Фонограммархив они попали, как следует из описи, из Берлина в качестве так называемых твердых копий, которыми в ту пору охотно обменивались молодые, только еще организующиеся, фонограммархивы. Возможно, оставаясь в личной коллекции собирателей, валики были ими переданы в Берлинский фонограммархив, а оттуда, по воле судьбы, попали в Петербург.

Мог быть и несколько иной ход событий. Цилиндры Пушкинского Дома в качестве тех же «твердых копий» могли быть переданы из Нью-Йорка в Берлин, а позже таким же путем — в Петербург.

Особенность коллекции русского фольклора, собранной экспедицией Жесупа, определяется задачами изучения народного быта. Поэтому центральную часть ее занимают игровые песни и пляски, записанные непосредственно во время святочной вечерки (позже В. Г. Богораз дополнительно записывает игровые песни от одной исполнительницы). Дух удалого веселья, передаваемый звукозаписью, несмотря на все ее несовершенство, доносит до нас подлинную атмосферу вечерки с азартными выкриками плясунов и темпераментной игрой деревенских музыкантов (в разгаре игры у одного из них, как свидетельствует опись фонозаписей, сломалась скрипка!). Вторая часть явилась результатом поиска на Анадыре былин, баллад и исторических песен как бы в продолжение их колымских записей. Имеющиеся на фонограмме образцы свадебных песен, к сожалению, пока не поддаются удовлетворительной расшифровке.

Научная документация оставляет желать много лучшего. В описи отсутствует время записи, имена исполнителей приводятся эпизодически и лишь в виде прозвища (Аниха, Созычиха). Названия песен и наигрышей даются сокращенно, что при неразборчивом почерке почти всегда представляет трудность при расшифровке. И все же с помощью данных экспедиционных дневников, черновика отчета об экспедиции и тетради «Фонограф», хранящихся в Санкт-Петербургском отделении Архива РАН,²⁹ а также официального отчета об экспедиции удалось установить время записи и в отдельных случаях имена исполнителей. Определение имен и фамилий в двух случаях надежно подтверждается тем, что женщины называют себя на фонограмме.

Небольшая часть коллекции, предваряющая анадырские записи, — это три песни, записанные В. И. Йохельсоном в ходе той же экспедиции на Колыме в начале января 1902 г. (все даты даются по старому стилю). Одна из них — песня о смерти Скопина — приводится в настоящей публикации (№ 22). Имена исполнителей, сокращенно названные в описи, даются полностью в «Словаре ко-

²⁸ См. наст. публ., № 12.

²⁹ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 115, 116, 118а.

лымского областного наречия» В. Г. Богораз, который записывал фольклор от этих же исполнителей во время своего пребывания на Колыме.

Первая анадырская запись — в с. Марково, в январе 1901 г. Это историческая песня «Донской казак в темнице» в сопровождении скрипки. Затем следует серия записей былин и исторических песен, спетых двумя пожилыми женщинами также в Маркове. Это Мария Алина и Анна Созыкина. В этом убеждает нас сравнение данных описей фонограмм и пометок при рукописных текстах песен, а также списков фамилий исполнителей сказок, помещенных в конце тетради «Фонограф». ³⁰ Этой записью мы руководствуемся при атрибуции имени Созыкиной, которое на фонограмме, где она называет себя «Анна по прозвищу Микитевна», звучит почти как «Ульяна». ³¹

Часть записей в Маркове производилась во время святок. Это рождественские христославления и традиционная вечерка с песнями и плясками. ³² В. Г. Богораз во время экспедиции часто устраивал вечерки с целью наблюдения и записи. ³³ Так же поступила в Маркове и его супруга.

И наконец, последняя серия записей сделана в Мариинском Посту, что следует из описи. В Мариинский Пост, согласно дневнику экспедиции и отчету, Богораз прибыл 26 марта, а уехал около середины апреля 1901 г. В рукописном архиве собирателя имеется апрельская запись, озаглавленная «Марковские хороводные и плясовые песни, списаны на Мариинском Устье от Варвары Львовой». ³⁴ Далее следуют песни, часть которых совпадает с фонограммой. Среди исполнителей сказок на л. 74 в тетради 118а указана только одна женщина из Мариинского Поста — Варвара Карякина. По всей видимости, это одно и то же лицо, а «Львова» — это отчество, либо девичья фамилия исполнительницы, или ее прозвище по мужу. Заглавие «Марковские» песни — означает, что Варвара родом из Маркова, где, видимо, в юности и выучила их. На л. 75 в тетради 118а — список песен: «что пела». Его содержание соответствует репертуару, записанному в Мариинском Посту.

Рукописный архив экспедиции (полевые дневники, черновики отчетов на русском и английском языках) оставался у В. Г. Богораз и после его кончины передан в Ленинградское отделение Архива Академии наук (ф. 250). Опубликована лишь малая его часть. ³⁵ Рукописные тексты записаны В. Г. Богоразом отдельно от фонографической записи, возможно, в период предварительной ее подготовки (в ноябре 1900 г.), что предполагает и Г. А. Венедиктов. ³⁶ Об этом косвенно свидетельствуют следы исправления года с 1900-го на 1901-й на первой странице тетради «Фонограф». Тексты к записям в Маркове 1901 г. ³⁷ и список песен, видимо предполагаемых к записи — из них записаны были не все. Возле текста песни о Скопине — надпись: «Варвара знает» (л. 7), над песней «Жил хрестьянушка в селе богатом» — «записано на цилиндр» (л. 11). Почерк экспедиционных дневников и тетради «Фонограф» идентичен.

³⁰ Там же, № 118а, л. 72 — Anne Sosykin; л. 73, 74 — Mary Alin.

³¹ См.: Шенталинская Т. С. «Не прошло и ста лет...». С. 33. Запись в тетради «Фонограф» подтверждает ее догадку о полных фамилиях исполнительниц.

³² В наше время в пос. Марково песенная традиция сохраняется в репертуаре сельского народного хора. Звучат вечерочные, свадебные песни, святочное виноградьё (см.: «В хороводе были мы» / Зап., сост. Т. С. Шенталинской. Магадан, 1969; Шенталинская Т. С. 1) Русская песня на Чукотке // Сов. музыка. 1972. С. 113—117; 2) Марковские вечерки: Русские народные песни. Магадан, 1983; Лебедева Ж. К. Песенное наследие казаков-землепроходцев Чукотки // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1985. Вып. 12. С. 133—138).

³³ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 115, л. 47, 58, 61.

³⁴ Там же, № 116, л. 3.

³⁵ Венедиктов Г. А. Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз; *Скрыбыкина Л. Н.* Записи былин В. Г. Богораз, обнаруженные в собрании В. И. Иохельсона // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25.

³⁶ Венедиктов Г. А. Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз. С. 148.

³⁷ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 1.

Отобранный для настоящей публикации материал содержит 25 нотировок, выполненных нами по копиям с фонографических валиков, любезно предоставленным Фонограммархиву ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом) Архивом традиционной музыки Университета штата Индиана (Блумингтон, США). Одна из публикуемых записей, не вошедших в американскую коллекцию, хранится в Фонограммархиве ИРЛИ (№ 8). Параллельно (тот же номер под литерой «а», за исключением текстов № 18, 19, не имеющих звуковых аналогов) публикуются рукописные тексты, хранящиеся в Санкт-Петербургском отделении Архива РАН. В комментариях к нотировкам и рукописным текстам указываются шифры соответствующих архивов.

Качество звучания фонограмм далеко несовершенно, однако почти все звукозаписи поддаются расшифровке. При нотировке высота звучания определялась согласно принципам, разработанным в Фонограммархиве ИРЛИ.³⁸ Реконструкция фрагментов текста и напева заключается в квадратные скобки. Незначительные повышения и понижения тона обозначаются стрелками. При нотации напевов не учитываются многочисленные изменения высоты звучания, обусловленные нестабильностью скорости вращения вала фонографа. В рукописных текстах сохраняется орфография собирателя, за исключением явных описок и немотивированных написаний слов с прописной буквы (жена Сержантова и др.). В случае если тексты в тетради не разбиты на строки, такая разбивка дается. Пунктуация, отсутствующая в большинстве случаев, исправлена в соответствии с современными нормами.

III

В разделе **былин** представлены в основном нотные расшифровки фонозаписей, так как рукописные тексты былин к записям в Маркове были опубликованы Г. Л. Венедиктовым.³⁹ Однако текст былины «Мишенька Данильевич» (№ 1а) мы нашли необходимым вновь опубликовать после сверки с рукописью, так как почерк собирателя читается с большим трудом, и в его чтении публикатором был невольно допущен ряд неточностей.

Пять былинных напевов из анадырского собрания В. Г. Богораза недавно опубликовала Т. С. Шенталинская («Сокол-кораб[ль]», «Алеша Попович и Еким Иванович», «Добрыня и Маринка», «Иван Кулаков» и «Дюк Степанович», записанные в с. Марково).⁴⁰ Отдавая дань уважения ее труду, мы решили поместить здесь свои нотации этих напевов ради полноты представления о материале и удобства анализа их читателем. Напевы былин «Мишенька Данильевич» (№ 1) и «Дюк Степанович» (из пос. Мариинский Пост, № 3) публикуются впервые.

Первые три напева — «Мишенька Данильевич» (№ 1) и два варианта былины о Дюке Степановиче: марковский (№ 2) и из Мариинского Поста (№ 3) — принадлежат к распространённому декламационному типу, широко представленному в традициях Русского Севера, Сибири и занимающему видное место в Сборнике Кирши Данилова.

Вариант былины «Мишенька Данильевич», записанный на Индигирке, почти идентичен марковскому по слоговому ритму. Совпадает он также и с беломорским.

³⁸ Архивные записи кулойских эпических напевов : (По материалам Северной экспедиции 1921 года) / Публ. А. Ю. Кастрова // Из истории русской фольклористики. СПб., 2006. Вып. 6. С. 299—334.

³⁹ Венедиктов Г. А. Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза. С. 148—157.

⁴⁰ Шенталинская Т. С. «Не прошло и ста лет...». С. 31—34.

Пример 1⁴¹

1)  ..Он бу мог ру — бить — ся вос — трой са — бель — кой,
 Он бу знал у — хват — ки бо — га — тыр — ски — е.

2)  ..У ме — ня есть сын, да сын Ме — хай — луш — ка,
 Он мла — дым млад, да лет пят — над — це — ти.

3)  Как во слав — ном гра — де столь — ном Ки — е — ви.

Конфигурация слогоритма, представленная в примере 1, характерна для эпической мелодики Русского Севера. Нередка она и в былинных напевах Сибири и Дальнего Востока. Так, в былинне «Илья и Татарин»⁴² мы снова встречаемся с этой же слого-ритмической моделью, хорошо известной по сборнику Кирши Данилова.

Пример 2⁴³

1)  Бла — слов — лей, хо — зя — ин, ста — ри — ну ска — зать,
 Ста — ри — ну ска — зать да ста — ро — дав — ну — ю.

2)  Бла — го — сло — ви — те, брат — цы, ста — ри — ну ска — зать,
 Как бы ста — ри — ну ста — ро — дав — ну — ю.

⁴¹ 1 — «Мишенька Данильевич» (Марково); 2 — «Старинна песня про Данилушку» (РЭПСидВ. № 51); 3 — «Михайло Данилович» (Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским. Ч. 2: Терский Берег Белого моря // Тр. музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2. № 31).

⁴² РЭПС и ДВ. № 237 — Пригоболье.

⁴³ 1 — «Илья и Татарин» (РЭПСидВ. № 237); 2 — политекстовый напев (№ 24, 42, 46, 55), напевы № 10 и № 47 — Сборник Кирши Данилова, 2000.

Вариант этого же слогоритмического построения лежит в основе периода обоих вариантов былины «Дюк Степанович».

Пример 3⁴⁴

а) 

Он о _ хот бул ез _ дить за о _ хо _ то _ ю,



Он о _ хот бул стре _ лять гу _ сэй - ле _ бе _ дей.

б) 

С по _ лу _ дни стре _ лял, да с по _ лу _ ночь сби _ рал,



Се _ рых у _ точ _ ков - ма _ ло _ лет _ нич _ ки.

Интересно отметить, что обе записи — это краткие отрывки, воспроизводящие лишь картину чудесной охоты героя. В варианте из Мариинского Поста тема охоты получает самостоятельное развитие, уходит в сторону от основного сюжета.⁴⁵ В обоих вариантах типично «эпический» слоговой ритм сохраняется, а мелодическое развитие можно уже отнести скорее к песенной сфере. Подобные процессы хорошо известны в казачьей традиции. Нужно добавить, что сюжет охоты на птиц в начале XX в., когда производилась запись, был еще вполне актуальным в быту жителей колымско-индигирского края: охота с луком и стрелами, и именно на уток, гусей и лебедей в то время была их обыденным занятием.⁴⁶

Мелодия былины о Мишеньке Данильевиче развивается следующим образом: первый период от I к IV ступени; начало второго периода как бы противопоставляется началу первого — та же восходящая квартовая интонация, но направленная к опоре II ступени, и затем каданс в виде вводно-тонового опевания I ступени. Такой каданс — не единственный в анадырском собрании. Вспоминается также множество «вводно-тоновых» кадансов в Сборнике Кирши Данилова (см., например, № 25, 26, 30, 31 и мн. др.).

Отклонение в сферу влияния II ступени лада, характерное для анадырского варианта былины «Мишенька Данильевич», также свойственно мелодике сборника Кирши (см. напев № 3 — «Дюк Степанович», № 54 — «На литовском рубеже»), встречается и в напевах других регионов Сибири.⁴⁷ При этом мелодическое строение индигирского варианта этой же былины существенно отличается.⁴⁸

Два напева «Дюка Степановича» (№ 2 и № 3) — это варианты одной и той же мелодии, только марковский напев — в «мажорном» наклонении, а из Мариинского Поста — в «минорном». Ладовая опорность первого периода на-

⁴⁴ 1 — «Дюк Степанович» (Марково); 2 — «Дюк Степанович» (Мариинский Пост).

⁴⁵ В этой связи интересно наблюдение В. Г. Богораза над песенной культурой соседней, колымской традиции: «Напев является для него [порочанина] более близким и важным, чем слова песни» (Областной словарь колымского русского наречия. С. 166).

⁴⁶ См., например: Фольклор Русского Устья. С. 345; Русские поселения на северо-востоке Азии: (Затерянная Русь) / Сост. В. Г. Богораз (Архив РАН, ф. 250, оп. 2, № 50, л. 12).

⁴⁷ РЭПСидВ. № 180 — «Взятие Казани».

⁴⁸ РЭПСидВ. № 51.

правлена от I — IV ступеней к кадансу на III. Второй период начинается с опоры на IV ступень и кадансирует в I. В «минорном» варианте (№ 3), кадансирование на III ступени создает ощущение микроотклонения в параллельный мажор, подобно тому, как это происходит в песнях № 13, 14, 40, 71 из Сборника Кирши Данилова («На Бузане-острове», «Ермак взял Сибирь», «Покрай моря синего стоял Азов-город», «О Стеньке Разине»).

О марковском напеве былины «Дюк Степанович» необходимо сказать, что этот напев имеет особенно большое сходство в отдельных интонационных оборотах-попевках со многими мелодиями Кирши Данилова: № 10 («Василий Буслаев»), № 47 («Садков корабль стал на море»), а начальная фраза первого периода — с № 49, 50 («Первая поездка Ильи Муромца в Киев» и «Илья ездил с Добрыней»). Многие интонационные обороты второго напева (из Мариинского Поста) заставляют вспомнить «минорные» напевы Кирши Данилова (например, № 60 — «Голубина книга сорока пядей»). Что же касается мелодии былины о Дюке Степановиче из Сборника Кирши, то это — весьма далекий вариант нашего напева. Интонационное сходство улавливается лишь в отдельных оборотах начальной структуры периода.

Четвертый напев анадырского собрания — былина «Иван Кулаков» («Иван Гостинный сын») — принадлежит к одному из самых распространенных ритмо-синтаксических типов. В основе его музыкально-стихового ритма лежит восьмипозиционный период, в котором длительность 8-й позиции увеличена вдвое. Преакцентные позиции в нем подвергаются характерному дроблению, а три заключительные (три последних слога одиннадцатисложного в своей основе стиха) — замедляются.

Пример 4



Эта ритмическая структура чрезвычайно характерна для Сборника Кирши Данилова. На типовой напев исполняются 10 текстов (№ 1, 8, 16, 17, 18, 19, 23, 26, 27, 58), и в том числе былина «Иван Гостинный сын» (№ 8) и близкий к нему напев былины «Калин-царь» (№ 25), мелодии былин «Алеша Попович» (№ 20) и «Ставер-боярин» (№ 15), «Три года Добрынюшка стольничал» (№ 9), типовой напев «Добрыня чудь покорил» (№ 21) и «Садко — богатой гость» (№ 28). Таким образом, большинство былин сборника распето на мелодии данной слоگو-ритмической группы.

Логика ладо-интонационного развития анадырского напева былины «Иван Кулаков» сводится к сопоставлению кадансов первого и второго периодов. В финалисе первого периода обозначается отклонение в III ступень, а второй завершается ярким кадансированием в тонике, причем кадансовая формула напоминает типичный «росчерк» гармонического минора: V—вводный тон—I.

В целом, напев марковского «Ивана Кулакова» поразительно напоминает «казачьи» песни из Сборника Кирши Данилова: «На Бузане-острове» (№ 13) и «Покрай моря синего стоял Азов-город» (№ 40). Эти песни основаны на том же самом принципе ладового развития, вплоть до мелодических совпадений. Каданс «гармонического минора», о котором критиками мелодий Сборника Кирши Данилова в свое время писалось как о якобы не характерном для «чисто народного» стиля, оказался типичным признаком напевов былин восточно-сибирской окраины Русского государства — традиции, восходящей к первопродцам Сибири. В сборнике Кирши этот кадансовый оборот встречается не только в названных выше мелодиях, но и во множестве других: «Под Коното-

пом-под городом» (№ 31), «На литовском рубеже» (№ 54), «Михайла Скопин» (№ 29), «Из Крыму и из Нагаю» (№ 39, тот же напев — № 56), «Гришка-Расстрига» и «Князь Роман жену терял» (№ 12 и № 51 — исполняются на один напев), «Во хорошем высокоом тереме...» (№ 52). Используется кадансовый оборот: V—вводный тон—I и в «мажорных» мелодиях былин (№ 15 и № 20 — «Ставер-боярин» и «Алеша Попович», № 26 — «Царь Саул Леванидович») и исторических песен военного склада (№ 30 — «Взятие Казанского царства», № 34 — «Под Ригою стоял царь-государь» и № 35 — «Поход селенгинским казакам») и др.

Слого-ритмическая структура марковского напева былины «Алеша Попович и Еким Иванович» (№ 5), как и ее варианта из Сборника Кирши Данилова, относится к тому же типу, что и предыдущий напев. Для обоих вариантов характерно тирадно-строфическое строение (у Кирши Данилова напев зафиксирован лишь в одной версии: а—в—в'—в').

Свободно-смысловый принцип формирования музыкально-поэтической строфы из зачинного, продолжающего и заключительного построений (в марковском напеве: 1-я строфа: а—в—с; 2-я: а—с; 3-я: а—с; 4-я: а—в—с; 11-я: а—в—в—с, и т. д.) — не редкость в Сборнике Кирши Данилова. По этому принципу строятся варианты политекстового напева (№ 1, 8, 16 и т. д.), причем во многих случаях четко выявлена свободно-смысловая строфа-тирада (например, в № 1). В виде зафиксированной части напева (1-й строфы) подобный принцип видится в напевах № 15 («Ставер-боярин»), № 25 («Калин-царь») и мн. др. Таким образом, при реконструкции строфической формы напевов Сборника Кирши Данилова мы можем воспользоваться опытом распева марковских певцов.

По-видимому, опыт распева анадырских былин может пригодиться и в случаях, когда один из стихов сборника Кирши «не вмещается» в типовую метро-ритмическую схему.

Пример 5

Во Кест _ ри _ ме в го _ ро _ де дев _ ки
ба _ бы при _ ман _ чи _ вы _ я.

В данном случае в напеве увеличивается количество метрических долей. Но бывает и по-другому: метрические доли дробятся, и нерегулярный стих таким образом легко входит в обычную схему напева.

Пример 6

Как и Сол _ ныш _ ка Вла _ ди _ ми _ ра на при _ двер _ нич _ ка взял.

Марковский напев былины «Добрыня Микитьевич» (№ 6) — одностиховой, хотя в интонационном контуре улавливается стремление к тирадному объединению строк (см. строки 2—4). К сожалению, записанный на фонограф отрывок слишком мал для каких-либо выводов. Судя по нему, можно говорить лишь о тенденции, имея в виду также и близкий к анадырскому напев этой былины из Сборника Кирши Данилова (№ 9 — «Три года Добрынюшка стольничал»).

Интонационная близость (особенно, к двум последним периодам напева Кирши) обусловлена аналогичным положением ладовых опор в рамках одного и того же стихового ритма. Любопытно, что и уральский напев былины на сюжет «Добрыня и Маринка», записанной в последние годы, также сохраняет сло-го-ритмический и ладовый контур, подобный вариантам из с. Маркова на Анадыре и Сборника Кирши Данилова.⁴⁹

Мелодии с характерным кадансом на V ступени лада занимают видное место в Сборнике Кирши. Это № 21 («Добрыня чудь покорил»), № 28 («Садко — богатой гость»), № 22 («Михайла Казаренин»), политекстовый напев (№ 24, 42, 46, 55), № 48 («Добрыня купался — Змей унес»), уже упоминавшийся «Дюк Степанович» (№ 3), «Мастрюк Темрюкович» (№ 5), «Усы — удалы молодцы» (№ 65), «Чурилья-игуменья» (№ 57), «Ох, горюна! Ох, горю-хмелина!» (№ 62). Некоторые из них определенно складываются в единую группу по этому признаку (при многих других сходных показателях). Яркий, устойчивый в вариантах напев былины «Добрыня и Маринка» также принадлежит к этому типу.

Метро-ритмическая организация колоритного напева «Сокола-корабля» (№ 7) строится, как и большинство публикуемых здесь эпических мелодий, на основе восьмипозиционного периода описанной выше конфигурации (основная строка). Но не только это объединяет анадырский образец со Сборником Кирши Данилова. Хотя буквальных мелодических совпадений здесь нет, но прихотливый в ладо-интонационном отношении напев роднит с эпическими напевами Кирши сам характер движения мелодии.

О близости этого напева и варианта из Нижегородской губернии⁵⁰ справедливо писала Т. С. Шенталинская.⁵¹ К ее наблюдениям можно добавить, что песня эта, самым своим сюжетом связанная с плаванием на корабле, вероятно, некогда исполнялась при гребле, что видно из текста исторической песни о жалобах казаков на Репнина (Голицына):

...Не дает нам вор-собака
 Вдоль по Волге погулять,
 Вдоль по Волге погулять,
 «Вздунаю» воспеть.⁵²
 ...Да еще их не пускает
 Вниз по Волге погулять,
 Вниз по Волге погулять,
 «Сдунинаю» воспеть.⁵³

Таким образом, собрание былин, входящее в анадырскую коллекцию фонозаписей, имеет множество параллелей со Сборником Кирши Данилова. При этом они образуют совокупность типов, сопоставимую с подобной же совокупностью в Сборнике Кирши Данилова. Родство напевов выявляется также и на попевочном уровне.

Раздел баллад представлен двумя образцами: «Клюшничек» (Князь и ключник) и «Поехал наш королевич» (Сон о смерти жены и рождении сына).

⁴⁹ Песни уральских казаков / Изд. подгот. Т. И. Калужникова. Екатеринбург, 1998. № 9. Наблюдение об устойчивости данной музыкальной версии былины «Добрыня и Маринка», записанной также на Дону и в Москве, находим в публикации Т. С. Шенталинской (*Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...»). С. 34).

⁵⁰ Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. № 79.

⁵¹ *Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...». С. 34.

⁵² Исторические песни XVIII века / Изд. подгот. О. Б. Алексеева, Л. И. Емельянов. Л., 1971. № 197.

⁵³ Там же. № 199.

Еще одна баллада в рукописи В. Г. Богоразы представляет собой краткий отрывок текста. Мы приводим его здесь ради полноты представления о традиции:

А нашли ту пропажу в Москве во дворце.
Бела шелкова накидочка на спишечки весит,
А ее-то злада-варвар под окошечком сидит.
С вечера була погодка, а со полуночи сол летит.⁵⁴

«Клюшничек» — мы именуем балладу по названию в списке песен в тетради «Фонограф. Тексты к записям в Маркове. 1901 г.»⁵⁵ — сравнительно редкий образец распева этого сюжета на эпический напев. Типологически близкий вариант анадырского напева был записан в наши дни на Нижней Индигирке.⁵⁶ Приходится сожалеть о том, что у В. Г. Богоразы в свое время не было возможности зафиксировать на фонограф этот напев на Колыме, где песенная традиция, по его отзывам, была в этот период в прекрасном состоянии. Во всяком случае, в сборнике песен 1901 г. приводится великолепный развернутый текст этой баллады.⁵⁷

В анадырском варианте текст представляет собой небольшой отрывок (при этом понимание многих слов чрезвычайно затруднено из-за трещины на фоновалике). И все же, несмотря на некоторые пробелы в развитии сюжета, что, скорее всего, объясняется тем, что в памяти исполнителя хорошо сохранился лишь напев, а текст начал уже забываться, сюжет баллады определяется бесспорно.

Как уже говорилось, напев баллады определенно несет в себе эпические черты. Прежде всего, это столь характерный для марковских былинных мелодий восьмипозиционный период с протяженным окончанием (6 и 8 позиции).

Пример 7



Связь этой богато развитой мелодии с напевами Сборника Кириши Данилова выявляется здесь на уровне попевок. Анадырский напев песни о ключнике близок к группе распевных мелодий Сборника Кириши. Так, завершающий оборот первого мелостиха былины «Садков корабль стал на море» (№ 47) аналогичен срединной попевке «Клюшничка».

Пример 8⁵⁸



⁵⁴ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 20 об. «Сол — по-видимому, родств. слову „солоть” — слякоть, осенние грязи, жидкая, непросышная грязь, которая стоит до заморозков (...) и снегу, до зимнего пути» (*Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2000. Т. 4. С. 267.*)

⁵⁵ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 1.

⁵⁶ РЭПСИДВ. № 145а.

⁵⁷ Областной словарь колымского русского наречия. № 117.

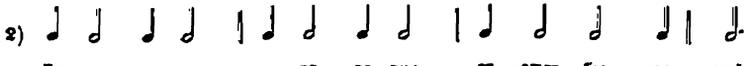
⁵⁸ 1 — «Садков корабль стал на море» (Сборник Кириши Данилова); 2 — «Клюшничек» (Марково, 1901).

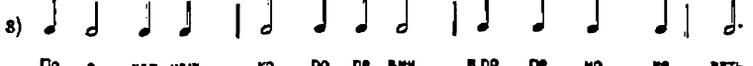
Прессматриваются и аналогии завершающих оборотов этой песни и напевов № 49—50 Сборника Кирши Данилова («Первая поездка Ильи Муромца в Киев» и «Илья ездил с Добрыней»).

Напев баллады «Поехал наш королевич» (Сон о смерти жены и рождении сына) достаточно устойчив в вариантах. В своде эпических песен Сибири и Дальнего Востока имеются две записи его мелодии,⁵⁹ и обе близки к публикуемому варианту Богораза из пос. Мариинский Пост. Разумеется, более близок к нему марковский вариант, записанный в 60-е гг XX в. В комментарии к этим напевам Т. С. Шенталинская справедливо указывает на мелодическое и ритмо-синтаксическое родство восточно-сибирских записей со смоленской версией этой баллады.⁶⁰ Для нашей темы здесь важна не только устойчивость напева баллады, но особенно близость колымского и анадырских вариантов, свидетельствующая о единстве колымско-анадырской традиции. Это ярко видно при сравнении слогового ритма всех трех записей.

Пример 9⁶¹

1) 
 Рос_кя_ нул_свой Бе_пой_ ша_тер на_кру_той го_ре.
 Ло_жил_ся_наш ко_ро_ле_вич, ло_жил_ся сам_спеть

2) 
 По_е_хал_наш ко_ро_ле_вич от_служ_бы до_мой,
 По_ста_вил_наш ко_ро_ле_вич свой_бе_пой_ша_тер

3) 
 По_е_хал_наш ко_ро_ле_вич в_по_ле_но_че_вать,
 Рас_ку_нул ко_ро_ле_вич ша_тер_но_че_вать

Аналогия такому строению ритма в Сборнике Кирши Данилова — политекстовый напев № 39 и № 56 («Из Крыму и из Нагаю», «Во зеленом садочку»), в свое время вызывавший недоверие критиков Сборника, как некое подобие ритма мазурки. Сейчас, когда опубликовано множество балладных напевов из районов русско-белорусско-украинского пограничья,⁶² можно с уверенностью утверждать, что подобный слоگو-ритмический рисунок характерен для коренного слоя восточно-славянских баллад, и неудивительно, что он отразился в Сборнике Кирши Данилова.

Восточно-сибирский вариант напева исторической песни про Шереметева и шведского посланника (солдата, майора) оказался поразительно схожим с ме-

⁵⁹ РЭПСидВ № 134 — пос Черский на Колыме и № 135а — пос Марково на Анадыре

⁶⁰ РЭПСидВ Комментарий к № 133—135а.

⁶¹ 1 — Мариинский Пост, 1901, 2 — Марково (РЭПСидВ № 135а), 3 — Черский (РЭПСидВ № 134)

⁶² Марченко Ю И., Петрова Л И Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // Русский фольклор СПб., 1996 Т 29 С 110—197 — напевы № 6—9 и многие другие, Марченко Ю И., Петрова Л И Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // Русский фольклор СПб., 1993 Т 27 С 205—255 — см. напев № 4 и комментарий к нему о родстве с группой напевов архангельской элики, косвенных связях с южнорусскими балладами на с 207

лодий из Сборника Кирши Данилова (№ 41). Собственно, это один и тот же напев, лишь записанный у Кирши более обобщенно.

Пример 10⁶³

1) Во сла - ном го - ро - де в О - реш - ке,
 2) А все пя - хот_на ту - та, да тут вся ко - ман... счё.. о -
 по ны - неш - не_му зва_ни_ю Шлю_шен - бур - ха,
 ой, яс_но ска_зать,ко_ман... ко_ман_да, су_ща_я прав - да
 про_лег_ла ту - та ши - ро - ка - я до - рож - ка.
 Ох, да я ва - шу си - лу да не (в)у_бо_ю - ся.

В 1901 г. на Терском Берегу Белого моря⁶⁴ была записана песня о Кутузове и французском майоре (сюжет аналогичен нашему) с напевом, в некотором отношении сходном с марковским. Ладо-интонационный контур напева, развивающегося в движении от тоники к квинте лада, стиховой ритм и попевоочный строй, богатый квартовыми ходами, как и пристало «военной» (по определению исполнителей беломорского варианта), маршевой песне — все это приближает северный вариант к сибирским, но это все же другой напев.

Две песни с одинаковым зачином: «Из-за лесу, лесу темного» предоставляют два варианта известного сюжета о графе З. Чернышове (донском казаке, Ермаке, Стеньке Разине) в плену. Этот сюжет имеет две основные версии: в одной говорится именно о Чернышове, упоминается Кистрин (Кестрень и др.)-город, прусский (Прутской) король. Для нее характерен мотив раскуривания героем «пенковой трубки» и жалобы его на «талан, участь горькую», которая не то «написана на роду», не то доставалась ему «на делу» (при наделении долей, судьбой). В заключение король предлагает служить у него «верой-правдою», на что герой отвечает, что если бы у него была своя воля и «вострая сабля», то он «послужил» бы королю «на его буйной голове».

Вторая версия проста. В ней говорится о том, что проезжали турецкие (немецкие, татарские, в нашем варианте — самурайские) полки, взяли в плен («сохватили») донского казака (Ермака, Стеньку Разина, иногда Чернышова) и засадили его в темницу. Мимо темницы проезжает султан (король, в нашем ва-

⁶³ 1 — Сборник Кирши Данилова, 2000. № 41; 2 — Марково, 1901.

⁶⁴ Материалы, собранные в Архангельской губернии... А. В. Марковым, А. Л. Масловым, Б. А. Богословским...

рианте — японский). Казак кричит ему: «Прикажи меня поить-кормить или на волю выпустить» (этот мотив имеется и в первой версии). Далее сюжет развивается в зависимости от того, кто является героем песни.

Именно эту, вторую, версию мы находим в Сборнике Кириши Данилова, с именем Ермака (№ 40 — «Покрай моря синего стоял Азов-город»). Сюжет песни о Стеньке Разине (№ 71) остался неизвестным, но зачин является близким вариантом песни о Ермаке. Стиховой ритм обоих образцов — один и тот же, напевы близки между собой.

Напев песни о герое в плену (в темнице), так же как и сюжет, имеет две версии. Они сходны в слоگو-ритмическом и различны в ладо-интонационном отношении, причем любая из них в конкретной традиции может сочетаться с одним из вариантов сюжета.

Музыкально-поэтическая строфа песни, в обоих ее мелодических вариантах, представляет собой два периода сходной конфигурации.

Пример 11



Подобная слоگو-ритмика характерна для хороводных «ходовых» песен. Обычна для них и «цепная строфа» с повтором стиха. Среди марковской коллекции такая песня имеется: это песня с тем же, что и историческая, зачином — «Из-за лесу, лесу темнова ...мне навстречу-то мальчишко молодой».⁶⁵

Одна из версий напева песни о герое в темнице изложена в «минорном» наклонении, причем на акцентный слог каданса первого периода приходится опора на III ступень лада, создающая подобие отклонения из тоники в сферу «параллельного мажора». К этому типу относятся несколько известных мелодий этой песни, записанных на Русском Севере, в Новгородской губ. и в Поволжье.⁶⁶ В нашей публикации это песня о Чернышове (№ 11). По складу мелодики и ладовой организации к тому же типу принадлежат и варианты напева песни в Сборнике Кириши Данилова (№ 40 и № 71), а также мелодически близкий к ним напев «На Бузане-острове» (№ 13) и более отдаленный — «Ермак взял Сибирь» (№ 14).

Для второй версии характерно «мажорное» наклонение. Ладо-мелодическое движение в первом периоде пребывает в сфере тоники лада, а во втором периоде устремляется к его квинте, которая и является конечным тоном напева. Таковы варианты с Терского Берега Белого моря и из Тувы.⁶⁷ В нашей публикации это песня о донском казаке в темнице у японского короля (№ 12).

Необходимо отметить в этом напеве характерный мелодический ход в акцентной зоне кадансовой попевки 2-го периода: III—IV—V ступени лада. Эта попевка — запоминающаяся черта мелодики песни про князя Репнина (№ 43)

⁶⁵ Архив ТМУИ. Кол 54-149-F, № 4591-65-A

⁶⁶ Песни русского народа / Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. Записал слова Ф. М. Истомина, напевы — Г. О. Дютш. СПб., 1894. С. 227—228; Великорусские песни в народной гармонизации / Записаны Е. Линева. СПб., 1909. Вып. 2: Песни новгородские. № 21; 50 песен русского народа для смешанного хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. М. Истоминым в 1894, 1895, 1896 и 1897 гг. / Положил на голоса И. В. Некрасов. СПб., 1902. № 27; 40 народных песен села Бярятина, собранных песенною экспедицией Русского географического общества в 1899 г. / Записаны слова Ф. М. Истоминым, напевы И. В. Некрасовым. СПб., 1902. № 24.

⁶⁷ Материалы, собранные в Архангельской губернии... А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским... № 60; РЭПСидВ. № 221.

из Сборника Кириши Данилова. Тот же ход отмечает и мелодию песни про Бориса Шереметева (и марковский вариант, и напев Кириши Данилова).

Песня «Проезжали самурайские полки» (№ 12 — зачин «Из-за лесу, лесу темного» не записался на фонограф) исполнена в сопровождении скрипки. К сожалению, звучание инструмента на фонограмме плохо слышно, нотировать его удалось лишь фрагментарно, но в сравнении с другими записями песен под аккомпанемент скрипки можно судить о манере «перегудывания» скрипачом (термин В. Альбинского) песенной мелодии.

Песня о смерти Лопухина представлена в нашей публикации в двух мелодических вариантах (№ 13 и № 14). Второй из них — из Мариинского Поста, к сожалению, сохранился лишь в кратком отрывке, который исполнительница буквально вспоминала на ходу, и, не закончив, перешла на былинку «Дюк Степанович». Тем не менее в этом небольшом отрывке ясно видны черты подчеркнута «солдатского» характера (протяженный, «с отрывом», последний акцентный слог).

Среди исторических песен балладного склада собирателям удалось записать в Маркове песни «На горе, горе петухи поют» (жена сержантова и царь) и «Жил крестьянушка в селе богатом» (крестьянский сын идет в солдаты по жребью).

Первая из них (№ 15) о смерти в бою некоего сержанта, горе его семьи и милости к ним «образованного царя» представляет собой характерный образец балладного напева. Музыкально-поэтическая строфа складывается из двух периодов, основанных на сдвоенном пятисложнике.

Пример 12

Под вто _ рой го_ рой ба _ ра _ ба _ ны бьют,
 Как и пер _ ва смерть под_зна _ мен _ щи _ ку.

Первый и второй периоды находятся между собой в ладовой оппозиции «С—а», причем развитие каждого из периодов приходит к квинте лада.

Подобная слого-ритмика характерна для нескольких мелодий Сборника Кириши Данилова. При иной ладовой организации несколько песен Кириши родственны нашему напеву на попевочном уровне. Это политекстовый напев песни про «атамана польскова» (№ 53, также № 33 — «Когда было молодцу пора-время великая») и № 54 — «На литовском рубеже». Сюжет песни «Атаман польской» близок к нашей песне о горе жены и детей убитого в бою сержанта.

Одностиховой напев баллады «Жил крестьянушка в селе богатом» (№ 16) в ладо-интонационном отношении родствен предыдущему, только оппозиция опорных тонов выявляется в сопоставлении не двух периодов, а начального и конечного тонов внутри одного построения. Основу его слого-ритмики составляет типичная для повествовательных жанров фигура.

Пример 13

Про _ ез _ жал май _ ор - поп - ков - ни _ чек.

С сюжетом этой песни исполнительница связала имя исторического лица — майора Павлуцкого, погибшего при неудаче последних казачьих походов середины XVIII в. против «Чукотской Земли». Тема солдатского набора («в казаки писать»), по-видимому, закрепились в местной традиции именно за этими походами.

Песни «разбойничьей» тематики представлены в анадырском собрании сюжетом «Незнамушка», который обозначен в реестре фонозаписей как «Астраханский губернатор» (№ 17). К сожалению, текст песни в тетрадах В. Г. Богораза отсутствует. Пожалуй, еще более приходится сожалеть о том, что богато распетая мелодия песни записана на фонограф лишь в виде небольшого отрывка: напев зафиксирован на фонограмме как бы в процессе становления. Тем не менее в течение трех стрóf он успевает стабилизироваться.

Марковский напев песни «Астраханский губернатор» имеет сходство с мелодией песни «Промеж было Казанью, промеж Астраханью» Сборника Кирши Данилова (№ 43 — «Князь Репнин»). Первая попевка обоих напевов — это по существу одна и та же фраза, лишь различно оформленная в мелких мелодических деталях. Во второй части напева это сходство тоже могло бы быть, если первый период обоих напевов заканчивался бы на одном и том же опорном тоне. Но в «Незнамушке» эта опора — IV ступень лада, а в песне из Сборника Кирши Данилова — V. Слоγο-ритмическая основа обеих песен — одна и та же.

Еще две исторические песни: «Голицын» (№ 18 — небольшой фрагмент) и «Взятие Варшавы» (№ 19) в анадырских записях существуют только в виде рукописных текстов. На фонограф они по каким-то причинам записаны не были.

Виноградья — святочные поздравительные песни, мы публикуем их как цикл (№ 20—23). Так они исполнялись в традиции и составляли, по свидетельству В. Г. Богораза и других собирателей, своеобразную игровую сюиту. В. Г. Богораз не оставил описания поздравительного обряда на Анадыре, видимо считая его во всем аналогичным колымскому, описанному им в «Словаре колымского областного наречия». Об этом косвенно свидетельствует запись, сделанная в полевом дневнике при тексте песни «Как по морю, по морю по синему»: «Это четвертое виноградье поется в избе на Анадыре, причем после пения обходят с блюдом. Остальные три песни, как на Колыме».⁶⁸

В «Словаре областного колымского наречия» Богораз пишет: «Виноградье поют женщины и девушки на святых вечерах, переходя от дому к дому. Первая часть Виноградья поется за дверью и отличается по мотиву от второй, которая поется при входе в избу. Поющих Виноградье одевают серебряными деньгами».⁶⁹ Именно такое, «двухчастное» виноградье собиратель записал на Анадыре на фонографический цилиндр (наст. публ. № 20, 21).

Третье виноградье пели уже в доме. Это была песня на сюжет о смерти Михаила Скопина-Шуйского с традиционным припевом «Виноградье красно-зеленое» (№ 22, 22а). Т. С. Шенталинской удалось узнать у информаторов интересную подробность, сопутствующую исполнению этой песни: «Во время исполнения ходили по кругу, похлопывая в такт вытянутой рукой по плечу впереди идущего».⁷⁰ Четвертым, как уже говорилось, пели «Как по морю, по морю по синему» («Сокол-корабль», № 23).⁷¹

⁶⁸ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 115, л. 21.

⁶⁹ Областной словарь колымского русского наречия. С. 173.

⁷⁰ РЭПСидВ. С. 53.

⁷¹ Несмотря на то что этот текст уже был опубликован в 1987 г. Г. Л. Венедиктовым (*Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза. С. 153—154), в интересах полноты представления читателя о цикле виноградий мы публикуем этот текст, вновь сверенный по рукописи.

В настоящей публикации читатель найдет два варианта поздравительного напева винограда. Один из них (далее — напев А — № 20) записан Богоразом на Анадыре (в Мариинском Посту). Его близкий вариант из с. Марково находится в сборнике «Марковские вечерки», составленном Т. С. Шенталинской из ее записей.⁷² Колымский вариант опубликован собирательницей в примечаниях к сборнику сибирской эпической поэзии.⁷³

Второй (далее — напев В — № 22) известен в записях с Колымы. На него поется так называемая «Скопина песня» (так ее именуют исполнители). Варианты этого напева — среди коллекции Я. Строжецкого⁷⁴ и в антологии сибирских эпических песен.⁷⁵ В. Г. Богораз записал в Маркове только текст этой песни (№ 22а).

Слоговой ритм обоих вариантов одинаков. Сходны и их мелодические контуры, но ладовое строение различно. Отличительной особенностью напева А является ладо-интонационная оппозиция основной и припевной строк. В основной строке в момент первого акцента стиха мелодия опирается на IV ступень лада. На втором акценте возникает опора на V ступень. В припеве, напротив, оба акцента связаны с опорой на тонику. При этом соотношение ладовых опор 3-й (акцентной) и 4-й музыкально-временных позиций припева, образующее ядро характерной попевки на слове «виноградье» — I—II ступени. Напев В построен иначе. Здесь преобладает опора на II ступень лада. В основной строке соотношение ладовых опор в момент главных акцентов стиха — V—II ступени. В припеве это в обоих случаях II ступень, а интонационное движение на слове «виноградье» (3—4 позиции) направлено противоположно тому, как это происходит в напеве А — от II к I ступени.

Обращает на себя внимание то, что на напев А поется только величание «А мы ходим-походим, виноградчики», а «Скопина песня» исполняется на второй напев. Можно было бы предположить, что эти напевы принадлежат к разным местным традициям: А — к анадырской, В — к колымской. Но мы имеем запись обоих напевов в одном и том же месте — в пос. Черский — и от одной и той же исполнительницы — А. И. Винокуровой.⁷⁶ Этот факт не единичен. В 1977 г. также на Колыме, в Походске, экспедицией ИРЛИ были зафиксированы: обычное поздравительное винограда (пример 14) на первый напев и «Скопина песня» (пример 15) на второй. Оба напева неплохо сохранились и уверенно интонировались исполнителями. Оба представляют близкие варианты того и другого марковских напевов (единственное небольшое метро-ритмическое отклонение имеется в напеве В — пример 15).

Мы приводим здесь эти записи. Полные тексты к примерам 14 и 15 публикуются в комментариях к соответствующим песням из коллекции В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона (№ 20 и № 22).

⁷² Шенталинская Т. С. Марковские вечерки. С. 20.

⁷³ РЭПСидВ. С. 435, нотный пример Va.

⁷⁴ О применении фонографа к этнографии, и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске, Якутской области Д. Н. Анучина. С приложением якутских песен по фонографическим записям Я. Строжецкого (снятых с валиков А. Л. Масловым) // Тр. музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2: Нотное приложение: Песни якутских казаков. С. 1.

⁷⁵ РЭПСидВ. № 194.

⁷⁶ РЭПСидВ. № 194 и нотный пример Va на с. 435.

Пример 14⁷⁷

$\text{♩} = 100$

2. А ми хо - дим, ре - бя - ты ви - но - град - чи - ки, да
ви - но - гра - (а) - ди - ё крас - но - зе - лё - но - ё, да

3. А ми и - щем - по - и - щем гос - по - ди - но - во - двор, да
ви - но - гра - ди - ё крас - но - зе - лё - но - ё, да

Окончание.
...от - кри - вай во - ро - та!

Пример 15⁷⁸

$\text{♩} = 96$

1. ри - ла Ско - пи - на да рон - на - й(и) ма - ту - шка, да
Ви - но - гра - ди - ё кра - с(ы) - но - зи - лё - на - я, да //

2. Ти не ез - ди, Ско - пин, ти ка - ми - ну Мо - скву, да
Ви - но - гра - ди - ё кра - с(ы) - но(й) - зи - лё - на - я, да //

3. Ну по - слу - шал - ся Ско - пин, так он... рон - ну(й) ма - туш - ку, да
Ви - но - гра - ди - ё крас - но - зи - лё - на - я, да //

77 ФА ИРЛИ. МФ № 1852.074. Зап. С. Н. Азбелев и Г. В. Матвеев в пос. Походск Нижне-колымского р-на ЯАССР, 26 мая 1977 г. от Березкиной Екорпии Прокопьевны (50 л.) и Суздалевой Елены Ивановны (40 л.).

78 ФА ИРЛИ. МФ № 1855.101. Зап. те же, там же, 29 мая 1977 г. от Медутиной Елены Дмитриевны (60 л.).

Итак, оба напева соседствуют в одной и той же традиции. Этот факт заставляет пересмотреть противоположное утверждение В. А. Лапина.⁷⁹ Каким же образом близкие мелодические варианты одного напева соседствуют в обрядовой традиции, не замещаясь один другим? Очевидно, «Скопина песня» исполняется на свой, отличный от основного, напев, закреплённый только за этим текстом. Однажды войдя в поздравительный обряд, некий исходный повествовательный напев этой песни вынужден был приспособиться к существованию в рамках припевной конструкции винограда, сохраняя изначальные ладо-мелодические характеристики, но включившись в характерную ритмику поздравительной песни.

Надо отметить, что слого-ритмический период основной строки винограда изначально сходен с известной «формулой» повествовательных напевов.

Пример 16



Этот слоговой ритм уже не раз упоминался нами при анализе былин и баллад анадырской традиции. Недаром в комментарии к варианту колымского винограда⁸⁰ Т. С. Шенталинская соотносит мелодию этой песни с записью былины «Добрыня и Алеша».⁸¹ Она же, а также В. А. Лапин отмечают близость этого напева винограда к напеву песни о Скопине, спетой беломорской сказительницей А. Крюковой в качестве старины.⁸²

К числу мелодических параллелей напева винограда, обозначенного нами как напев В, можно отнести и песню «Михайла Скопин» из Сборника Кирши Данилова, что было подмечено в свое время В. В. Коргузаловым.⁸³

Пример 17

Нижне-Колымск (Иохельсон, 1902)



Михайло Скопин (Кирша Данилов)



На Терском Берегу Белого моря записаны варианты песни об отравлении Скопина с припевами «Аливу», «Елиман». Сравнительный анализ этих напевов выходит за рамки настоящей публикации.

⁷⁹ Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 81, 83.

⁸⁰ РЭПСидВ. № 194.

⁸¹ Там же. № 241.

⁸² РЭПСидВ. С. 435, нотный пример V-д; Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд. С. 83.

⁸³ Исторические песни XVIII века. С. 341. Примеч. к № 49.

Атрибуция напева В как мелодии, с которой исполняется только «Скопин», важна еще и в плане разрешения вопроса, с каким напевом исполнялось четвертое виноградьё (с зачином о Соколе-корабле — № 23). По-видимому, оно пелось на обычный поздравительный напев (напев А), заключая, таким образом, праздничный цикл «кольцевым» повтором первого напева. Зачинная часть текста этого виноградьё является близким вариантом былины «Соловей Будимирович» из сборника Кириши Данилова.

Что касается плясового напева виноградьё (№ 21), то он является своеобразной шутивно-плясовой трансформацией поздравительного напева. Мелодическое строение анадырского варианта оказалось близким к колымскому, записанному в 1977 г. экспедицией ИРЛИ (пример 18).

Пример 18⁸⁴

♩=146

При _ шли мы, при _ шли, доб _ ро гос _ по _ ди _ на,

Ви_но_г(ы)_радь_е, ви_но_градь_е кра_с(ы)_но_зе_ле_но.

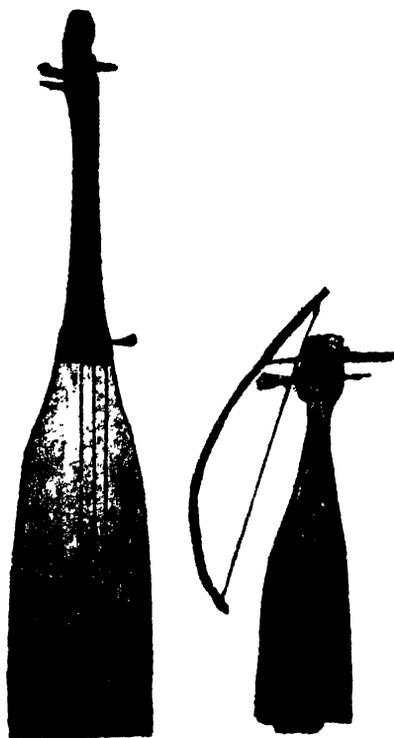
Доб_ра гос_по_ди_на до_ма не слу_чи_лось,

Ви_но_г(ы)_радь_е, ви_но_градь_е кра_с(ы)_но_зе_ле_но.

Нашу публикацию завершают «Камаринская» в исполнении на скрипке (№ 24) и ее вокальный вариант (№ 25). По существу, марковские записи народной инструментальной музыки на фонограф — первые по времени в России. Среди этих достаточно многочисленных записей — виртуозные сольные вариации на тему «Камаринской». К счастью, эта запись сохранилась сравнительно хорошо. Несколько довольно протяженных фрагментов игры безвестного скрипача, которые были зафиксированы на восковой валик, дают достаточное представление о его технике и манере развивать мелодию плясовой песни.

Среди рукописных материалов Богораза 1900—1901 гг. нет никаких сведений о скрипке и игре на ней. По-видимому, у собирателя было убеждение, что скрипичные традиции на Анадыре ничем не отличаются от колымских (кроме того, саму запись осуществляла в его отсутствие супруга). В очерке «Песни русских поречан на Колыме», входящем в его «Словарь колымского областного наречия», Богораз пишет: «Кроме пения, Колымский поречанин обнаруживает большое пристрастие и к музыке. Его излюбленным инструментом являются двухструнная и трехструнная балалайка вместе с такою же трехструнной скрипкой собственного изделия, составляющего посильное подражание виденным образцам европейской работы. Самодельная скрипка меньше размерами, чем обыкновенная европейская скрипка; дека ее делается из довольно плохих

⁸⁴ ФА ИРЛИ. МФ № 1855.100. Зап. С. Н. Азбелев и Г. В. Матвеев в пос. Походск Нижнеколымского р-на ЯАССР 29 мая 1977 г. от Медутиной Елены Дмитриевны (60 л.). Вар. зап.: № 1852.078 там же от Борисова Степана Егоровича (86 л.).



березовых дощечек, причем щели заливаются рыбьим клеем и оклеиваются полосками бумаги. Струны, как на скрипке, так и на балалайке делаются из крученого конского волоса, а скрипичный смычок представляет деревянный лучок с плоской волосяной тетивой, расположенной по образцу тетивы настоящего смычка».⁸⁵

Далее собиратель отмечает, что вид инструмента и его звучание «довольно неуклюжи», впрочем, у колымских музыкантов встречаются и «настоящие» (покупные) скрипки, или на самодельные скрипки натягиваются привозные скрипичные струны, что очень ценится местными музыкантами. Не прошло мимо внимания собирателя и то, что музыкантов, умеющих играть, даже больше, чем самих инструментов, и на вечерках желающие поплясать недостатка в музыке не испытывают.

Наблюдения В. Г. Богоразы относительно колымской скрипки, по-видимому, могут быть отнесены и к анадырской. Дело в том, что один инструмент из с. Марково (см. рисунок)⁸⁶ попал в коллекцию Дашковского этнографического музея в Москве и был описан А. Л. Масловым в специальной работе, посвященной коллекции музыкальных инструментов этого музея под № 77: «Музыкальный инструмент чукчей (с. Марково, Восточная Сибирь); резонирующий корпус выдолблен, шейка и корпус сделаны из цельного обрубка дерева. Головка шейки имеет подобие головки европейской скрипки. Верхняя дека с треугольным голосником наклеена, задняя часть тоже вклеена. Три разной толщины кишечных струны привязаны к двум колкам у головки и одному на грифе, за-

⁸⁵ Областной словарь колымского русского наречия. С. 166—167.

⁸⁶ Иллюстрированное описание музыкальных инструментов, хранящихся в Дашковском этнографическом музее, в Москве. С 137 рисунками в тексте и 3 таблицами / Сост. А. Л. Маслов // Тр. музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2. С. 235. Рис. 76, 77. Нумерация рисунков перепутана. Судя по описанию, инструмент под № 76 должен быть под № 77, и наоборот.

тем, пройдя через кобылку, прикрепляются и выступу у нижней части корпуса. Длина инструмента ок[оло] 85 сант[иметров], наибольшая ширина ок[оло] 16 сант[иметров], высота корпуса ок[оло] 7 сант[иметров].»⁸⁷

Собственно, в Дашковском музее этот инструмент назван «балалайкой», исходя из формы корпуса и отсутствия смычка, но А. Л. Маслов, сравнивая его с соседним образцом, также с Чукотки, имеющим смычок, делает вывод, что марковский инструмент — также смычковый. Второй инструмент, под № 76 — меньшего размера и по форме напоминает гудок. Внешний вид его и инструментоведческие данные совпадают с описанием Богораза. На этом инструменте только две струны, хотя есть место и для третьей, которая может крепиться на корпусе, подобно соседнему образцу. Смычок, приложенный к инструменту, А. Л. Маслов описывает так: «Примитивный смычок состоит из простого древка и просмоленной в одну пластину пряди конских волос».⁸⁸

Трехструнность марковской скрипки подтверждается текстом загадки, записанной В. Г. Богоразом там же: «По брюху дорожка, меж ногами — три, ложка над дырками — радость».⁸⁹ Обращает на себя внимание то, что скрипка в этой загадке представляется как бы «стоящей» на ногах (на коленях) исполнителя. Это игровое положение заставляет вспомнить гудок, который при игре держали именно на коленях. В «Словаре колымского областного наречия» о скрипке загадывается так: «В лесу взятой на ногах плачет».⁹⁰ На Индигирке эта загадка звучит похоже: «Из лесу взято, на коленях плачот»,⁹¹ только говорится это о балалайке.

Для данной публикации из многих инструментальных наигрышей мы выбрали именно «Камаринскую» как один из ключевых, показательных наигрышей русской инструментально-плясовой культуры. По манере исполнения этого наигрыша специалисты нередко судят о той или иной инструментальной традиции.⁹² Необходимо сказать, что среди многих известных русских скрипичных традиций (смоленская, курская, псковская, прикамская)⁹³ ближе всего к анадырской оказалась прикамская.⁹⁴

⁸⁷ Там же. С. 236.

⁸⁸ Там же. Специалистам было бы, очевидно, интересно сравнить описание Маслова и Богораза с теми, что приводит В. А. Альбинский (*Альбинский В.* Пермская русская «скрипка» // Проблемы традиционной инструментальной музыки народов СССР: Инструмент, исполнитель, музыка. Л., 1986. С. 72—79)

⁸⁹ Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 54 об.

⁹⁰ Областной словарь колымского русского наречия. С. 327.

⁹¹ Фольклор Русского Устья. С. 284.

⁹² См., например: *Альбинский В. А.* О традициях русского народного струнно-смычкового исполнительства и промысла в Прикамье: По материалам фольклорных экспедиций 1970—90-х гг. // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х гг.: Статьи и материалы. СПб., 1996. С. 163—188.

⁹³ Публикации скрипичных наигрышей представляют издания: *Казанская Т.* О традиционном искусстве народных скрипачей Смоленщины // Музыкальный фольклор. М., 1974. Вып. 15. С. 80—111; *Смирнов Б.* Народные скрипичные наигрыши, записанные на родине М. Глинки. М., 1961; *Руднева А. В.* Курские танки и карагоды. М., 1975; *Котикова Н. Л.* Народные песни Псковской области / Под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1966; Традиционная музыка русского Поозерья: По материалам экспедиций 1971—1992 годов / Сост., коммент. Е. Н. Разумовской. СПб., 1998; *Банин А. А.* Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997. С. 13—65.

⁹⁴ См.: *Альбинский В. А.* 1) Сивинский «скрипач» И. М. Устинов: К вопросу о традициях гудочного исполнительства и промысла в современном фольклоре Урала // Бытование фольклора в современности. Свердловск, 1983. С. 72—79; 2) Пермская русская «скрипка»; 3) О традициях русского народного струнно-смычкового исполнительства... Среди наигрышей, записанных Б. Смирновым, оказался один, близкий к нашему (*Смирнов Б.* Народные скрипичные наигрыши... № 27), близок к нему также редкий мезенский вариант, сопровождающий пение «Небылицы» (Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967. № 122).

В нашей публикации приводится также вокальная версия «Камаринской» (№ 25), которая является основой инструментального варьирования (по В. А. Альбинскому, «перегудывания») в № 24.

Напев «Камаринской» проникает и в игровые песни, становясь их заключительной, плясовой частью. В анадырской традиции — это песни «Со вьюном я хожу», «Окол кельи хожу». «Камаринская» — характерный для сибирской традиции плясовой мотив. На него исполняются небылицы⁹⁵ и так называемые уличные песни, образцы которых ярко представлены в Сборнике Кириши Данилова (№ 63 — «У Спаса к обедне звонят», № 64 — «Теща, ты теща моя», № 66 — «Кто Травника не слышал»). Образец напева такой песни был записан якутской экспедицией ИРЛИ 1977 г.

Пример 19⁹⁶

$\text{♩} = 112$

Рос _ со _ ха, Рос_со _ ха мо _ я,

Рос _ со _ ха - чу_ жа сто _ ро _ на!

Рос _ со _ ху ни с че _ во и ид _ ти _

Ли _ си _ цу ни с че _ во ли от _ кор_ мить!

Пес _ ца - то Се _ ме _ но _ ву,

Ли _ си _ цу - то Бе _ рез _ ки _ ну.

Что касается вариантов мелодии «Камаринской» в Сборнике Кириши Данилова и прежде всего при тексте «Гость Терентище» (№ 2), то манера варьирования у Кириши Данилова такова, что воспроизводит множество мелодических версий одной попевки, как это бывает при сольном исполнении музыки, которая обычно звучит в многоголосии или в сочетании вокала с аккомпанементом. В вариациях неизвестного марковского скрипача можно обнаружить множество отголосков вариаций Кириши, а сравнив инструментальную версию (№ 24) с вокальной (№ 25), возможно исследовать и самый принцип «перегудывания» плясовой песни. И это — уже ступенька к пониманию того, как могли звучать мелодии, «зашифрованные» в замечательной рукописи XVIII в. — Сборнике Кириши Данилова.

⁹⁵ См. РЭПСидВ. № 245 и коммент. к этому напеву.

⁹⁶ ФА ИРЛИ. МФ 1852.080. Зап. С. Н. Азбелевым и Г. В. Матвеевым в пос. Походск Нижнеколымского р-на ЯАССР 27 мая 1977 г. от Степана Егоровича Борисова (86 л.).

НАПЕВЫ И ТЕКСТЫ

1

♩=54

... От_ро_дьясь е_му, Ме_ху_шень_ки, две_над_цеть лет.

2. От_ро_дьясь е_му, Ме_ху_шень_ки, две_над_цеть лет,
Ох, ка_бы бу_л(ы) мой Ме_ху_ша в пят_над_цеть лет.

3. Ка_бы бу_л(ы) мой Ме_ху_шка хоть в пят_над_цеть лет,
Ох, он бу_мог тут си_деть, ох на доб_ром (в) ко_не.

4. Он бу_мог тут си_деть же на доб_ром ко_не,
Он бу_мог - то ру_бить_ся вос_трой са_бель_кой.

5. Он бу_мог - то ру_бить_ся вос_трой са_бель_кой,
Он бу_знал вси у_хват_ки ба_га_ты(ы)р_ски_я.

[...] Отродясь ему, Мехушеньки, двенадцать лет.

Отродясь ему, Мехушеньки, двенадцать лет,
Ох, кабы бул(ы) мой Мехуша в пятнадцать лет.

Кабы бул(ы) мой Мехушка хоть в пятнадцать лет,
Ох, он бу мог-ту сидеть, ох, на добром (в)коне.

Он бу мог тут сидеть же на добром коне,
Он бу мог-то рубиться вострой сабелькой.

Он бу мог-то рубиться вострой сабелькой,
Он бу знал вси ухватки багаты(ы)рския.

Не знаем, на чего тебя царь завет.
 Он шубочку стал что на одно плечо одевать.
 Он шубочку одел чернobarхатну,
 На ножки сапожки зелень сафьян,
 Шапачку надел сабалиную.
 Выходит тут Мехуша Солнышку Владимиру.
 Стали-то Мехушу просить-кланят[ь]ся
 Все думныя министыры и Солнышко Владимир-князь,
 Данилушко Игнатъевич:
 — И стань ты, Мехуша, за веру христеянскую,
 Еще за Мать Божью за Богородицу.
 И сказал ему Данилушка Игнатъевич:
 — А ты бейся-рубися трое суток[ки],
 Не пиваючи, Михуша, не едаючи,
 Со добра коня не вставаючи.
 Выезжал Михуша тут во чисто поле.
 Тут увидел Тит Харихотевич:
 — Еще что, братцы, в поле за комар летат,
 Какая малая пташка перелетават
 Уж по имяне Михушенька Донилюшечка
 На переде-то взмахнет — туда улица,
 Назад-то взмахнет — с переулками.
 Он бился-рубился двое сутокки,
 На третье-то сутокки приходили раночки несносные.
 Падал-то Миша-то к добру коню,
 Он добру коню на сиву гриву,
 Приезжал-то Михуша к отцу-матери.
 Выходил тут Донилушко Игнатъевич,
 Брал-то он Михушу со добра коня,
 Он вносил его во светлу гридню,
 Еще клал его на столичек белодубовой.
 Побежал-то Данилушко к Солнышку Владимиру:
 — Подвосточная звезда высоко вошла,
 Красна солнышко закатается,
 Мой Михушенька кончается.
 И расходился Донилушка по светлице,
 Он в кирпичной-то пол по колен вязнет.
 С тем садился на добра коня,
 Выезжал в чисто поле —
 Увидал тут Тит Харихонтъевич:
 — Что, братцы, за черный ворон летат
 По имени Донилушко Игнатъевич?
 Наперед-то взмахнет — туда улица,
 А назад-то взмахнет — переулочки
 с переул[очкам],
 Накосит силу, аки траву.
 Тут хватил Тита Харох[онтъевича]
 За буйну голову, за черные кудри,
 Он связал его за добра коня за хвост.
 Поезжал тут Дон[илушка] к Солн[ышку] Владимиру.
 Отвезал он Титово-то голову,
 Он брасал ее к Солнушку Владимиру:
 — Вот вам Титова буйна голова —
 Что хотите, то и делайте,
 А я, Донилушка, в монастырь пошел!

2

$\text{♩} = 56$

1. Ах ты Дюк, да Дюк, Дюк Степановеч, да
 (в)Он охот бул ездить за(й) (в)охотою.

2. Он охот бул ездить за (в)охотою, да
 Он охот бул стрелять гусей(е)-лебедей.

3. Ен охот бул стрелять гусей-лебедей, да
 Перелетных малях селых уточек.

4. Перелетных малях селых уточек, да
 Сполудни стрелять, да сполуночь сбирать.

5. Сполудни стрелять, да сполуночь сбирать, да
 Где стрела ляжит, да тут-то свеча горит.

6. Где стрела ляжит, да тут-то свеча горит, да
 Тут свечата горит воску ярова.

Ах ты Дюк, да Дюк, Дюк Степановеч, да
 (В)Он охот бул ездить за(й) (в)охотою.

Он охот бул ездить за (в)охотою, да
 Он охот бул стрелять гусей(е)-лебедей.

Ён охот бул стрелять гусей-лебедей, да
Перелетных малых серых уточёк.

Перелетных малых серых уточёк, да
С полыдён стрелять, да с полночь сберать.

С полыдён стрелять, да с полночь сберать, да
Где стрела ляжит, да тут-то свеча горит.

Где стрела ляжит, да тут-то свеча горит, да
Тут свеча-та горит воску ярова.

3

$\text{♩} = 44$

1. ... (В)Он о хот ни чок был да за (в)о хо то ю, //

О_н(ы) хо дил то, хо дил да за (в)о хо то ю.

2. С по лу дён стре лял да с по лу ночь сби_рал, //

Се_рых у точ ков ма ло лет_нич_ки.

3. Се_ры_х(ы) (в)у точ ков ма ло лет_нич_ков, ох, //

Вы со ко то гу си, вы со ко ле_тят.

4. Вы со ко гу си, вы со ко ле_тят, //

О не бе гут да бе гут, чис_ты_е стрел_ки все

5. Чис_ты стрел_ки все, в зо_лот_ном крес_те, //

В зо_лот_ном крес_те, кто по_би_л(ы), по_бил. (..)

(В)Он охотничок был да за (в)охотою,
Он(ы) ходил-то, ходил да за (в)охотою.

С полудён стрелял да с полночь собирал,
Серых уточков-малолетнички.

Серых(ы) (в)уточков-малолетничков, ох,
Высоко-то гуси, высоко летят.

Высоко гуси, высоко летят,
Оне бегут да бегут, чистые стрелки все.

Чисты стрелки все, в золотном кресте,
В золотном кресте, кто побил(ы), побил.

Кто побил, побил белова лебедя,
Белова лебедя...

4

$\text{♩} = 92$



1. ..А вот И _ ван Ку _ ла _ ков, //



(в)О _ н(ы) Соп _ ныш _ ко Вла _ ди _ ми _ ра во ве _ лик за _ клад //



2. Соп _ ныш _ ко Вла _ ди _ ми _ ра во ве _ лик за _ клад, //



(в)О е _ тай ве _ т(и) о пле _ мен _ не _ це, //



3. (в)О (в)е _ во(й) об лю _ би _ мой о пле _ мен _ не _ це, //



(в)О _ н(ы) свой о _ н(ы) во _ т(ы) (й)о буй _ ной го _ ло _ ве, //



4. (в)О сво _ й - та во _ т(ы) (в)о буй _ ной го _ ло _ ве, //



Как и съез _ дить от Ки _ е _ ва до Чер _ ни _ го _ ва. //

5. Как и съез - дить от Ки - е - ва до Чер - ни - го - ва.

При - нес - ти за не - ё зо - ло - та ко - л(и) - са.

6. При - нес - ти от не - я зо - ло - та ко - л(и) - са

Меж за - (в)ут - ре - ня - я да(й) (в)о - бед - ня - я.

7. Меж за - (в)ут - ре - ня - я да(й) о - бед - ня - я.

[...] А вот Иван Кулаков,
(В)Он(ы) Солнышко Владимира во велик заклад.

Солнышко Владимира во велик заклад,
(В)О етай вет(и) о племенце,

(В)О (в)ево(й) об любимой о племенце,
(В)Он(ы) свой он(ы) вот(ы) (й)о буйнóй голове.

(В)о своёй-та вот(ы) (в)о буйнóй голове,
Как и съездить от Киева до Чернигова.

Как и съездить от Киева до Чернигова,
Принести за нее золота кол(и)са.

Принести от нея золота кол(и)са
Меж за(в)утрення да(й) (в)обедня.

Меж за(в)утрення да(й) (в)обедня.

5

♩ = 64

1. ... по по - лю два у - да ла мо - лод - ца,

Как по (й)и_ме_ню (в)О - лё - шинь - ка По - по - веч млад,

Как по (й)и_ме_ню Е - ван да И - ва - но - вич.

2. Как ко крес - теч - ку (в)о_не Бо_гу по_мо - ли - ла - ся,
 Ко (в)А - да - мо_вой гло - ве при_ло - жи - ли - ся. //

3.-Ты по - е - дям, Е - ки - ме, во Кест - ри_м(ы)-го - род!
 - Во Кест - ри_ме в го_ро - де нам де_пать не - чи - во. //

4. Во Кест - ри_ме в го_ро - де дев - ю,
 ба - бы при - ман - чи - вы - я,
 По - пус - то - ву (в)а мы да за_во - зя - ем - ся:
 Про - не - сет_ся про нас сла - ва не_хо - ро - ша - я. //

Мы по - е - дём, Е - ким, да во Пу - чин - го - род...
 5. ...Во Пу - чин - го - род. //

Во Пу - чин - не в го_ро - де нам де_пать не - чи - во.

6. Там и смьль - най на_род, все бо_га - ты - ри,
 С ни_ми ез - дить нам и не на - ез - дить - ся. //

7. Мы по - е - дям, О - лё_шнень_ка По - по - веч млад,
 Мы по - е - дем - то ведь в столь_най Ки - ёв - град. //

8. Столь _ной Ки _ ёв - град З(ы) _ мей Ту _ га_рин за _вла дал,
 Как и Сол_ныш_ка Вла_ди_ми_ра на при_двер_нич_ка взял. //

9. Мо _ ло _ да е _ во (в)Ал_рак_си_ю за хле_ба_ла взял.
 - Ты по_што, Е _ ким, дав_но ль не ска_зы_ва_шь? //

10. По _ ез _ жа _ ли (в)ю _ не да в пле_чо во пле_чо,
 Бор_зу_мец_ки_ма копь_я_ми копь_ё во копь_ё.

11. При_ез_жа_ли (в)ю_не в столь_най Ки _ ёв - град -
 У при_дво_рен_ных - то две_рей не спра_ши_ва_ли,
 (В)От_во_ря_ли (в)ю_не да пе_то_на_пе_то,
 За_кры_ва_ли (в)ю_не да кре_ко_на_креп_ко. //

[...] 12. Ах тут при_се_да_ли (в)ю_не
 У Сол_ныш_ка Вла_ди_ми_ра.
 - Как и пер_ва_я мес_то вам пе_ред_ня_е,
 Как вто_ра_та мес_то по_д(ы)_ле_ме_ня,
 Как и треть_я_я мес_то вы где са_ми хо_чи_те. //

13. Ах ты гой есь, а Е _ ки _ ме, сын И _ ва _ но _ веч,
 Ты са _ ди _ ся, Е _ ким, ты под са _ мы две _ ря!

14. Тут уж при _ но _ си _ ли о _ не Ту _ га _ рин на Зме _ ё _ ви _ ча,
 Как са _ ди _ ли (в)о _ не на стул на се _ реб _ ря _ ны _ я.

[Ездя] по полю два удала молодца,
 Как по (й)именю (в)Олешинька Поповеч млад,
 Как по (й)именю Еван да Иванович.

Как ко крестечку (в)оне Богу помолился,
 Ко (в)Адамовой главе приложились.

— Ты поедям, Екиме, во Кестрим(ы)-город!
 — Во Кестрине в городе нам делать нечиво.

Во Кестрине в городе девки, бабы приманчивия,
 По-пустову (в)а мы да завозаемся:
 Пронесется про нас слава нехоршая.

— Мы поедём, Еким, да во Пучин-город...⁹⁷

[...] во Пучин-город.
 — Во Пучине в городе нам делать нечиво.

Там и сильной народ, все богатыри,
 С ними ездить нам и не наездиться.

— Мы поедям, Олешинька Поповеч млад,
 Мы поедем-то ведь в стольнай Киёв-град.

Стольной Киёв-град З(ы)мей Тугарин завладал,
 Как и Солнышка Владимира на придворничка взял.

Молода ево (в)Апраксию за хлебала взял.
 — Ты пошто, Еким, давно ль не сказываёшь?

Поезжали (в)оне да в плечо во плечо,
 Борзумецкима копыями копьё во копьё.

Приезжали (в)оне в стольнай Киёв-град —
 У придворённых-то дверей не спрашивали,

⁹⁷ Конец первого фрагмента записи (А).

(В)Отворяли (в)оне да пёто-напето,
Закрывали (в)оне да крепко-накрепко.

Ах тут приседали (в)оне у Солнышка Владимира.
— Как и первая место вам передня,
Как втора-та место под(ы)ле меня,
Как и третья место — вы где сами хотите.

— Ах ты гой есь, а Екиме, сын Ивановеч,
Ты садися, Еким, ты под самы́ дверя!

Тут уж приносили оне Тугарина Змеевича,
Как садили (в)оне на стул на серебряныя.
Как и сади[...]

6

♩ = 64

... а и вас я!

Вед на _ сти _ гла Ма _ рин _ ка ка _ ле _ на е _ во стре _ ла.

- Вот Доб _ ры _ ня, Доб _ ры _ ня ты Ми _ ки _ (и)ть _ я _ вech,

У ме _ ня - та (в)у Ма _ ри _ ны ро _ в(и) _ но де _ веть му _ жа _ вэй,

(й)А ты бу _ дешь, Доб _ ры _ нюш _ ка, де _ ся _ тай муж!

[...] а и вас я!

Вед настигла Маринка калена ево стрела.
— Вот Добрыня, Добрыня ты Мики(и)тьявечь,
У меня-та в(у) Марины ров(и)но деветь мужавэй,
(й)А ты будешь, Добрынюшка, десятый муж.

♩ = 84 //

[И сду не да...] сду не да юш ко.

2. Вы бе гат вот Со кол - ко раб по(д) трид цеть лет,

3. (В)Он по трид це т(и) лет да всё по три го да,

4. Ко мор ско му бе ре жоч ку не при сла ни ват ца,

5. Как мор ска пе соч ку жёл та да в гла зах не ви дат,

6. Сду не дал мой, сду не да ю... сду не да ю шко.

[И сдунеда...] сдунедаюшко.

Выбегат вот Сокол-кораб по(д) тридцать лет,
Сдунедал мой, сдунедаю... сдунедаюшко.

(В)Он по тридцет(и) лет да все по три года,
Сдунедал мой, сдунедал, да (с)дунедаюшко.

Ко морскому бережочку не присланиватца,
Сдунедал мой, сдунеда... сдунедаюшко.

Как морска песочку жёлта да в глазах не видит,
Сдунедал мой, сдунедаю...сдунедаюшко.

♩=52

1. [..] "Все жи - вот о_н(ы) со кня - гы - нё - ю,
Все с кня - гы - нё - ю - то да со бо - я - ры - нёй."

2 "Вы по - ди_те п(ы)ри_ве - ди - те м(ы)в_ла_до_во ключ - нич - ка,
На - ря - жал всё-то (в)он ско_ро ле_теть, за нём по - слать, -

3 Что на тех же на во_ж(ы) жа_х(ы) да_к(ы) на се - ре бра_ных!"

4 На_де - ва - ит о_(в)о_н(ы) ша_п(ы)ку да зем_лю гре_чес - ку //
Про_во - дий-то е - во ли да князь (с)по са - ди - ку

5 И ка_к(ы) ста - нит о_(в)о_н(ы) ключ(и)_не_ч(и)_ка да спра_ши - вать.

[...]«Все живот он(ы) со княгинёю,
Все с княгинёю-то да со боярынёй».

«Вы подите п(ы)риведите м(ы)(в)ладово ключничка, —
Наряжал все-то (в)он скоро лететь, за нём послать, —

Что на тех же на вож(ы)жах(ы) дак(ы) на серебряных!»
Надевает рубашку себе во сто рублей,

Надевает о(в)он(ы) шап(ы)ку да землю греческу.
Проводий-то ево ли да князь (с)по садику.

И как(ы) станет о(в)он(ы) ключ(и)неч(и)ка да спраши[вать].

$\text{♩} = 76$

1 [По] - е - ха_п(ы) наш ко - ро - ле - вич
 Да ро - с(ы)_гу - л(и)-гу - ля - (а)ть,
 Рос - ки - нул сво - й(и) бе - лой ша - тёр
 На кру - то - й(и) го - ры.

2. Рос - ки - ну_п(ы) свой - й(и) бе - ло - (о)й(и) ша - тёр(ы)
 На кру - то - й(и) го - ре..
 Лё - жил - са наш ко - ро - (о) - ле - вич,
 Лё - жил_п(ы) - са сам спать

3. При - (с)ви - де_п(ы)_ся (й)ко - ро - (с)лев_цу,
 Ди - ви - н(ы) со - н(ы) во сне.
 Из - под ле - во - (о)_й(и) из - под руч - ки
 Со - ко - лик вы - ле - тал.

[По]ехал(ы) наш королевич
 Да рос(ы)гул(и)-гуля(а)ть,
 Роскинул свой(и) белой шатёр
 На крутой(и) горы.

Роскинул(ы) свой(и) бело(о)й(и) шатёр(ы)
 На крутой(и) горе...(э)
 Лёжился наш коро(о)левич,
 Лёжил(ы)са сам спать.

Присвидел(ы)ся (й)коро(с)левцу,
 Дивин(ы) сон(ы) во сне:
 Из-под лево(о)й(и) из-под ручки
 Соколик вылетал.

Из-под пра[вой]...

10

♩ 72



1. ...Как и шве_та за со_бо_ю в ба_та_льон. //

Уж он стал то_во сал_да_та спра_шивать:

2.-Ты ска_жи, ска_жи, во шве_та ва_ше вой_ско, о_ой, -Я ска_жу те_бе да ведь суш_шу прав_ду:

Как у шве_та, как у Ра_мы-ко_ро_ля, ну

со_рок ты_сяч. //

3. А всё пя_хот_на ту_та, да тут вся ко_ма... счё... о_ой, Яс_носкя_зять, ко_ман...ко_ман_да, су_ща_я прав_да. //

-Ох, да я ва_шу си_лу да не (а)у_бо_ю_ся.

4. На_зад в Мос_кву сво_ю ар_ми_ю не во_ро_чу_ся...

[...] Как и швета за собою в батальон.
 Уж он стал тово салдата спрашивать:

— Ты скажи, скажи, во швэта ваше войско, о-ой,
 — Я скажу тебе да ведь сушшу правду:
 Как у швэта, как у Рамы-короля, ну сорок тысяч.

А всё пяхотна тута, да тут вся кома... счё... о-ой,
 Ясно сказать, коман... команда, сушшая правда.
 — Ох, да я вашу силу да не (в)убоюся.

Назад в Москву свою армию не ворочуся...

10а

Приходит к Шелем[етеву] посланник.

— Ты скажи, каналья, всю правду:

Сколько у света силы.

— У него со царями, со королями сорок тысяч,

А пешеходная каманда — тёту нет.

— Ты скажи, каналья, сушцию правду!

— Большая сила.

— Я вашу силу не убаюся,

А в Москво не ворочуся,

Своей армией назад не ворочуся.

Сказал посланник:

— Я скажу тебе сушею правду:

Со царями, со королями сорок тысяч,

А пешеходная армия — шоту нет,

чисто нету.

Не ясен сокол со гнезда слетает,

Шелеметев по своей силы разъезжает.

Заполила шелеметевская сила.

11

$\text{♩} = 80$

2. Че - (е)р - ны - шов За - хар Гри - горь... е - ви - ча, да

(в) Он по го - ре - и(ы)_ке по - гу - ли - ва - ёт, да

3. (в)О... он по го - ре - и(ы)_ке по - гу... ли - ва - ёт, да

Пен - ко - ву труб - ку рос - ку - ри - ва - ёт, да

4. Пен - ко - ву труб - ку рос - ку... ри - ва - ёт, да



Мелодический вариант



Че(е)рнышов Захар Григорь...евича, да
(В)Он по горен(ы)ке погуливаёт, да

(В)О...он по горёнке погу...ливаёт, да
Пенкову́ трубку роскуриваёт, да

Пенкову́ трубку роску...риваёт, да
Сам себе (в)он розговариваёт, да

Са...(а)м себе (в)он(ы) розгова...риваёт, да
На роду ли мне написано, да

На роду м(и)не напи...(и)сано, да
На делу мне доставалосё, да

На...(а) делу м(ы)не доста...(а)лосё, да
Доставалось мне Кистрин-город, да

Доставалсе мне Кистрин-город, да
Во Кистрины, в славном городе, да.⁹⁸

Во Кистрины славном го...(о)роде, да
Засажённой был российской граф.

11а

Из-за лесу, лесу темнаго,
Из-за садику зеленаго
Проезжали тут турецкие полки,
Сохватали тут донскова казака.
У ворот ему светлица,
И засыпали тут хруском пискú.
Посадили тут донского казака,
Черны[шо]ва Захара Григо[рь]евича.
Он в-по светлицы погуливот
И пенкову трубку разкуриват.
— На роду-то мне написыно
И на делу-ту мне досталосе:
Достовался мне-то Кестрень-город.
Во Кестрене-то славном городе
Засадили-то меня,
Заклучили-то меня на тридцать лет.
Случилосе королю ехать.⁹⁹
— Ой еси ты Прутской король,
Прикажи меня поить-кормить,
Прикажи меня пожаловать!
— Ой еси ты, российский граф,
Прикажу тебя поить-кормить
И прикажу тебя на волю выпустить.
Как ты служил белому царю,
Так послужи теперь Прутскому королю.
— Кобу бул я во чистом поле,
Кабу бул добрый конь
И була бу сабля вострая,
Послужил бы верой-правдою
и неизменною
На твоей-то на буйной голове,
А на вашей-то шеи татарской.¹⁰⁰

12

Голос

(. .) Про _ ез _ жа _ ли са _ му _ рай _ ски _ е пол _ ки, да

2. Про _ ез _ жа _ ли ми _ мо тем _ ни _ цы,

⁹⁸ Эта строфа в нотировке не приводится. Она подобна 4, 5 и 6-й строфам.

⁹⁹ После этих слов помета: «Не конец». Продолжение — на обороте следующей страницы.

¹⁰⁰ После этих слов помета: «Не конец».

Про - ез - жа - ли ми - мо тем - ни - цы, да //

3. Со - хва - та - ли тут дон - ско - ва ка - за - ка, //

Скрипка

Со - хва - та - ли тут дон - ско - ва ка - за - ка, да //

4. За - са - ди - ли е - во в тем - ни - су, //

За - са - ди - ли е - во в тем - ни - су, да //

5. За - клю - чи - ли е - во на трид - цать лет, //

За - клю - чи - ли е - во на трид - цать лет, //

6. Трид - цать три, ров - но два го - да, //

Трид - цать лет и ров - но два го - да, да //

7. Тут и стал сал_дат эго_ва_ри_ва_ти,

Тут и стал сал_дат эго_ва_ри_ва_ти (и), да

8. Ты (в)у_бой_са, е(в)_пон_ской ко_роль,

Ты (в)у_бой_са, е(в)_пон_ской ко_ро_(оль), да

9. При_ка_жи ме_ня по_ить_кор_мить,

При_ка_жи ме_ня по_ить_кор_ми_(ить), да

10. Не при_ка_жешь ты по_ить_кор_мить...

[...] Проезжали самурайския полки, да

Проезжали мимо темницы,
Проезжали мимо темницы, да

Сохватали-то донскова казака,
Сохватали тут донскова казака, да

Засадили ево тёмнису,
Засадили ево тёмнису, да

Заклучили ево на тридцет лет,
Заклучили ево на тридцет лет,

Тридцать три, ровно два года,
Тридцать лет и ровно два года, да,

Тут и стал салдат зговаривати,
Тут и стал салдат зговаривати(и), да

— Ты (в)убойса, е(в)понской король,
Ты (в)убойса, е(в)понской коро(о)ль, да

Прикажи меня поить-кормить,
Прикажи меня поить-корми(и)ть, да

Не прикажешь ты поить-кормить...

13

$\text{♩} = 92$



1 Ло _ пу _ хи _ и(ы) хо _ ди _ л(ы) в по _ л(ы) _ ку, [ку _ рил] труб _ ку та _ ба _ ку. //

Уж он сто _ л(и) си _ (ва) _ льно ку _ рил, сам не знает, что ли го _ во _ рит. //

2 - Ах ты (в)ой есь, Ав _ рам, ты Ва _ силь _ ё _ вич су _ да _ р(и), //

Крас _ но _ щё _ ко _ в(ы) е _ не _ ра _ л(ы), да Фё _ дор И _ ва _ но _ вич су _ дарь!

Лопухин(ы) ходил(ы) в пол(ы)ку,
[Курил] трубку табаку.
Уж он стол(и) си(ва)льно курил, сам
Не знат, что ли говорит.

— Ах ты (в)ой есь, Аврам
Ты Васильёвич судар(и),
Краснощёков(ы) енерал(ы), да
Фёдор Иванович сударь!

13а

Лопухин ходил в полку,
 Курил трубку табаку.
 Уж он столь сильно курил,
 Не знат, что он говорит.
 — Ах ты вой еси, Аврам
 Ты Васильевич сударь,
 Краснощочков генирал,
 Федор Иванович сударь!
 Что ты молча стоишь,
 Солдат в строй не стоновишь,
 Ты подхватывай шеринагу
 На леву руку.
 Изменил нам вот собака
 Что Апраксин енерал.
 Он сидит с каролем
 За единым за столом,
 Пропивает нашу армию
 Прутцкому каролю
 За единую за чару,
 За зеленое вино.
 У нас пороху довольно,
 Со свинцу ножки дрожат.
 Чадом голову разломет,
 Дымом сердце нездороват.
 Они билися-рубилися
 Четырнадцать часов.
 Между нема между двумя
 Протекла и кровь-река.
 Еще сколькара схватилися,
 Стали тела уберать.
 Межу этими телами
 Коню некуда вступить.
 А нашли-то енералов
 До десятку до пяти,
 Пешеходных-то солдатов
 Счету дати не могли.
 Нашли-то в одной душе теле,
 Лопухин-то говорил:
 — Донесите мою службу
 Государыни самой,
 Уж я столь верно служил,
 Зато смерть я получил.

14

♩ = 72



1. Лопухин хо _ дил в по_л(ы)_ ку, да ку_рыл труб_ку да та... ба _ ку. //



И _ ще так о_н(ы) за _ ку _ рыл, сам-то ни мог о_н(ы) речь ска_зать.



2. И _ ще так о_н(ы) за _ ку _ рыл, сам - то не мог о_н(ы)(в) речь ска _ зать...

[Лопухин] ходил в пол(ы)ку, да
Курыл трубку да та...баку.
Ище так он(ы) закурыл,
Сам-то ни мог он(ы) речь сказать.

Ище так он(ы) закурыл,
Сам-то не мог он(ы) (в)речь сказать...

15

♩ = 116



1. ...по _ ют,



Под го _ рой, го _ рой ба _ ра - ба - ны бьют.



2. Под вто _ рой го _ рой ба _ ра - ба - ны бьют,



Как и пер - ва смерть под _ зна - мен - щи - ку.



3. Как и пер - ва смерть под _ зна - мен - щи - ку,



Как вто _ ра - я смерть ба _ ра - бан - щи - ку.



4. Как вто _ ра - я смерть ба _ ра - бан - щи - ку.

[...] поют,
Под горой, горой барабаны бьют.

Под второй горой барабаны бьют, —
Как и первая смерть подзнаменщику.

Как и первая смерть подзнаменщику,
Как вторая смерть барабанщику.

Как вторая смерть барабанщику.

15а

На горе, горе петухи поют,
 А под горой барабаны бьют.
 Первая-то смерть подзаменьшеку,
 А вторая смерть — барабаншеку.
 Тут воскликнула белая лебедушка,
 Заплакала жена сержантова:
 — Потухла звезда восточная
 И потухла свеча воску ярова,
 Закатилася красно солнышка.
 Еще кто нас будет поить-кормить
 И как му будем жить с малыыми детушками?
 Спроговорил тут образованный царь:
 — Что не кить, белая лебедушка,
 А ты не плачь, жена сержантова!
 Еще я буду вас поить-кормить,
 Еще буду я с вами лучча жить.

16

♩ = 60

Ох, про_ез_жал тут май_ор да пол_ков_ни_чок, //

Ох, про_во_зил он у_ка_зик всё-т' не_ра_дост_ной, //

О... он не_ра_дос_тён да он не_ми_лос_тён: //

Ой, у бо_га_то во хресь_я_нуш_ка (й)у ста.. у ста ро_ва //

О_дно_во_то сын_ка все во сол(ы)_да_ты взять. //

Ох, во сол_да_ты взять бы, в ка_за_ки пи_сать. //

Ох, проезжал тут майор да полковничок,
 Ох, провозил он указик все-т' нерадостной,
 О...он нерадостён да он немилостён:
 Ой, у богатово хрестьянушка(й) у ста... у старова
 Одново-то сынка все во сол(ы)даты взять.
 Ох, во солдаты взять бы, в казаки писать.

16а

Жил хрестьянушка в селе богатом,
 У него були три сына.
 Тут приезжал к нему маёр-палковничик
 От самага литца государския.
 Он читат указ нерадостной:
 Из троих братьев просить во рекруты.
 Спроговорил хрестьянушка богатый:
 — Мне большего-то сына нельзя дать,
 А середняго мне не хочется,
 А меньшему-то Господь велит.
 Тут хрестьянский сын задумался:
 — Ах ты мой батюшка родимый,
 Те-то тебе детушки, видно, родимые,
 А я-то, видно, пасынок.
 Тут хрестьянушка запечалился,
 и ужалился,
 и расплакался:
 — Все вы, мои детушки родимые,
 И подите в нову кузнице,
 А вы скуйте все по ножечку,
 Как по ножечку по булатнёному
 И подите в чисто поле,
 И находите вы ракетов куст,
 И отреш[ь]те все по пруттику.¹⁰¹
 Вы доспейте все по жеребу,
 Вы бросайте во синё моря.
 Старшаго-то сына поверх плават,
 Среднего брата под по-треть воды,
 А меньшего брата жереб как ключ ко дну.
 Тут хрестьянский брат расплака[лся]:
 — Ах, вы браты все родимые,
 А вы подите к отцу-матери
 и к молодым женам.
 Отцу-матере — благословение,
 И роду-племяни — челобитьеца,
 А мне-то уж как Бог велит.

17

1. ... [де]_те _ нуш_ка,
 не _ зна _ мой че _ ло _ _ век,
 Бра _ во(й) - ще _ пе _ т(ы)_ко по го _ ро _ ду

¹⁰¹ В ркп.: «по пруттику», что, очевидно, отражает особенность произнесения исполнительницей данного слова в процессе распева песни.

по гу

(о) - ли - ва - ёт.

2. Бра - во, ще - пет - ко - то по го - ро - ду

по - гу - ли - ва - ё... (о)т,

Чёр(ы)на ш(ы)ляпа с про - зу - ме - н(ы) - том

на ё - во

вот, ну чёр - р(ы) - ных куд - рях.

3 Чёр на шля - па с про - зу - мен - том

на ё - во чер - ных куд - ря - х(ы),

под - по - яс во ру - ках, нов каф - тан

роз - ду - ва

ёт - ца.

...[Де]тенушка, незнамой чело[век],
Браво(й)-щёпет(ы)ко по городу погу(о)ливаёт.

Браво, щёпетко-то по городу погуливаё(о)т,
Чёр(ы)на ш(ы)ляпа с прозумен(ы)том
На ёво вот, ну чёр(ы)ных кудрях.
Чёрна шляпа с прозументом на ёво черных кудрях(ы),
Подпояс во руках, нов кафтан роздуваётца.

18

Как мы будем к князю под[ъ]ехать:
 Чистым полем ехать, нам будет пыл(ы)ко,
 А частыми переул[ками] нам будет стыдно,
 А темным лесом нам будет тёмно.
 Тут подъезжали они к Успенскому сабору.

19

Через Лену лес¹⁰² проплавлили,
 Михаил нас провожал.
 — Вы здорово-те, ребята,
 Вы прощайте, господа, —
 Крестом-Богом нас благословлял.
 Там за многой большой войскою
 Большой воин стоял.
 Орденами грудь покрыта,
 По пехоте кавалер.
 Там за многой большой войскою
 Грабрый воин летовский
 Своим воинам говорит:
 — Постараемся, ребята,
 Как нам Россию себе взять!
 Как говорил, так не сбылась,
 Будто чорт с ним говорил.
 Храбрый воин граф Паскеров
 Своим воинам говорит:
 — Постараемся, ребята,
 Как нам Варшаву к себе взять!
 Как говорил, так и збылася,
 И будто Бог с ним говорил.

20

$\text{♩} = 96$

1. ...[Су]_ дaрь-хo_ зa_ мн, ви_ нo_ гpaдь_ _ ё_ cпeть, дa //

Ви_ нo_ _ гpaдь_ _ ё_ кpa_ c(ы)_ нo_ - зи_ лe_ _ нo_ _ ё, дa

2. A ми хo_ дим-пo_ хo дим, ви_ нo_ гpaд_ цы_ _ ки, дa //

Ви_ нo_ _ гpaдь_ _ ё_ кpa_ c(ы)_ нo_ - зи_ лe_ _ нo_ _ ё, дa

¹⁰² Возможно чтение: «нас».

3. А ми (й)иш_шом-по_иш_шом вос_по_ди_но_вой двор, да
 Ви_но_градь_ё кра_с(ы)но_зи_ле_но_ё, да.

Окончание:

19. Не по_дашь пи_ро_га от_во_ра_ем во_ро_та, да
 Ви_но_градь_ё крас_но_зи_ле_но_ё, да.

...[су]дарь-хознаин, виноградъё спеть, да
 Виноградъё крас(ы)но-зиленое, да

А ми ходим-походим, виноградщыки, да
 Виноградъё крас(ы)но-зиленое, да

А ми (й)ишшом-поишшом восподиновой двор, да
 Виногра(а)дъё крас(ы)но-зиленое, да

А ми ходим-походим, виноградщыки, да
 Виногра(а)дъё крас(ы)но-зиленое, да¹⁰³

А ми ишшом-поишшом восподиновой двор, да
 Восподиново двор на семидесть верстах, да
 На семидесть верстах, на семи столбах, да
 Как хознаин-от в дому, как Адаме во яру, да
 Как хозяйка-та в дому — как оладейка в меду, да
 Малы детушки в дому, да како пчол(ы)ка в меду, да
 Нас хознаин-от дарил рытым бархатом, да
 Нас хозяйка-то дарыла золотым перстнём, да
 А ми перстень-от возьмом — на вине-т' пропьём, да
 А ми бархат-от возьмом — по сибе раздером, да
 Уж кафтан-корота — уж и весь передран, да
 Ты хознаин, хознаин, поворачивайся, да
 Ты хозяйка, хозяйка, пошевеливайся, да
 Не подашь пирога — отворяем ворота, да
 Виноградъё красно-зиленое, да.

¹⁰³ Далее припев поется после каждой строки.

♩=96



1. По_зволь - ко, хо_зя... доб_ра гос_по_ди - на,
Ви_но_г(ы)_радь_е, ви_но_г(ы)_радь_е кра_с(ы)_но - зи_ле - но.

2. Хо_за - и_на зва - ли пи_р(ы) пи_ру_ва - ти,
Ви_но_г(ы)_радь_е, ви_но_г(ы)_радь_е кра_с(ы)_но - зи_ле - но.

3. Хо_зай - ка тут зва - ли ста_лы ста_лу_ва - ти, да
Ви_но_г(ы)_радь_е, ви_но_г(ы)_радь_е кра_с(ы)_но - зи_ле - но.

Вариант распева:



Хо_за_и_ну_да_ри_ли...

Хо_зай_ку_ту_да_ри_ли...

Позволь-ко, хозя... добра господина,
Виног(ы)радьё, виног(ы)радьё крас(ы)но-зелено.

Хозяина звали пир(ы) пирувати,
Виног(ы)радьё, виног(ы)радьё крас(ы)но-зелено.

Хозяйка тут звали стали сталувати, да
Виног(ы)радьё, виног(ы)радьё крас(ы)но-зелено.¹⁰⁴

Пришь к тебе, пришли, к добром господину, да
[Добра господина дома не случилось:]
Хозяина звали пир(ы) пирувати, да
Хозяйка тут звали стали сталувати, да
Сына-то звали на стрельбе их постреляти,
Дочь-та звали на (й)игре их поиграти.
Хозяину дарили золотым перстнём(ы),
Хозяйку-ту дарили кун(и)ёй(и) шубой(и).

¹⁰⁴ Исполнительница перепутала строфы местами. Далее приводится текст в нашей реконструкции порядка строк (ср.: Областной словарь колымского русского наречия. № 114). Припев исполняется после каждой строки.

$\text{♩} = 68$

1. Ско - пи - ну род - на - ма - туш(и)ка на - ка - зы - ва - ла, да
 Ви - но - гра - дьё крас - но - зе - ле - но - ё, да

2 Ты не е - з(и) - ди, Ско - пин, на ка - мен - ну Мо - скву, да
 Ви - но - гра - дьё крас - но - зе - ле - но - ё, да

3 Не д(ы) - ру - жи - ся ты с куп - ца - ми же за - по - рож - ски - ма, да
 Ви - но - гра - дьё крас - но - зе - ле - но - ё, да

4. Не ку - ми - ся ты с до - че - р(и) - ю с Ма - лю - то - во - ю, да
 Ви - но - гра - дьё крас - но - зе - ле... но - ё, дак

5. Не кре - с(ы) - ти ты сы - на Ску - р(ы) - ла - то - во, да
 Ви - но - гра - дьё крас - но - зе - ле - но - ё, дак...

[Ско]пину родна матуш(и)ка наказывала, да
 Виноградьё красно-зеле...ноё, да

— Ты не ез(и)ди, Скопин, на каменну Москву, да
 Виноградьё красно-зеленоё, да

Не д(ы)ружися ты с купцами запорожским, да
 Виноградьё красно-зеленоё, да

Не кумися ты с дочер(и)ю с Малютовою, да
Виноградъ красно-зеленоё, дак

Не крес(и)ти ты сына Скур(ы)латово, да
Виноградъ красно-зеленоё, дак¹⁰⁵

Не пос(ы)лушалсе Скопин, он(ы) родну матуш(и)ку, да
Покумил(ы)ся он с дочер(и)ю Малютовою, да
(В)окрес(и)тил он тово сына Скур(ы)латова, да
— Вот чево так сижу, а куме в гости нейду, да
— Вот чево, кума, сижу, кума не пот[чую]?

22а

Скопина родна матушка наказывала,
Что родимая да говаривала:
— Ты не ездн, Скопин, в каменну Москву,
А не дружись ты с купцами запороцкими,
А не кумися дочерью со (с) Молютовою,
Не крести ты у него сына Скурлатова,
А ты не пей у нее чару зелена вина!
Не послушался Скопин родну матушку.
Хватал тут Скопин добра коня,
Он нагладовал потнички на потнички,
А коврики на коврики,
И на коврички он налаживал
 седельце черкашское,
Натягивал подпружымки шелковые —
С това они були шелку камахинского.
А на стрему ногой не ступает,
На коня просто залетаючи,
Он копьем не подпераючи,
А на добра коня залетаючи.
Он поеску держал молодецкую,
Он ускок-то давал багатырьские.
Он поезки держал в камен[н]у Москву,
Подружился он с купцами да запороцками,
А покумился он с дочерью с Малютова,
Окрестил у нее сына Скурлатова.
И посадила кума его за дубовые столы,
От дубова кума стола колесом пошла:
— И чем я буду кума гостовать?
Налевала она чару полтретя ведра
 зелена вина.
Подносила она куму,
А в этои чары на середки ключи кипят,
А по берегам этой чары змеи вьются.
Подносила она ему единой рукой:
— А ты примаи, кум, единой рукой,
А выпевай едином духом!
Тут хватал Скапин единой рукой,

¹⁰⁵ Далее припев повторяется после каждой строки.

Выпивал Скапин единым духом.
 Тут садился Скапин на добра коня,
 Он ускоки-то давал баготырьские,
 А поезку давал к родной матушки.
 Выходила его мать на красно крыльцо.
 Тут его резвые ножки подломилися,
 А белые его ручки распустилися,
 А с плеч головка покатилося.
 — Ах ты, дитятко мой, Скапин,
 Я тебе, дитятко, наказывала.
 Не послушался ты, Скапин, родную матушку.

23

Как по морю, по морю по синему,
 Виноградье красно-зеленое!¹⁰⁶
 По синему, по Хвалынскому
 Там плавали тридцать и один корабель.
 Хорошо тот корабель изукрашен бул:
 Корма-то звездена по-змеиному,
 Бока-то звездены по-туриному,
 Корма-то звездена по-кониному.
 Место глазки було врезано
 По дороге по камешку по яхонтю.
 Как ресницы було врезано
 По ножику по булатному.
 Бровки-то — соболи сибирския,
 Ушки-то — бобры камчатския,
 Гривка-то — лисицы бурнастыя.
 На середке-то сидит Иван Иванович,
 Рядом с ним сидит Анна Ивановна.
 Как Ивановна сулит: «Я те сына рожу».
 А Иванович сулит парчу на золоте/
 Парчу золоту сошью — во горенку приведу,
 Во горенку приведу — на лавочку посадю.
 Во горенку проводил, на лавочку посадил,
 Он коробки отпирал, он рублевки вынимал.
 [Он рублевки вынимал], да певицам отдавал.
 Да певицам отдавал — за убыток не считал.

24

J. 128



¹⁰⁶ Очевидно, припев повторяется после каждой строки.

The image displays a musical score for a piece in D major, consisting of 14 staves of music. The notation is primarily in treble clef. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 2/4 time signature. The music is characterized by a steady eighth-note or sixteenth-note rhythm, often with a strong accent on the first beat of each measure. The melody is supported by a bass line that frequently uses chords, particularly triads and dyads, often with a strong emphasis on the root note. The score includes various rhythmic patterns, such as eighth-note runs, sixteenth-note passages, and occasional rests. The dynamics are marked with accents (>) and slurs. The piece concludes with a final cadence on the 14th staff.

The image displays a musical score for a traditional folk song. The score is written in G major (one sharp) and 2/4 time. It consists of a single melodic line and a complex accompaniment. The melodic line is written on a single staff at the top, starting with a treble clef and a key signature of one sharp. The accompaniment is written on multiple staves below, using a variety of clefs (treble and bass) and including chords and arpeggiated figures. The music is characterized by a steady, rhythmic pattern, typical of traditional folk music. The score is divided into several measures, with some measures containing multiple notes and rests. The overall structure is a single, continuous piece of music.

25

♩- 104

Ты по-што, Вась-ка, не же-нишь-ся, да
 На-ко-ва, Вась-ка, на-де-ишь-ся, д?
 - Я на-де-ю-ся на ба-тюш-ку, д!
 На ро-ди-му-ю ма-туш-ку, д!

Ва си де вуш ки го ва ри ва ли,
 Што мо ло душ ки на ка зы ва ли, ды:
 "Ни жи нись, ды ни жи ни с(и), мо ло дец,
 Ни жи нись ты, у да ла я го ло ва!
 Меж ду на ми ты про кор мишь са, да
 Меж ду на ми про ва ля ешь са!"
 Ах, да, су кин сын, ко ма рин ской му жик, да
 Он по у ли це бе жит, бе жит, бе жит.

— [Ты] пошто, Васька, не женишься, да
 На кова, Васька, надеишься, д'?
 — Я надеюся на батюшку д',
 На родимую матушку, д'!
 Васи девушки говаривали,
 Што молодухи наказывали, ды:
 — Ни жинис, ды ни жинис(и), молодец,
 Ни жинись ты, удалая голова!
 Между нами ты прокормишься, да
 Между нами проваляешься!
 Ах, да, сукин сын, комаринский мужик, да
 Он по улице бежит, бежит, бежит.

КОММЕНТАРИИ

В паспортах к песням исполнители, авторы и время записи указываются, исходя из исследования маршрута экспедиции Иохельсона и Богораза, различных помет в дневниковых записях и тетради «Фонограф», описи коллекции фонозаписей, предоставленной Архивом традиционной музыки Университета штата Индиана (Блумингтон) Фонограмм-архиву ИРЛИ вместе с копиями фонограмм. Названия произведений даны согласно тем же документам, а за отсутствием там соответствующих записей — по первой строке текста.

Варианты текста и напева приводятся только по Колымско-Анадырско-Инди-гирскому региону. Даты даются по старому стилю.

1. Мишенька Данильевич. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4584-58-С. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково на Анадыре в январе 1901 г. от Анны Никитевны Созыкиной (Созычихи). Рукоп. текст см.: № 1а. Вар.: *Миллер В. Ф.* Новые записи былин в Якутской области // Этнографическое обозрение. М., 1897. Кн. 29. № 2—3. С. 75—80; РЭПСидВ. № 57; *Селюкова Т. А.* Новые записи произведений устного народного творчества русского нижеколымского населения (по следам В. Г. Богораз) // Записки Чукотского краеведческого музея. Магадан, 1967. Вып. 4. С. 60—61. Фольклор Русского Устья. № 103—106; РЭПСидВ. № 55 (текст), № 51 (напев).

1а. Мишенька Данильевич. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 8, 34—37. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. от Анны Никитевны Созыкиной. В конце л. 8, после строки «Кланяя-та на все четыре стороны», надпись: «Не конец». На л. 34: «Доспел Солнышко Владимир потешный пир», далее страница пуста. На обороте: «Мишенька Данильевич — продолжение». Текст на стихи не разбит.

2. Дюк Степанович. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4587-61-В. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Анны Никитевны Созыкиной. Рукоп. текст: Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 8. Оpubл.: *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз. С. 157; РЭПСидВ. № 33. Вар. нотации: *Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...». С. 34. Вар.: № 3 наст. публ.; РЭПСидВ. № 34; *Миллер В. Ф.* Новые записи былин в Якутской области // Изв. Отд-ния русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб., 1900. Т. 5, кн. 1. С. 37—41 (текст); Фольклор Русского Устья. № 112 (текст).

3. Дюк Степанович. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4630-106-А. Зап. В. Г. Богораз в пос. Мариинский Пост на Анадыре в марте—апреле 1901 г. от Варвары Карякиной (Варвары Львовой). Вар. см.: № 2. Напев транспонирован на 1/2 тона ниже.

4. Бился-рубился Иван Кулаков. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4583-57-Е. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Марии Алиной (Колымская Марья, Аниха, Алиха). Рукоп. текст: Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 13—14. Оpubл.: *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз. С. 155. Вар. нотации: *Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...». С. 33. Вар.: *Миллер В. Ф.* Новые записи былин в Якутской области (1900). С. 56—58. Архивный оригинал данного текста: *Скрыбыкина Л. Н.* Записи былин В. Г. Богораз... С. 155—156. Необходимо отметить, что в публикации слово «слетаю» (строка 52) прочитано как «слетал», по аналогии со словом «принес» в следующей строке. «Ю» в слове «слетаю» читается совершенно определенно, а в следующей строке слова «принес» и «кольцо» недописаны. В соответствии с ритмом напева должно быть: «И принесу золото кольцо». Таким образом, сюжет былины остается в традиционных рамках, где вслед за похвалой коня следует бегство напуганных коней — соперников. Текст опубл. также в сб.: РЭПСидВ. № 93.

5. Алеша Попович и Еким Иванович. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4586-60-А, В. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от пожилой женщины, предположительно Марии Алиной. Рукоп. текст. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 29—32. Оpubл.: *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз. С. 151—153; РЭПСидВ. № 26. Вар. нотации: *Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...». С. 32. Вар. текста: *Миллер В. Ф.* Новые записи былин в Якутской области (1897). С. 90—94; Фольклор Русского Устья. № 99—101.

6. Добрыня Микитьевич. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4583-57-А. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Марии Алиной. Перед началом пения исполнительница говорит: «Пропую я песенку, бувальщину, Добрыню Микитьявич». Рукоп. текст: Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 4. Оpubл.: *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораз. С. 151; РЭПСидВ. № 150. Вар. нотации: *Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...». С. 33. Вар. текста: *Мил-*

лер В. Ф. Новые записи былин в Якутской области (1900). С. 65—67. Напев транспонирован на 1 тон выше.

7. Сокол-кораб[ль]. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4583-57-В. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Марии Алиной. Рукоп. текст: Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 5. Оpubл.: *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза. С. 153—154; РЭПСидВ. № 46. Вар. нотации: *Шенталинская Т. С.* «Не прошло и ста лет...». С. 31. Вар. текста: *Миллер В. Ф.* Новые записи былин в Якутской области (1900). С. 75—76; Областной словарь колымского русского наречия. № 8; Фольклор Русского Устья. № 102.

8. Ключничек (Князь и ключник). ФА ИРЛИ. ФВ 4558.01. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в 1901 г. от пожилого мужчины. Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 117; Фольклор Русского Устья. № 139. Вар. напева: РЭПСидВ. № 145а. Напев транспонирован на большую терцию ниже.

9. Поехал наш королевич (Сон о смерти жены и рождении сына). Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4630-106-В. Зап. В. Г. Богораз в пос. Мариинский Пост в марте—апреле 1901 г. от Варвары Карякиной (Варвары Львовой). В списке песен, предполагаемых к записи на фонограф в с. Марково (Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 1) имеется запись: «Марусенца», явно имеющая в виду этот сюжет. Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 105; РЭПСидВ. № 133, 135. Вар. напева: РЭПСидВ. № 134, 135а.

10. Шереметев. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4585-59-А. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Марии Алиной. Перед началом пения исполнительница называет себя и говорит: «Послушайте мою песенку про Шелеметева». Рукоп. текст см.: № 10а. Напев транспонирован на 1/2 тона выше.

10а. Шереметев. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 19, 19 об. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. от Марии Алиной. На л. 20: «Не ясен сокол со гнезда слетает», далее страница пуста. По-видимому, собиратель имел в виду продолжить запись песни.

11. Чернышов Захар Григорьевич. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4583-57-С. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Марии Алиной. Рукоп. текст см.: № 11а. Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 124; РЭПСидВ. № 223; *Селокова Т. А.* Новые записи произведений устного народного творчества... С. 62; Фольклор Русского Устья. № 127.

11а. Из-за лесу, лесу темнаго. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 6, 7 об. Над текстом стоит: «№ 3. Аниха». Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. от Марии Алиной («Анихи»). Текст опубл.: РЭПСидВ. № 225.

12. ...Проезжали самурайские полки (Донской казак в темнице у японского короля). Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4582-56-А. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от пожилого мужчины в сопровождении скрипки (по-видимому, он аккомпанировал себе сам). В описи стоит: «Прутской король», но, вероятно, исполнитель неожиданно для собирателей запел не вариант о Чернышове, где упоминается Прутский король, а другой — о донском казаке. Обычный зачин: «Из-за лесу, лесу темного» на фоневалик не записался. Этот же исполнитель спел и хороводную песню с тем же зачином и продолжением: «Мне навстречу-то мальчишко молодой» (№ 4591-65-А). К сожалению, оба зачина (как и зачин песни о Чернышове) по неопытности собирателей не записались на цилиндр и восстанавливаются по тексту (№ 11а) и другим вариантам. Напев транспонирован на 1/2 тона выше.

13. Лопухин ходил в полку. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4584-58-А. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Анны Никитевны Созыкиной («Созычихи»). Перед исполнением она называет себя и говорит: «Послушайте мою песенку — Лопухина». Рукоп. текст см.: № 13а. Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 123. Вар. напева: наст. публ. № 14.

13а. Лопухин ходил в полку. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 33, 33 об. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1901 г. от Анны Никитевны Созыкиной. В тетради перед текстом помета: «№ 1. Созычиха». После текста: «Конец».

14. [Лопухин] ходил в полку. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4630-106-А. Зап. В. Г. Богораз в пос. Мариинский Пост в марте—апреле 1901 г. от Варвары Карякиной (Варвары Львовой). Исполнительница спела три строфы песни, после чего перешла на былинку «Дюк Степанович». Вар. см.: № 13. Напев транспонирован на 1/2 тона ниже.

15. [На горе, горе петухи] поют. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4583-57-Ф. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Марии Алиной. Рукоп. текст см.: № 15а. Вар. зачина (2 строфы): Фольклор Русского Устья. № 150.

15а. На горе, горе петухи поют. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 17 об. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. от Марии Алиной. Перед текстом помета: «№ 5. Алиха», за последней строкой: «Конец».

16. Ох, проезжал тут майор да полковничок. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4584-58-В. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от Анны Никитевны Созыкиной. В описи стоит: «Маёр Павутской». Рукоп. текст см.: № 16а. Вар. текста: Фольклор Русского Устья. № 135.

16а. Жил хрестьянушка в селе богатом (Маер Павлутской). Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 11, 11 об. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г., возможно, от Анны Никитевны Созыкиной. Над текстом стоит: «Маер Павлутской. № 1—2 Лапухин», «записана на цилиндр»; за последней строкой: «Конец». Конец 6-й строки отмечен крестиком (это соответствует концу фонограммы).

17. Астраханский губернатор («Незнамушка»). Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4587-61-А. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. от пожилой женщины. Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 7; Фольклор Русского Устья. № 125.

18. Голицын. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 18 об. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. Исполнитель не известен. Над текстом название: «Голицын».

19. Взятие Варшавы. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 21, 21 об. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. Исполнитель не известен. После текста: «Конец».

20. [Прикажи, сударь-хозяин, виноградье спеть]. Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4623-99-А. Зап. В. Г. Богораз в пос. Мариинский Пост в марте—апреле 1901 г. от Варвары Карякиной (Варвары Львовой). Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 114, 115; Фольклор Русского Устья. № 186. Вар. напева: *Шенталинская Т. С.* Марковские вечерки. С. 20; РЭПСидВ. № 435. Нотный пример Va; ФА ИРЛИ: напев см.: нотный пример № 14 (паспортные данные см. в сноске 77). Приводим полный поэтический текст этого варианта.

[Прикажи сударь-хозяин, виноградье] спеть, да
Виноградье красно-зеленоё, да
А ми ходим, ребята виноградчики, да
Виноградье красно-зеленоё, да¹⁰⁷
А ми ищем-поищем господиново двор, да
Господиново двор на семидесять верстов, да
На семидесять верстов, на семи столбов, да
Что по каждой тыниночки по маковке, да
Что по маковке, по жемчужинке, да
Вокруг этово двора да все железный тын, да

¹⁰⁷ Далее припев повторяется после каждой строки.

Нас хозяин, он дарил золотым перстнем, да
 Нас хозяйюшка дари...
 Нас хозяйюшка дому — как осёлочка в меду, да
 Малы деточки дому — как оладышки в меду, да
 Нас хозяин, он дарил золотой гривный, да
 Нас хозяйюшка дарила золотым перстнём, да
 Малы деточки дарили рытым бархатом, да
 А ми гривню-ту возьмом — на молебен снесём, да
 А ми перстень-от возьмом — на вине пропьём, да
 А ми бархат-от возьмом — по себе раздером, да
 По себе раздером — всем кафтаны нашъём, да
 Всем кафтаны нашъём — на игрище пойдём, да
 В нас кафтан короток — он и весь передрог, да
 Долгоушеньки тоненько — у нас ушки жмут, да
 У нас перчаточки тоненько — у нас ручки жмут, да
 У нас чоботы тоненько — у нас ножки жмут, да
 Прикажи, сударь-хозяин, нову гореньку зайти, да
 Нову горенку зайти, вдоль по гореньке пройти, да
 Ты хозяин, хозяйка, пошевеливайся, да
 Пошевеливайся, поворачивайся, да
 Колада, колада, подавай пирога, да
 Не подашь пирога, открывай ворота!

21. Позволь-ко, хозя... добра господина. Архив ТМУИ, кол. 54-149-F, № 4624-100-А. Зап. В. Г. Богораз в пос. Мариинский Пост в марте—апреле 1901 г. от Варвары Карякиной (Варвары Львовой). Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 114. Вар. напева: ФА ИРЛИ: напев см.: нотный пример № 18 (паспортные данные см. в сноске 84). Напев транспонирован на 1/2 тона выше.

22. [Ско]пину родна матушка наказывала. Архив ТМУИ, кол. 54-149-F, № 4577-47-А. Зап. В. И. Иохельсон в Нижне-Колымске ок. 4 января 1902 г. от мещанина Николая Сухомясова и Митрофана Кривогорницына. О втором исполнителе В. Г. Богораз писал, что он «родом станичный казак, имеет от роду около пятидесяти лет. Он ослеп на оба глаза еще в ранней молодости и живет в высшей степени бедно даже для походчика (постоянное место его жительства — Походская деревня), призреваемый родственниками, занимается сучением волосяных веревок (...) для невода» (Областной словарь колымского русского наречия. С. 169—170). Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 116; № 22а наст. публ. Вар. напева: О применении фонографа к этнографии... нотн. прилож. С. 285; РЭПСидВ. № 194; ФА ИРЛИ: напев см.: нотный пример № 15 (паспортные данные см. в сноске 78). Приводим полный текст этого варианта.

[Гово]рила Скопина да ронна(й) матушка, да
 Виноградие крас(ы)но(й)-зилёная, да¹⁰⁸
 Ти не езд, Скопин, ти камину Москву, да
 Ни послушался Скопин, так он ронну(й) матушку, да
 Ронна матушка наговаривала и наказывала, да
 Не скумися ты с кумы да дочь Малютою, да
 Не крести ты сына у Скурятова, да
 Не дружыся ты с купсами запорокима, да.

22а. Скопина родна матушка наказывала. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 118а, л. 7, 9, 9 об., 10. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково в ноябре 1900 г. Исполнитель неизвестен («Алиха?»). Над текстом название: «Скопина». Сбоку над продолжением песни на

¹⁰⁸ Далее припев повторяется после каждой строки.

л. 9 надпись: «Варвара знает». Под последней строкой: «Конец». Напев песни на фонограф записан не был. Текст опубл.: РЭПСидВ. № 195.

23. Как по морю, по морю по синему. Архив РАН, ф. 250, оп. 1, № 115, л. 21. Зап. В. Г. Богораз в с. Марково(?), между 6 и 13 ноября 1900 г. Исполнитель не известен. Перед текстом стоит: «Это четвертое винограды поется в избе на Анадыре, причем после песни обходят с блюдом. Остальные три песни, как на Колыме». Рядом слева: «Лакариза [Лакариха?] Плескова». По-видимому, это имя (прозвище?) и фамилия исполнительницы, так как в списке исполнителей сказок (№ 118а, л. 72) имеется фамилия Плесковой. Текст опубл.: *Венедиктов Г. А.* Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза. С. 153—154.

24. Камаринская («Ванька-горюн»). Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4602-76-А. Зап. С. К. Богораз и А. Аксельрод в с. Марково в январе 1901 г. Исполнитель не известен. По техническим причинам вначале много сбоев записи. Нотация приводится начиная с момента, когда запись стабилизируется. Все приводимые фрагменты следуют один за другим без перерыва. Наигрыш транспонирован на 1/2 тона выше.

25. [Ты] пошто, Васька, не женишься (Камаринская). Архив ТМУИ, кол. 54-149-Ф, № 4625-101-В. Зап. В. Г. Богораз в пос. Мариинский Пост в марте—апреле 1901 г. от Варвары Карякиной (Варвары Львовой). Вар. текста: Областной словарь колымского русского наречия. № 33.

ИСТОЧНИКИ ПУБЛИКАЦИИ (АРХИВЫ)

- Архив ТМУИ — Архив традиционной музыки Университета штата Индиана, Блумингтон, США (The Indiana University Archives of Traditional Music). Цилиндры с фонографическими записями являются собственностью американского Музея естественной истории. Нью-Йорк.
- Архив РАН — Санкт-Петербургское отделение Архива Российской Академии наук.
- ФА ИРЛИ — Фонограммархив Института русской литературы Российской Академии наук (Пушкинский Дом). Санкт-Петербург.

А. Ю. КАСТРОВ

СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСИ ПИНЕЖСКОГО ЭПОСА
В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СОБИРАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ
НА ПИНЕГЕ*

В современной фольклористике прочно закрепилось представление о пинежской эпической традиции как обособленной «от всех остальных северо-восточных традиций», в репертуаре которой «чрезвычайно слабо» представлены героическая былина и «сложная былина-новелла».¹ Тем не менее характер разработки сюжетов пинежских былин позволял исследователям отмечать наличие связей пинежской с соседними традициями, особенно с мезенской.² В свою очередь этномузыковедами подчеркивается существование типологических и стилистических параллелей между пинежскими, кулойскими и мезенскими эпическими напевами, что дает основание говорить о существовании тенденции «к выработке межрайонного эпического стиля».³ Однако приходится констатировать, что содержащиеся в музыковедческих работах наблюдения над отдельными формами напевов или самая общая характеристика традиции не исчерпывают ее многообразия.⁴ Объяснение этому, вероятно, следует искать, с одной стороны, в сложности, многосоставности местной эпической традиции, с другой — в особенности истории собирательской работы фольклористов на территории Пинежья. Не вызывает сомнений исключительность научного вклада в эпосоведение А. Д. Григорьева, явившегося одним из первых русских фольклористов (наряду с А. В. Марковым, А. Л. Масловым, Б. А. Богословским), применившим фонограф для записи напевных эпических текстов. Причем объем фрагментов, фиксировавшихся А. Д. Григорьевым, как правило, превышал инципиты, записанные указанными собирателями. Однако нельзя не

* Нотная графика А. Ю. Кастрова.

¹ Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. С. 364. См. также: Былины Севера. Т. 1: Мезень и Печора / Зап., вступ. статья, коммент. А. М. Астаховой. М., Л., 1938. С. 52.

² Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. С. 364.

³ Добровольский Б. М., Коргузалов В. В. Эпическая песенная традиция на Русском Севере // Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. С. 42.

⁴ Маслов А. Л. 1) Былины, их происхождение, ритмический и мелодический склад // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2; 2) Кириша Данилов и его напевы // Русская музыкальная газета. 1902. . 43, Рубцов Ф. А. 1) Основы ладового строения русских народных песен // Рубцов Ф. А. Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М., 1973. С. 49, 2) Соотношение поэтического и музыкального содержания в народных песнях // Там же. С. 131—133; Коргузалов В. В. 1) Напевы былин новгородского цикла // Новгородские былины / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий. М., 1978. С. 338—340, 2) Музыкаловедческие аспекты построения Свода русского эпоса // Русский фольклор. Л.; 1981. Т. 27. С. 122; 3) Движение эпической традиции на Русском Севере // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 137—145; Добровольский Б. М., Коргузалов В. В. Эпическая песенная традиция... С. 41—42; Кастров А. Ю. Архивные записи пинежского эпоса: (По материалам экспедиции Государственного института истории искусств 1927 года) // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. С. 156—179.

отметить тот факт, что звукозаписывающая техника была использована А. Д. Григорьевым лишь во время третьей поездки на Русский Север — летом 1901 г. В Поморской и Пинежской экспедициях 1899—1900 гг. напевы собирателем не фиксировались. Поэтому звукозаписи пинежских напевов осуществлялись А. Д. Григорьевым в рамках кулойско-мезенской экспедиции в предельно сжатые сроки (на протяжении шести дней).⁵ Сложность маршрута последней поездки и лимит времени обусловили методику звукозаписи лишь избранных сказителей. Отбор исполнителей производился на основе следующих принципов: «...1) я записывал напевы не у всех своих сказителей, а только у тех, у которых можно было и стоило записывать, и только в том случае, если сказитель был не из трусливых и пел достаточно громко, и 2) я старался иметь напев каждой старины, а если можно было, то и несколько напевов одной и той же старины, или несомненно разных, или существующих в разных местах».⁶

В сформулированных собирателем принципах наглядно отражается тот дефицит времени, который предопределил неизбежность методических просчетов в работе и сказался на общем составе и качестве записанного музыкального материала. Вполне вероятно, что вследствие отбора образцов напевов для звукозаписи по сюжетно-тематическим параметрам, а исполнителей — по эмоционально-психологическим характеристикам оказались упущенными многие типологические формы музыкального эпоса, а статическая картина ряда зафиксированных форм была искажена. Кроме того, значительное число былинных текстов было записано без напевов. Избирательный подход к фиксации эпических напевов во многом снизил научную значимость работы А. Д. Григорьева. Поспешность обусловила нескоординированность напевных инципитов и полных поэтических текстов, записанных с интервалом в один год. Теми же причинами, на наш взгляд, были обусловлены имевшиеся на фонограммах (о чем можно судить по расшифровкам И. С. Тезаровского) и вызванные дефектами памяти сказителей ошибки, оговорки, перерывы в пении, которых можно было избежать с помощью пробных исполнений перед записью.⁷

Несмотря на ряд упущений в собирательской работе А. Д. Григорьева, нельзя не признать, что музыкальный корпус собранных им пинежских былин до настоящего времени представляет собой основную источниковую базу для изучения местной традиции музыкального эпоса. Собирателем были зафиксированы практически все напевные формы эпического репертуара сказительницы М. Д. Кривополеновой, первооткрывателем творчества которой он был, хотя широкую известность она получила благодаря популяризаторской деятельности О. Э. Озаровской. Серия экспедиций в Пинежский край, предпринятая О. Э. Озаровской в 1915—1927 гг. (с перерывами),⁸ не принесла новых открытий в области музыкального эпосоведения. Интересы собирательницы в сфере эпоса ограничивались в основном репертуаром М. Д. Кривополеновой.

⁵ См.: Григорьев А. Д. Краткий дневник третьей поездки // Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. 2: Кулой. Прага, 1939. С. 36. Напевы были записаны собирателем в основном на нижнепинежской территории (от с. Угзеньга до д. Шотогорка).

⁶ Там же. С. 22.

⁷ См.: Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. 1, ч. 2: Пинега. М., 1904. Напевы № 2, 4—6, 12, 15, 16, 18, 26—28, 31, 41, 46, 49. (Далее — Григорьев I). Ю. И. Новиков подверг сомнению адекватность отражения записями, выполненными А. Д. Григорьевым в 1900 г., состояния местной эпической традиции на момент экспедиции (Новиков Ю. И. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 163). Представляется нелишним обратить внимание на распространенное среди московских знакомых А. Д. Григорьева суждение о нем как об ученом, отличавшемся «феноменальной антимузыкальностью» (см.: Пасхалов В. В. К вопросу о фонографической записи народных песен и о центральной песенной фонотеке // Тр. Гос. института музыкальной науки: Сб. работ этнографической секции. М., 1926. Вып. 1. С. 83).

⁸ См.: Хомчук Н. И. Экспедиция Озаровской // Прометей. М., 1983. Т. 13. С. 185—196.

О. Э. Озаровской была осуществлена звукозапись исполнительских вариантов старин сказительницы, ранее зафиксированных от нее А. Д. Григорьевым. Дополнением является фонограмма небольшого фрагмента баллады «Роман и Настасья», а также слуховые нотации напевов духовных стихов «Егорей» и «Вознесение», выполненные музыковедом В. Г. Каратыгиным осенью 1915 г. во время гастролей М. Д. Кривополеновой в Петрограде.⁹

Дальнейшее обследование Пинежья было продолжено фольклористами-эпосоведами лишь четверть века спустя после экспедиций А. Д. Григорьева. В течение прошедшего времени многие исторические события затронули Пинежский край, оказывая разрушающее воздействие на традиционный уклад крестьянского быта. Кроме того, жизнеспособность местной эпической традиции не могло не снизить уменьшение численности мужского населения (основного носителя героического эпоса) в пинежских деревнях за период Первой мировой войны (1914—1918). Вероятно, это во многом сказалось на результатах экспедиции Государственного института истории искусств (ГИИИ), состоявшейся в 1927 г.

Целенаправленной записью эпических текстов из всех участников поездки занималась лишь А. М. Астахова.¹⁰ По-видимому, выбор среднепинежской территории в качестве основной для собирательской работы был определен замечанием А. Д. Григорьева, согласно которому «знание старин и исторических песен по течению р. Пинеги существует, и притом чем выше, тем в большей степени».¹¹ Однако результаты экспедиции послужили основанием для определения местной эпической традиции как развитой слабо и бытующей преимущественно в женской среде. Объяснение этому А. М. Астахова находила в нераспространенности, по ее мнению, среди пинежских крестьян форм труда, способствующих поддержанию эпических традиций, таких как артельные рыболовные и зверобойные промыслы, плетение сетей и проч.¹² Обращение к «полевым» заметкам А. Д. Григорьева, содержащимся в комментариях к текстам, а также современные сведения этнографического порядка, почерпнутые от пинежских старожилов, вынуждают не согласиться с точкой зрения А. М. Астаховой. Так, например, А. Д. Григорьев отмечал, что старики пели старины «обычно по престольным праздникам, когда собирался весь народ из разных деревень».¹³ К формам труда пинежских крестьян, сопровождавшихся исполнением былин, следует отнести артельное рыболовство и извоз, плетение рыболовных сетей, рубка и сплав леса, сенокос на дальних покосах, вынуждавший уезжать из дому на значительный срок, сплав сена на плотках.¹⁴ Один из пинежских сказителей, Тимофей Шибанов из д. Першково, сообщил А. Д. Григорьеву, что часто пел старины по просьбе товарищей во время подледного ло-

⁹ Оpubл.: *Озаровская О. Э. Бабушкины старины*. Пг., 1916. С. 121.

¹⁰ *Колпакова Н. П. У золотых родников: Записки фольклориста*. Л., 1975. С. 76.

¹¹ Григорьев И. С. 141.

¹² *Былины Севера*. Т. 1. С. 53—54. Позднее А. М. Астахова связала специфику пинежской былинной традиции с историческими особенностями заселения территории (*Астахова А. М. Былины: Итоги и проблемы изучения*. М.; Л., 1996. С. 266—267). Развивая данный тезис, С. И. Дмитриева характеризует Пинежье как территорию, подвергавшуюся «поздним московским влияниям» (*Дмитриева С. И. Географическое распространение русских былин: По материалам конца XIX—начала XX в. М., 1975. С. 72*). Кроме того, близостью Пинежья к новым дорогам, ведущим «на Север из Москвы», автор объясняет «распространение здесь баллад, проникших, очевидно, на север из более южных областей» (Там же. С. 65). Критическому анализу концепции С. И. Дмитриевой посвящен раздел в кн.: *Новиков Ю. И. Сказитель и былинная традиция*. С. 152—175.

¹³ Григорьев И. С. 141. Эти сведения подтверждаются материалами, собранными от местных старожилов в более поздних экспедициях. См.: *Былины Севера*. Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текстов, вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. С. 610.

¹⁴ Григорьев И. С. 130—131. Многочисленные воспоминания, касающиеся бытования эпоса в прошлом, собраны на территории Пинежского края в экспедициях ИРЛИ 1982—1986 гг.

ва рыбы на озере в лесу.¹⁵ Обратим внимание на следующие факты, отмеченные собирателями в 1927 г.: сказитель И. А. Ломтев из д. Карпова Гора, готовясь к исполнению былины «Илья Муромец и разбойники», «взял сети, заметив, что так будет ему удобнее петь, и во все время исполнения плел»; сказитель А. П. Вехорев из д. Шотова Гора перед исполнением исторической баллады «Кострюк» ушел в мастерскую, «сел за работу — починку сапог и, работая, пел».¹⁶

Существенным негативным фактором в собирательской работе А. Д. Григорьева на территории Пинежского уезда следует признать слабое представление ученого о традиционном хозяйственном укладе местных крестьян. Время посещения им пинежских деревень (вторая половина июня—август)¹⁷ пришлось на страдную пору. Причем после Иванова дня (24 июня по ст. стилю), а в некоторых деревнях после Петрова дня (29 июня по ст. стилю) все работоспособное мужское и женское население отправлялось за несколько километров от дома на сенокосные угодья, расположенные вдоль многочисленных притоков реки Пинеги. В деревнях оставались лишь маломощные старики и старухи, присматривающие за детьми.

Факт преобладания среди записанных в 1927 г. эпических текстов с сюжетами, составляющими основу женского репертуара, наводит на предположение о слабом контакте между собирателями и мужчинами-сказителями. Вероятно, поэтому волей обстоятельств главное внимание было уделено исследованию женской эпической традиции, репертуар которой основывался на произведениях балладного жанра.¹⁸

Количество образцов эпических напевов, записанных участниками экспедиции З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиусом на фонограф, а также З. В. Эвальд в виде слуховых нотаций, невелико и значительно уступает общему числу эпических текстов, зафиксированных А. М. Астаховой. Причина этого, по нашему мнению, заключалась в некоторой изолированности проводимой фольклористами разной специализации собирательской работы в экспедиции, запланированной как комплексная.¹⁹ В результате возникли не только многочисленные разночтения между поэтическими текстами в рукописи и на фонограммах, но также и существенные различия в корпусе записанных произведений. Большое число фольклорных образцов, зафиксированных А. М. Астаховой, не имеет аналогов среди звуковых или нотных записей. В то же время ряд фонограмм, выполненных в пинежской экспедиции, остается без полных эпических текстов.

Утвердившееся в фольклористике представление о пинежской былинной традиции как об изначально слабой, «менее устойчивой» (по сравнению с иными севернорусскими традициями), «в которой появляются черты дальнейшей деградации»,²⁰ в течение трех десятилетий тормозило собирательскую работу эпосоведов на территории Пинежья. Устоявшееся суждение было поколеблено результатами фольклорных и диалектологических экспедиций 1960—1970-х гг., организованных фольклористами Ленинградского и Московского государственных университетов. Последующее фронтальное обследование территории бассейна реки Пинеги фольклористами ИРЛИ в 1980-х гг. имело целью не только фиксацию реликтовых образцов эпоса, но также запись эт-

¹⁵ Григорьев И. С. 164.

¹⁶ Былины Севера. Т. 2. С. 584, 595.

¹⁷ Григорьев А. Д. Краткий дневник второй поездки // Григорьев И. С. 150—153

¹⁸ Представляется справедливым замечание Ю. И. Смирнова: «Лицо традиции отражают собиратели. Исследователи же пользуются только отраженным светом» (см.: Смирнов Ю. И. Восстановление общеславянского эпического репертуара // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX междунар. съезд славистов: Докл. советской делегации. Киев, сентябрь 1983 г. М., 1983. С. 248.

¹⁹ См. дневниковые заметки Н. П. Колпаковой: Колпакова Н. П. У золотых родников С. 52—97.

²⁰ Былины Севера. Т. 1. С. 45, 53, 54.



нографических сведений, которые в соотношении с источниковыми материалами предшествующих собирателей могли бы способствовать воссозданию достаточно полной картины бытования местной эпической традиции начала—первой четверти XX в.

Как показали результаты полевых исследований, проводившихся в среднепинежских деревнях фольклористами ИРЛИ, наибольшей сохранностью отличаются формы напевного эпоса (героические былины, баллады, духовные стихи, небылицы), ранее традиционно бытовавшие в коллективной форме исполнения.²¹ Знаменательной для исследователей явилась встреча в деревне Церкова Гора Карпогорского сельсовета с замечательной исполнительницей Вассой Алексеевной Кузнецовой (03.09.1898—13.05.1986).

Участники экспедиции 1927 г. записали от молодой тогда женщины значительное число песенных текстов. Однако, по мнению фольклористов, эпическое искусство не составляло сильной стороны исполнительского творчества В. А. Кузнецовой.²² Это суждение повлияло на ориентацию последующих со-

²¹ В 1980-х гг. собирателям удалось зафиксировать образцы эпических баллад в ансамблевом исполнении: «Роман и Настасья» (ФА ИРЛИ, МФ 2588.03), «Дмитрий и Домна» (ФА ИРЛИ, МФ 2402.01; 2402.04; 2403.06; 2406.10; 3408.01-02, 3421.06; 3430.06-07), «Князь Михайло» (ФА ИРЛИ, МФ 2402.05-07, 2427.05-07; 3408.03-04; 3430.08), «Небылица» (ФА ИРЛИ, МФ 3189.06).

²² «Фольклорный репертуар ее — песни. Из былин же она знала распространенные в Карпогорье былины-баллады про Домну и про князя Михайлу. Обе эти баллады переняла от матери, с которой постоянно вместе пела, а та в свою очередь — от своей матери» (Былины Севера Т. 2 С. 569). Поэтические тексты баллад см.: Там же. № 203, 204.

бирателей, работавших с талантливой певицей, которая владела практически всем массивом местного музыкально-поэтического репертуара.²³

Автору настоящих строк довелось встретиться с Вассой Алексеевной летом 1984 г. В течение нескольких сеансов звукозаписи, ориентированных на эпический репертуар, удалось в полноценной форме зафиксировать былину «Илья Муромец и разбойники», баллады «Братья-разбойники и сестра», «Дмитрий и Домна», «Князь Михайло», духовные стихи «Трудник и Пятница», «Петр и Павел», «Расставание души с телом», а кроме того, фрагменты духовного стиха «Мучения Егория» и исторической баллады «Кострюк».²⁴

По воспоминаниям самой исполнительницы, былину «Илья Муромец и разбойники» она переняла еще в девичестве от отца, Алексея Андреевича Мельникова. Семья жила в деревне Айнова Гора (около Мельникова) Никитинской волости Пинежского уезда. «Мельниковы у нас, до одного человека — все Мельниковы там, вся деревня».²⁵ Девять братьев отца жили тут же. Васса Алексеевна вспомнила имена лишь некоторых из них: «Игнатий, Кирилло, Фёдор, Гаврило, Иоанн».²⁶ Деда же звали «Ондрей Константинович». У Алексея Андреевича Мельникова и его жены, Парасковьи Андриановны, взятой замуж из своей деревни, было шестеро детей: Наталья, Андрей, Васса, Устинья, Мария и Николай.²⁷ Летом отец занимался обычным крестьянским трудом, осенью ходил на охоту, зимой работал на лесозаготовке («лес доставал»), а весной сплавлял лес вниз по реке Пинеге в Архангельск.

Восемнадцать лет Вассу Алексеевну выдали замуж в соседнюю деревню Церкова Гора за Максима Митрофановича Кузнецова. Муж, служивший в армии в духовом оркестре, вернулся из Финляндии после Первой мировой войны больным туберкулезом. Через 7 лет он скончался, оставив молодую вдову с двумя детьми — Андреем и трехмесячной Манефой. Всю свою долгую жизнь В. А. Кузнецова прожила в Церковой Горе. Лишь однажды, вскоре после смерти мужа, она уехала в Архангельск к брату Николаю, в доме которого провела целый год.

Из собрания эпических текстов, записанных от В. А. Кузнецовой, мы выбрали для публикации былину «Илья Муромец и разбойники» и балладу «Братья-разбойники и сестра». Их объединяет музыкально-типологическая общность напевов, характеризующихся регулярно-метрической формой слогового ритма, строфической композицией напевов и концентрическим способом организации поэтического текста.²⁸ Двенадцатимерный музыкально-временной период данных напевов опирается на стих, ритмический инвариант которого

²³ Многочисленные звукозаписи, выполненные от В. А. Кузнецовой участниками экспедиций Ленинградской государственной консерватории, хранятся в Фольклорно-этнографическом центре г. Санкт-Петербурга.

²⁴ Каждое эпическое произведение в исполнении сказительницы было продублировано. В январе 1986 г. архангельская фольклористка Екатерина Евгеньевна Зорина вновь записала от В. А. Кузнецовой былину «Илья Муромец и разбойники». Пользуясь случаем, приносим ей благодарность за предоставленную звукозапись, а также за помощь в уточнении фактов биографии сказительницы.

²⁵ ФА ИРЛИ, МФ 02623.04.

²⁶ Там же.

²⁷ Устинья умерла подростком.

²⁸ В состав паспортных данных звукозаписей входят обозначение места их хранения, а также архивный шифр (номер единицы хранения и порядковый номер фонограммы). Расшифровки выполнены автором публикации. В поэтических текстах соблюдены нормы современной орфографии с сохранением морфологических и лексических особенностей местного диалекта. *Г* фрикативное выделено курсивом. Не учитываются фонетические явления, соответствующие нормам литературного произношения. Отсутствующие на фонограмме фонемы обозначены квадратными скобками, а избыточные — круглыми. Отточиями в квадратных скобках отмечены случаи нарушения стабильности исполнительского процесса (остановки, ошибки, оговорки и пр.). Пропуски в нотном тексте обозначены отточиями в угловых скобках.

определяется либо как бесцезурный 3-стопный анапест с дактилическим окончанием, либо 11-сложный трехиктный тонический стих с постоянными двухсложными междуиктовыми интервалами. В равномерной форме напевного слогопроизнесения стиха долготой выделяются нечетные слоги дактилической клаузулы. Увеличение времени последнего слога окончания в рамках тяготеющей к изохронии мелостроки влечет за собой ускорение произнесения слогов анакрузы. Регулярно-строфическая организация музыкального периода в сочетании с концентрической формой соединения стихотворных строк, создающей структуру цепной строфы, служит стилистическим индикатором изначально коллективной формы бытования напева рассматриваемого типа. Его звуковая конфигурация, опирающаяся на формы музыкально-повествовательного интонирования, обладает высокой стабильностью, которую не нарушает терцовая вариативность позиционного контура.²⁹ Отход сказительницы от канонов артельной традиции исполнения эпоса проявляется прежде всего в нарушении регулярности количественно-слогового состава стиха. Формирующаяся подобным образом структура мультипликативной тирады обладает подвижностью в количественно-слоговом и музыкально-временном отношениях. Деформация цепной строфики и несоблюдение концентрической структуры стиха приводит к возникновению тирадно-строфических периодов.

Нотный пример 1³⁰

♩=172

Про ле - га - ла до - ро - га ши - ро - ка - я,
И ши - ро - ка до - ро га, г(ы)_лу - бо - ка - я.
А по-й э-той по до - ро_жець_ки
не - хто не ха - жи - вал,
И не ха_жи_ва_л(ы) не - хто по е_й(и), не ез - жи - вал.
Про_хо - дил, про - е_з(ы)_жа_л(ы) о - дин стар це_ло_век,

²⁹ Характеристику явления терцового параллелизма см.: Харлап М. Г. Народно-русская музыкальная система и проблема происхождения музыки // Ранние формы искусства: Сб. статей / Сост. С. Ю. Неклюдов; Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1972. С. 256—263.

³⁰ ФА ИРЛИ, МФ 2640.17. Былина «Илья Муромец и разбойники». Исп. В. А. Кузнецова. Зап. Е. Е. Зорина 16.01.1986. Транспонировано на 1 тон ниже.

По воспоминаниям В. А. Кузнецовой, былинку «Илья Муромец и разбойники» отец именовал песней, не называя ее ни былинной, ни стариной, ни стихом. «Он вот што-нибудь делаэ, цего-нибудь, кошали плетё, <...> дак он там поет, дак мы слушаем, дак вот и... и поём».³¹ «Он иногде сидит (сани делали бы вот, што-нибудь), поё. Долго сидит, дак...».³² Сказительница слышала от отца также былинку «Про Святогора», которую тот исполнял во время работы: «Вот я помню, этого Светогора-та пели эково-то. И я ни слова даже не помню, ни слова. <...> Дак он вот всё сани делаэт, да вот когды што вот эко,.. либо плотит це либы».³³

Заслуживает особого внимания свидетельство В. А. Кузнецовой о совместном исполнении былины «Илья Муромец и разбойники»: отцу зачастую подтягивали его дети; иногда былинку заводили Васса с сестрами или вдвоем с братом Андреем. Однако главным образом былина звучала в доме за столом во время местных праздников. Ее пел в мужской компании Алексей Андреевич Мельников. «Пел! Как не пел? Пел с мужиками-ти! <...> А вот, как праздник какой, дак гости придут, дак попоют тут вот: напьют(ь)ся, дак и поют, как вздумают — ту поют. <...> И „Илью Муромця” поют(ы). <...> Пели вмисти. <...> [И жонки] пели: как какие умеют, дак поют, а иногде опеть скажут: „Они каку-то эку поют, мы не знаэм, ды...”».³⁴

При сопоставлении былинного напева В. А. Кузнецовой с аналогичным напевом ее брата Андрея Алексеевича Мельникова (см. нотный пример 2) обнаруживается их безусловное типологическое сходство. Подвижность количественно-слогового и музыкально-временного параметров относится на счет индивидуальной формы исполнения. Однако идентичность 3-й и 4-й строф в музыкально-поэтических текстах двух сказителей служит свидетельством устойчивости структур. Отличительным свойством напева А. А. Мельникова является квартовая оппозиция заключительных тонов соподчиненных мелострок строфического периода.³⁵ В целом же сравнение двух напевов позволяет допустить предположение о возможности их бытования в качестве элементов единой многоголосной фактуры.

Нотный пример 2³⁶

J=126

5. Про_хо - дил, про - ез - жал ста_р(ы)-ма - тёр че_ло_век,
 Стар-ма - тёр че - ло - век И - лья Му - ро - мец,

³¹ ФА ИРЛИ, МФ 02582.02. Кошали — рыболовные сети.

³² ФА ИРЛИ, МФ 02581.05.

³³ ФА ИРЛИ, МФ 02624.07. Плотить — зашивать валенки.

³⁴ ФА ИРЛИ, МФ 02582.02. Не случайно замечание А. М. Астаховой, что «распространенная на Пинеге былина о встрече Ильи Муромца с разбойниками» отличается «исключительной устойчивостью» и повторяется «отдельными сказителями почти без всяких изменений» (Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. С. 364).

³⁵ Максимальное сходство с образцом А. А. Мельникова обнаруживает напев одноименной былины, записанный от И. А. Ломтева. См.: Кастров А. Ю. Архивные записи пинежского эпоса. Нотное приложение 2.

³⁶ МГУ, Лаборатория устной речи. 70/3.09. Архангельская обл., Пинежский район, Карпогорский сельсовет, д. Айнова Гора. Исп. Мельников Андрей Алексеевич, 79 лет. Зап. И. Одинцова и Т. Лазарева, лето 1970 г. Транспонировано на 1 тон выше.



Баллада «Братья-разбойники и сестра» определяется исполнительницей как «стих». «Это в посты только пели мы, — вспоминала В. А. Кузнецова. — {...} Всема поём: все девки соберемся, 'ак вот и: „Давайте, девки, стихи петь!” 'Ак вот мы поём, дак за нами поют».³⁷

Предваряя публикацию, обратим внимание на тот факт, что фиксация типового напева в его политекстовой форме бытования позволяет наметить пути координации изучения мужской и женской традиции пинежского напевного эпоса в целях реконструкции типологии музыкальных форм, имевших распространение в мужской среде. Кроме того, заметим, что напевы рассматриваемого типа обнаруживают обширный круг ритмо-синтаксических параллелей не только среди музыкальных форм севернорусской эпической традиции, но также среди образцов напевного эпоса центральной и южной России.³⁸

Широта распространения типологически близких эпических напевов, обладающих яркими песенными признаками, функционирующих в коллективных формах исполнения, является подтверждением данных о традиционности артельного бытования пинежских типологически родственных напевов. Помимо этнографических сведений, содержащихся в публикации А. Д. Григорьева, косвенным указанием на проявление одного из признаков, свойственного артельным формам эпоса, служат особенности структуры поэтического текста, записанного собирателем без напева. Таким признаком является цепная или рефренная форма организации стиха. Цепная структура поэтического текста наблюдается в былинах «Илья Муромец и разбойники», «Алеша Попович и сестра Петровицей», а также в балладе «Братья-разбойники и сестра».³⁹ Реже строфообразование в былинных текстах осуществляется за счет повторения окончания стиха в выделенном зачине. Наиболее выпукло указанная структура проявляется в текстах сказительницы Д. Г. Кобелевой из д. Курга: «Встреча Илья Муромца с Добрыней, Святыгоркой и со своим сыном», «Авдотья Тимофеевна выручает своих родных».⁴⁰

³⁷ ФА ИРЛИ, МФ 02623.05.

³⁸ См.: Селиванов Ф. М., Канчавели Л. Г. Песня на былинный сюжет в Калужской области // Музыкальная фольклористика. М., 1986. Вып. 3. С. 76—81; Кастров А. Ю. Архивные записи пинежского эпоса. С. 157—159; Марченко Ю. И. Некоторые вопросы изучения музыкальной стилистики эпических напевов Архангельской традиции: (По материалам, записанным на Кулое, Мезени и Печоре) // Русский фольклор. Т. 28. С. 116—132.

³⁹ Григорьев И. № 105 (141), 119 (155), 126 (162); 49 (85); 31 (67). Знаменательно замечание собирателя, касающееся манеры исполнения сказителя Моисея Амосова: «Эту старину («Илья Муромец и разбойники». — А. К.) он пел как песню, а не так, как обычно поют старины (т. е. не протяжно). При пении он в большинстве случаев повторял каждый стих» (Там же. С. 437).

⁴⁰ Григорьев И. № 93 (129), 94 (130).

1

ИЛЬЯ МУРОМЕЦ И РАЗБОЙНИКИ

♩=118



Из слав_но_го и_з(ы) го - ро - да Му - ро - ма



Про_ле - га - ла до - ро - га ши - ро - ка - я,



Про_ле - га - ла до - ро - га ши - ро - ка - я,



И ши - ро - ка до - ро - га, г(ы)_лу - бо - ка - я,



И ши - ро - ка до - ро - га, г(ы)_лу - бо - ка - я.



А по_й э_той по до - ро_жицьки



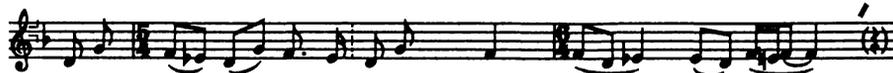
не - хто не ха - жи - вал,



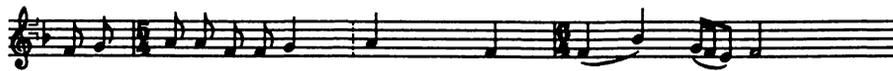
А по_й э_той по до - ро_жецьки



не - хто не ха - жи - вал,



И не ха - жи - вал по е_й(и), не ез - жи - вал,



5. И не хажи_ва_л(ы) по ей, не ез - жи - вал.



Про_хо - ди_л(ы), про_е_з(ы)_жа_л(ы) о - дин ста - р(ы) че_ло_век,

Прохо-ди-л(ы), про-е-з(ы)-жа-л(ы) о-ди-н(ы) ста-р(ы)це-ло-век,
 О-дин ста-р(ы)це-ло-век(ы)-И-л(и)-я Му-ро-миць,
 О-дин ста-р(ы)це-ло-век(ы)-И-л(и)-я Му-ро-мець,
 Илья Му-ро-мець, сын(ы) И-ва-но-виць,
 Илья Му-ро-мець, сын(ы) И-ва-но-виць.
 И на-па-ли на ста-ро-го ста-нишь-ниць-ки,
 И на-па-ли на ста-ро-го ста-нишь-ниць-ки,
 И хо-тят о-ни ста-ро-го о-г(ы)-ра-би-ти,
 10. И хо-тят о-ни ста-ро-го о-г(ы)-ра-би-ти,
 По-ли-ши-т(и) хо-тя[т] съве-ту бе-ло-го,
 По-ли-шить хо-тят све-ту бе-ло-го,
 У-ко-ро-т(ы)-ать хо-тя-т(ы) ве-ку до-л(ы)-го-го,
 У-ко-ро-тать хо-тят ве-ку до-л(ы)-го-го.
 "Вы не бе-й(и)-те ме-ня, м(ы)-ла-ды-е ста-ни-ш(и)-ниць-ки,



Вы не бе_й(и)_те ме_ня, м(ы)_ла_ды_е ста - нишь - ниць_ки!



Уж и би_т(и) ва_м(ы) ста - ро - го не - це - го,



Уж и би_т(и) ва_м(ы) ста - ро - го не - це - го,



От_би - ва_т(и) ва_м(ы) у ста - ро - го не - це - го,



15. От_би - ва_т(и) ва_м(ы) у ста - ро - го не - це - го -



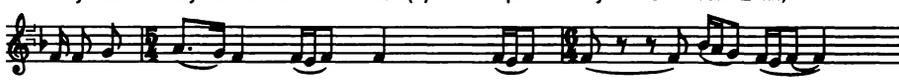
Толь_ко е_с(и) на с(ы)_та - ром(ы) ку_н(и) - я шу - ба,



Толь_ко ес[т]ь на ста_ром ку_н(и) - я шу - ба,



У кунь_ей шу - боч - ки е_с(и) три пу - гов - ки,



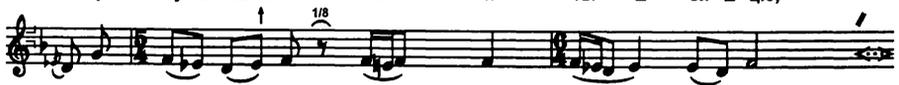
17 У кунь_ей шу - боч - ки ес[т]ь три пу - гов - ки:



Пер_ва пу - гов - ка сто - и_т(ы) сто ру_б(ы)лей,



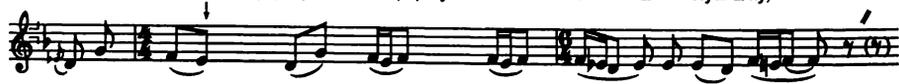
19 Вто_ра пу - гов - ка - та и ты - си - цю,



Тре_тей пу - гов - ки - той и сце - ту нет,



27 И при - бил о_н(ы), при - мя_л(ы) тут всю си - луш_ку,



И всю си - луш_ку то - та - р(и)_цкю_ю,

И всю си - луш - ку о - н(ы) то - тарь - цьку - ю,
 И то - та - р(и) - цьку - ю, бо - га - тырь - ську - ю,
 И то - та - р(и) - цьку - ю, бо - га - тырь - цьку - ю.

¹-Из славного из(ы) города Мурома
 Пролегала дорога широкая,

Пролегала дорога широкая,
 И широка дорога, г(ы)лубокая,

И широка дорога, г(ы)лубокая.
 А по-й этой по дорожицьки нехтó не хаживал,

А по-й этой по дорожецьки нехтó не хаживал,
 И не хаживал по ей(и), не езживал,

5

И не хаживал(ы) по ей, не езживал.
 Проходил(ы), проез(ы)жал(ы) один стар(ы) человек,⁻²

Проходил(ы), проез(ы)жал(ы) один(ы) стар(ы) человек,
 Один стар(ы) человек(ы) — Ил(и)я Муромиць,

³- Один стар(ы) человек(ы) — Ил(и)я Муромець,
 Илья Муромець, сын(ы) Ивановиць,

Илья Муромець, сын(ы) Ивановиць.
 И напали на ста́рого станишьницьки,⁻⁴

1-2

Из славного из(ы) города Киева
 Пролегала дорога широкая, [...]

Пролегала дорога широкая,
 И по-й этой по дорожицьки нехтó по ей не хаживал,

И по-й этой по дорожицьки нехтó по ей не хаживал,
 И не хаживал(ы) нехтó, не еждывал,

И не хаживал(ы) нехтó и не езживал.
 Проходил(ы), проеж(ы)дал(ы) один(ы) стар(ы) человек,
 (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04)

На фонограмме в начальной строке зафиксирована оговорка сказительницы: «Киева». Впоследствии, обратив внимание на оговорку, она вновь исполнила исправленный зачин былины (см.: ФА ИРЛИ, МФ 02581.06).

3-4

Проходил(ы), проез(ы)жал(ы) [..] Ил(и)я Муромець.
 И напали на ста́рого розбойнички.

(ФА ИРЛИ, МФ 02581.04)

И напали на старого станишьницьки,⁵
И хотят они старого ог(ы)рабити,

¹⁰ ⁶И хотят они старого ог(ы)рабити,
Полишит(и) хотя[т] съвету белого,

Полишить хотят свету белого,
Укорот(ы)ать хотят(ы) веку дол(ы)гого,

Укоротать хотят веку дол(ы)гого.
«Вы не бей(и)те меня, м(ы)лады станиш(и)ницьки,⁷

Вы не бей(и)те меня, м(ы)лады станишьницьки!
Уж и бит(и) вам(ы) старого нецего,⁸

Уж и бит(и) вам(ы) старого нецего,⁹
Отбиват(и) вам(ы) у старого нецего,

¹⁵ Отбиват(и) вам(ы) у старого нецего —
Только ес(и) на с(ы)таром(ы) кун(и)я шуба,

Только ес[т]ь на старом кун(и)я шуба,
У куньей шубочки ес(и) три пугови.

¹⁰У куньей шубочки ес[т]ь три пугови:
Перва пуговка стоит(ы) сто руб(ы)лей, [...]

Перва пуговка стоит(ы) сто руб(ы)лей,
Втора пуговка — та и тысящу,¹¹

Втора пуговка — та и тысящу,
Третьей пугови — той и счёту нет,

²⁰ Третьей пугови — той и счёту нет,
Той и счёту нет — подарит(и) можно,

Той и счёту нет — подарить мож(ы)но,
Подарит(и)-то мож(ы)но не в(ы)довушки,

Подарить-то мож(ы)но не в(ы)доуш(ы)ки,
И не вдовушки, не молдушки,

⁵ розбойницьки (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

⁶⁻⁷

И хотят они старого ог(ы)рабити, [...]
Покоротать хотя[т] веку долгого,

Полишить хотя[т] съвету белого,
Полишить хотят съвету белого.

(ФА ИРЛИ, МФ 02581.04)

⁸ не за што (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

⁹ не за што (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

¹⁰⁻¹¹

У куньей шубочки ес[т]ь три пугови:
Перва пуговка — та стоит сто руб(ы)лей,

Перва пуговка — та и сто руб(ы)лей,
Втора пуговка — та и тысящу

(ФА ИРЛИ, МФ 02581.04)

И не вдоушки, не молодушки,
Подарит(и) мож(ы)но красной девушки, [...]

Подарит(и)-то мож(ы)но красной(и) деуш(ы)ки». ¹²
И нацал(ы) тут(ы) старой ¹³ поворачиватьце,

²⁵ И нацал(ы) тут старой(и) поворачиватьце,
Стал он Бурушка к(ы)нотом позадеивати,

Стал он Бурушка к(ы)нотом(ы) позадеивати.
И прибил он(ы), примял(ы) ¹⁴ тут всю силушку,

И прибил он(ы), примял(ы) ¹⁵ тут всю силушку,
И всю силушку тотар(и)цькую, ¹⁶

И всю силушку он(ы) тотарьцькую,
И тотар(и)цькую, богатырьцькую,

И тотар(и)цькую, богатырьцькою. ¹⁷

Всё боле...

¹² В записи былины, выполненной Е. Е. Зориной от В. А. Кузнецовой 16 января 1986 г., имеются следующие строки:

Подарить можно красной(и) деушки.
Ишчо ес[т]ь под стареньким доброй конь,
Ишчо ес[т]ь под стареньким доброй конь,
Ишчо доброй конь Бурушко,
Ишчо доброй конь Бурушко,
Ишчо Бурушко-косматушко,
Ишчо Бурушко-косматушко:
Убегал он от стрелки калёное,
Убегал он от стрелки калёное,
Уносил он у пули свинцёвое,
Уносил он от пули свинцёвое.
(ФА ИРЛИ, МФ 02640.17)

¹³ стар (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

¹⁴ присмял (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

¹⁵ прис(и)мял (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

¹⁶ И всю силушку он(ы) тотарьцькую (ФА ИРЛИ, МФ 02581.04).

¹⁷ На фонограмме ФА ИРЛИ, МФ 02581.04 данная строка отсутствует.

2

БРАТЯ-РАЗБОЙНИКИ И СЕСТРА

$\text{♩} = 130$

Во слав_но_м(ы) во го - ро - ди в Ки - е - ви

И у слав_но_го ца - ря у В(ы)_ла - ди - ми - ра,

И у славного ца ря у В(ы)ла - ди - ми - ра

Тут жи - ла - бы - ла мо - ло - да в(ы)до - ва,

Тут жи - ла - бы - ла мо - ло - да в(ы)до - ва.

А у вдо - ўш - ки бы - ло де - веть сы - нов,

А у в(ы)до - ўш - ки бы - ло де - веть сы - нов,

А де - ся - та - я дочь лю - бе - з(ы)на - я,

5. А де - ся - та - я дочь лю - без - на - я.

О - ни по - и - ли - ко - р(и) - ми - ли,

пе - ле - га - ли - ле - ле - я - ли,

О - ни по - и - ли - ко - р(и) - ми - ли,

пе - ле - га - ли - ле - ле - е - ли.

И ну де - веть сы - нов па.д(ы)ро.з(ы) - бо - й(и) по - шли,

И ну де - веть сы - нов па.д(ы)ро.з(ы) - бой по - шли,

А де - ся - ту - ю дочь вза - муж вы - да - ли,

А де - ся - ту - ю дочь вза - муж вы - да - ли,

Вза_муж вы_да_ли к(ы)_ра_й(и) мо_ря за мо - ря - ни - на,

Вза_муж вы_да_ли кра_й(и) мо_ря за мо - ря - ни - на.

О_на го_д(ы) жи - вё_т(ы) и д(ы)_ру - го - й(и) жи - вет,

10. О_на го_д(ы) жи - вёт и д(ы)_ру - гой жи - вёт,

На тре - тей_от год о - на сто - ско - ва - ла - се,

На тре - тей_от год о - на сто - ско - ва - ла - се.

Ста_ла мо - ря_нин_ка мо - ря - ни - на в(ы) го - сти з(ы)_вать,

Ста_ла мо - ря_нин_ка мо - ря - ни - на в(ы) го - сти з(ы)_вать:

"Ты пой - дё_м(ы) - пой(и)_дём, мо - ря - ни - н(ы), в го - сти,

Ты пой - дём - пой(и)_дём, мо - ря - ни - н(ы), в го - сти,

Ты ко тес - щы, а я ко ма - те_н(ы)_ки,

Ты ко тес - щы, а я ко ма - те_н(ы)_ки,

Ты к шурь_ям, а я ко ро_д(ы) - ны - м(ы) бра - тьям,

15. Ты к шурь-ям, а я ко ро-д(ы) - ны - м(ы) бра - тьям!"

О-ни и при - жи - ли се - бе де - тис - ща,

21. Тут на - па - ли на и - х(ы) ро-з(ы) - бой - нич - ки.

О-ни мо - ря - ни - на за - ре - за - ли,

22. О-ни мо - ря - ни - на за - ре - за - ли,

А мо - ря - нич - ка в во - ду б(ы) - ро - си - ли,

25. О-ни ста-ли у мо - ря - ни-н(ы)-ки спра - ши - вать:

"Ты ска - жи - ска - жи, мо - ря - ни-н(ы)-ка,

Ты ска - жи - ска - жи, мо - ря - ни-н(ы)-ка,

Из ка - ко - го же ты се - ла - го - ро - да,

Во славном(ы) во городе в Киеви
И у славного царя у В(ы)ладимира,

И у славного царя у В(ы)ладимира
Тут жила-была молода в(ы)дова,

Тут жила-была молода в(ы)дова.
А у вдоушки было деветь сынов,

А у в(ы)доушки было деветь сынов,
А десятая доць любез(ы)ная,

5 А десятая доць любезная.
Они поили-кор(и)мили, пелегáли-лелеяли,¹

¹ По словам исполнительницы, «пелегáли» означает «байкали» (ФА ИРЛИ, МФ 02582.01).

Они поили-кор(и)мили, пелегáли-лелеели.
И ну дéвeть сынов под(ы) роз(ы)бой(и) пошли,

И ну дéвeть сынов под(ы) роз(ы)бой пошли,
А десятую дочь взамуж выдали,

А десятую дочь взамуж выдали,
Взамуж выдали к(ы)рай(и) моря за морянина,

²Взамуж выдали край(и) моря за морянина.
Она год(ы) живёт(ы) и д(ы)ругой(и) живёт,

¹⁰ Она год(ы) живёт и д(ы)ругой живёт,
На третей-от год она стосковаласе,

На третей-от год она стосковаласе.
Стала морянинка морянина в(ы) гости з(ы)вать,

Стала морянинка морянина в(ы) гости з(ы)вать:
«Ты пойдём(ы)-пой(и)дём, морянин(ы), в гости,

Ты пойдём-пой(и)дём, морянин(ы), в гости,
Ты ко тещы, а я ко матен(ы)ки,

Ты ко тещы, а я ко матен(ы)ки,
Ты к шурьям, а я ко род(ы)ным(ы) братьям,

¹⁵ Ты к шурьям, а я ко род(ы)ным(ы) братьям!»
Они и прижили себе дётисща,

Они и прижили [...] себе дётисща.
Они ден(и) идут и д(ы)ругой идут;³

Они день идут и д(ы)ругой идут,
На третей-от ден(и) они остановилисе,

На третей-от ден(и) они остановилисе. [...]
Нарубили огонёк малёшинёк,

2-3

Взамуж выдали край моря за морянина. [...]
Й-они прижили себе малёго дётисща,

(В)они прижили себе малёго дётисща.
Они год живут и д(ы)ругой живут,

Они год живут и другой живут,
На третей-от год стосковаласе,

На третей-от год она стосковаласе:
«И пойдём-пой(и)дём, морянин, в гости,

Ты пойдём-пой(и)дём, морянин, в гости,
Ты ко тещы, а я ко матен(ы)ки,

Ты ко тещы, а я ко матен(ы)ки,
Ты к шурьям, а я ко род(ы)ным братьям,

Ты к шурьям, а я ко род(ы)ным братьям!»
Они день идут и другой идут

(ФА ИРЛИ, МФ 02582.01)

Нарубили огонёк малёшинёк,
И впустили дымок тонёшинёк,

- 20 И впустили дымок тонёшинёк.
И напали на их(ы) роз(ы)бой(и)нички,

Тут напали на их(ы) роз(ы)бойнички.
Они морянина зарезали,

Они морянина зарезали,
А моряничка в воду б(ы)росили,

⁴А моряничка в воду б(ы)росили,
А морянинку они в плен(ы) взяли́,

А морянин(ы)ку они в плен(ы) взяли́. [...]

Они стали у морянинки спрашивать,

- 25 Они стали у морянин(ы)ки спрашивать:
«Ты скажи-скажи, морянин(ы)ка,⁵

Ты скажи-скажи, морярин(ы)ка,
Из какого же ты села-города,

Из какого же ты села-города,
И какого же ты отьця-матери,

И какого же ты отьця-матери?»
— Я из славного из(ы) города из Киева,

Я из [...] славного из(ы) города Киева,
И от славного царя од(ы) Владимира,

- 30 ⁶И от славного царя од(ы) Владимира. [...]

— Ты пошто же нам, сестра, не сказаласе,

Ты пошто же нам, сестра, не сказаласе?
И упали они на колен(и)ци все, [...]

И упали они на коленьци все:
«Мы зарезали зятя любезного,

Мы зарезали зятя любезного, [...]

Мы племянничка в воду б(ы)росили,

4-5

А моряничка в воду б(ы)росили,
А морянинку во полонь взелй́, [...]

А морянин(ы)ку во полонь взяли́
Они стали у морянинки рос[с]прашивать,

Они стали у морянинки рос[с]прашивать:
«Ты скажи-скажи, морянинка

(ФА ИРЛИ, МФ 02582.01)

6-7

— Я от славного царя од(ы) Владимира.
У их жила-была молода вдова,

Мы моряничка в воду б(ы)росили,
Мы родн(у) сестру во пол(о)н(и) взяли́,

35 Мы родн(у) сестру во пол(о)н(и) взяли́!»

*Боле всё.*⁷

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ФА ИРЛИ, МФ 02595.03. Архангельская область, Пинежский район, Карпогорский сельсовет, д. Церкова Гора. Исп.: Кузнецова (урожд. Мельникова) Васса Алексеевна (03.09.1898—13.05.1986), р. д. Айнова Гора бывшей Никитинской волости Пинежского уезда Архангельской губернии. Зап. А. Ю. Кастров. 04.06.1984. Транспонировано на 1 тон выше. Основные разночтения приводятся по фонограмме: ФА ИРЛИ, МФ 02581.04. Зап. А. Ю. Кастров. 30.05.1984.

2. ФА ИРЛИ, МФ 02595.02. Сведения о записи см. примеч 1. Зап. А. Ю. Кастров. 04.06.1984. Транспонировано на 1 тон выше. Разночтения приводятся по фонограмме: ФА ИРЛИ, МФ 02582.01. Зап. А. Ю. Кастров. 30.05.1984.

Обратим внимание на пояснение исполнительницы: «Дак так-то по два (раза нужно петь каждую строку. — А. К.). Да ведь эко-ить ротяжливо поём. А я ведь-ить круто-ить пою, штобы спеть скорее-то. <...> Это когды хошь поём. <...> Вот девкой-то редко пели ей» (ФА ИРЛИ, МФ 02582.01).

Во время исполнения В. А. Кузнецовой баллады «Братья-разбойники и сестра» наблюдалась неустойчивость финального эпизода. Сказительница постоянно останавливалась, ощущая необходимость вспомнить слова. В самой поздней записи (ФА ИРЛИ, МФ 02595.02) она предельно сократила данный эпизод. Мы полагаем необходимым привести иной вариант поэтического текста баллады (ФА ИРЛИ, МФ 02581.02. Зап. А. Ю. Кастров. 30.05.1984). Несмотря на несоблюдение исполнительницей концентрической формы музыкально-поэтической строфы, сюжетная линия баллады имеет более убедительное завершение.

Тут жила-была молода вдова, [...]
У ей было-то дэвять сын(о)в,

(Вот, ну, забыла...)

А десятая доць любезная... [...]

Тут жила-была молода вдова,
У ей было тогда [...] дэвять сын(о)в,

А десятая доць любезная.
Они [...] дэвять сынов под(ы) разбой пошли,

Оны дэвять сынов под(ы) разбой пошли,
А десятую доць взамуж выдали, [...]

А десятую доць взамуж выдали. [...]
Они падали на коленьци все,

Они падали на коленьци все: [...]
«Уж мы что, мати, наделали, [...]

Уж мы что, мати, наделали —
[В]от морянина [...] зарезали,

И моряничка в воду б(ы)росили,
А родн(у) сестру во пол(о)н(и) взяли́!»

Боле всё.

(ФА ИРЛИ, МФ 02582.01).

Во славном(ы) во городи в Киеви
 И у славного царя у В(ы)ладимира
 Там жила-была молода вдова,
 А у вдоўушки было дэвѣть сынов, [...]
 (Два раз' поём дак...)

- 5 А у вдоўушки было дэвѣть сынов,
 А десятая дочь любезная.
 Они поили-кор(и)мили, пелегáли-лелеяли,
 А и дэвѣть сынов под(ы) розбой пошли,
 А десятую дочь взамуж выдали,
 10 Взамуж выдали край моря за морянина.
 Она год живѣт и д(ы)ругой живѣт,
 Они прижили себе малóго дѣтисца,
 На третей-от год стосковаласе:
 «Ты пойдём-пой(и)дём, морянин(ы), в гости,
 15 Ты ко тѣсщы, а я ко матен(ы)ки,
 Ты к шурьям, а я к родным братьям!»
 Они (г)день идут и д(ы)ругой идут,
 На третей-от день остановилисе. [...]
 Нарубили [...] огонёк малѣшинёк
 20 И впустили дымок тонѣшинёк.
 Они... напали на их розбойники.
 Они морянина зарезали,
 А моряничка в воду б(ы)росили,
 А морянин(ы)ку во полóнь взяли.
 25 Они [...] стали у морянички спрашивать:
 «Ты скажи-скажи, морянин(ы)ка,
 Ты с какого села-города,
 И какого же ты отца-матери?» [...]
 — Я из славного из города из Киева
 30 И от славного царя од(ы) Владимира.
 (Вот и тоже вот поётця-то вот опѣть те же...) [...]

Нас было [...] дэвѣть сынóв,
 А десятая доць любимая.
 У нас дэвѣть сынов под(ы) розбой пошли,
 А десятую дочь взамуж выдали,
 35 Замуж выдали край моря за морянина.
 Они прижили себе малóго дѣтисца.
 Тут морянин(ы)ка стосковаласе:
 «Ты пойдём-пой(ы)дём, морянин(ы) в гости,
 Ты ко тѣсщы, а я ко матен(ы)ки,
 40 Ты к шурьям, а я ко род(ы)ным братьям!»
 Они стали тут на коленьци все:
 «Ты [...] пошто же, сестра, не сказаласе?
 (Зятя у сестры убили...)

Ай, мы пойдёмте тепер(е) к родной мамен(и)ки [...]
 И падёмте мы все на коленьци к ей,
 45 И роскаимсе мы в своих грехах,
 Што мы зятя любимого зарезали [...]
 И моряничка [...] в воду бросили,
 А роднóу сестру во полóнь взяли!»

Вот вся боле. Так ведь эта — большáа...

Ю. И. МАРЧЕНКО

*ЖАТВЕННЫЕ ПЕСНИ В РАЙОНАХ
РУССКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ**

Настоящая публикация продолжает работу, начатую в предыдущем выпуске серии «Русский фольклор».¹ Она целиком посвящена материалам, записанным в Ветковском районе Гомельской области. Этот район оказывается одним из наиболее сложных, особенно — по составу календарно-обрядовых песен. Несмотря на некоторые опубликованные материалы,² возникает необходимость более подробно охарактеризовать местный жатвенный репертуар и особенности его распространения.

Территориально Ветковский район делится на две части: южную (центр г. Ветка) и северную (центр с. Светиловичи). Жатвенные песни южной части района представлены записями из следующих населенных пунктов: Шерстин, Юрковичи, Сивинка, Бартоломеевка, Шейка. Песенные традиции северной части района заметно богаче. В настоящую работу включены записи, выполненные в следующих населенных пунктах: Рудня Столбунская, Столбун, Яново, Большие Немки, Шалуховка (Победа), Казацкие Болсуны. Материалы дополнены отдельными записями из трех неглюбских поселков: Лядо, Навина (Свобода), Расуха, а также из д. Увелье Красногорского района Брянской области.³

Во время обследования традиции сохранность жатвенных песен в южной и северной частях района была различной. Так, в населенных пунктах, расположенных в непосредственной близости от г. Ветка, исполнители вспоминали от одного до трех образцов (исключение составляет Бартоломеевка — девять песен); в северной же части района их количество доходило до десяти и больше (Столбун, Яново).

* Нотная графика Ю. И. Марченко.

¹ *Марченко Ю. И.* Жатвенные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья // *Русский фольклор*. СПб., 2004. Т. 32. С. 426—474.

² Жатвенные песни, записанные в Ветковском районе, см.: *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. Минск, 1977. С. 146 (№ 53), 155—156 (№ 62); *Пашина О. А.* 1) Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // *Славянский и балканский фольклор 1986 : Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. М., 1986. С. 53—54 (№ 7, 9); 2) Живные песни восточно-белорусского Полесья // *Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян : (Вопросы типологии)* : Сб. трудов ГМПИ им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91. С. 74. № 5, 6 (в обеих работах представлены образцы напевов без поэтических текстов (материалы из южной части района)); *Беларускі фальклор у сучасных запісах : Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць* // Уклад. В. А. Захарова, Р. М. Кавалёва, В. Д. Ліцвінка; Уклад. муз. часткі У.І.Раговіч. Мінск, 1989. С. 120—123. № 155, 156.

³ Неглюбка и Увелье входили в состав Новозыбковского уезда Черниговской губернии. Их песенные традиции несколько отличаются от ветковских. Следует указать также на своеобразии административного подчинения некоторых населенных пунктов. Так, пос. Расуха из-за территориальной близости к д. Яново вошел в Яновский сельсовет; д. Увелье — крупный населенный пункт южной части Красногорского р-на Брянской обл. — сохранил подчинение Верещакинскому сельсовету, центр которого (с. Верещаки) находится в Новозыбковском р-не Брянской области.

В жатвенных песнях Ветковского района зафиксировано два традиционных напева.⁴ Один из напевов публикуется в записях из шести населенных пунктов (Шерстин, Юрковичи, Бартоломеевка, Рудня Столбунская, Столбун, Яново),⁵ другой — из четырнадцати (Юрковичи, Сивинка, Бартоломеевка, Шейка, Рудня Столбунская, Большие Немки, Шалуховка (Победа), Казацкие Болсуны, Столбун, Яново, Расуха, Навина (Свобода), Лядо, Увелье).⁶ В пяти населенных пунктах (Юрковичи, Бартоломеевка, Рудня Столбунская, Столбун, Яново) зафиксировано параллельное бытование двух напевов.⁷

Наилучшей сохранностью жатвенная обрядность отличается в белорусских деревнях (Бартоломеевка, Яново, Столбун).⁸ Достаточно богатым также оказался репертуар деревень Казацкие Болсуны и Шалуховка (Победа). В целом же песни жатвенного цикла вспоминались практически повсеместно, включая старообрядческие слободы, где популярность местных календарно-обрядовых песен заметно ниже, чем у белорусов.⁹ Необходимо отметить, что и манера исполнения песен в белорусских деревнях северной части района (Шалуховка, Яново, Столбун) и неглубокских поселках (Навина, Лядо), богато орнаментированная приемами возгласного интонирования, резко отличается от более нейтрального пения в южных деревнях, а также населенных пунктах со смешанным (белорусско-казачим — Казацкие Болсуны или польско-белорусским — Рудня Столбунская) населением.

Жатвенная обрядность в Ветковском районе представлена хотя и фрагментарно, но достаточно богато на всех основных этапах: «зажинки» — «жниво» — «дожинки» (или «борода» — последний сноп). Кроме того, жатвенный период наполнен сезонно приуроченными лирическими песнями. Однако настоящая работа включает лишь песни, непосредственно связанные с трудовым процессом (собственно «жниўныя» в том понимании смысла, который вкладывается в песни самими исполнителями — с одной стороны, и хорошо известен в науке по работе З. В. Эвальд¹⁰ — с другой). Важно также отметить, что несколько «избирательный» подход к публикации ветковских материалов вызван стремлением ввести в научный оборот необходимое количество музыкально-поэтических образцов для их прямого сопоставления с материалами других пограничных районов, но прежде всего — с материалами Стародубья, хорошо известными по сборнику К. Г. Свитовой.¹¹ Возможность сравнения культур в

⁴ Эти напевы охарактеризованы в работах О. А. Пашиной. См.: *Пашина О. А.* 1) Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии. С. 49—51; 2) Живные песни восточно-белорусского Полесья. С. 60—63.

⁵ См. № 1—3, 5, 7, 12, 13.

⁶ См. № 18, 20, 22, 29—31, 33, 39, 41, 46, 51, 55, 63, 64, 67, 68. Такой жатвенный напев был зафиксирован еще в пяти деревнях: Тарасовка, Старое Закружье, Глыбовка, Железники, Перелевка. См. также: *Савельева Н. М.* Истоки: Календарные и свадебные Песни с. Верещаки Брянской области в многомикрофонной записи. Брянск, 1993. С. 22—30.

⁷ Ср.: № 2, 18; 3, 22; 5, 30; 7, 12, 46, 51; 13, 55.

⁸ В Ветковском районе преобладающим оказался обычай группового исполнения жатвенных песен. Кроме того, в д. Столбун была зафиксирована особая традиция пения «жнива» в форме переключек между разными ансамблевыми группами или солистами, которая допускает одновременное звучание двух-трех самостоятельных песен (в том числе — и с разными напевами). См. звуковое издание: Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома: Традиционные песни Полесья. С20 28043 005. М., 1989. № 16.

⁹ Особенности репертуара ветковских старообрядцев требуют самостоятельного освещения, поэтому в настоящей публикации они не рассматриваются.

¹⁰ См.: *Эвальд З. В.* Социальное переосмысление живных песен белорусского Полесья // Эвальд З. В. Песни белорусского Полесья / Под ред. Е. В. Гиппиуса; Сост., текстологическая подгот. к печати З. Я. Можейко; Ред. белорусских текстов М. Я. Гринבלата. М., 1979. С. 15—32.

¹¹ *Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области. М., 1966. № 29—30, 40—54. С. 54—55, 65—80

районах со сходной историей формирования местных фольклорных традиций с акцентом на классический песенный слой летней календарной обрядности может оказаться весьма перспективной.¹²

ТЕКСТЫ

1

♩ = 64 – 68

Што-й(и) на лу - зи, на лу - жо - чку

Там ка - си - ли ка - са - ро - чки.

Там ка - си - ли ка - са - ро - чки,

Я - е род - ны - я бра - то - чки.

¹² В этом, в частности, убеждает работа по систематизации песен зимней обрядности, осуществленная с материалами экспедиций ИРЛИ в пограничные районы России, Украины и Белоруссии. Ветковская традиция по степени своей полноты и типологической представительности оказывается вполне сопоставимой с песенными культурами сразу нескольких районов (причем районов далеко не заурядных как с позиций многообразия зафиксированных образов, так и по сохранности календарно-песенной классики в памяти местного населения). Подробнее см.: *Марченко Ю И* Зимние празднично-поздравительные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья // *Русский фольклор. Материалы и исследования*. СПб., 1999. Т. 30. С. 320—375, СПб., 2001. Т. 31. С. 238—304

Ой, хлоп - чы - чак се - на ко - ся,

А де - ва - чка ва - ду но - ся.

Ох ты, де - ва - чка - ня - бо - га,

На - пой ка - ня ва - ра - но - га.

Што-й(и) на лузи, на лужочку
 Там касили касарочки.
 Там касили касарочки,
 Яе родныя браточки.
 Ой, хлопчычак сена кося,
 А девачка вадунося.
 Ох ты, девачка-нябога,
 Напой каня вараного.
 Конь ня будя вады пити,
 Люди будут гаварыти.

2

$\text{♩} = 80 - 84$

Як я иду да рогаю,
 Го-лас вя-ду ду-бро-ва[ю].
 Ни-хай ма-я ма-ти чу-я,
 Мне вя-чэ-ра-чку га-ту[я].
 Мне вя-чэр-ку па-сма-чне-я,
 Па-сте-л(и) бе-лу па-мяг-чэ[я].
 А я пры-йду-й, у-та-плю-ся,
 На па-стель-ку за-ва-лю[ся].

Як пайду я дарогаю,
 Голас вяду дуброваю].
 Нихай мая маги чуя,
 Мне вячэрачку гату[я].
 Мне вячэрку пасмачнея,
 Пастел(и) белу памягчэ[я].
 А я прыйду-й, утаплюся,
 На пастельку завалю[ся].
 Ни да тья м(ы)не вячэры,
 Як да белыя пасте[ли].

♩=64-68

Наш И_вань_ка ма - ла - день - ки,

Пад им ко_ник ва - ра - не[ньки]. (Их!)

Па по_ста_тий аб' - яж - джа - я,

Да жне_я_чак пад - га - ня[я]. (Их!)

- Вы, ж(ы)не_я_чки ма - ла - ды - я,

Ў вас сяр_по_чки за - ла - ты[я]. (Их!)

А ж(ы)ни _ тя ж(ы), жне _ я _ чки, жни _ тя,

Са _ ми се _ бе не па _ здни[те]. (Их!)

Наш Иванька маладеньки,
 Пад им коник варане[ньки]. (Их!)
 Па постати-й аб'яжджая,
 Да жнеячак падганя[я]. (Их!)
 — Вы, ж(ы)неячки маладыя,
 Ё вас сярпочки залаты[я]. (Их!)
 А ж(ы)нитя ж(ы), жнеячки, жнитя,
 Сами себе не пазни[те]. (Их!)
 И мене, маладога,
 Каня майго варано[га]. (Их!)
 Мы даж(ы)нём пас(е)ледней сноп
 Да-й паставим многа коп. (Их!)
 Тады будам(а) пить-гуляти
 Да-й дажыначки спраўля[ти]. (Их!)

4

Да девачка да из поля йшла,
 Пад поясам да сярпок ня[сла]. (Их!)
 На ручачках(ы) да дитятачку,
 На сустрэчу да ёй тата[чка]. (Их!)
 На сустрэчу да к(ы) ёй татачка:
 — Чыё, донька, да дитятка[чка]? (Их!)
 Чыё, донька, да дитятка?
 — Суседняя, да мой тата[чка]. (Их!)
 — Чаго, донька, т(ы)ваё личанька?
 — Пры мне, татка, нараджала[ся]. (Их!)
 Пры м(ы)не, татка, нараджалася,
 Ё маё личанька ўдавала[ся]. (Их!)

5

$\text{♩} = 124$

Што-й у ле-си на па-ля-не (У!)

Там си-рот-ка я-га-ды бра[ла].

Там си-рот-ка я-га-ды бра-ла, (У!)

Сва-ю ма-ма-чку гу-ка[ла]:

-у-стань, у-стань, род-на-я мам-ка, (У!)

Па-ча-шы ми-не га-ло[ўку].

Па-ча-шы ми-не га-лоў-ку, (У!)

За-пля-ти мне ру-са-ю ко[сачку].

Што-й у лесу на паляне (У!)
 Там сиротка ягады бра[ла].
 Там сиротка ягады брала, (У!)
 Сваю мамачку гука[ла]:
 — Устань, устань, родная мамка, (У!)
 Пачашы мне галоўку.
 Пачашы мне галоўку, (У!)
 Запляти мне русаю косачку.
 — Дачушка мая радная, (У!)
 Мне твоих ягод ни е[сти].
 Мне твоих ягод ни ести,
 Русыя косачки табе ни пле[сти].

6

Ты калина, ты малина, (У!)
 А ты черная смороды[ня].
 Ни стой в лузи над вадою, (У!)

Ня раўняйся са мной(и), маладой.
 Тады было раўнаватца, (У!)
 Як была я ў роднага татки.
 Да ў родныя свае мамки (У!)
 Бялей была твайго цвету,
 Красней была тваих ягад. (У!)
 Як я стала ў лихага мужа —
 Я шчарнела-змарнела, (У!)
 Чарней чорнай смароды[ни]. (Ух!)

7

♩=64-68

(й)У_ жо_ль на два_рэ ни ра_на, (Ой!)

Ка_ма_ро_чак на_ля_та[я]. (У!)

Ка_ма_ро_чык на_ля_та_я, (Ой!)

А му_ша_чка на_ся_да[я]. (У!)

Ай, му_ша_чка ж(ы)на — ся — да — я, (Ой!)

Нас да_моу_ки пра — га — ня[я]. (У!)

— А йди.тя, жо_н(ы) — ки, да — моу — ки, (Ой!)

Вы, де_ва_чки, па — жы — на[йтя]. (У!)

(й)Ужо ль на дварэ ни рана, (Ой!)
 Камарочык налята[я]. (У!)
 Камарочык налятая, (Ой!)
 А мушачка насяда[я].
 Ай, мушачка ж(ы) насядая, (Ой!)
 Нас дамоўки праганя[я]. (У!)
 — А йдита, жон(ы)ки, дамоўки, (Ой!)
 Вы, девачки, пажыня[йтя]. (У!)
 А вы, девачки, пажыняйтя, (Ой!)
 Падводаньки даждыда[йтя]. (У!)
 К вам прыедя-й(и) падводанька, (Ой!)
 Ай, коничак варане[ньки]. (У!)
 Ай, коничак вараненьки, (Ой!)
 Извожчычак маладе[ньки]. (У!)

8

Ты калина, ты малина, (Ой!)
 Ты черная смороды[ня]. (У!)
 Ты ни стой-ка ў лузи над вадою, (Ой!)
 Ни раўняй(и)ся са мно[ю]. (У!)
 Тады табе было раўнаватца, (Ой!)
 Як я ў татачки была. (У!)
 Як я ў татачки ж(ы) была — (Ой!)
 Як калиначка цвя[ла]. (У!)
 Ай, тепер жа я ў лютога свёкра, (Ой!)
 Чарней тыя смороды[ни]. (У!)

9

Да сама пайду дарогаю, (Ой!)
 Пушу голас дуб(ы)рова[ю]. (У!)
 Нихай мая мамачка чуя, (Ой!)
 Мне вячэрчку гату[я]. (У!)
 Мне вячэрчку смач(ы)неньку, (Ой!)
 Пастель белаю мяке[ньку]. (У!)
 А я прыйду, натам(ы)люся, (Ой!)
 На пастельку-й завалю[ся]. (У!)
 Да я ни так жа на вячэру, (Ой!)
 Як на мягкаю-й пасте[лю]. (У!)
 Да я ни так жа на галушки, (Ой!)
 Як на мяккия-й паду[шки]. (У!)

10

Як пайду я лугам-далиною, (Ой!)
 Ай, калинавым мо[стам]. (У!)
 Ай, сустракаю двоя панянятак, (Ой!)
 И-й абоя-й нижана[ты]. (У!)
 Даюць жа мне тярновы вяночык, (Ой!)
 Залатеньки пярстянё[чык]. (У!)
 А я-й ни бярусь — татачки бяюся, (Ой!)
 Свайго роднага баю[ся]. (У!)
 А ёсьць у мене татачка-й у доме, (Ой!)
 Як саколичак у по[ле]. (У!)
 А ёсьць у мене мамачка ў дварочку, (Ой!)
 А як пчолачка в(ы) мядо[чку]. (У!)*

11

Ай, у лесе на паляне, (Ой!)
 Там сиротка ягады бра[ла]. (У!)
 Там(ы) сиротка ягады брала, (Ой!)
 Сваю мамачку-й гука[ла]. (У!)

* При пересказе последовало: «А як пчолачка ў раёчку».

— Хади ж(ы), мамка ж(ы), дамоўки, (Ой!)
 Пачашы-ка мне гало[ўку]. (У!)
 — Дитя ж(ы) маё дарагоя, (Ой!)
 Нихай тебе мачыха чэ[ша]. (У!)
 Нихай тебе мачыха чэша, (Ой!)
 Русу косу заплята[я]. (У!)
 — А мене мачыха-й часала, (Ой!)
 Русы косы папар(ы)ва[ла]. (У!)
 Русы косы папар(ы)вала, (Ой!)
 Маю долю праклина[ла]. (У!)
 — Ай, каб твая-й долячка згарэла, (Ой!)
 А як ты мне надае[ла]. (У!)

12

♩=80-84



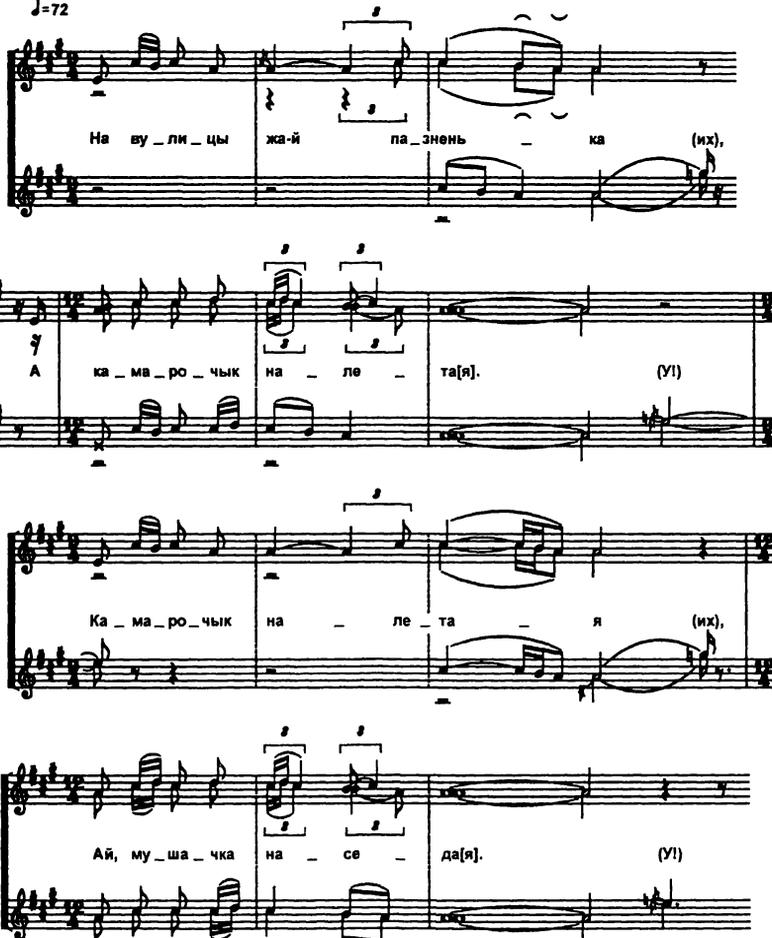
Ой, у лузи, на лужочку (й),
 Ой, там ка_си_ли ка_са_ро[чки].
 Там(ы)ка_си_ли ка_са_ро_чки,
 Ой, да род_ны_я б(ы)_ра_то[чки].
 Я_ны ко_сять и га_во_рать:
 - А пайдом, бра_тка-й, па_ 'бе_да[ем].
 Пай_дом, бра_тка-й, па_ 'бе_да_ем,
 А сва,их де_так а_т(ы)_ве_да[ем].

Ой, у лузи, на лужочку (й),
 Ой, там касили касарочки.
 Там(ы) касили касарочки,
 Ой, да родныя б(ы)раточки].
 Яны косять и гаворят:

— А пайдом, братка-й, па'беда[ем].
 Пайдом, братка-й, па'бедаем,
 А сваех детак ат(ы)веда[ем].
 Падыходым мы к(ы) варотам —
 А сядять детки пад(ы) сняя[ми].
 — А детки ж нашы-й, галубятки,
 А иде ж(ы) ваши ма[тки]?
 — А нашы матки-й у ком(ы)натки
 А на тясовых карава[тках].
 А мы будили-й — ни з(ы)будили,
 А верна, крэпенька ж(ы) засну[ли].
 — А цыцтя, детачки ж(ы), ни п(ы)лачтя,
 Пастроим хатачку ж(ы) наву[ю].
 Пастроим хатачку-й(и) навую,
 А возьмем матку-й маладу[ю].
 — А згары, хатачка-й навая,
 Ай, памры, матка-й малада[я]!

13

$\text{♩} = 72$



На вулицы жа-й па-зньёнка ка (их),

А ка-ма-ро-чык на-ле-та-я (у!)

Ай, му-ша-чка на-се-да(я). (у!)

- А йди_тя, жон_ки, да_моў_ки (их),

А вы, де_ва_чки, па_жы_на[йтя]. (У!)

Вы, де_ва_чки, па_жы_на_йтя (их),

Пад_во_да_чки да_жы_да[йтя]. (У!)

На вулицы жа-й пазенька (их),
 А камарочык налета[я]. (У!)
 Камарочык налетая (их),
 Ай, мушачка наседа[я]. (У!)
 — А йдита, жонки, дамоўки (их),
 А вы, девочки, пажыня[йтя]. (У!)
 Вы, девочки, пажынайтя (их),
 Падводачки даждыда[йтя]. (У!)
 Як прыедя падводачка (их),
 Да щэ-й коник варане[ньки]. (У!)
 Да щэ-й коник вараненьки (их),
 Извожчычак маладе[ньки]. (У!)

14

Ай, ад логу и да логу (их)
 А к нам Бог на памо[гу]. (У!)
 — А Ты, Прячыстая Мати (их),
 А памаги нам жыта жа[ти]. (У!)
 — Я ж ба табе памагала (их),
 А кали ж ба ты не ляжа[ла]. (У!)
 — А я, бач'ца, 'к не ляжала (их),
 А тольки трошки нажа[ла]. (У!)
 А ты, милы Пракопачка (их),
 А прыедь ка мне за копа[мы]. (У!)
 А бяз рубля, без вяроўки
 А мы паедямти дамо[ўки]. (У!)

15

[Па]дуй-ка ты, витярочык (их),
 А пад мой белый палажо[чык]. (У!)
 [Ви]тярочык павивая (их),
 А палажочык раздыма[я]. (У!)
 А палажочык раздымая (их),
 А миленькага пабуджа[я]. (У!)
 — Ёстань-ка ты, мой миленьки (их),
 Ёжо на дварэ свет бяле[ньки]. (У!)
 Устань-ка ты, малювання (их),
 А ужо гатовая снеда[ння]. (У!)

16

Ай(и), дэвачка из поля йшла (их),
 А на плечечках я сярпок ня[сла]. (У!)
 На плечечках я сярпочык нясла (их),
 Ай, на ручачках дитята[чку]. (У!)
 Ай, на ручачках дитятачка (их),
 А наўстрэчу родны тата[чка]. (У!)
 Ай, наўстрэчу родны татачка (их):
 — А чыё, донька-й, да дитята[чка]? (У!)
 Чыё, донька-й, да дитятачка (их)?
 — А суседняя, да мой тата[чка]. (У!)
 Суседняя, да мой татачка (их).
 — А чаго, донька, тваё лича[нька]? (У!)
 Чаго, донька, тваё личанька (их)?
 — А пры мне, татка, нараджала[ся]. (У!)
 Пры мне, татка, нараджалася (их),
 А ў маё личанька ўдавала[ся]. (У!)

17

[Як] пайду я дарогаю (их),
 Да пушу голас дуброва[ю]. (У!)
 [Ля]ти, мой галасочык (их),

Да чырызъ тём(ы)ны лясо[чык]. (У!)
 [Ни]хай мая мамачка чуя (их),
 Да мне вячэрэчку гату[я]. (У!)
 [Мне] вячэрэчку смачнейшу (их),
 Да пастель белу-бялейшу[ю]. (У!)
 [А] прыйду-й, натамлюся (их),
 А на пастельку завалю[ся]. (У!)
 [Ки]ну ножки на суножки (их).
 — А падай, мамачка, ло[жку]! (У!)
 [А] ручачки на паличку:
 — А падай, мамка, паляни[чку]! (У!)

18

♩=80-84

Ни га дая, ни га дая ма ла да де ва чка,
 А йна е ще ни га дая.
 Ни ўмы ва ла ся, ни ўти ра ла ся —
 Па йшла ў по ля жы та жать.
 йна пры йшла к жы ту, ра за стла ла сви ту
 Да й па ва ли ла ся.
 — Па жа лей ты ме не, мо й(и) ми ле н(и) кий,
 А я ўта ми ла ся!

Нигадяй, нигадяй малада девачка,
 А йна еще нигадяй.
 Ни ўмывалася, ни ўтиралася —
 Пайшла ў поля жыта жать.
 Йна прыйшла к жыту, разастлала свиту
 Да-й павалилася:
 — Пажалей ты мене, мой(и) милен(и)кий,
 А я ўтамилася!
 А прыйшоў жа к ёй дружок милен(и)кий,
 За галовачку ўзяў:
 — Ой, галоўка ж(ы) мая ты пабедная,
 А нашто я тебе браў?
 Да ни ткаха ж(ы) йна, да ни праха йна,
 Ай, у поли ни жнея.
 Тольки ўмея ж(ы) йна пастель белу стлати,
 Да с хлопцами размаўлять.

19

Ай, закатися, жаркая соняйка,
 Ай, за лес, за лясок.
 Ты прыбудь-ка, прыбудь, дружок милен(и)кий,
 Хоть на час, на часок.
 Рас[с]кажу я табе, дружок милен(и)кий,
 Ўсю прыгодачку сваю.
 А хатеў жа, хатеў мой татачка родный
 За другога-й аддать.
 Захателася мне, дружок милен(и)кий,
 Ай, тебе-й абаждать.

20

♩=80-84

За — ку — рыў, за — ку_рыў си — лен дро_бен дож — жык

Да-й па чы — ста — му по[лю].

За жу - рыўсь, за жу - рыўсь мой та - та - чка род - ный

- ё - й(и)
Па ма - ёй гор - кай до[ли].

А бы - лож - то та - бе, дож - жы - ку, ку - рыт - ца,

Да хма - р(ы) -
А як хмар - ка бы - ла.

А бы - лож - то та - бе, та - та - чку, жу - рыт - ца,

Як я ў де - в(ы) - ках бы - ла.
ў дев -

Закурыў, закурыў силен дробен дожжык
 Да-й па чыстаму по[лю].
 Зажурывсь, зажурывсь мой татачка родный
 Па маёй(и) горкай до[ли].
 А было ж-то табе, дожжыку, курытца,
 А як хмар(ы)ка была.
 А было ж-то табе, татачку, журытца,
 Як я ў дев(ы)ках была.
 А теперака-й нечага журытца,
 Як я ў люди пайшла.

21

Да-й закатися, да жаркая со[л]нца,
 Да-й за лес, за лясок.
 А ты прыбудь-ка ка мне, дружок милен(и)кай,
 Да-й на час(ы), на часок.
 Рас[с]кажу я табе сваю прыгодачку,
 Да-й табе-й аднаму.
 Што хатела ж(ы) мене радимая мати
 За нялюбага аддать.
 Што хателася мне, дружок милен(и)кай,
 Да-й тебе падаждать.

22

♩ = 64 - 68

(й)у - ку - рыў, (й)у - ку - рыў си_лен дро_бен дож_жык

Ой, па чы - ста - му по[лю]. (Их!)

За - жу - рыўсь, за - жу - рыўсь мой та - та_чка род - ный
 ро.д(ы).

горь _ кай

Па ма _ ё _ й(и) го _ р(и)_ка _ й(и) до[ли]. (Их!)

Ой(и),та _ ды бы _ ло дож _ ди _ ку ку _ рыт _ ца,

А як хма _ р(ы) _ ка бы _ ла. (Их!)

Ой, та _ ды бы _ ло, мой тат_ка, жу _ рыт _ ца,

Як я у те _ бе бы _ ла. (Их!)

(й)Укурыў, (й)укурыў силен дробен дожжык
 Ой, па чыстаму по[лю]. (Их!)
 Зажурыўсь, зажурыўсь мой татачка род(ы)ный
 Па маёй(и) гор(и)кай(и) до[ли]. (Их!)
 Ой(и), тады было дождику курытца,
 А як хмар(ы)ка была. (Их!)
 Ой, тады было, мой татка, журытца,
 Як я у тебе была. (Их!)
 Ой, теперака ни журытиса,

Ой, як у люди пайшла. (Их!)
Што й(и) Гасподь жа мне даў, да мой татачка,
Ой, нищастнаю до[лю]. (Их!)

23

Закатись, закатись, жарка соняй(и)ка,
Ой, за лес, за лясок. (Их!)
Ты прыбудь-ка, прыбудь, дружок милен(и)кай,
Ой, ка мне на часок. (Их!)
Рас[с]кажу я табе сваю прыгодачку,
Ой, я табе-й аднаму. (Их!)
Ой, ніхто тыя да-й прыгодачки,
А ніхто ні можа знать. (Их!)
Ой, хатели мене да-й атец, мати
За другога-й аддать. (Их!)
Захателася мне, дружок мой милен(и)кий,
Ай, тебе падаждать. (Их!)

24

Нигадай, нигадай малада Кулин(ы)ка,
Яна вельми нигадай. (Их!)
Ни часалася, ни ўмывалася —
Пайшла ў поля жыта жать. (Их!)
А прыйшла к жыту, разас[т]лала свиту
Ой, и спатьки лягла. (Их!)
Ай, устала й(и)на, снапочык нажала
Да-й дадому пайшла. (Их!)
Ни даходючы да новых варотаў,
Ай, павалилася: (Их!)
— Пажалей-ка мене, мая мамачка,
Што я-й утамилася. (Их!)

25

Ох, и там за барком, да-й за тёмным ляском,
Там Иван(и)ка сена ко[сиў]. (Их!)
Ён(ы) касиў, ён(ы) касиў, маладый Иванька,
Двух таварышаў прасиў. (Их!)
— Ох(ы) вы, братцы мае, вы таварышы,
Ти ни з маёй стараны? (Их!)
Накажыт-тка вы маладой Ниничцы,
Штоб абедать прынясла. (Их!)
Што ни пиў ба я, да ни еў ба я,
Тольки на ее паглядеў. (Их!)

26

Пажалей-ка мене, мая мамачка,
Што я-й утамилася. (Их!)
Да-й балять жа мае да ручачки-ножки,

Щэ-й сярэдинки тро[шки]. (Их!)
 Да-й вытап(ы) баньку, пазави бабку,
 Папар маю сярэди[нку]. (Их!)
 Ох, и штоб жа мая да-й сярэдин(ы)ка
 Да ни забалела. (Их!)

27

— Пажалей-ка мене, мая мамачка,
 Што я-й утамилася. (Их!)
 Ой, баяць жа мае да ручачки-ножки,
 Да ўся мая сярэди[нка]. (Их!)
 — На сярэдин(ы)ку — да-й бярэзин(ы)ку,
 А на спин(ы)ку ж — дуби[нку]. (Их!)
 Ни сярпочкам(ы) заняць, ни снапочка звязать,
 Што жытычка рэден(и)ка.

28

Нам пара, нам пара, нам(ы) дадоман(и)ку,
 Ай, вячэр(и)ку варыць. (Их!)
 Да-й(и) наварым(ы) жа мы да-й вячэрачку,
 А прыйшоўшы дамой. (Их!)
 Раз(ы)гаварывая да мой милен(и)кай,
 Ай, с чужою жаной. (Их!)

29

♩ = 52 – 56

Музыкальная партитура для двух систем. Первая система состоит из двух стенов. Верхний стенов содержит ноты в ключе соль мажор, ритмический рисунок и текст: «За - ка - тись, за - ка - тись, ты, жар - ка - я солн - ца,». Нижний стенов содержит ритмический рисунок. Вторая система также состоит из двух стенов. Верхний стенов содержит ноты в ключе соль мажор, ритмический рисунок и текст: «Ой, за лес, за ля - сок. (У)». Нижний стенов содержит ритмический рисунок.

Ты пры _ будь - ка, пры _ будь, мой ми _ лай дру _ жо _ чык,

А ка мне, дру_жок, на ча - сок. (VI)

Рас_ска _ жу я та _ бе да я ўсю праў _ да _ чку -

А ни бу _ дя ни _ хто знать. (VI)

Ой, ха _ теў жа ме _ не дай_тец, ро_дна ма _ ти а _ тец,

А за дру _ го _ га-й ад _ дать. (VI)

Закатись, закатись, ты, жаркая со[л]нца,
 Ой, за лес, за лясок. (У!)
 Ты прыбуй-ка, прыбуй, мой милай дружочык,
 А ка мне, дружок, на часок. (У!)
 Рас[с]кажу я табе да я ўсю праўдачку —
 А ни будя ніхто знать. (У!)
 Ой, хатеў жа мене да-й атец, родна мати
 А за другога-й аддать. (У!)
 Ой, хателася мне, да мой милай дружочык,
 А тебе з гадок падаждать. (У!)

30

♩=56

Што-й на ду _ боч _ ку на зя _ лё _ нень _ ким

Вот там го _ луб ра _ су п'е. (У!)

Да-й ка _ ла я _ го га _ лу _ ба _ чка я _ го,

Ой, гняз_де _ чань _ ка ўе. (У!)

- Ты па - кинь - ка, па - кинь, сы - за - я га - луб - ка,

Ой, гняз_де - чань - ка вить. (У!)

- Ни па - ки - ну - ка я, сы - зый га - лу - бо - чык,

Ой, гняз_де - чань - ка вить. (У!)

Што-й на дубочку на зялёненьким
 Вот там голуб расу п'е. (У!)
 Да-й кала яго галубачка яго,
 Ой, гняздечанька ў'е. (У!)
 — Ты пакинь-ка, пакинь, сызая галубка,
 Ой, гняздечанька вить. (У!)
 — Ни пакину-ка я, сызый галубочык,
 Ой, гняздечанька вить. (У!)
 Што-й за столикам за тясовеньким
 Вот там Павличак сяди[ть]. (У!)
 Да-й кала яго да-й Катячка яго,
 Ой, вяночыки ў'е. (У!)
 — Ты спакинь-ка, спакинь, малада Катячка,
 Ой, вяночыки ви[ть]. (У!)
 Ты хади-ка ка мне, малада Катячка,
 Ой, [гарэлачку] пить. (У!)

$\text{♩} = 64$

А што ў жы - теньлу да пи.ря - пё - ла - чка

А йна ра_нинь_ка - ўста - ла. (У!)

Ой, што де - вач_ка да па хлоп - чы - ку

Тя - жо_лннь_ка ўзды - ха - ла. (У!)

- Не ўздыхай, не ўздыхай, да ма_я де - ва - чка,

Ай, ня быць та - бе за мной. (У!)

Ай, ня быть жа та_бе, да ма_я де - ва - чка,

Да бе - лай па - стель не стлать. (У!)

А што ў жытчку да пиряпёлачка
 А йна ранинька ўстала. (У!)
 Ой, што девачка да па хлопчыку
 Тяжолінька ўздыхала. (У!)
 — Не ўздыхай, не ўздыхай, да мая девачка,
 Ай, ня быть табе за мной. (У!)
 Ай, ня быть жа табе, да мая девачка,
 Да белай пастель не стлать. (У!)

32

Нипагодливая да ясная сонейка,
 Нипагодлива была. (У!)
 Нипагадливая да мая мамачка,
 Ни пагадая па мне. (У!)
 Пасылала мене да мая мамачка
 Яравоя жыта жать. (У!)
 Голас тоненькай да лясок тём(ы)ненькай,
 Мая мамка ня чуя. (У!)

33

$\text{♩} = 80 - 84$

А да за_ра_ти - ла - ся жарка_я со_ней - ка,

Ой, за тём(ы) - ны ля - сок. (У!) А



ты при_бу_д(и)-ка, при_будь, друг мой ми_лень_кий,
 При_будь ка мне ж(ы) на ча_сок. (У!)

Рас_ска_жу ж(ы) я та_бе ўсю сва_ю прыго_ду,
 Што ня бу_дя ж(ы) ни_кто знать. (У!)

Ой, ха_те_л(ы) жа мя_не мой та_та_чка род_ны
 А за дру_го_га ад_дать. (У!)

А закатилася жаркая сонейка,
 Ой, за тём(ы)ны лясок. (У!)

А ты прыбуд(и)-ка, прыбудь, друг мой миленький,
 Прыбудь ка мне ж(ы) на часок. (У!)

Расскажу ж(ы) я тебе ўсю сваю прыгоду,
 Што ня будя ніхто знать. (У!)

Ой, хател(ы) жа мяне мой татачка родны
 А за другога аддать. (У!)

Не хателася мне, друг мой миленький,
 (й)А к другому п(ы)ривыкать. (У!)

Ой, хателася мне, дружок миленький,
 Ай, дак тябе падаждать. (У!)

Ох, да закурыв(ы), задымиў да-й силен(ы) дробен дожджык,
 Ой, па чыстаму полю. (У!)

Зажурыв(ы), зажурыв(ы) мой татачка родный
 Ай, па маёй(и) горькай до[ле]. (У!)

Ох, тады ж(ы)-то было дожджыку курытца,
 А як хмарыч(ы)ка была. (У!)

Ох, тады ж(ы) было, мой татка, журитца,
 Як я мален(и)кка ж(ы) была. (У!)
 А тяпер(и) жа я да-й паболела,
 Боле родам узяла. (У!)

35

А наш(ы)то жа ты мене, мая родна мамка,
 Нашто горьку ж(ы) радила? (У!)
 Ой, якую ты мне, мая родна мамка,
 Горьку долю в(ы)дялила. (У!)
 А ўдялила ты мне горькую долечку,
 Ой, за п'яницу 'ддала. (У!)
 Ой(и), за п'яницу, за ниўдалицу,
 За горькаю ж(ы) сирату. (У!)
 Ай, за гор(и)каю за сиротачку,
 Затапила ж(ы) галаву. (У!)
 Ой, к каму жа я теперь, мая родна мамка,
 Галовачку прыхилю? (У!)
 [Ой,] каму жа я теперь, мая родна мамка,
 Сваё горя ж(ы) рас[с]кажу? (У!)

36

· Перяпёлачка щэ-й па жыгечку
 Ранюсенька летая. (У!)
 А што ж Надечка па Валодечку
 А тяжоленька ўздыхая. (У!)
 — Ни ўздыхай, ни ўздыхай, мая Надечка,
 А ня быць табе за м(ы)ною. (У!)
 Ой, ни с[т]лат(и) жа табе белыя пастельки,
 А ни спатать табе са м(ы)ною. (У!)
 Ой, ни з(ы)ват(и) жа табе мяне чалавекая,
 А мне тябе — жаную. (У!)

37

Ни ламай(и)тя-ка вы калиначки в лузи,
 А яна щэ зялёна. (У!)
 Ни 'ддавай(и)тя-ка вы да-й девачки ў людзі,
 А яна щэ молада. (У!)
 Ай, узялі яны калінку зламалі,
 Ой, ни дали ёй(и) дазре[ть]. (У!)
 Ай, узялі яны да-й девачку 'ддали,
 Ой, ни дали ёй(и) разуме[ть]. (У!)
 Ой, ня ўмея-й(и)на работы рабіти,
 Щэ-й свёкару нарави[ть]. (У!)
 Толькі ўмея-й(и)на пастель белу с[т]лати,
 С хазяінам раз(ы)маўля[ть]. (У!)

38

Негадй(и), негадй да-й девачка ў татки,
 А йна даўно негадй[й]. (У!)
 Ни ўмываючы, ни ўтираючы,
 Пайшла ў поля жыта жа[ть]. (У!)
 Ой, ни жала й(и)на, лягла, палажала
 Да-й три снапочки ж(ы) нажа[ла]. (У!)
 Ой, три снапочки склала ў кучачку
 Да-й дамовачки ж(ы) пайшла. (У!)
 Ни даходяючы да новых варотаў,
 Ўзяла — павалілася:
 — Ой, хади ж(ы), падыми, друг мой миленький,
 А то я ўтамілася. (У!)
 Ой, тапи ж(ы) баньку да-й зави бабу,
 Папарь мне сярединку. (У!)
 Ох, и штоб(ы) жа й(и)на, мая сярединка,
 Да ни забалевала. (У!)
 Ох, и штоб(ы) жа яно, маё лицо бела,
 Ой, ни загарэвала. (У!)

39

♩ = 72-76

Да-й за - ка - ти - лась жар - ка - я со - ней - ка,
 Ой, за ле - с(ы), за ля - сок.
 Ай, пры - будь - ка, пры - будь, друг мой ми - лень - кий,

Хоть на 'ди_н(ы) на ча - сок.

Рас_ска_жу я та_бе, друг мой ми_лень_кий,

Усю пры_го_да_чку сва_ю.

Ой, ха_теу жа мя_не мой та_та_чка род_ны

За ня_лю_бы_га_й ад_дать.

Да-й закатилась жаркая сонейка,
 Ой, за лес(ы), за лясок.
 Ай, прыбудь-ка, прыбудь, друг мой миленький,
 Хоть на 'дин(ы) на часок.
 Расскажу я тебе, друг мой миленький,
 Усю прыгодачку сваю.
 Ой, хатеу жа мяне мой татачка родны
 За нялюбыга-й аддать.
 Ай, хателася мне, друг мой миленький,

Ай, тябе павидать.
 Ай, хателася м(ы)не, друг мой миленький,
 Ай, тябе-й падаждать.

40

Перапёлачка да-й па жытячку
 Вясёленька лятала.
 А што-й девачка да-й па хлопчыку
 Тяжоленька ўздыхала.
 — Ни ўздыхай, на ўздыхай, мая девачка,
 Ни быть тебе за мною.
 Ай, ни с[т]лать жа тебе беляя пастели,
 Ни спать тебе са мною.
 Ай, ни з(ы)вать жа тебе да мяне чалавекам,
 А мне тябе — жаную.

41

♩=92

А што-й у ле - си на па - ля - нач - цы

Си - ро - та - чка жы - тя - чка жа[ла]. (Ух!)
 - та

Ой, я - на жа - ла, жа - ла, пил - на - ва - ла,

Сва - ю ма - мач - ку гу - ка[ла]. (Ух!)

- Ма _ я - й ма _ ма ч _ ка, ма _ я род _ на _ я,

Па _ ма _ жы мне жы _ тя _ чка жа[ть]. (Ух!)

- Ма _ я до _ няч _ ка, ма _ я род _ на _ я,

Ни _ хай та _ бе Бог па _ ма _ га[я]. (Ух!)

А што-й у леси на паляначцы
 Сиротачка жытячка жа[ла]. (Ух!)
 Ой, яна жала, жала, пилнавала,
 Сваю мамачку гука[ла]. (Ух!)
 — Мая-й мамачка, мая родная,
 Памажы мне жытячка жа[ть]. (Ух!)
 — Мая донячка, мая родная,
 Нихай табе Бог памага[я]. (Ух!)
 — Мая мамачка, мая родная,
 Рашчашы мне русая ко[сачку]. (Ух!)
 — Мая донячка, мая родная,
 Нехай табе мачыха чэ[ша]. (Ух!)
 — Мая мамачка, мая-й родная,
 Мене мачыха часа[ла]. (Ух!)
 Яна ж косачку маю русаю,
 Яна жа мне папарва[ла]. (Ух!)

42

Ой, закурыйзся силян дробян дожджык,
 Ой, па чыстаму-й по[лю]. (Ух!)
 Ой, зажурыўся мой татачка родный,
 Ой, па маёй горькай(и) до[ле]. (Ух!)
 Ой, было ж табе, дожджыку, курытца,
 Ой, як хмарачка была. (Ух!)
 Ой, было ж табе, мой татка, журытца,
 Як я маленька была. (Ух!)
 Ой, тыпера я вырасла вялика —
 Шукай-ка мне чалаве[ка]. (Ух!)
 Ой, ни старога да-й ни малаго —
 Казачаньку маладо[га]. (Ух!)

43

А што-й у лузи на зялёнам дубе
 Сызый голуб расу п'е[ть]. (Ух!)
 Ой, кала яго галубачка яго
 Да-й гняздечка сабе у'е[ть]. (Ух!)
 — Ты ж пакин-ка, пакин, сызая галубка,
 Ой, гняздечка сабе ви[ть]. (Ух!)
 Ты ж хади-ка ка мне на дуб на зялёный,
 Ой, раннаю расу пи[ть]. (Ух!)
 Ой, за столикам за тясовеньким
 Казачанька мёд-вино п'е[ть]. (Ух!)
 Ой, кала яго да девачка яго
 Да-й вяночык сабе у'е[ть]. (Ух!)
 — Ты ж пакин-ка, пакин, красная девачка,
 Ой, вяночык сабе ви[ть]. (Ух!)
 Ты ж хади-ка ка мне за стол за тясовый
 Гарэлачку ж, мёд-вино пить. (Ух!)

44

Ой, нашто ж ты мяне, мая мамачка,
 На горячка радила? (Ух!)
 Ой, нашто ж ты мне, мая родная,
 Горьку долю ўдялила? (Ух!)
 А ўдялила ты мне горькаю долячку —
 За п'яницу-й аддала. (Ух!)
 Ой, за п'яницу, за ниўдалицу,
 За горькаю сирату. (Ух!)

45

Ой, да ни ламай(и)тя калиначку ў лузи,
 Ай, яна щэ зеляна. (Ух!)
 Ой, да ни 'ддавайтя дяўчоначку ў люди,

Ай, яна щэ малада. (Ух!)
 Ай, ни ўмея яна работы рабiти
 Щэ свёкарьку наравих[ть]. (Ух!)
 Толька ўмея яна бел-пастельку с[т]лати
 Да с миленьким разваўля[ть]. (Ух!)

46

♩ = 76 - 80

За_ка_тись, за_ва_лись, жар_ка_я со_ный_ка,

Ай, за_ле_(ы), за_ля_сок. (У!)

Ай, пры_бу_(д(и)-ка,п(ы)ры)_будь, ми_ленький дру_жо_чык,

Хоть на ма_лень_ки ча_сок. (У!)

Рас_ска_жу я та_бе сва_ю пры_го_да_чку,

Ай, я - ка - я мне бы - ла. (У!)

Што-й ха - те - ли ми - не а - тец, ро - дна ма - ти

За ня - лю - ба - га-й ад - дать. (У!)

Закатись, завались, жаркая соняйка,
 Ай, за лес(ы), за лясок. (У!)
 Ай, прыбуд(и)-ка, п(ы)рыбуди, миленький дружочык,
 Хоть на маленьки часок. (У!)
 Расскажу я тебе сваю прыгодачку,
 Ай, якая мне была. (У!)
 Што-й хатели мене атец, родна мати
 За нялюбага-й аддать. (У!)
 Ох, а мне ж(ы), маладе, захателася
 Тебе, дружка-й, падаждать. (У!)
 Ой, тебе ж(ы) падаждать, а ў тебе папытать —
 Ти будеш ты мене братъ?

47

Закурыўсь, закурыў да селян дробян дожджык
 Да-й па чыстаму-й по[лю]. (У!)
 Ой, зажурыв(ы)ся мой татачка родны
 Па маёй(и) горкай до[ле]. (У!)
 Ой, тады ж(ы) да было й дожджыку курытца,
 А як хмарачка была. (У!)
 Ой, тады ж(ы) да-й было-й, татачка, журытца,
 Як я маленька-й была. (У!)
 А тепера-ка я вырасла вялика —

Шукай-ка мне чалаве[ка]. (У!)
 Ой, ни старога да ни малога —
 Мне жаниха на гадок. (У!)

48

А перапёлачка да па чыстаму полю
 Ранюсенька лятала. (У!)
 А как девачка да-й па хлоп(ы)чыку
 Тяжоленька ўздыхала. (У!)
 — Ни вздыхай(и), ни вздыхай, красная девачка,
 Ни быть тебе за м(ы)ною. (У!)
 Ой, ни с[т]лать жа тебе да белыя постели,
 Ни спать тебе са м(ы)ною. (У!)
 Да ни з(ы)ват(и) жа тебе да мене добрым мужам,
 А мне тебя — жаную. (У!)

49

Ай, заскрыпели новыя вароты
 Ад лютога-й марозу. (У!)
 Ай, забалела ў девачки галоўка
 Ад жаркия пагоды. (У!)
 [Ай,] балит(и) жа мая буйная галоўка,
 Скора, скоро я пам(ы)ру. (У!)
 [Па]хароняць мене люди доб(ы)рыя
 А в зялёненькам(ы) саду. (У!)
 А штоб(ы) жа маё белая личанька-й,
 Ай, ни загарэла. (У!)
 А штоб(ы) жа мая буйная галоўка,
 Ай, ни забалела. (У!)

50

Ай, а ну-тя-т(ы)ка вы, маладыя жнейки,
 Ну-тя жат(и), не ляжать. (У!)
 Ай, памелася-й наша хазяячка
 Нам палуд(ы)навать дать. (У!)
 Ой, наварыла да гаршчок буракоў —
 Накидала чар(ы)вякоў. (У!)
 Ой, наварыла да-й гаршчок галушак —
 Накидала лягушак. (У!)
 Ой, наварыла да-й гаршчок кашы —
 Яна нам(ы) не дала. (У!)
 Ой, поставила да-й на прыпечку,
 Села муха — пралила. (У!)
 — Ой(и), каб(ы) жа тебе, мая мушачка,
 Да пераламила. (У!)
 Ай(и), як(ы) жа-й ты маладых жнеячак
 И з голада змарыла. (У!)

♩=80-84

Га_ва_рок, га_ва_рок, мо_ло_ды хлоп_чы_чак,
 А ён даў_но га_ва_рок.
 Ай, у_жо ж(ы) да ма_ю да кра_сна_ю де_вач_ку,
 Ай, се_ры воўк па_ва_лок.
 Па_ва_ло_к(ы) се_рый воўк чы_раз тём(ы)_ны ля_сок,
 Ай, тольки чу_тём(ы) га_ла_сок.
 Ай, ни ту_кай_тя вы, до_бры_я лю_ди,
 Ай, ни_ха_й(и) ва_ла_чэ.

Гаварок, гаварок, молодые хлопчычак,
 А ён даўно гаварок.
 Ай, ужо ж(ы) да маю да красную девочку,
 Ай, серы воўк павалок.
 Павалок(ы) серый воўк чыраз тём(ы)ны лясок,
 Ай, только чутём(ы) галасок.
 — Ай, ни тукайтя вы, добрыя люди,
 Ай, нихай(и) валачэ.
 Кали Бог(ы) ёй судья — яна маёй будя,
 Яна ад вовка-й утячэ.
 Ай, ни Бог(ы) судья — яна маёй ни будя,
 А яна-й там(ы) прападе.

Ай(и), мамачка мая род(ы)ная-й,
 А нашто ж мене радила? (У!)
 Ой, якую ты мне, мая мамка родна,
 Горку-й долю ўдялила. (У!)

А ўдялила ты мне да горкаю долячку,
 Ой, за п'яницу-й адала. (У!)
 А ён п'яница, да ён нидбалица,
 А ён горкая сирата. (У!)

53

Ай, ниялас[т]ливый да мой татачка родный,
 А ни жалея ён(ы) меня.
 Ой, ни жалея, щэ-й ни кахая,
 Ай, пасылая ж(ы) жыта жать.
 Ой, прыйшла к(ы) жыту да разас[т]лала свиту,
 Ай, щэ-й спат(и)ки ж(ы) лягла.
 Ай, устала ж(ы) я, тры снапы нажала,
 Ай, дамов(ы)ки пайшла.
 Ни даходючы да новых варотяў,
 А я-й павалилася:
 — Падыми ж(ы), падыми, да мой татачка родны,
 А то я ўтамилася.
 Ой, нажала ж(ы) я тры снапы, тры кучки,
 Што нечага-й брать у ру[чки].

54

Ай, у лузи на дубочку
 А сызый голуб расу п'е.
 Ай, кала яго да сызая галубка,
 Ой, гняздечанька в(ы)е.
 — Ты пакин(и)-ка, пакинь, да сызая галубка,
 Ой, пакин(и) гняздо вить.
 Ой, хади-ка-й ка мне да на дуб на зялёны
 Ой, халодную ж(ы) расу пить.

55

♩=76-80

Музыкальная партитура для песни 55. Включает два системных набора нотных записей. Каждая система состоит из двух стенов: верхнего (сопрано/альто) и нижнего (тенор/бас). Под нотами в первом системном наборе расположены следующие тексты: «Вы — ка — чу» и «я бо_чку мя_до_чку,». Во втором системном наборе: «А дру_гу_ю_ви_на.» и «(У!)». Музыкальная запись включает различные ритмические значения, включая восьмые и шестнадцатые ноты, а также более сложные ритмические фигуры. В конце каждого системного набора присутствуют знаки октавы и фальшбасов.

Ай, а штоб жа ма_я кра_сна_я Лу_ша_чка

Да зда_ро_вень_ка бы_ла. (У1)

Ой, штоб жа я_е бе_ла_я ли_чань_ка,

Ой, ни за_га_рэ_ла. (У1)

О_й(и), штоб жа я_е буй_на_я га_лоу_ка

А ни за_ба_ле_ла. (У1)

Выкачу я бочку мядочку
А другую — вина. (У!)
Ай, а штоб жа мая красная Лушачка
Да здаровенька была. (У!)
Ой, штоб жа яе белая личанька,
Ой, ни загарэла. (У!)
Ой(и), штоб жа яе буйная галоўка
А ни забалела. (У!)

56

[Ой,] закурыўся силен буен дожджык
Ой, па чыстаму по[лю]. (У!)
[Ой, за]журыўся мой татачка родный
Па маёй горькай до[ле]. (У!)
[Ой, та]ды ж-то было дожджыку курытца,
Да як хмарачка была. (У!)
[Ой,] тады ж-то было татачку журытца,
Да як я маленька была. (У!)
Тепер(и)-ка я, я стала вялика —
Шукай-ка мне чалаве[ка]. (У!)

57

Закатись, закатись, яркае сонейка,
Да-й за тёмненьки лясок. (У!)
Ой, прыбудь-ка, прыбудь, мой милы дружочык,
Хоть ка мне на часок. (У!)
Ай, на час, на часок, на минутачку,
Ой, што я табе рас[с]кажу. (У!)
Ой, хатела мене мая мамка родна
За нялюбага-й аддать. (У!)
Ой, хателася мне, маладой малодцы,
Ай, тябе, друга, [падаждать]. (У!)

58

[Пера]пёлачка па чыстаму полю,
Ай, раненька лятала. (У!)
А што Валячка да па Юрачку
Тяжоленька ўздыхала. (У!)
— Ни ўздыхай, ни ўздыхай, красная Валячка,
Ня быть табе за мною. (У!)
Ай, ни с[т]лать жа табе белыя пастели,
Ни спать табе на ёю. (У!)
А ни звать жа табе мяне чалавекам,
А я тябе — жаною. (У!)

59

Гаварок, гаварок, малады Юрачка,
 А ён верный гаварок. (У!)
 Ай ты, Юрачка, тваю Валеньку
 Серый воўк павалок. (У!)
 — Ай, ня тукайце-ка вы, добрыя люди,
 Ай, нixай валаке. (У!)
 Кали Бог(ы) судя — яна мая будя,
 Яна ад воўка-й утыке. (У!)
 Кали Бог(ы) судя — йна маёй ня будя,
 Яна там(ы) прападе. (У!)

60

Ой, нашто ж ты мяне, мая мамка родна,
 На горычка радила? (У!)
 Ай, нашто ж ты мне, мая мамка родна,
 Горьку долю ўдялила? (У!)
 Удялила ты мне горькаю долячку,
 За п'яницу-й аддала. (У!)
 Ой, за п'яницу, за ниўдалицу,
 За горькаю сирату. (У!)
 Ой, ня ўмея сирата работы рабити
 И з людзямы гаварыць. (У!)
 Тольки ўмея сирата касу наклепати,
 Жонке морду натрапать. (У!)

61

[Вы] ну-те-ка, маладыя жнейки,
 Ну-тя жать, не лежать. (У!)
 Ай, нямелася нам наша хазяечка
 Нам палуднавать дать. (У!)
 Наварыла йна махотачку кашы —
 А йна нам(ы) не дала. (У!)
 [А] поставила да-й на прыпечку —
 Ай, мушачка пралила. (У!)
 — А штоб жа тебе, мая мушачка,
 Да-й переламила. (У!)
 А як ты маих маладых жнеячак
 А з голаду памары[ла]. (У!)

62*

— Ай, ти чула ты, мая мамачка,
 Як я тябе гукала
 А я-й раненька, а я-й поз[д]ненька

* Текст записан с пересказа.

Сваим тонким галасом?
 — Ай, ни чула я, мая дитятка,
 Ай, за тёмненьким ляском.
 Голос тоненький, верх висоеньки —
 Мая мамка ня чуеть.

63

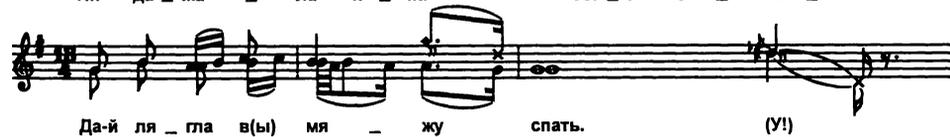
♩ = 72 - 76



Ни _ га _ дяй...



Жы_та жать...



[ў мя] _ жу спать...

Ой, у — ста — ла я — на, сна — по — чык на — жа — ла
Да-й да — моу — ки па — йшла. (У!)

Нягадй, нягадй красная Ганначка,
Яна даўно нягадй. (У!)

Нягадй...

Ни часалася, ни ўмывалася —
Пайшла ў поля жыта жать. (У!)

Жыта жать...

Ни дажала яна свае постати
Да-й лягла в(ы) мяжу спать. (У!)
[Ў мя]жу спать...

Ой, устала яна, снапочык нажала
Да-й дамоўки пайшла. (У!)

Пайшла...

Ни даходзячы таткавых варотаў,
Да-й павалилася. (У!)

[Пава]лилася...

— Падыми, падыми, мой татачка род(ы)ный,
Я ўжо змарылася. (У!)

64

♩=72

Га — ва — ро — к(ы), га — ва — рок, ма — ла — ды Ми — ша — чка (их),
Ё — н(ы) зна — мы га — ва — рок. (У!)

Да-й у - жо т(ы)-ва - ю кра-сна-ю Ли-са - чку (их)

Даў - но воўк па - ва - лок. (У)

во - в(ы)к

Да-й(и)ни - ха - й(и) ва - ла - чэ: ка - ли Бог су - дя (их) -

Я - на т во - в(ы) - ка ўтя - чэ. (У)

Ўтя - чэ...

Ти ня будя я на да-й хазяяч кай (их)

Да к(ы) ў ма ём два рэ. (У!)

Гаварок(ы), гаварок, молады Мишачка (их),
 Ён(ы) з намы гаварок. (У!)
 Да-й ужо т(ы)ваю красную Лисачку (их)
 Даўно воўк павалок. (У!)
 — Да-й(и) нихай(и) валачэ: кали Бог судя (их) —
 Яна [а]т вов(ы)ка ўтячэ. (У!)
 Ўтячэ...
 Ти ня будя яна да-й хазяячкай (их)
 Дак(ы) ў маём дварэ. (У!)

65

Закатилася жаркая соняйка (их)
 Да-й за лес, за лясок. (У!)
 За лясок...
 Ты падай-ка, падай, красная Ниначка (их),
 Да Мишачку галасок. (У!)
 Галасок...
 — Ой(и), рада ж ба я галасок падати (их),
 Ён ад мяне даляко. (У!)
 Да написала ж ба я да-й писемячка (их)
 На беленькай бумазе. (У!)
 Да-й на белен(и)кай, да-й на тонен(и)кай (их)
 Сваёй праваю рукой. (У!)
 Рукой...
 Да-й паслала ж ба я да-й писемячка (их)
 У новеньки гарадок. (У!)
 — Дак(ы) прыбуд(и)-ка, прыбудь, дружок миленькай (их),
 Прыбуд(и) ка мне на часок. (У!)
 Да рас[с]кажу ж(ы) я табе да ўсю праўдачку (их),
 Нас ништо ня будя знать. (У!)
 Да-й(и) хатели ж мяне, дружок миленькай (их),

Да-й за другога аддать. (У!)
 Да ня хатели тябе, дружок миленькай (их),
 Ня хатели-й абаждать. (У!)

66

Закадилася жаркая соняйка (их)
 Да-й за зялёный гай. (У!)
 Да нягадй, нягадй красная Ман'ячка (их),
 Даўно яна нягадй. (У!)
 Да-й устала яна ниўмываная (их) —
 Па[й]шла ў поля жыта жать. (У!)
 Да ня перяжала сваей постати (их) —
 Яна ў мяжу лягла спать. (У!)
 Да-й устала яна, снапочык нажала (их)
 Да-й дамов(ы)ки па[й]шла. (У!)
 Па[й]шла...
 Ня даходючы таткавых варотяў (их),
 Да-й павалилася. (У!)
 Павалилася...
 — Падыми, падыми, мой татачка родны (их),
 [Ужо] я ўтамилася. (У!)
 Да па сваём(ы) жа па милам дружочку (их)
 Да-й зажурылася. (У!)
 — Не журысь, не журысь, мая дачы милая!*
 Як твой будя — к табе прыбудя.

67

♩=64-68

Музыкальная партытура для песні 67. Складаныя з двух сістэм паўнаго гукі. Кожная сістэма мае два гукі: верхні для мелодыі і ніжні для асновага гучэння. Лірычныя тэксты падобныя да гукі. Скорасць паказана як ♩=64-68.

За - ка - ти - ла - ся жар - ка - я со - ний - ка (их)

Да-й за ле - с(ы), за ля - сок. (У!)

* Окончание песни записано с пересказа.

За ля - сок...

Ты па - да - й(и) - ка, па - дай, кра - сна - я Ни - нач - ка (их),

Да - й Гры - шач - ку га - ла - сок. (у) (VI)

Га - ла - сок...

О - й(и), ра - да ж ба я га - ла - сок па - да - ти (их),

Да ён - т мя - не да - ля - ко. (у) (VI)

Да_ля _ ко...

На _ пи _ са _ ла ж ба я да-й пи _ се _ мя _ чка (их),

Да на бе _ лай бу _ ма _ ги. (У!)

Закатилася жаркая соняйка (их)
 Да-й за лес(ы), за лясок. (У!)
 За лясок...
 Ты падай(и)-ка, падай, красная Ниначка (их),
 Да-й Грышачку галасок. (У!)
 Галасок...
 — Ой(и), рада ж ба я галасок падати (их),
 Да ён [а]т мяне даляко. (У!)
 Даляко...
 Написала ж ба я да-й писемячка (их)
 Да на белой бумаги. (У!)
 Бумаги...
 Да-й на белен(и)кай, да-й на тонен(и)кай (их)
 Да сваёй праваю рукой. (У!)
 Рукой...
 — Да прыбуд(и)-ка, прыбудь, дружок милен(и)кай (их),
 Прыбудь ка мне на часок. (У!)
 На часок...
 Рас[с]кажу ж(ы) я табе да ўсю прав(ы)дачку (их),
 Да ня буда ніхто знать. (У!)
 Ніхто знать...
 Да-й хатели мяне атец, матачка (их)
 Да-й за другога [ад]дать. (У!)
 Аддать...
 Ой, хателася мне, дружок миленькай (их),
 Да-й тябе-й абаждать. (У!)

68

$\text{♩} = 88 - 92$

Дай у_ку_рыу́, у_ку_рыу́ да си_лян дро_блян дож_джык

Па чы_сто_му па по_лю. (У1)

Да за_журюу́сь, за_жу_рыу́сь мой та_та_чка ро_д(ы)_ны,
род_ны,

Ой, па ма_ём па го_рю. (У1)

Ой, та_ды бы_ло да дож_ди_ку ку_рыт_ца,

Ой, як хма_рач_ка бы_ла. (У1)

Ой, та_ды ж бы_ло, мой тат_ка, жу_рыт_ца,

Ой, як я ў_тя_бе бы_ла. (У!)

Да-й укурый, укурый да селян дробян дожджык
 Па чыстаму па полю. (У!)
 Да зажурыйсь, зажурыйсь мой татачка род(ы)ны
 Ой, па маём па горю. (У!)
 Ой, тады было да дождику курытца,
 Ох, як хмарачка была. (У!)
 Ох, тады ж было, мой татка, журытца,
 Ой, як я ў цябе была. (У!)
 А тяперетька ты, да селян дробян дожджык,
 Ты бяз хмарки ня пайдэш. (У!)
 Ох, тяперетька ты, мой татачка родны,
 Назад мяне ня вазьмеш. (У!)

ПРИМЕЧАНИЯ

Материалы хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Индекс и номер фонограммы означают следующее: буквенное обозначение (МФ) — вид хранения (магнитофонный фонд), четырехзначное число — номер пленки, двузначное число (через дефис) — порядковый номер записи на пленке. В том случае если материалы не получили постоянного фондового номера, приводятся ссылки на экспедиционный реестр с указанием области (Гом. — Гомельская; Бр. — Брянская), года записи (четырёхзначное число), номера пленки (первое двузначное число), порядкового номера записи на пленке (второе двузначное число через дефис).

Фонетические особенности текстов передаются средствами русской орфографии. Для обозначения «у» неслогового введена буква «ў», «г» везде означает «г» фрикативное.

1. Гом. 1990. 36-05. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Шерстин. Исп.: Ёзина Мария Титовна (1933 г. р.), Ковалёва Евдокия Матвеевна (1923 г. р.), Мокеева Мария Ивановна (1931 г. р.), Хазанова Анна Самуиловна (1911 г. р.). Зап. 20.07.1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

2. Гом. 1990. 50-03. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Юрковичи (Шерстинский с/с). Исп.: Кондратова Пелагея Егоровна (1912 г. р.), Нечипаркова Анна Ивановна (1919 г. р.). Зап. 25 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

3. МФ 2641-07. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Бартоломеевка. Исп.: Дедова Полина Григорьевна (1915 г. р.), Жукова Анастасия Григорьевна (1923 г. р.), Жукова Матрёна Фёдоровна (1907 г. р.), Жукова Татьяна Ерофеевна (1929 г. р.), Кулаков-

ская Нина Ефимовна (1942 г. р.), Меженная Нина Яковлевна (1927 г. р.), Сорикина Акулина Семёновна (1905 г. р.), Сорикина Лукерья Дмитриевна (1902 г. р.), Старовойтова Матрёна Ананьевна (1902 г. р.), Сучкова Наталья Фокиевна (1912 г. р.). Зап. 21.08.1981 г. Ю. И. Марченко.

4. МФ 2642-20. Сведения о записи см. примеч. 3. Напев см.: № 3.

5. МФ 2827-08. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Рудня Столбунская. Исп.: Гулевич Анастасия Адамовна (1904 г. р.). Зап. 4.08.1985 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

6. МФ 2826-09. Сведения о записи см. примеч. 5. Напев см.: № 5.

7. МФ 2730-08. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Столбун. Исп.: Буракова Зоя Даниловна (1939 г. р.), Зуева Мария Лаврентьевна (1927 г. р.), Морозова Мария Павловна (1935 г. р.), Таранова Мария Даниловна (1924 г. р.), Фяськова Акси́нья Лаврентьевна (1922 г. р.), Халюкова Федора Федосовна (1910 г. р.). Зап. 18.08.1982 г. Ю. И. Марченко, Л. И. Петровой.

8. МФ 2734-09. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Столбун. Исп.: Зуева Мария Лаврентьевна (1927 г. р.), Морозова Мария Павловна (1935 г. р.), Таранова Мария Даниловна (1924 г. р.), Фяськова Акси́нья Лаврентьевна (1922 г. р.), Халюкова Федора Федосовна (1910 г. р.). Зап. 19.08.1982 г. Ю. И. Марченко, Л. И. Петровой. Напев см.: № 7.

9. МФ 2734-08. Сведения о записи см. примеч. 8. Напев см.: № 7.

10. МФ 2730-06. Сведения о записи см. примеч. 7. Напев см.: № 7.

11. МФ 2730-03. Сведения о записи см. примеч. 7. Напев см.: № 7.

12. МФ 2737-05. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Столбун. Исп.: Зуева Мария Лаврентьевна (1927 г. р.). Зап. 20.08.1982 г. Ю. И. Марченко, Л. И. Петровой.

13. МФ 2685-05. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Яново. Исп.: Агурич Фёкла Вавиловна (1916 г. р.), Исаченко Лукерья Харитоновна (1920 г. р.), Малашенко Софья Харитоновна (1924 г. р.), Мартиновская Мария Викторовна (1935 г. р.), Селюкова Авдотья Харитоновна (1915 г. р.), Тимошенко Евдокия Сергеевна (1931 г. р.), Толстенкова Евдокия Ивановна (1929 г. р.). Зап. 27.02.1982 г. Ю. И. Марченко.

14. МФ 2685-06. Сведения о записи см. примеч. 13. Напев см.: № 13.

15. МФ 2681-03. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Яново. Исп.: Агурич Фёкла Вавиловна (1916 г. р.), Исаченко Лукерья Харитоновна (1920 г. р.), Казакова Настасья Ерофеевна (1928 г. р.), Малашенко Софья Харитоновна (1924 г. р.), Мартиновская Мария Викторовна (1935 г. р.), Мартиновская Фёкла Никифоровна (1910 г. р.), Обходчикова Надежда Давыдовна (1919 г. р.), Селюкова Авдотья Харитоновна (1915 г. р.), Тимошенко Евдокия Сергеевна (1931 г. р.), Толстенкова Евдокия Ивановна (1929 г. р.). Зап. 26.02.1982 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 13.

16. МФ 2677-01. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Яново. Исп.: Агурич Фёкла Вавиловна (1916 г. р.), Исаченко Лукерья Харитоновна (1920 г. р.), Малашенко Софья Харитоновна (1924 г. р.), Селюкова Авдотья Харитоновна (1915 г. р.). Зап. 26.02.1982 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 13.

17. МФ 2689-05. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Яново. Исп.: Мартиновская Мария Викторовна (1935 г. р.), Тимошенко Евдокия Сергеевна (1931 г. р.). Зап. 28.02.1982 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 13.

18. Гом. 1990. 50-02. Сведения о записи см. примеч. 2.

19. Гом. 1990. 50-01. Сведения о записи см. примеч. 2. Напев см.: № 18.

20. Гом. 1990. 40-08. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Сивинка. Исп.: Солодухина Прасковья Дмитриевна (1905 г. р.), Шаповалова Анастасия Остаповна (1929 г. р.), Шаповалова Прасковья Анатольевна (1910 г. р.), Шаповалова Прасковья Борисовна (1913 г. р.), Шугалева Наталья Трофимовна (1925 г. р.). Зап. 21.07.1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

21. Гом. 1990. 40-07. Сведения о записи см. примеч. 20. Напев см.: № 20.

22. МФ 2642-02. Сведения о записи см. примеч. 3.

23. МФ 2643-01. Сведения о записи см. примеч. 3. Напев см.: № 22.

24. МФ 2649-08. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Бартоломеевка. Исп.: Жукова Анастасия Григорьевна (1923 г. р.), Меженная Нина Яковлевна (1927 г. р.), Сорикина Акулина Семёновна (1905 г. р.), Сорикина Лукерья Дмитриевна (1902 г. р.), Старовойтова Матрёна Ананьевна (1902 г. р.), Сучкова Наталья Фокиевна (1912 г. р.). Зап. 23.08.1981 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 22.

25. МФ 2642-18. Сведения о записи см. примеч. 3. Напев см.: № 22.

26. МФ 2642-21. Сведения о записи см. примеч. 3. Напев см.: № 22.

27. МФ 2642-15. Сведения о записи см. примеч. 3. Напев см.: № 22.
28. МФ 2649-08. Сведения о записи см. примеч. 24. Напев см.: № 22.
29. Гом. 1990. 35-04. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Шейка (Новогромьский с/с). Исп.: Росликова Анна Ефимовна (1933 г. р.), Федоткина Лидия Ефимовна (1918 г. р.), Федоткина Мария Васильевна (1925 г. р.). Зап. 19.07.1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.
30. МФ 2826-07. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Рудня Столбунская. Исп.: Гулевич Анастасия Адамовна (1904 г. р.), Гулевич Мария Степановна (1914 г. р.), Леонко Мария Афанасьевна (1908 г. р.), Смыковская Лидия Яковлевна (1927 г. р.), Смыковская Ядвига Францевна (1928 г. р.), Шуликова Анна Яковлевна (1912 г. р.). Зап. 4.08.1985 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.
31. МФ 2659-14. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Большие Немки. Исп.: Джанкова Вера Сергеевна (1932 г. р.), Ольшевская Ульяна Семёновна (1928 г. р.), Сивакова Мария Павловна (1929 г. р.). Зап. 29.08.1981 г. В. Е. Гусевым, Ю. И. Марченко.
32. МФ 2659-15. Сведения о записи см. примеч. 31. Напев см.: № 32.
33. МФ 2657-15. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Шалуховка (Победа — Большенемковский с/с). Исп.: Большая Матрёна Яковлевна (1905 г. р.), Камнева Полина Никитична (1928 г. р.). Зап. 28.08.1981 г. Ю. И. Марченко.
34. МФ 2657-17. Сведения о записи см. примеч. 33. Напев см.: № 33.
35. МФ 2657-19. Сведения о записи см. примеч. 33. Напев см.: № 33.
36. МФ 2657-06. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Шалуховка (Победа — Большенемковский с/с). Исп.: Камнева Полина Никитична (1928 г. р.). Зап. 28.08.1981 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 33.
37. МФ 2657-07. Сведения о записи см. примеч. 36. Напев см.: № 33.
38. МФ 2657-08. Сведения о записи см. примеч. 36. Напев см.: № 33.
39. МФ 2700-08. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Казацкие Болсуны. Исп.: Бондарь Варвара Никитична (1913 г. р.), Волкова Нина Ивановна (1932 г. р.), Гарбузова Мария Никитична (1920 г. р.), Карпенко Акулина Захаровна (1910 г. р.), Квакуха Ульяна Ларионовна (1930 г. р.), Ласья Прасковья Никитична (1925 г. р.), Фяськова Анна Никитична (1923 г. р.). Зап. 5.03.1982 г. Ю. И. Марченко.
40. МФ 2700-06. Сведения о записи см. примеч. 39. Напев см.: № 39.
41. МФ 2664-04. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Казацкие Болсуны. Исп.: Глушакова Евдокия Осиповна (1939 г. р.), Квакуха Антонина Евсеевна (1925 г. р.), Мельникова Прасковья Николаевна (1913 г. р.), Судненко Анна Евсеевна (1937 г. р.), Фяськова Мария Кузьминична (1907 г. р.). Зап. 30.08.1981 г. В. Е. Гусевым, Ю. И. Марченко.
42. МФ 2664-06. Сведения о записи см. примеч. 41. Напев см.: № 41.
43. МФ 2664-08. Сведения о записи см. примеч. 41. Напев см.: № 41.
44. МФ 2664-05. Сведения о записи см. примеч. 41. Напев см.: № 41.
45. МФ 2685-03. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Казацкие Болсуны. Исп.: Глушакова Евдокия Осиповна (1939 г. р.), Ермакова Анастасия Кузьминична (1924 г. р.), Мельникова Прасковья Николаевна (1913 г. р.), Фяськова Ольга Ивановна (1930 г. р.). Зап. 3.03.1982 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 41.
46. МФ 2734-05. Сведения о записи см. примеч. 8.
47. МФ 2734-02. Сведения о записи см. примеч. 8. Напев см.: № 46.
48. МФ 2734-01. Сведения о записи см. примеч. 8. Напев см.: № 46.
49. МФ 2730-04. Сведения о записи см. примеч. 7. Напев см.: № 46.
50. МФ 2734-03. Сведения о записи см. примеч. 8. Напев см.: № 46.
51. МФ 2737-04. Сведения о записи см. примеч. 12.
52. МФ 2737-02. Сведения о записи см. примеч. 12. Напев см.: № 51.
53. МФ 2737-10. Сведения о записи см. примеч. 12. Напев см.: № 51.
54. МФ 2737-01. Сведения о записи см. примеч. 12. Напев см.: № 51.
55. МФ 2689-09. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Яново. Исп.: Агурич Фёкла Вавиловна (1916 г. р.), Исаченко Лукерья Харитоновна (1920 г. р.), Малашенко Софья Харитоновна (1924 г. р.), Мартиновская Мария Викторовна (1935 г. р.), Обходчикова Надежда Давыдовна (1919 г. р.), Селюкова Авдотья Харитоновна (1915 г. р.), Тимошенко Евдокия Сергеевна (1931 г. р.), Толстенкова Варвара Федоровна (1913 г. р.), Толстенкова Евдокия Ивановна (1929 г. р.). Зап. 28.02.1982 г. Ю. И. Марченко.
56. МФ 2681-07. Сведения о записи см. примеч. 15. Напев см.: № 55.
57. МФ 2680-12. Сведения о записи см. примеч. 15. Напев см.: № 55.
58. МФ 2689-11. Сведения о записи см. примеч. 55. Напев см.: № 55.

59. МФ 2689-13. Сведения о записи см. примеч. 55. Напев см.: № 55.
60. МФ 2681-04. Сведения о записи см. примеч. 15. Напев см.: № 55.
61. МФ 2677-04. Сведения о записи см. примеч. 16. Напев см.: № 55.
62. МФ 2689-15. Гомельская обл., Ветковский р-н, д. Яново. Исп.: Толстенкова Варвара Федоровна (1913 г. р.). Зап. 28.02.1982 г. Ю. И. Марченко. Напев см.: № 55.
63. Гом. 1990. 51-07. Гомельская обл., Ветковский р-н, пос. Расуха (Яновский с/с). Исп.: Петрышенко Анна Васильевна (1926 г. р.), Шевылёва Анна Ивановна (1928 г. р.). Зап. 26.07.1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.
64. Гом. 1987. 10-13. Гомельская обл., Ветковский р-н, пос. Навина (Свобода — Неглюбский с/с). Исп.: Гавриленко Ганна Егоровна (1915 г. р.), Гринькова Вера Михайловна (1932 г. р.), Карпянюк Ульяна Ивановна (1928 г. р.), Приходько Вера Васильевна (1935 г. р.), Приходько Елизавета Егоровна (1929 г. р.), Соломенная Мария Александровна (1927 г. р.), Суглоб Ульяна Дмитриевна (1938 г. р.). Зап. 17.07.1987 г. Ю. И. Марченко.
65. Гом. 1987. 10-11. Сведения о записи см. примеч. 64. Напев см.: № 64.
66. Гом. 1987. 10-15. Сведения о записи см. примеч. 64. Напев см.: № 64.
67. Гом. 1990. 44-06. Гомельская обл. Ветковский р-н, пос. Лядо (Неглюбский с/с). Исп.: Банник Анастасия Пантелеевна (1932 г. р.), Барсукова Мария Максимовна (1927 г. р.), Барсукова Матрёна Мосеевна (1926 г. р.), Барсукова Нина Васильевна (1935 г. р.), Гринькова Ефросинья Ивановна (1931 г. р.), Карпянюк Анастасия Петровна (1928 г. р.), Ковалёва Ульяна Ивановна (1931 г. р.). Зап. 22.07.1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.
68. Бр. 1988. 09-09. Брянская обл., Красногорский р-н., д. Увелье (Верещакинский с/с). Исп.: Анфимова Евдокия Борисовна (1937 г. р.), Басалыка Полина Мосеевна (1939 г. р.), Марухленко Кристина Ивановна (1929 г. р.), Суглоб Анастасия Ивановна (1923 г. р.), Ткаченко Мария Фроловна (1932 г. р.), Шлома Матрёна Федоровна (1925 г. р.). Зап. 9.07.1988 г. Ю. И. Марченко, А. В. Осиповым, Н. Н. Поповой.

А. А. ПАНЧЕНКО

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР СЕЛА МЕНЮША*¹

Эта публикация представляет собой один из промежуточных результатов изучения массовой религиозной культуры в рамках небольшого сельского микрорегиона, расположенного на западе Новгородской области. В последние десятилетия и в России, и на Западе довольно много писали о различных аспектах так называемой «русской народной религии», однако, как мне кажется, в большинстве работ на эту тему уделялось мало внимания «микрконтекстуальному анализу» религиозных практик в сельской (как, впрочем, и урбанистической) культуре. Думаю, что многие особенности формирования и функционирования религиозного фольклора в России XX—начала XXI в. станут более понятны, если мы будем отдавать себе отчет в том, какие тексты и практики характерны для религиозной культуры небольших крестьянских групп, объединенных почитанием тех или иных местных святынь, принадлежностью к одному приходу и т. п. Конечно, в подобной ситуации необходимо говорить не только об универсальных механизмах массовой религиозности, но и о социокультурной специфике изучаемых общин, однако наблюдение и типологическое осмысление этих особенностей также могут способствовать построению общей картины истории и феноменологии религиозных практик в России за последние сто лет.

Я попытался применить подобный подход в исследовании религиозного фольклора с. Менюша, расположенного в 50 км к юго-западу от Новгорода Великого, на берегу впадающей в Шелонь речки Струпенки. Здесь находится весьма почитаемая в округе святыня — гробница праведных отроков Иоанна и Иакова Менюшских, чья память празднуется 7 июля по новому стилю, в день Рождества Иоанна Предтечи. Задача настоящей статьи состоит не в обобщении, а лишь в публикации полевых материалов, собранных в Менюше, однако я все же считаю необходимым дать краткие пояснения касательно истории этой святыни и особенностей местного религиозного фольклора.²

* При подготовке издания к печати члены редакционной коллегии тома высказали автору настоящей публикации ряд замечаний, касающихся терминологического аппарата, методики собирательской работы, принципов расшифровки и отбора записанных текстов. Автор не согласился с этими замечаниями и принял на себя всю ответственность за формальные и содержательные особенности публикации.

¹ Публикация подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 04-04-00069а. Публикуемые материалы были собраны в ходе экспедиционных исследований под руководством автора в 2002 и 2003 гг. Пользуюсь случаем выразить благодарность А. Л. Львову, Е. А. Мельниковой, Е. А. Мигуновой, В. Б. Панченко, И. В. Петрову, О. Н. Филличевой, принимавшим участие в сборе, обсуждении и обработке полевых материалов. Считаю необходимым выразить особую признательность главе Горноверетьевской сельской администрации Шимского района М. В. Гусевой, всемерно способствовавшей работе экспедиции. Выполненные в экспедициях звукозаписи хранятся в Полевом архиве факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (далее ФЭ ЕУСПб.). В комментариях к публикуемым текстам указываются архивные шифры фонограмм.

² Подробнее об истории и перспективах интерпретации культа Иоанна и Иакова Менюшских см. в моих работах: *Pančenko A. Ivan et Iakov — Deux saints étrangers de la région*

В XVII—XVIII вв. на месте современного с. Менюша находился мужской Троицкий монастырь, впервые упоминаемый в исторических документах под 1598 г. Обитель была упразднена в 1764 г.³ Судя по всему, при монастыре, а затем на его месте существовало какое-то крестьянское поселение. Однако в начале 1820-х гг. эта местность попала в зону устройства военных поселений, вследствие чего здесь появилось значительное число новых жителей, не принадлежавших к местной культурной традиции. Село Менюша и сейчас удивляет своими большими размерами (а оно растянулось на четыре с лишним километра в длину), не характерными для обычных сельских поселений этого региона. В течение второй половины XVIII—XIX в. здесь поочередно стояло несколько церквей с Троицкими посвящениями главных престолов. В первой половине 1890-х гг. в Менюше была построена каменная церковь во имя отроков Иоанна и Иакова. Она стоит и по сей день.

Иоанн и Иаков — последние из новгородских святых, включенные в общерусский месяцеслов. Скорее всего, они не были официально канонизованы; производилось лишь освидетельствование их мощей. Вероятно, этим объясняется скудость и противоречивость сведений о кончине «праведных отроков Менюшских»: в современных месяцесловах сообщается лишь, что «Иаков и Иоанн Менюшские были братьями по плоти, дети благочестивых супругов Исидора и Варвары. Иаков в трехлетнем возрасте, а Иоанн — в пятилетнем были умерщвлены злодеями». Однако это сравнительно позднее и ошибочное сообщение; существует подробный текст «Сказания о святых Иоанне и Иакове, менюшских чудотворцах». Во второй половине XIX в. он несколько раз пересказывался в печати исследователями новгородских церковных древностей,⁴ однако, насколько мне известно, ни разу не публиковался полностью. В XX столетии о культе менюшских чудотворцев не писали, и лишь в конце 1980-х гг. американская исследовательница Ив Левин обратила внимание на текст «Сказания», содержащийся в рукописном сборнике конца XVIII—начала XIX в. из библиотеки Новгородского музея. В своей работе «Двоеверие и народная религия» (1993) Левин кратко остановилась на культе Иоанна и Иакова и попыталась соотнести историю их смерти и посмертных чудес с проекцией древнерусского почитания Бориса и Глеба.⁵

Мне удалось познакомиться с оригиналом этого текста в Новгородском музее⁶ (еще один вариант той же редакции (1793) находится в Библиотеке Россий-

des marais (Novgorod) // Archives de Sciences Sociales des Religions. Т. 130. 2005 (avril—juin). P. 55—79; Панченко А. А. Иван и Яков — странные святые из болотного края: (Религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России (в печати).

³ Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1862 (репринт. изд. 1990). С. 109; Сказание о святых отроках Иоанне и Иакове Менюшских чудотворцах, почивающих в церкви во имя Живоначальной Троицы в селе Менюшах Новгородской губернии и уезда / Под ред. И. Ф. Токмакова. М., 1895. С. 6.

⁴ Краснянский Г. Д., свящ. Месяцеслов (Святцы) Новгородских святых угодников божиих, открыто и под спудом почивающих в соборах, церквях, часовнях и монастырях не только Новгорода и его ближайших окрестностей, но и всей Новгородской епархии, с историческими, хронологическими и географическими сведениями о местах их почивания и указатель чудотворных икон, сохраняющихся также не в одних только священных местах Новгорода и его окрестностей, но и некоторых уездных городов и сел епархии, с таковыми же, как и о святых угодниках, сведениями о сих иконах, равно как и о местах их нахождения. Новгород, 1876. С. 101—106; Сказание о святых отроках Иоанне и Иакове Менюшских...

⁵ Levin E. *Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia* / Ed. S. K. Bathalden. DeKalb, 1993. P. 41—42.

⁶ Сборник, в основном состоящий из житий новгородских святых (Научная библиотека Новгородского государственного музея-заповедника. Отдел рукописных книг. КП 30056-212 / КР 247, л. 221 об.—224). Ниже текст сказания цитируется по этому варианту.

ской Академии наук в Петербурге — в рукописном сборнике Новгородских летописей, составленном в конце XVIII—начале XIX в.7). Согласно Сказанию, Иоанн и Иаков были детьми благочестивых супругов Исидора и Варвары из деревни Прихон Медведского погоста (и д. Прихон, и с. Медведь находятся примерно в 15 км от Менюши). Осенью 1570 г., когда Иоанну было пять лет, а Иакову три года, дети погибли при весьма необычных обстоятельствах. Их родители ушли на работу. Незадолго до этого благочестивый Исидор забил барана. «Видевше же дети таковое дело отца своего, мняху по младенческому смыслу играние быти, и рече старейшии Иоанн брату своему Иакову: „Брате Иакове, сотворим такожде, якож и от(е)ц наш сотвори”». Затем, как сообщает «Сказание», «Иоанн взял палицу и удари юнеишаго брата во главу, и абие Иаков оттого ударения пад умре. Иоанн убо виде, яко брат его умре, убоясь зело и не зная, что сотворити, страха ради, младенец бо суши, и влезе в пещь, яже бе полна суши накладена дров, занеже дождива бе осень». Вернувшись, родители затопили печь, и Иоанн задохнулся от дыма, причем, когда его тело обнаружили, оказалось, что оно не пострадало от огня. Детей похоронили на приходском кладбище при церкви Медведского погоста. Однако вскоре после погребения их гробики явились на болотном озере близ Менюши «окрестным поселяном, имущим охоту ходити по лесам для ловления птиц и зверей. Бе же им обычаи таков: по утру исходити на ловлю свою, к вечеру же возвращатися в дома своя, но того дня необретоша пути к дому своему, такожде и в другой день. И в третии же день пришед к малому озерку, уведеша нанем два гроба плавающая». Гробики чудесным образом помогли охотникам вернуться домой. После этого мощи отроков Иоанна и Иакова были торжественно перенесены обратно на Медведский погост. Но отроки явились тем же самым охотникам во сне и сообщили, что их тела нужно положить «в песте оном месте на Менюши, где в мимоседшая времена бысть м(о)н(ас)т(ы)рь». Требование Иоанна и Иакова было исполнено, и над их могилой построили часовню, куда стали приходить богомольцы, чаявшие исцеления от болезней.

По прошествии некоторого времени через Менюшу проходил некий монах, путешествовавший из Пскова в Новгород. Неожиданно он сильно разболелся, но, помолившись в часовне над могилой Иоанна и Иакова, выздоровел. «Благодарен же суши, нача тои монах пребывати тамо примощах сих угодников Б(о)жих, возвещая чудо своего исцеления всем людем, и просяше, збирая подаение от б(о)голюбцов на созидание церкви, хотя обновити преждебывшии менюжский м(о)н(ас)т(ы)рь, иже и сотвори Божию благодатию и молитвами с(вя)тых сих угодников Б(о)жих Иоанна и Иакова. И согради ограду и церковь устрои во имя с(вя)тыя и живоначальныя Тр(ои)цы над мощами сих с(вя)тых угодников, и деже и н(ы)не почивают благодатию Б(о)жиею целы и невредимы». Этим содержание «Сказания» исчерпывается.

Судя по всему, культ Иоанна и Иакова вполне устойчиво функционировал в течение XVIII столетия, по счастливой случайности избежав последствий петровской «реформы благочестия». По-видимому, ситуация не слишком изменилась и после образования пятого округа военных поселений с центром в Медведе, когда Менюша стала местом обитания военных поселян (а затем — пахотных солдат) Первого карабинерного полка. По крайней мере в конце XIX в. почитание святых отроков было широко распространено в этом регионе и официально подерживалось местным клиром. И в Менюше, и в Медведе особым почитанием пользовались иконы с ликом святых отроков и изображением сюжетных эпизодов «Сказания» (одна из этих икон сохранилась и по сей день, однако о ней — чуть ниже). Территория, откуда в Менюшу приходили паломники, была довольно обширной. Так, в 1997 г. рассказ об этой святыне

7 Рукописный отдел Библиотеки РАН (Санкт-Петербург). 17.8.25, л. 376—379 об.

был записан от 86-летней крестьянки из с. Мелковичи, расположенного примерно в 50 км от Менюши.⁸

Впрочем, существует одно косвенное свидетельство, позволяющее говорить о гораздо более широком распространении паломнических рассказов о менюшских отроках — устный рассказ, включенный П. П. Чубинским в сборник «Малорусские сказки» (1878) под заголовком «Недогляд».⁹ Этот сюжет учтен в указателе «Восточнославянская сказка»¹⁰ под номером 939В* («Семейная трагедия»), причем составители указателя зафиксировали лишь один вариант сюжета — текст из сборника Чубинского. Собственно говоря, история про «недогляд» идентична первой части Сказания о менюшских отроках: мужик режет барана и уходит вместе с женой на работу. Старший сын, подражая отцу, режет лежащего «в колисци» младшего, а затем прячется в печь. «Пришла мама и не дивитця до колиски: зараз взяла, наложила огонь и запалила, и там той хлопець, що в пецу, спікся, а на останку протягнув ноги и патики з вогнём, аж на хату. Дивитця вона, старшій хлопець спікся; подивилася до колиски — той зарізаний». Однако этот рассказ лишен каких-либо религиозных коннотаций и окрашен в трагедийные тона, так сказать, «балладного характера». Когда муж возвращается домой, он решает, что это его жена умертвила детей и в свою очередь зарубает ее топором, после чего вешается. Есть все основания полагать, что текст, опубликованный Чубинским, вторичен по отношению к письменному «Сказанию» и устным рассказам об Иоанне и Иакове и что он попал на Украину именно благодаря паломникам, посещавшим Менюшу и услышавшим там историю об Иоанне и Иакове.

Современная устная традиция Менюши демонстрирует чрезвычайную распространенность рассказов об отроках-чудотворцах. Почти всем местным крестьянам, с которыми мне приходилось разговаривать, известна история о смерти и чудесном явлении отроков. Судя по всему, это объясняется существованием икон, где не только изображались эпизоды «Сказания», но и приводился его полный текст. Одна из таких икон (приблизительная датировка — начало XIX в.) и сейчас находится в церкви с. Медведь. Кроме того, в местной традиции (причем как устной, так и рукописной) функционировало несколько духовных стихов на сюжет «Сказания».

Что касается устных прозаических пересказов «Сказания», то они представляют особый интерес как памятники своеобразной «крестьянской герменевтики» — практик «фольклорной» интерпретации письменного текста: так, непонятный крестьянам термин «ловцы» (охотники) из текста «Сказания» в некоторых рассказах преобразуется в мотив «ловили отроков» — выясняется, что гробики «ловят» и не могут поймать, в конце концов они «даются в руки» лишь крестному ходу, пришедшему из Менюши. История этого сюжета кажется весьма примечательной и с точки зрения его трансмиссии. Если допустить, что составитель «Сказания» исходил из местной устной традиции (а это предположение кажется мне вполне вероятным), получается, что в современных крестьянских рассказах повествование о необычной смерти и чудесном явлении менюшских отроков переживает своеобразное «возвращение» в устную крестьян-

⁸ Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963—1999 гг.). СПб., 2001. С. 210 (№ 160). Ср. также записи этого же сюжета из Шимского и Старорусского районов, опубликованные Т. Б. Щепанской: Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 301—302.

⁹ Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Т. 2: Малорусские сказки. СПб., 1878. Отд. 2. С. 557 (№ 42).

¹⁰ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барак и др. Л., 1978 (далее — СУС).

скую культуру, так сказать, в качестве «опустившейся культурной ценности». Поэтому нарратологический анализ подобных рассказов может существенно пополнить наши представления об усвоении и функционировании в крестьянской среде религиозных сюжетов в целом. Впрочем, не менее любопытны и устные нарративы «дочернего» характера, связанные с культом Иоанна и Иакова. Помимо традиционных для современной русской деревни рассказов о святотатстве и наказании за него, а также о чудесных исцелениях, совершенных отроками, в 2002 и 2003 гг. в Менюше записаны тексты об Иоанне и Иакове, показывающихся ночью в церкви; о том, как святые отроки провожают в последний путь умершего деревенского священника; о том, как они спасают девочку, проклятую родителями и попавшую под власть «нечистых» лесных сил.

Исходя из некогда предложенного К. В. Чистовым процессуального понимания термина «легенда»,¹¹ я считаю возможным именовать группу крестьянских нарративов, имеющих отношение к культу Иоанна и Иакова, «менюшской легендой». Напомню, что, согласно Чистову, под легендами, во-первых, следует понимать устные рассказы «о событиях или явлениях, которые воспринимались исполнителями как продолжающиеся в современности», и, во-вторых, не отдельные однотипные тексты, а группы формально различающихся рассказов, находящихся в динамической связи с одним и тем же сюжетом, мотивом, представлением и т. п. Исследуя формы бытования несказочной фольклорной прозы, Чистов пришел к выводу, что то или иное «религиозное», «мифологическое», «утопическое» и т. п. представление, существующее в крестьянской культуре, может актуализироваться в двух типах текстов: «материнском» рассказе, излагающем само это представление или связанный с ним объяснительный сюжет (сюжеты), и динамических «дочерних» рассказах, «в которых изображаются дополнительные или новые эпизоды или просто свежие известия или толки о явлении, уже знакомом слушателю».¹² В морфологическом отношении «дочерние рассказы» могут быть в зависимости от обстоятельств и «слухами и толками», и меморатами, и фабулатами.

Развивая идею Чистова, можно, таким образом, сказать, что легенда — это динамическая группа фольклорных текстов, находящихся в «интерпретативном» соотношении с «материнским» представлением или сюжетом. Полагаю, что это определение вполне применимо к крестьянским рассказам об отроках Иоанне и Иакове и что функционально-типологический анализ «менюшской легенды» как единого целого дает возможность выявить ряд важных особенностей «крестьянской герменевтики» — одного из основных механизмов порождения и воспроизведения фольклорных текстов.

Религиозный фольклор современной Менюши не сводится лишь к рассказам и духовным стихам об отроках Иоанне и Иакове. Здесь есть еще две местные святыни, пользующиеся популярностью и служащие предметом религиозных нарративов (см. о них подробнее в комментариях к текстам № 48—56). Кроме того, в местном фольклоре популярны нарративы, восходящие к различным «бродячим сюжетам» религиозного характера, широко распространены эсхатологические слухи и толки, известны духовные стихи, религиозные тексты апотропейческого характера и т. п. Вероятно, именно благодаря местной святыне, почитавшейся и привлекавшей паломников не только в дореволюционные, но и в советские времена, повседневная религиозная жизнь Менюши была достаточно интенсивной в течение всего XX в. После падения советского режима

¹¹ См.: Чистов К. В. Русская народная утопия. СПб., 2003. С. 29—37. Обзор вариантов использования термина «легенда» в отечественной фольклористике см.: Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004. С. 13—20. Добавлю, впрочем, что ни один из этих вариантов не кажется мне обоснованным.

¹² Чистов К. В. Русская народная утопия. С. 34.

и либерализации религиозной жизни епархиальное духовенство стало уделять особое внимание менюшской святыне. Ежегодно в день памяти отроков Иоанна и Иакова здесь служитя литургия с водосвятным молебном, а иногда совершается и крестный ход на озеро. Несколько раз на празднике в Менюше присутствовал архиепископ Новгородский и Старорусский. Увеличилось и число паломников: менюшская святыня постепенно становится одним из объектов современного «паломнического туризма». Очевидно, что эти факторы способствуют не только сохранению, но и трансформации локальных религиозных практик. Вместе с тем религиозный фольклор села по-прежнему существенно отличается от «урбанистического» варианта массовой православной культуры в современной России. Полагаю, что публикуемые материалы позволяют судить прежде всего об исторической и феноменологической специфике сельской религиозной культуры XX в., по крайней мере — применительно к исследуемому микрорегиону. Рамки настоящей статьи не дают возможности для подробного анализа и интерпретации публикуемых текстов. Некоторые соображения подобного рода читатель найдет в комментариях к отдельным разделам публикации. Добавлю, что за рамками публикации остаются записи, не имеющие прямого отношения к местному религиозному фольклору, а также еще не обработанные материалы экспедиции 2004 г.

ТЕКСТЫ

«МЕНЮШСКАЯ ЛЕГЕНДА»

«Менюшская легенда»: прозаические пересказы

1

Про этих отроков... Ну это я, конечно, знаю от рассказов бабушки. Они родились в Прихоне. И, значит, Иван и Яков. Отец с матерью ушли на работу. Их оставили вдвоём дома. Но старший — вот этот Ваня — видел, как отец бил барана. Колотушкой. Когда они ушли, этот мальчик лежал — Яков — в люльке, в колыбели, и он решил попробовать, как получитцы. Он взял ево ударил полешком и видит, што он ево убил. Убил и спрятался в печку. Родители пришли — никово дома нет. Один мёртвый лежит, а второво нет. Ну вот. Утром мать стопила печку, дрова с вечера сложила, утром стопила печку, и смотрит — он сидит в заду. И сгорел этот мальчик. Они ево похоронили в Медведе. В Медведе похоронили, ну и думали — там они и лежат. А вот где сейчас озеро, там никогда озера не было. Шли охотники и вышли на это озеро. И видят: плавают два гробика. Вот. Они эти, значит, решили сказать, што вот там два гробика. Этих гробиков поймали. Поймали и опять похоронили же в Медведе. В Медведе. Потом опять ходят люди и опять наткнулись на этих... на эти гробики. Их опять похоронили в Медведе — этих гробики. На третий раз эти гробики опять выплыли в это же озеро. И уже на гробиках надпись: «Нас похоронить в Менюше». Вот тогда их и похоронили — около церкви вот этой... Где сейчас там они похоронены — этово придела не было. А там просто около церкви похоронили. А здесь такая жила монашка. Она жила... В общем, моей бабушки сестра. И она у ней жила. У ней никово не было. И она решила свои деньги все отдать вот на этот придел. Тогда сделали вот этот придел и их похоронили. Служили здесь. Каждый... Народу здесь было очень много. Я вот сама даже помню — до войны и после войны. Сечас это не народ — што сечас ходит это. Похоронили их, и они там лежали.

2

Ну как, как мне рассказывала мама моя, так и я могу рассказать. Жили ну вот хозяйство, семья жила: отец, мать, и у их было вот два мальчика — Иван и Яков. И вот они ушли на покос, косить сено, а их оставили дома, а у матери были в печку сложены дрова. Она сложила дрова и говорит: «Если вот с покоса мы, — говорит, — придём, мы тогда печку затопим и всё». А до этого-то они пошли во двор и убили барана, што на покосе там надо варить, обеда там варили. Там же как артелью всё это делали. Ну и вот. Они, значит, ушли, а эти видели, как бьют барана, дети эти подсмотрели. Вот этот, который побольше, сказал: «Давай, — говорит, — я...» Ну взял ножик, видимо, ево зарезал, и в печку. И сам туда залез за дрова и зажёл. (...) И они вот якобы сгорели, это вот родители рассказывали. Она пришли домой-то, они вот в печке сгоревши. Потом вот эти... Значит, идёт... Вот озеро есть в Старом Веретье. По этому озеру идёт охотник и видит: по этому озеру плавает гробик вот. И там золотым буквам написано, што похороните нас в менюшской церкви. Ну и написано, што Иван и Яков. Их привезли сюда. Вот внизу, вы не ходили в церковь вниз? Ходили? Вот там вот в этой. Вот это якобы зарыты вот они, ну это легенда идет со старины ещё, дак мы вот не знаем.

3

Отрокам... Болезни святых праведных отроков Иоана и Якова... Это начинатцы токо... Иже за нас пострадавши, умолен буди Господи, все наши недуги и все страсти исцели, Человеколюбче, молим тебя. А потом уже начинатцы акафист отрокам. Отрокам от... Звероловы, четы... четверо звероловов с Питера шли и заблудили. Четверы сутки блудили, всё шли. Тогда не было ни деревён, ничово. Оны так и шли лесом. И вот пришли к этому озёрку и видят, што два гробика. Это зверовы... питерские... наткнулися. Потом видят, што и дорожка. По дорожке пошли, в Мянюшу пришли. От Мянюши и пошёл ход-то. Но это так рассказывали старые от бабушки да дедушки да. А ведь уже пясот годов. Шессот, шессотой год как оны здесь посетили. А это храм-то был Святой Троицы. (...) Это вот на работы росказывали всё. Што ены... Отец бил барана с большим-то мальчишком — взял яво. И он убил барана-то, и ему пришлось это... Вот взял ножик — и мальчишка-то малова... А теперь ужо говорят, што ены в этой... не... в драке или в чём там... Вот я слышала в церкви. Это всё неверно. Ён пошёл и вот зарезал мальчишка-то. Приходят... вот... и мальчишка зарезана, и тово старшево нит. Вот оны искали-искали, и наутро вот печку-то стопила Варвара, и там вот... беле... с белым волосам и в белой рубашонка — тянут ево с печки. У нас жо была вот такая отроков большая... Печка там, и всё как е. Богомольцы-то являлися и всё любовались. Наши-то веть уже приглядевши, дак не... немного... Вот. А потом эту... как картина была.

4

Ну такая, говорят, присказка или быль была. Вот там деревня Прихон вот за Медведем, в этом Прихоне жила семья: муж с женой и два мальчика — Иван и Яков. Мать... это с отцом ушли, ну работали в поле, а детей оставляли дома. И вот в один день эти дети подрались и который постарше-то убил этово, который поменьше. А сам захоронился в печь, и как случилось, што, когда пришли родители, мать стала печку-то затапливать, вот наклала там дров, а ево вот не увидела — мальчика-то. Стала топить, и сгорел и этот мальчик. И вот их... гробики сделали, где они были похоронены, вот не знаю, вот похоронили. Да вот не здесь ли, не в церкви ли, вот в подземелье этой церкви, вот да точно, были похоронены эти оба гробика. И через некоторое время вдруг эти гробики

увидели на озере, вот здесь есть озеро, на эти два гробика по озеру плавали, вот их взяли и опять захоронили же. Вот первый-то раз захоронены — хорошо не помню, где они были захоронены, — а вот второй-то раз, вот когда их выловили в озёрке-то эти гробики, их похоронили у этой церкви, внизу помещение есть такое, они там были, и сейчас, могилка там и сейчас теперь есть там. Вот каждый год седьмого июля здесь проводят богослужение, приезжают батюшки, вот и нынче были вот, крестный ход кругом церкви, обходят. И икона, здесь... сначала вот прошлый год эта икона была, куда она делась. Большая, большая икона, на которой были вот эти младенцы Иван и Яков. А нынче уже этой иконы не было, была поменьше, тоже икона, но поменьше, тоже эти младенцы.

5

Что два мальчика были у отца, как бы то. Отец стал, вот, барана бить, што ли. Привязал эты... барана. А когда отец... ушли на покос, этот мальчик захотел вот этово мальчика привязать и тоже так же зарезать. Ну как там. Потом от испуга, вот... в печь... И у матери были дрова в печи, што ли так. И оны в печу, вот, запрятались. Мать пришла, затопила печь, и оны *⟨слово нрзб.⟩* оба там обгорели. Их, вот, што ли с Прихон... Прихонские оны. Говорили, што, вот, на озере их потом... *⟨...⟩*. В Прихоне похоронили их прям, отроков-то. А потом увидели их ма... матери, эты... Охотник пошёл и увидит на озере два гробика. Вот, на озере на этом, на святом. И, вот, хотел их... Хотели их поймать. Но никак не могли их приблизить. Потом, вот, батюшко, там, го⟨во⟩рят, отслужили, и вот эты гробики-то дались им. А матери сон приснился, штоб похоронить нас в Ме... в Менюше, вот, внизу в этом... как называется там, вот это, в подвале-то, в склепе-то в этом. Ну вот, и их там похоронили. В церкви были? Были там, внизу? Ну вот, там. Вот их туда и похоронили.

6

Это говорили до нас, што это били скотину... их родители, и оны... уж што там сделали, што их обоих сожгли в печке. Ивана и Якова. А потом оны... как они приплыли сюды... вот к нам на озерко. И отсюда взяли и свели в Менюшу. Церковь сделали там... мощи такие... такой ящик..., ну положили их туда, и вот они так там и лежали. А когда стали разрушивать церковь, это всё сорвали, всё сожгли, и всё и кончалось. А люди-то этому не поверили. Всё празднуют, ездят и молятца. И исцеляютца.

7

Информант: Да вот, говорят, что вот... отец бил порось... этово, барана. Два сына увидели, ну вот, один... Ушли родители на работу, один взял — по-старше — убил младшево сына, брата. Ну и от. А второй спряталсы в печку. Матка дрова сложила, стала э... стопила печку, и не видела — и тот сгорел. И вот они явились. Иван и Яков.

Собиратель: Где явились?

Информант: Да вот на... в церкви. Они якобы с Прихона самы — вот там от Медведа. Их там похоронили в Медведе. Вот, проежжаешь деревню-то. Они вот оттуда, как вот... как легенда-то идет... очутились на озере. Озера-то раньше не знал никто — вот што теперь ходят на озеро-то. А они вот там плавали гробики. А потом вот их в Менюшу и принесли. В каком там году, я уж не знаю. И от так... здесь церква оказалась, и вот... и они оказались якобы здесь.

8

Отроки. Ма... два мальчика-то. Вот, и легенда-то такая шла, што... Они, видишь... как бы вам... Один... Родители уехали в город аль куда-то. И, значит..., э... наказали быть дома им. А они, видишь, печку как-то затопили и...и м... А мальчишка забрался, и он сгорел. А второй-то, вот, я не знаю, как жо. И, вот, якобы, и они прип... появились на озере, как святыми. И сказали, што... вот это, с этого озера, вот, в Менюшскую церкву — там внизу. <...> Вот это там рака-то эта. Вот туда их похоронить якобы надо было. Вот, и называется святое озеро, что они как святые. Они воскресли и появились на озере.

9

Собиратель: А что про отроков этих рассказывали?

Информант: Ну да кто их знает. Я сам так слышал, што где-то их вроде... Они друг друга зарезали, што ли... или как этих там... Ну и потом в печку спрятались вроде, их там сожгли. Но это всё смутно так говорили. Ну а потом их от какой-то крёстный ход там... Каки-то охотники ходили — ну и гробы видали на этом озёрке. Плавают. Ну и там каки-то эти... как раньше... крёстные ходы. Хода были, ходы. Ну и к им никто не при... не приплывал, а вот к менюшскому этому крёстному ходу приплыли гробы. Там всё разрушилось. Старушки потом... Была кака-то часовенка сделана, тут уже при советской власти, от после войны. Так-то всё и запреты были большие, а ходили туда.

10

Ну рассказывают, шё, мол, где-то в Прихоне там — они же с Прихона, родственники-то были прихонский... Ну и оттудова там... Родители ушли на работу. А они поссорилися. И захоронились в печку. Русску печку. А кода пришли родители, затопили печку и не видели. Мол, их сожгли. Так... как... как это говорят-то вот. А потом оттудова вот... Их хотели там похоронить. А им приснил... Родителям приснился сон, штобы их похоронили бы в Менюши в церквы. Или как там... Вот они, значит, эти гробики приплыли вот... Там от озера веть. Три озера. На озёрко вот. А с озёрка уже вот похоронили там в пещеру. Внизу похоронен там было.

11

Информант: Это Иванов день... У нас Иванов день... Это, значит, у нас отроки. Два отрока. Поймали их на озере — два гробика. Они не захотели в другом... кладбище быть, а захотели вот в Менюшу. И вот их поймали, к нам в церковь принесли эти гробики и похоронили здесь. И вот теперь называют «Иван и Яков» праздник. Трои... это Иванов день. <...> Это, значит, он как... день Купалы, а у нас — Иванов день, это, отрокам, святым отрокам.

Собиратель: Так а почему они святые?

Информант: А потому што они... два маленькие, как... У вот сгорели што ли в этом, в печи, я и не знаю, как говорили. Вот. Спрятались один от одного и сгорели. Их и похоронили. И вот на этом озере-то вот и похоронили-то вот по... Они и приплыли на этом озере. Ушли оттудова, от их — с кладбища или откуль. Где они — в Медведе, аль где были похоронены, не знаю. Вот поймали охотники два гробика эты на озере и вот нам в церковь принесли.

Собиратель: Так они хотели именно в вашу церковь?

Информант: Захотели, да, в нашу церковь. Вот они так в церковь и похоронены. Так, в церкви, там внизу и гробики ихна — пещера маленькая, где похоронен были.

12

Говорят, што их вот там поймали на озёрке — какой-то охотник был заблудивши. И на гробиках была... написано, што похоронить нады... в менюшской вот... менюшской церкви...

13

Вот помню, што два гробика приплыли, охотник там был, их подобрал, вот пещеру тут и сделали. Вот они тут были похор... Раньше там красиво было, могила хорошая была.

14

Я-то не знаю, но я слышала, што будто эти два гробика якобы плавали в этом озере. И было, как говоритца, што мол похоронить в менюшской церкви.

«Менюшская легенда»: стихотворные переложения

«Как будто Господу угодно»

15

Устный вариант

Как будто Господу угодно — святой отрок Иоан
 Святой радости забавы брата Якова скончал.
 От страха сильно ужаснулся и пламен огненный приял.
 За вашу чудную кончину Господь прославил чудеса.
 Лет полсотни миновало, как в землю вас погребли,
 Близь Мяньюши на озёрко ваши мощи обрели.
 Всем народом и священство ко озеру пошли,
 Подняв святые ваши мощи, в Мяньюшу с пеньем принесли.
 Собралось много люду к вашим чёсным мощам,
 Все молились и просили: «Помогите в скорбях нам».
 Незадолго после время инок мимо проходил,
 Пал пред ними на колены, от усердия молил.
 Тяжким он страдал нядугом, исцеленьё получил,
 А за это исцеленьё святой храм соорудил.
 И поныне в этом храме почивают мощи здесь.
 Много милости творитя, подаётя и чудес.

16

Рукописный вариант¹³

Стихи

Так, верно, Господу угодно — святой отрок И(о)ан(н)
 В децкой радости забывы брата Иякова скончал.

¹³ Для облегчения восприятия стих воспроизводится с незначительными эдиционными изменениями: вводится разбивка на строки; современная пунктуация; слова, слитые друг с другом, а также написанные слитно с предлогами, частицами, союзами, пишутся раздельно в соответствии с современным написанием. В угловые скобки заключаются буквы, пропущенные переписчиком. Оригинал текста с сохранением всех особенностей написания приводится в комментариях к публикации.

От страха сильного ужаснулся и пламень огненной принял.
 За вашу чудную кончину Господь прославил чудеса.
 Лет полсотни миновало как в земли вас погребли,
 Велись в Прихоне на озерке ваши мощи обрели.
 Святым иконами, кр(е)стами священства к озеру пошли,
 Подняв святые ваши мощи в Менюшу с пенем понесли.
 Там собралось много люду к вашим честным мощам,
 Все просили и молили: «Помогите в скорби нам».
 Незадолго после время и как мимо пр(о)ходил,
 Пал пред ними на колени, от усердия молил.
 Тяжким он страдал недугом, исцеление получил,
 Он за ето исцеление святей храм соорудил.
 И доныне в этом храме почивают мощи здесь,
 Много милости творите, подаете и чудес.

Конец

«В селеньи Верхнем Прихоне»

17

Запись 2002 г.

В селеньи Верхнем Прихоне крестьянин Сидор проживал,
 С женой смиренною Варварой Христа на помощь призывал.
 Им Христос послал отраду — двух младенцев сыновей.
 За них и жизнь и мир святую хранил Он милостью своей.

Вот... вот... Ой как это... Вот...

Вот в одно осенне утро отец пошел барана бить,
 Своих детей для развлечения взял с собою посмотреть.

А дальше опять забыла... Как-то вот...

В это время сынок Ваня сдумал с Яшей пошалить.
 Он взял большую палку — как отец барана бил,
 Палкой в голову ударил, брата Якова убил.
 Он тут сильно испугался — в печку скрылся за дрова.

В печку скрылся за дрова... Мать... как-то это... Вообще, я через пятое в десятое...

Мать пришла как-то с работы, видит чудо-чудеса:
 Сынок Яшенька убитой, а Ивана не нашла.

Вот... как-то... поплакав, по... погоревала... затопив Варвара печь

В печи дрова пообгорели — показалась голова
 Сына Ванюшки страдальца, он уж мёртвый был тогда.

Ой... я знала ево весь. Потом... Как-то всё вот... Охотники... Это я уже это... Тут я уже коне... Не конец, а ещё это больше половины. Как тут охотники-то... шли и заблудились. Но это так... так уже я говорю. И эти... Ой как же всё... Видят...

Видят два гробика новы — они по озеру плывут...

Ой, я ево весь знала, вот теперь забыла. Эти как ево... Ой потом как-то всё вот они... Вот в Менюши-то сообщили и вот крестным-то ходом туда ходили... эти... Вот в Менюши похоронили. Ой, я вот я ево весь знала, это очень долгой стих, но я чё-то потом конец забыла.

18

Запись 2003 г.

В селеньи Верхнево Прихоне крестьянин Сидор проживал,
С женой смиренной Варварой Христа на помощь призывал.
Им Христос послал отраду — двух младенцев сыновей,
За них и жизнь и мир святую хранил он милостью своей.
Вот одно осенне утро отец пошёл барана бить,
Своих леде... детей для развлечения взял с собою посмотреть.

Ой, как-то потом ка... ой, я... я... этот очень стих боль... знала. Потом как-то, што, вот...

Одно осенне утро вот родители пошли хлеб молотить,
Вот во время... сынок Ваня сдумал с Яшей пошालить.
Он взял большую палку — как отец барана бил,
Палкой в голову ударил, брата Якова убил.
Он тут сильно испугался, в печку скрылся за дрова.

Вот, мать пришла с работы, видит... вот э-э... этот... Один лежит убитой... а да... а и... нет...

Яков лежит убитой, Ивана не нашла.
Он тут сильно испугался, в печку скрылся за дрова.

Как, вот, родители плакали... Это — стихотворение. Я знала это всё стихотворение. Потом...

Дрова в печи пообгорели — показала голова
Сына Ванюшки страдальца, он уж мёртвый был тогда.

Ну вот, потом от у нас, вот... Ну как это, по Божьему преданию, вот их похоронили вот здесь, в Менюше. Вот. Это я конец-то стиха уже и забыла.

«Менюшская легенда»: дочерние рассказы

Отроки являются в церкви

19

Вот и мне самой приходилось к отрокам идти туда. Прикладатцы. Там придут — глаза протрут, помолятцы этим отрокам. А кака-то отороп брала всё. Я уже большая была — годов, наверно, шесть, а може и больше было. Поцеловала отроков. А сзади... Я пошла, и сзади быдто кто-то меня кадиллом таким кадит. И меня так дрожью холодной и обдирает! Не знаю, как я чево, отцу рассказываю, а г(овори)т: «Тебе, наверно, — г(овори)т, — отроки показались, да ты не оглядывалась». Ну и ушли так. (...) А одной бабы дак вот показались со всем так. Она ходила — убогонькая женщина, отроки дак так ей все и вышли. Што так и ходили с кадиллом около этой раки-то туда.

20

Информант: Моему свёкру явивши были. Ён опускатцы по крыльцам-то туды. По крыльцам-то вот... С этово... С этово-то с церкви-то опускались сразу туды. Эту-то то дверь не открывали — токо в Иван. «И вот я, — говорит, — вижу, што один со свечой, другой — с этим, с кадиллом. Я, — говорит, — и сел сразу». Ён маленько... Спина у ево была. Ён с неродной матерью жил, дак спина што-то у ево така была неладная. «Я, — говорит, — сел, и ужо нит... и потом ужо нит и нит». Вот точно, свёкор-то у меня не врун был и не... А потом я слы-

шала вот ишо маленькая. Матка моя пришла и говорила, што батюшка провожали. Батюшка у нас служил, заболел. В тридцатом или в двадцать девятом году так. Дак вот, говорит, отроки провожали и далече провожали ево. Один со свечой и другой с лампадой. А... а кто ей сказал, или сама видела, я не спросила вот. Теперь-то и думаю, што же я — ужо больша-то выросла, дак ужо в уме была. И она мне не сказала — не было слов — и я не спросила.

Собиратель: А куда они его провожали?

Информант: В Медведь. В Медведе он и похоронен — отец Владимир. У него матушка была с Медведя. А тут он жил — трое... у их трое сыновей было и три дочки. И пашня была дана ему — там он. И пашня-то худая, но он трудник был, дак разроботали, говорят, всё. Что семья-то больша — надо веть кормитцы жо священнику. И он всё время трудник был такой. Это я священника-то помню ужо, а в школу не ходила. Всё народ-то... Вот народ-то тогда говорили, што провожали священника отроки, а вот я не знаю, кто видел. Кто-нибудь да видел, може и не один видел. Показались кому-то.

21

Потом здесь такая у нас была убогая старушка. Она не наша. Я не знаю, от куда, а воще она иродивая была. Всё вместе у ней — и руки, и ноги. И лицо искажённое. И она здесь ходила. По народу. Потом эту старушка на Иванов день всегда ей закрывали в этой церкви. И вот она говорила, што она их видела: как они вот утром рано ходили с кадилом по церкви.

22

Вот старуха была такая. Ну она всё ухаживала за церковью. Вот когда пойдёт, и всё говорят, што ходили отрочки эти в этом — вот где они похоронены, внизу. Всё ходили, говорят, со свечкам. Она всё смотрела на их. А вот потом умерла. А вот теперь никто не видит нигде, нигде никою.

23

Ну многие вот у нас видели. Вот у меня дядя был, тётин муж. Он был сторожем в церкви — давно ещё. Он вот тоже ходил в церкву и видел — вот они ходят с кадилом и эти... Тожо привидение было. Но это уже давным-давно веть это было. А это как ево... Потом така у нас тётя Паша-хромушка была, она убогая была, она тожо видела чё-то привидение. Мы вот всё... всё хотели, всё хотели, щё посмотреть, а вот не давалося никак.

24

Вот это там рака-то эта. Вот туда их похоронить якобы надо было. Вот и называется святое озеро, што они как святые. Они воскресли и появились на озере. А Саша, мой брат, он... вот, я — с тридцать второво, он — двадцать седьмово года... И вот с хутора они ходили сюда в школу. Вот, школа там — на кладбище идти. Там всё уже, там деревья большие только несколько оставши. И он зашёл — покуривали они — запр... запрятался покурить... и увидел: вот два гробка лежат в этой же раки. «Я, — говорит, — выскочил...» — Вася Петрунин, друг евоный был — «Вася! Пойдём-то, пойдём! Посмотри, што я вижу-то, — говорит». А Вася пошел — уже... не было гробков. Они уже не увидели. (...) Ну вот ему показалось, а другому мальцу не показался. Дак вот.

Отроки снятся

25

Собиратель: Эта икона у вас старая?

Информант: А я и не знаю, но она давнёшняя. Это моево отца какие-то родственники здесь жили, потом они до гражданской, наверное, войны уезжали в Ленинград. А их она где куплена, я не знаю, сколько она лет у их была. А тогда не давали с собой забирать никаких икон, теперь-то — што хочешь, а тогда не разрешали. И вот они моему папе дали, подарили, и вот она у нас. И вот они себя как сохранили. В войну у нас они были зарыты в сундуке с бельём. И немцы в акурат и наткнулись. Стали окоп копать и выкопали, и мы тут же сидим. И вот посмотрели, всё: «Гут, гут, гут, гут», — ну взяли там кальсоны да рубахи, это одели. А их опять завернули, положили, больше ничево не тронули, только вот кальсоны переодели и рубашки взяли там какие, переодели. А эту икону опять завернули, положили в сундук и опять зарыли. А в войну потом, когда нас в Латвию эвакуировали, они дома у нас остались, дак их в лес унесли. И говорит, мы нас, вот Костя Коровин, вот сейчас умерши, и тетя Катя, и она умерши, сам дядя Костя: «Они, — говорит, — нас спасали, принесли мы, — говорит, — их в окоп. Вот немцы кругом, — говорит, — ходят, кругом гомонят, — говорит, — кругом нас, а к нашему окопу не подходили. Они, — говорит, нас спасли, эти отроки».

Потом мы когда приехали с Латвии, и они маме всё стали снятца, ну нас сказали, што у ково отроки-то. Мама пошла к нему и говорит: «Костя, мне, — говорит, — всё отроки снятца, — говорит, — ты может отдашь икону-то?» Што: «Мы хотим домой», — просятсы у мамы. Вот он говорит: «Да тебе всё равно вешать некуда, Маница, — он всё: Маница, Маница, — ты живёшь в чужом доме, всё равно тебе некуда их вешать, да пусть они у нас висят». Ну мама говорит: «Ну ладно». Опять снятца, што: «Мы хотим домой, забери нас домой». Мама опять к нему пошла, приходит, а он с этой иконы снял, ведь она так в рамочке вставляетсы, она рамка снимается, это стекло. Приходит и говорит: «Костя, как хочешь, снятца и говорят: забери нас домой». Ну ладно, он и говорит: «Ну ладно, Маница, бери». Мама говорит: «Я подошла и говорю: „Костя, а где же стекло?“» А он стекло снял. А он и говорит: «Да там и не было, не было». Мама говорит: «Ну как же не было, я же тот раз была, стекло было». Ну и говорит: «Ладно, Костя, ты, — говорит, — с отроков последнюю... с Христа, — говорит, — последнюю рубашку снял». И он принес стекло. И так вот принесли и жили в том доме, вот туда где Елена Николаевна живет, там домик был, ну такой как наш, там жили, и они так с нами и находятца.

Отроки спасают проклятую

26

Информант: Это раньше, вот — напротив дом. А потом деревня така Базловка была вон туда — к Боркам, выселки. Мать, говоря, проклянула дочку. А дочка вот здись играла. Схватила как-то у ей. {...} И сказала там чёрным. И дочка побежала, побежала туда к огороду. Г(вори)т: «Машка, Машка, куда ты?!» Она и без оглядки туда. Она потом после-то кодай (?) ей рассказывала всё — гнали метлой. И принясли два, г(вори)т, мальчика на руках: они пели всё «Отчу» и посадили на лежанку. А там жил Ликандра — с Марфой-то — прозвание было. Они тожо всё в людях находилися — посидеть. Приходят: Машка сидит на лежанке. У ей спрашивай, чё: «Маша, а как ты вошла?» Она молчит, токо рвёт губу: «Губа больша, река мешат. Губа больша, река мешат». А потом, кода в чувство вошла, и говорит: «Меня два мальчика несли на руках и пели всё. От молебны. У меня, — г(овори)т, — всё чёрный просил: „Давай

крест". А я, — г(овори)т, — крест не давала. Шею схватила, — г(овор)ю, — за шею никак. Потом сказала: „Господи, да помоги Ты мне!” И этот — г(овори)т, — чёрный потерялся». Это вот мама мне рассказывала. Но там... Машка-то была подруга с маткой, ена (слово нрзб.). Вот она (слово нрзб.). А бабка-то, матька-то ейна, Ольга, гораз всё это всё чудо, так она всё чёрным, всё чёрным ругалася. А теперь етово нит, а раньше от, вишь, это были таки чудеса.

Собиратель: А что за мальчики-то были?

Информант: Отроки, значит. От святыи, праведни.

Собиратель: Так они её спасли?

Информант: Спасли. И принесли вот к хозяину под замок в избу посадили на лежанку.

Исцеление слепой девочки

27

Значит, ехали тожо на азеро, девочка была — ну уже такая, шесть-семь лет — слепая. Глаза не видели. Накупалися там, едут домой. Она и говорит: «Мама! Смотри, — говорит, — цветочки-то!» Она прозрела. Вот. Она прозрела.

28

А исцеленьё — вот... говорили про исцеленьё. Што я маленька была. Одна матка заплакала так. Девчонка не видла. Она молебен служила отрокам. Вот ишо, говорят, это небыли! И девчонка прозрела. Говорит: «Мама, — говорит, — у батюшка какоё платьё-то красивоё!» Дак вси бабы сразу заплакали, што прозрела. Так не видла ничово и... «Красивоё, — говорит, — красивоё!» И она... У ей мать: «Молчи ты, молчи». Вот это... При мне это было. Мы маленьки с бабой были.

29

У нас была одна женщина, Солдатиха всё звали ее, она такая бойкая была, она пила много. И у ней девочка была, но она с моего года, теперь она тоже умерши уже давно. Давно, я ещё бригадиром работала, она вот уже умерла, и она была слепая. И вот мать её и говорит: «Вот если есть такое на свете, што они вот помогают — эти отроки, я дам завет и в церкви отслужу молебен в Иванов день и на озеро схожу, если моя девочка прозреет», — мол. Взяла эту девочку и пошла в церковь, пришла, ну там молебен отслужила, ещё што, не знаю, на озеро сходили. И вот они сидели, обедали или как там, я не знаю, ну в общем за столом сидели. И эта девочка сразу увидела, прозрела и говорит: «Мама, дядя Миша пошёл». Она говорит: «А где ты, Тоня, видишь?» «А во — пошёл дядя Миша».

Исцеление слепого мальчика

30

Ну вот здесь случаи вот... вот моево мужа у брата был мальчик, значит, у нево болели очень глаза. Что у нево за болезнь была, ему не давала смотреть на свет. Ну ездили к врачам, ништо ничево не помогало, ну и решили, значит... А сколько ему лет было. Ну... лет пять, наверное, было ему уже. И вот решили снести ево на озеро, и вот невестка, мать-то мальчика-то этово. Туда ево несли на руках, но он ещё там грязная дорога, несли на руках с завязанными глазами, ну там они ево, наверное, искупали, помыли это глаза. Когда шли обратно, вдруг он говорит: «Мама... — вспоминаю, как слезы сразу, — мама, развяжи

мне глаза». Когда ему глаза-то развязали, и он стал называть предметы, мимо которых проходили. И вот с тех пор, он теперь уже, конечно, взрослый, женатый, и так с тех пор у него глаза и не болели.

31

Одна вот у нас была — библиотекарем работала. У неё мальчик плохо видел. И якобы она снесла его на озеро. Туда шли — он ничего не видел, а с озера уже шли, и дорогой якобы мальчик стал видеть.

Исцеление ребенка

32

У нас случай такой, вот когда на озере возили, помню я, привезли ребёнка, он не ходил. Привезли на телеге, но откуда, я не знаю сейчас, я ещё сама не очень была, ну молоденькая ещё была, ходили. Привезли его, сняли с телеги, вот это я помню, положили его на этот вот, где у озера, туда, потом пошли, его накупали, накупали, вынесли сюда. И он тут же заговорил и стал на ноги и говорит: «Я пойду сам. Я пойду, — говорит, — сам». И никакого коня было не надо и ничего. Лошадь шла, и он шёл сзади сам, ребёнок. Вот в каком, или девять лет этому мальчику было, ну он такой уже возраст. Ну он казался таким маленьким, што у него ножки, у него вот так ножки были, вот он переплетён, вот он сидел вот так, и он плохо говорил. И он тут же заговорил, когда его накупали. Вот это был такой случай.

Исцеление жены военного

33

А отроки эти — они тоже много исцеляли. Это было после войны. Вот это я лично сама видела и помню. Только не знаю, в каком году. Мы шли на озеро, а они уже как раз с озера пришли. Он — военный. Я не знаю, в чинах не понимаю, говорили — полковник. Жёну сюда привозил. Она много лет лежала недвижимой без ног. Ноги отняты были. И он каких врачей не... Ну, какие врачи не лечили, ничего не было. Потом кто там ему сказал, што вот в Меньюше есть такое озеро, но только это надо дать завет. Што, мол, так сказать, што, мол: «Если моя вот там жена, если она выздоровеет, и столько-то лет — или там год, или два, или три — я буду точно в этот день же ходить на озеро». И он это сделал. Его, конечно, из партии выгнали. Первый раз он приезжал на мотоцикле. Сестра её и вот жена и он. Туда они её несли попеременно. Там же грязь, наверно, знаете ведь. (...) И они туда её несли. Просто так посадят взади и несли. Накупали её. Накупали и обратно пошли. Идут, она и говорит своему мужу: «Поставь меня на ноги. Сзади. Я немножко постою. Ну, буду держатца, а ты поддержи». И он её поставил так вот. И она уже на ногах немножко стояла. Вот. И даже с первого раза она уже могла сделать несколько шагов. С первого раза. Потом они ещё два года приезжали. Потом они уже приезжали на машине. И она уже ходила своими ногами. Вот он сказал, што: «Пусть меня из партии выгнали, но у меня зато жена здоровая. И я теперь верю в это».

Исцеление парализованного

34

Да конечно помогают. Как же не помогают! Потому што ишо мы были молодью — ходили на озеро. И с Ленинграда такой дяденька тожо приезжал без

ног, совсем без ног. Ево носили на руках до озера. (...) На лошади были приехавши. Веть раньше на лошадях ездили туда, а теперь-то дороги нет. И вот этот дяденька три раза приехал и на ногах уже сам пришел.

Исцеление порченной

35

У нас жили Паня Альфимовы, сечас они в Коростыне, по-моему, живут. А тогда они здесь жили, она агроном, наверное, не работала, а он сам учитель — Альфимов Борис Вадимович... забыла как, а ей-то Паня звали. И жили они через дом от нас, тут избушка была, они там жили, он очень плохой такой был мужик, дрался всё. А она всё к мамы, я еще тогда в Новгороде жила, она всё к мамы сюда приходила, как чуть. А он мамы побаивался, не тронет её. Вот потом они перешли жить отсюда вот туда в тот край, вот где сейчас Владимировна, дальше там Таня Творогова живёт сечас. Вот там они жили и в этом и домике, там они жили. И как вот ей, наверное, ей испортили. Она как раз родила последнево, наверное. И ей женщина принесла огурцы, огурцов зимой (*слово нрзб.*). И, говорит, они какие-то скользкие, такие блестящие. Она съела, и ей стало плохо, вот этой Пане. Она и босая и зимою убегала, ей ловили, когда в Медведь убежит, сколько там, ей дома и закрывали, она всего боялась. А потом, значит, к мамы и говорит: «Пойду к тёте Мане», — когда приходит, бывает что-нибудь такое. Не всё же время она там глупит. И говорит: «Пойду к тёте Мане», — к отрокам вот сюда прийти. «Дам завет, — какой там она завет, — и пойду сюда». И говорит: «Иду, дойду до каких пор, меня не пускает: не ходи, это всё неправда». Это всё ей как будто кто-то говорит: «Не ходи, это всё неправда, не ходи, не ходи!» «А тут как раз, — говорит, — осмелилась. Мы сидели, — говорит, — у нас тогда ещё не было кухни, здесь вот так, перед порогом, там печка была». Пришла и говорит: «Тётя Маня, я пришла помолитца отрокам». А у нас сидела ещё соседка, она вот через дом жила, тётя Маня Воробьева. Она говорит: «Дак помолись, Паня, иди помолись». Ну вот вошла сюда-то, здесь была так завеса повешена, и говорит: «Ой, не, я их боюсь, они какие страшные, я боюсь их, не буду!» Тётя Маня Воробьева вот маме и говорит: «Давай подведём ей к отрокам». Ну тут не было этово стола, там маленькое што-то было. И вот взяли ей вести-то, дак мама и говорит: «Вот мы вдвоём еле-еле ей только подвели к иконе, никак». Вот какая сила. И всё кричит: «Я не буду, я не буду, вы страшные, я вас боюсь, я вас боюсь!» Значит, а оны, говорит, ей и подвели, а она ниже икона была, тогда ещё и дом не был подрубленный. Икона была ниже, и оны её взяли к самой иконы, штоб поцеловать, и она тут же сразу как распалась и заснула. И она сутки спала у нас здесь. Проснулась и говорит: «Тётя Маня, как мне хорошо, можно я буду приходиться каждый день к вам?» А она и говорит: «Дак ходи, Паня, ходи». И она всё приходила, и потом ей стало... Одевала крестик на себя вот до этово-то, оденет и говорит: «И толстую такую верёвочку сделаю, бечёвочку, встану — и вся на клочки, перееден этот гандашик-то, и крестика нету, опять всё. А тут теперь и крестик от меня не трогают». И потом вдруг ей стало очень плохо, вот так, говорит, плохо, она Борису: «Борис, дай ты мне ведро, дай ведро. Рвать, ой, так, — говорит, — мне плохо». А Борис говорит: «Да там ничево нет-то, Паня». — «Да как же нету?» И вот говорит: «Вынеси это ведро». И Борис подошел ведро-то взять, а ведро и не поднять, а в ведре-то вроде ничево нет. А он взяли и волоком вытаскивал это ведро на улицу, на улицу вытащил это ведро и посмотрел: да там, говорит, вот такие все букашки в шерсти, ей это рвало всё этой порчей худой. Дак он закопал это всё. И она ведь потом поправилась. И сечас она жива, в Коростыне они, по-моему, живут.

Исчезнувший ребенок

36

Вот говорили тоже, говорили, што вот там на этом на озере были чудеса тожо, чудеса. Значит, женщина... Ну раньше ездили туда на озеро на лошадях. До само озера была дорога — мостовая наложена сделаная, и на лошадях ездили. Приехали на озеро, стали купать. Там была часовня, в часовне там это иконы всё, а... а сбоку... Это прямо на... прямо на озере — купальни. Купальни сделаныи. Мужская и женская купальня. И вот женщина одна купала там. Ну одна там стоит, ребяташек подают, и купает она — опять отдаёт. И дали ей ребёнка, ну сколько там, я не знаю, года два или што, он был маленькой, и у ней как будто с рук кто вырвал ребёнка! Вот в этой — как она окунула. И там в этой купальне бы... Ну было хорошо — и пол там был. Ну по пояс воды вот так было. Искали, искали, всё везде искали — как вся и все дырки. Конечно веть не так жо ре... от ребёнка уехали, сколько там время были, искали и люди — и не нашли. Так и поехали без ребёнка. Вот. Ребёнок пропал. Вот. Пропал.

37

Информант: А вот случай... У нас там была купель — такая хорошая. Оп... купались тут с маленьким, ну и мы там... тоже небольшие были, дак купались там. По крылечкам спустимси и окунемси. И вот одна женщина приехала с маленьким, и муж. Окунутьсы она окунула... маленького и опустила. Как ена... с рук вывалилси у ей. И так не могли и найти. Никак не могли маленьково-то найти. Как она плакала, как она... ой, ой! Ужас, ужас! Так не нашли. Значит, ево отроки унесли. <...>

Сбиратель: Так говорили: «Отроки унесли»?

Информант: Дак вот, всё и говорили, што это ужо не плачь — отроки унесли ево.

Святотатцы и гробница отроков

38

Да, а ещё до войны — вот это я помню. До войны — как разоряли церков. Это я помню. Били иконы, жгли. Которы позолочены или золотые — у нас же она на золоте вся была, эта церкоф-та, — они увозили с собой эти иконы. Колокол был сброшенный. Вот где сечас этот колодец там был — это я тоже помню. Колокол был там сброшенный. И этих отроков решили достать. Выкопать, шо — правда это, или нет. Первый раз их стали копать: докопались когда до гробиков, оттуда пошла грязь. Фонтаном. Прямо грязь и вода, и всё залило внизу. И им пришлось уйти. Потом на второй раз опять они решили, штобы, значит, достать эти... Как бы не расстарались эти, ничё не получилось — мол, теперь другие достанут. И они, значит, приехали тожё, нашёлся наш один деревенской — такой был здесь Кунин. Он взялся — шо я достану. Стали копать. Когда опять до гробиков докопались, оттуда пошло пламя и огонь. И ево обожгло, ослепило. Этово человека. Вот так потом на этом и кончилось.

39

Там, я... ещё мы маленькие ходили, там такая была гробница. Ну и там нарисованыи были конешно. Икона была большая такая. А потом когда вот советска-то власть стала, ну всем это интересно ж было комунистам поглядеть,

што там есть. Ну и стали там выворачивать это всё. Эти все плиты выворачивали всё. Ну и там затонуло, захлебнуло всё водой — и всё. Нихто ничово там не узнал. Нихто ничово не узнал, што там было! Как и што и как.

40

В тридцать там шестом году вот это пошло разорениё. Я от в школу уже ходила, у нас там школа была такая. Разорениё пошло. И тут сказали, щё вот... Разобрали колокольню, церкву у нас. И сказали, щё: «Мы отроков найдём. Бу(де)м копать!» Вот там Мулёв такой Николай. Потом этот Савинов Александра, вот фамилию как щас помню. Копать отроки. А нам интересно — в школу мы ходили. Со школы-то идём — и говорим: «Пойдём посмотрим». Заходим, а там воды уже вот, знашь, выше костки. Посмотрели. Вода всё идёт. Оны гри: «Ничево, мы воду-то отольём». Стали воду отливать, а вода всё набывает, всё набывает. В раку-то. (...) Ну и всё. Потом воды-то нахлынуло под самы окошки. Там... внизу-то... это... окошки затопились водой. Ну шо, мы опять в школу пошли на другой день. На другой день заходим — вода стоит всё. На третий день заходим... Всё посмотреть-то. Там ведь колодец был... А вода-то всё стоит. Ну потом вода села. Вот я домой-то всё приду — и рассказываю. Отец и говорит: «Там такой сделан какой-то поднизье было, — г(ово)рит, — это старики — штоб вода держалася». Ну и всё. Вот оны опять сказали, што: «Мы этих отроков найдём. Раку. Всю разогнём». Разбили всю раку. Это вот в чём отроки-то лежали на этой... Иконку всю разбили. Никак не нашли! Там бабы всё песочек такой брали. Желтенькой песочек — ну вот как намоеной такой. Всё брали. Отроков-то опять не нашли — опять водой затопило. Вторично. Никак не нашли. Отроков-то. Так и не добились они до их. И вот. А в третий раз — я не знаю, искали оны, не искали отроков. Потом этово Мулёва... Николая-то скобянило. Всево ево парализовало и всево скобянило. А Пшёнов Александра — Савинов — свалилсы с колокольни и насмерть разбилсы. Вот это я сама помню. И очевидец, как это искобяненный был Мулёв и всё. Это вот отроки там скобянили, они скобянили. И так отроков и не нашли.

41

Немцы-то узнали вот ту легенду, захотели посмотреть, что по(смо)треть вот... Вот он, там ещё вот Крапивин, потом ещё там трое... три их-то, скоко их там собрали ребятишок. Отрыть и поглядеть. А там — водой. Стало водой забивать. Никак, никак не взя... никуда. И так и не поглядели ничево не... немцы. А немцы — они были верующие. Оны тоже верили веть. Оны в Бога веровали, оны.

42

Их потом пытались отрыть, посмотреть, действительно ли они там. Ну как не копали, в первый раз начали копать, водой затопило всё. Второй раз начали копать — огонь оттуда. Не пришлось, потом ещё раз попытались. А уже на третий раз всё залило водой, и воду было даже не откачать. Потом когда ушли, это они хотели сделать, это опять всё село на место, и опять они остались в этой вот раковине.

43

Там же ведь это в церкви пещера была — вот, в пещеры. Они, вот, похоронены. Но всё это... пытались, вот когда ещё это было хамство-то, пытались отрыть, штоб посмотреть, действительно ли правда. А говорят, што потом фукнуло им огнем, или... или водой, и перестали.

44

И когда в тридцать шестом году ломали церкву и хотели там поглядеть этих отроков, начали внизу там разбивать-то. Дак полный низ набрался воды, а когда вода ушла, стали рыть, ничего там не нашли. Полный низ, говорят, затопило водой.

Сгоревшая дочь святотатца

45

Информант: Вот у нас, знаете, до войны у нас же церква-то была красивая, её же до войны разорили всю. Вот. И вот один дядечка — конечно, теперь нет живово — он говорит: «Нужно посмотреть, есть ли там». Вот, говорят, стал копатцы там от — разрывать. И дома вот таки чудеса сотворились, што девочка сгорела. Вот... вот ево этот я и забыла, как ево фамилия — я ещё маленькая была. И сгорела девочка. Што не положено это вот. <...>

Собиратель: А вот вы говорили — девочка сгорела. А как это случилось?

Информант: Ну вот уже тако наказанье было дядьке. Шо он хотел... хотел вырыть, што правда ли это, или неправда. Но в это время вот тако наказанье было. Это-то действительно правда было.

Собиратель: А что, целый дом сгорел, да?

Информант: Она стояла у егово вот... Ну как в деревне — чугушка. И как это... Подошла, и платышко загорелось, и сама сгорела. Вот. Это было действительно, правда.

46

Собиратель: Я ещё слышал, что вроде и отроков пытались разрыть — моши-то где отроков лежат.

Информант: Дак это Панфилов разрывал — ён стеклетарём был. Хороший мужик-то был. Вот так я по судьбы-то говорю. А наверно приказали ему дак. Там ён стал раку поднимать там. А... а дома девчонка сгорела в люльки. Жонка прибегат, говорит: «Свой отрок топерь, — говорит, — весь огоревший лежит!» — девочка-то. <...> ...А говорила свояченица евона — вот к Лизы прихотидила. Лиза-то топерь помёрши, и она помёрши. Дак говорит, што ён вот... И оны уехали потом в Прилуки. Так он так болел, што кости вываливались с рук, а сам живой был. И, говорит, в церкву привела жонка-то ево, так, говорит, так всё и кричал, што я за отроков наказываюсь. Больше ни за што. Токо, говорит, у меня зло отрокам сделан. А ён так-то мужик был хороший. Хвалят ево. Не обижал никóво не... Нады пострадать было наверно.

Наказание секретарши

47

Собиратель: А когда церковь разрушали, не говорили, что Бог накажет за это?

Информант: Н...ну да, не говорили — говорили. Дак что, не нарушали? Ко-му руки отнимало, кто грабил вот эти... всякие иконки-то. У нас была така секретарша. Всё носила... таки отроки были позолоченные, всё позолоченные, позолоченные. Она когда принесет в сельсовет, поставит на стол. Ей заругает председатель: зачем ты приносишь, ты уже, вон, несла б домой. Вот ей... эти потом отняло ноги и руки.

ПРЕДАНИЯ О МЕСТНЫХ СВЯТЫНЯХ

Почитаемый источник

48

Собиратель: А вот этот ключок вот, который там, это что?

Информант: Ну раньше тожо была вот. Тожо, говорят, привиденье было. Божья Матерь, говорят, там это тожо, говорят, привиденье. Была эта самая как ей... часовенка там поставленная. А потом же всё сожгли, всё разорили. Всё же мешало. Всё же мешало всё этот как им... Вот здесь у нас Казанской Божьей Матери тоже была часовня. Тоже всё сожгли.

49

Там по преданию рассказывали. Как будто шли... какой-то слепой мальчик с матерью. И вот он ей и предсказал, што, говорит, вот там есть колодец в кустышках... Ну не колодец, а просто кипун... как кипунок, ямка там, или што было, я уж не знаю... Потом-то уже был ручеёк, и на ручью было там крышка приделана, и сруб был сделанный, как колодец. Ну и вот, и он шёл якобы слепой. Вот он и сказал: «Мама, вот в этом месте есть там... колодец», — или ямка там, што... Ну вот... вот они пошли туда, он окунул..., помыл личико себе и глазки, и якобы он стал видеть. Вот така легенда идёт.

50

Говорили, што ны это, на дереве, што ли, увидали — икона очутилась там, што ли так. Ну и всё. И так и там и стали... А там родничок снизá бьет. Там всегда вода чиста-чистая. Хороша вода. Вот. Снизá бьет.

51

А вот кому-то приснилось, то ли приснилось, то ли кому-то привиделось, што сидела там, отдыхала там Треручица и сказала, што я вам подарю воду хорошую, што вот вы будете сюда ходить сюда за водой и будете ей вот исцелятца. И кто-то наткнулся на этот родничок, это там родничок был. Потом этот родничок там расчистили, там сделанный поруб был хороший, там колодец был хороший сделан, там столик. Потом сходили мужики, наносили досок, сделали такую часовенку. Там ещё лампадочка топилась, ходили. Вот в Плаксине много же народу раньше жило, туда ходили старики, это всё соблюдали, зажигали свечки, маслице лили в лампадку.

52

Собиратель: А как этот ключок появился? Не рассказывали, почему он стал святой?

Информант: Рассказывали так, што Тихвинска-то Богородица — она Иверская. Когда она летела, на шестьдесят километров было это... сияньё. И вот отдыхала яна. В каком месте отопьёт — в том и ключок. Вот и у нас, и в Новгороде есть ключки. Везде. Она никак три раза перелетала. С места на место. В акафисте-то говоритцы, што перелетала Матерь Божья с Ивери. Вот выбрала место в этом... в Тихвине. А... я не знаю, это опять жо старые ходили туды Богу молитцы, дак рассказывала бабка моя. Три раза ходила. Пешком. В Тихвин, двести пятьдесят километров. По завету и ходили. А теперь-то веть и на машинах — и то не хотим. Вот како дело.

53

Ну, говорят, што Троеручицы там. Икона. На дереве. Ну, кто там, как там. Ходили ли кто, или как, и... и... приснилось старушке, она была верующая. Приснилась икона на дереве. И у ней слёзы текут, и говорит: «Вот здесь надо ключок вырыть». Оно там, вот... нонче, наверно, там мокро очень. (...). Очень много ходят туда. И я ходила не раз. И воду оттуда приносила вот.

Часовня Казанской Божьей Матери

54

Собиратель: А как вы празднуете Казанской?

Информант: А тут на горы Казанская была часовенка, и ходили там служили молебны батюшки. А теперь всё разрушено, дак ничево нету. А всё равно ходят старухи. Вчера вот ходили. Вчера было двацперво, и вот было Казанской. Они все были там. Там, где часовенка, там камень положеной — так он и есть. Хорошая была часовенка. Потом разрушили всё.

Собиратель: А почему там поставили часовенку?

Информант: Не знаю, што там такое. Што там такое было... Кака-то икона кака-та была приснивши кому-то. Ну вот и потом эту икону и поставили туда. И потом сделали большую часовенку.

Собиратель: Это приснилось кому-то, да?

Информант: Да, какой-то старушке, да, приснивши было.

Собиратель: И там нашли икону, или что...

Информант: Нет, приснилось, наверно. Приснилось, кака икона. Ну таку и поставили туда. И поставили вот Казанской Божьей Матери. Вот Казанская Матерь Божья она и есть.

55

Собиратель: А там, где пилорама, там тоже вот святое место?

Информант: Там я не знаю, како свято было. Токо што вот нашему суседу — я жила там вот посеред деревни — снилсы сон, што поставить избушку на это... часовню. Вот ён никому не говорил, потом сказал батюшку, што, гыть, ко мне человек ходит и не отступат, што построй часовню. Он гыт: «Каку-нибудь построй». Ведь всяку часовню-то можно, дерева-то всякии. Вот он построил, и собралось много люду. И эта часовня хоть сносила, хоть разобрал... Тут богачи жили, где пилорама-то, на этой руки. И аны захотели часовню шесть на шесть. И я-то эту часовню помню. Што кругом обшита, — и там обшит, и тут обшит — двери стекляныи, никто не озорничал. Шесть на шесть как... А Матерь Божья Казанская была. Вот изображеньё како-то белое было у ей — образ-то. Даже вот с дороги видать — через эту дверь. Потом стали убирать, дак одна тётка обобрала што ли икону ету. В городи што ли. И той тётка она уже помёрши, не знаю, дочка-то жива, иль не жива. А ходили ишо икону искали наши, што приложитцы. Всё сны снилися, што ищи Казанску и... и приложисси. И вот одна ходила, дак мылася с ей, воду сливала и мылася сама. То глаза не видели, она вот от глаз, што ли. Мне токо сказали. (...)

56

Вот эта Казанская Божия Матерь. Кто-то где-то когда-то видел, што сидела вот там вот как вроде иконы. Там на том месте сделали такую как часовенка. Теперь туда люди ходят и поклоняютца.

БРОДЯЧИЕ СЮЖЕТЫ

Добрый разбойник, смерть Ирода, смерть Саломеи

57

Информант:...У их было три дочки — у вдовца-то этово — и три аль четыре сына. И вот и ей-то взял. Яна тоже по родству хоть была. Он взял ей — как в жёны записал, штоб... Враг-то искал по белому свету Марию Деву! Так есть пишотцы. Но не мог найти. Вот. Девки тяжеле проводить времё, чем замужнёй. Сказано так. Вот. И он искал всё: три раза землю всю обошёл, што где Дева Мария. И так и не нашёл. Ина обручёна была вот Иосифом. А Иосиф потом когда Ирод-то младенцев... Вот когда Ивана Бла... этово... Предтечу обезглавил, тогда предсказал им ангел, што: «Уходите отгуль с этой...» Вот оны с этово в Египет-то ушли. Петсот километров надо ехать было. И шли оны вот на осли ехали-то — Матерь Божья с младенцем. Уже ему было два года. Немного было. И вот попались на разбойников, который разбойник распятый с ним. Ну и говори, што... А робёнок заплакал — он го(вор)ит: «Такой младенец не родитцы — как плачет-то он! Да, — говорит, — ступайте». Матерь-то Божья ему поклонилась и говорит: «Ты ево сейчас избавил, а потом он тебя избавит!» Вот на крести-то их распинали вмести. И оны сем годов жили там — в Египте-то, у язычников. И... Матерь Божья всё молчала, ничово никому не говорила, не рассказывала о своей жизни, откуда и што яны. А вот сем годов прожили — ангел явилсы ему и сказал, што: «Вернися опять. Искавшие души младенца умерли». Ево, Ирода-то, съели червы заживо.

Собиратель: А как его съели червы-то заживо?

Информант: Да очень просто. У нас от девка была в этом... Дак бабы говорят, што веником спяхывали червов. Вот кучой — с ей. Отчево вот? Спаси Бог! Вот яны... Брат-то старостой был вот при немцах. И яны так не гораз худо... худы оны и были-то. И што тако яна? Ишо живая была, а червы ели вот. Бабы говорят, спяхывать ходили — токо и дело. А я говорю — и тово-то ели червы. Иосифа-то... Не Иосифа, а этово... как это сказать... червы съели... да Ирода да этово. Дак Ирод жо обезглавил Ивана Крестителя. Обезглавил на балу. А потом и дочка эта через реку пошла Иордан, и... и голова осталася на льду у ей, а туловищо ушло.

Собиратель: Это дочка Ирода?

Информант: Да не Ирода, а Ираи...ды! А Ироду-то яна племянница была. И яна за... за другова брата-то вышла. А он запрешшал им, што нехорошо так делать — за брата выйти замуж. Вот у их и пошло дело-то. Так я уже это-то не раз слышала и от священников — когда на Рождество ходишь, дак оны росказывают. В тот день только — попадешь, дак росказывают вот проповеди-то.

Собиратель: Так что, голова у нее осталася на льду, а тело...

Информант: Да. А тело ушло туды. А ена когда танце... потанцевала-то и опечалилася, што Ивана... И яна, матька-то, запросила: «Проси Ивана... этово... Предтечи голову». А ён в боль... А ён ужо в тюрьмы сидел. Вот Ирод и опечалилсы, и ён был... знал, што праведник, и послал вот живоносца этово в красной рубахи отрубить голову. Приносит ему на... Приносит ей на блюде. Девки отдал, а девка — матери своей. Вот. Блюдо-то.

Иуда-кровосмеситель

58

Собиратель: А как Христос с апостолами по земле ходил — в старину не рассказывали такого?

Информант: Дақ он ходил со ученикам своим — как жё. И Иуда, и Иуда-то предатель пришёл к им. И он веть своёво отца убил — Иуда-то. Ну и... Матка-то ево́нна не знала, што это ейный сын. Вот она сплеснула рукам, го(вори)т: «Ты ведь сын мой!» Узнала потом.

Собиратель: А как это он отца убил?

Информант: А он... этот... Отправила яна ево в корзинке: родила, ей предсказал ён ишо в животе, што я вот предам Христа. Она родила, в корзиночку ево на море пустила. Он и поплыл. И приплыл через... Фараон-то был ведь царь тожо, цыганы-то — цари. Она гуляла по... по берегу и... и взяла вот этова... как тебе... Ну, какой там был, как-то звали ево, да не знаю. И вот вырастила ево, и ён што-то делал гораз уже большое дело. А и потом... И уплыл. На кораблі сюды ко Прости (?) же опять. И поселился вот к родителям — к соседям. Ведь оны не знали, што какой там... Их пустили... эти, соседи-то. И ён стал к отцу-то ходить в эту... в сад, а отец-то на ево заругалсы. И ён взял палку — как ударил ево по головы в ето. И сразу до смерти убил. И вот почему же сказали-то, што ён... Ну ён... Приказали ей, матки-то: «Бери топерь ево. Куды нам ево». Отца... Не отца, а убил, — говорит, — этово, наследника, дақ топерь тебе будёт за мужика. Она когда ён пришёл, она ево стала спрашивать: «Откуда ты?» А он сказал, што я вот... Фараонова дочка поймала меня в корзинке. И вырастила меня. И вот я сделал яду и... и уехал сюда. Вот она сплеснула рукам и говори што: «Ох, ведь ты, — го(вори)т — сын мой! И иди, — го(вори)т, — вон Спаситель-то, — го(вори)т, — ходит с ученикам, дақ он и тебя примёт». Вот ён и... и пошёл. А Господь-то сразу удивилсы, што предатель пришёл ужё, ужё пришёл предатель. Он знал, што предатели-то. «Предающие... меня». «Предающие меня», дақ ён вечеру-то... вечерю-то собрал на среду. «А предаючи меня, — говорил, — предаст меня». Ведь вси говорили: «Не я ли, не я ли?» Все ученики. А Иуда сказал, што можо быть и я, да... Не сказал, што не я. Как-то сказал, што можо быть и я, и как... Как-то говорил священник, што дақ... Я-то не ходила, говорю. Не знаю. Забыла уже тоже.

Вот и узнали-то из... из этово. Ему Иуда дал ящик — вот денежной. И он деньги собирал, клал. И крал. А потом ему деньги-то делись (слово нрзб.), а вот пошёл ён к первосвященникам-то и говорит, што скоко вы мне дадите, штоб я вас предал. Вот оны обрадовались, дали тридцать сребреников яму. Дали тридцать сребреников и... И ён искал удобный случай, што когда бы ево предать. В Гасиманском саду. Пришёл-то ён, а... это: «Предающий, — го(вори)т, — меня идёт». Пошёл ён молитца там. И ён молилсы, уже Господь знал, што он щас идёт, дақ двум ученикам... Ученики спали вот, отяготелись сном. А Спаситель не спал. Вот когда Иуда-то приблизилсы... «Иуда, — го(вори)т, — целованьем ты предаёшь меня». Он поцеловал ево, Христа-то. «Целованьем, — го(вори)т, — предаёшь меня».

Христос и грешник

59

Это, бывало, вот ишо моя бабушка рассказывала, што шёл Христос по земли, а один грешник замаливал свои грехи. Прыгал через канаву. И говорит: «Раз — мне, а два — тебе. Раз — мне, а два — тебе. Один грех — мне, а два — тебе». Господу Богу-то. Вот он Господь подошёл и спрашивает: «Што ты делаешь?» Он: «Грехи замаливаю». «А как, — г(ово)рит, — ты замаливаешь?» «Да так вот говорю: раз — мне, а два — тебе. Значит, один грех мне, а два — Господу убери». А он г(ово)рит: «Не так молился. Надо просить так. Не надо и через канаву прыгать. А надо говорить: „Господи, прости меня грешново”. Вот, — г(ово)рит, — твоё и моление, не надо и через канаву прыгать. И не надо: „Один — мне, а два — тебе, раз — мне, а два — тебе”».

Христос и мужик

60

А вот раньше говорили, што штобы... ну... зна... знали, когда кто умрёт. И вот идёт тоже Господь по земле и видит: лежит мужик, нога на ноге, летом, тепло. Он и говорит: «Ты што лежишь — не работаешь?» А он и говорит: «А зачем же мне работать? Я завтра умру». И вот тогда Господь уже сделал, што кто когда умрёт, не знают уже. «А што, — г(ово)рит, — мне делать, работать? Я завтра умру». Он знал уже, што завтра он умрёт.

Воздвиженье

61

Собиратель: А вот еще, говорят, есть такой день, когда змей в лесу очень много, когда змеи в лесу собираются.

Информант: Есть. Это Сдвиженью. Хрест Господень вынес это Исус Христос. Он это вынес на Еси-гору. Всим двенадцати поклонникам своим поклонилсы. У него двенадцать было при... этих поклонников. И поклонились ему вси... Говоритцы: «Даже пришли змеи ко Христу — и то поклонилися». Вот это Воздвиженье — Хрест Господень на Еси-гору выносил. Хрест (слово нрзб.) всё. Дак вот змеи вот в кучу собираютцы тогда. Но, не знаю, один-то, говорили, щё был во мху, дак ево чуть не заели, не зажали.

Троеручица

62

Собиратель: А что такое Троеручица?

Информант: А Троеручица — это жо мне отец рассказывал. И я читаю вот этот акафист. И там... Плыла Троецаручица по... это по морю. Двухручица, у ей две руки было. И младенец. Платье у ней широкое, у ней в ногах заплеталось. Пошла буря, волны. Она и говорит: «Осподи! Спаси Ты меня, сохрани младенца! Кабы мне ещё третью б руку бы дали, дак я б одной рукой бы держала младенца, другой бы воду гряла, а третьей бы платё, — г(ово)ри(т), — приподняла». И видимо-невидимо откуль-то ей ангелы явились. И третью руку ей дали. Вот она и говорит: «Вот спасибо ангелам! Я теперь младенца спасу и сама, — говорит, — на берег выду!» Вот и называтцы Троеручица — она с трём рукам.

63

Собиратель: А Троеручица — что это значит?

Информант: Эх. Опять же така леге... легенда ходила. Да не одна. Вот и я знаю одну. То што, мол, вот... Надо было переходить через речку, а у ней младенец на руках был. А... речка быстрая, и надо было бревнышко одной... и держаться одной рукой. Она и го(во)рит: «Господи, вот кабы было у меня три-то руки б, дак я... — женщина, — я б, — говорит, — этой-то держала бы — двум рукам — ребенка, а этой бы держалася». Ну и якобы тут же у ней рука приросла. Дак вот, правда, аль не правда. Но легенду я такую слышала. Вот.

Казанская Божья Матерь

64

Информант: А в воскресенье — это вообще нельзя работать. А особенно нельзя стирать. В воскресенье.

Собиратель: А почему?

Информант: А это знаете што. Вот такой случай был. Ну это я тоже от людей уже слышала. Ехала... Ну вот — автобусы-то не ходили же раньше. Ну и вот ехала женщина в Новгород. И остановила попутку. Вот шофёр её взял. А женщина эта — старушка. А она старушка эта — как, говоря, кака-то Казанска аль Божья Матерь. Старушкой. Ну и вот он взял её. И вот едут. И вот разговорились. Она ево просит. Да г(овор)ит: «Ты обратно поедешь?» Он г(овор)ит: «Поеду». — «Купи мне рубашку». Ну вот... Купи мне... Он, шофёр, г(овор)ит: «Купить тебе рубашку?» Она г(овор)ит: «Я куплю вам рубашку!» Ну ладно. Поехали. И вот и говорит: «А знаешь...». Да, он спрашивает эту старушку: «А почему вы, — г(овор)ит, — такая грязная?» Вот — вся. А она отвечает: «Дак ваша, — говори(т), — жена по выход... по воскресеньям-то стирает да воду-то на меня и выливает. Всю грязь. Вот я и грязная». Ну и ладно. Вот обратно едут, и купила руба... купил он рубашку. И едут. Она выходит. Выходит, и дает рубашку. А вот она и говорит: «Што ж ты наделал?!» Он г(овор)ит: «Што? Дак я же рубашку купил». Да г(овор)ит: «Рубашку-то надо, просила я тебя, штобы ты поношеную купил, а не новую! А ты купил новую. Дак вот теперь, — говорит, — старики-то будут дольше жить, а молодёжь-то умирать больше будет. Больше молодёжи будет умирать, а стариков меньше».

«Стоянка Зои»

65

Информант: А вот это одна — вам скажу. Это было дело в городе Куйбышево. В каком-то году — у меня вот списано. Зоя ждала своего ухажёра. Не пришли. Девки-то все с ухажёрам собирались гулять. Нету. Некак не пришли. А у ей ухажёра было звать Коля. Она всё ждать — не идёт, не идёт. А икона-то висит Николая Чудотворца. Она говоря: «А возьму я Николая Чудотворца. То-жо такой же, — г(овор)ит, — Коля звать». И взяла ево, три раз и пошла плясать, обошла. И ей сковало, приковало, што она не могла сказать ничово. Не слова никакова. Вот поставили стражу возле. Написан вот. Стражу. И она никак. Лежали (?) и то другое и врачей призвали и всё ничё. Она не говорила никак. Вот, значит — посмеялась. Вот пригласили священника, то другое. Некак вот она. Вот посмеялась над этим, над Николаем Чудотворцем, а Николай Чудотворец — над ей. И она лежала как мрамор.

Собиратель: Так а ее как-нибудь вылечили?

Информант: Вот я... Там... написан — некак не вылечили ей. Не могли и вылечить. Она как мрамор лежала, потом некак скончалась она. (предложение нрзб.).

Собиратель: А это написано где-то?

Информант: Написан вот. Я бы могла, дак вам принясла, прочитаю бы. То-ко я читать-то не вижу. У меня да это списан. «Стоянка Зои» — так написано. Заголовок.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ

66

Информант: Иван Богослов был ведь взятой за... за это... За каким-то морем ён сосланный был за веру Христову. Вот явился Христос и показывал ему, што будёт вот в двадцатом веку. И ён всё вот и написано было, што... што будет. А ишо и не конец ведь ишо. Ишо и не пришёл конец.

67

Собиратель: А что ещё говорят, что ещё предсказано в Писании?

Информант: Да от Ивана... этово... забыла я... Богослова, веть у ево писан последний... последний-то этот лист там написаной. Да все там написано, што хорошо будёт тому, кто останетцы жив. Будет посреди, говорит, этой земли хорошей дуб, што будут лецитца все — вот кто останетцы. Так у нас ли будёт оно? А може и у нас — у нас страна тожо пострадала много. Ох много пострадала.

Собиратель: А что будет посреди земли, вы говорите?

Информант: Ну нет у меня глаз — я бы нашла и прочитала бы. Што вот после будет большой дуб. Дуб на двенадцать метров ширины. И к этому дубу будут все ходить. Вот.

Собиратель: А для чего ходить?

Информант: Исцелятцы. Все будут ходить исцелятцы.

68

Там и написан: «Придёт время, щё будут женщины вси спиватцы, наглые ходить». Нагие. Вот и ходят голые все. Токо што зануздан всё. (...) Это наше уже собачество! Наглое стало всё! Шо будут искать мужсково следу, сопьютцы все. Правда есть! (...) Всё сбилось. А вот триста шеесят шесть — в Евангель написан — не знаю, што это вот. Я спрашиваю бабам-то — в церкву-то ходят: «Спросите у батюшка, што это означает-то?» А тут говорили, щё написан Ленин. Я говорю: «Да какой же тут Ленин-то?» Я г(овор)ю: «Тут написан про Ленина было, што Ленин — бог земной, а Христос Исус — это... небесный». Вот так я говорю. Да я г(овор)ю: «Чево спрашивать?» Да я вот так и не знаю, щё. А в Евангель написан триста шеесят шесть. Цифрой.

69

Собиратель: А вот много было в деревне всяких божественных книг? Там Библия была у людей? Читали они?

Информант: Да, у моёво дедушки была Библия. Вот маминово отца. Он её всю наизусть знал. И вот он когда... Он умер как раз в Пасху. В финскую войну. Как раз в Пасху умер. И всё говорил мамы. Всё кода скажет. Всё — Машка звал. «Ну, Машка, я не доживу до этой войны. А ты доживёшь. Вот будет финская война, а потом будет с Германией война. И немцы придут сюда». Мама: «Ну, придут!» — «Придут, вот увидишь. Но, — говорит, — немца прогонят обратно. Там написано как в Библии: белый петух и красный петух. Мол, сначала красный петух погонит до столицы бело... Это — белый петух погонит до столицы красново петуха. А потом красный петух погонит до столицы белово петуха. Но победа будет всегда за красным петухом. Красный петух непобедим». Он всю-всю... Там же как было написано — как-то он говорил — «под китлами». Надо... не то, што читаешь вот так, а всё надо разбиратцы. А он наизусть всё знал. (...) Дальше вот он говорил, што: «Я ишо не доживу, а вот конец све-

та будет». Вот это он говорил. И опять же вот было сказано: до двухтысячново года и не так, што там вот в двухтысяч... после двухтысячново года. А — по на-роду глядя. «Или века убавлю, или век прибавлю. Как люди будут». Но люди много вот, видишь, щас уверовали — век прибавилсы, значит. Век прибавлен. А будет когда конец света, будет гореть и небо, и земля. И вода. Всё будет го-реть. И людям будет нигде не спастись ни в каких ущельях. А потом начнётца новый мир. Начнётца новый мир, несколько людей будет, и всё будут такие хо-рошие... будут... Ну, никто не сеять, не сажать ничо не будет, а всё будет расти. А будет голод. Вот он говорил. Три года. Сначала будет хорошая жизнь, потом три года голод. Вот был голод веть тоже. Потом будет што — он говорил. У людей будут деньги. Денег много будет у людей. Но в магазинах купить ни-чево не смогут. А потом придёт такое время: в магазинах только птичьево мо-лока не будет, да денег у людей не будет. Вот это он говорил. Только што пти-чьево молока, г(ово)рит, не будет в магазинах, а у людей денег не будет. Так вот оно... почти што. У ково-то и много денег, а у ково-то и... Вон сколько щас бомжей. Да и мы не ахти. Только вот што своё ростишь, дак...

70

Вот там было в Библии сказано, што церкви закроют, было сказано. Церк-вы были закрыты, потом было сказано, што церкви будут открыты ненадол-го — вот открыты церкви сейчас. Сказали, што там написано, што в городах всё небо будет опутан паутиной, а мы: Господи, когда, паутиной?! А вот прово-да-то ходят, ведь ходят ведь эти, как забыла, тролейбусы-то, дак. Всё, говорят, небо опутан паутиной. Железные птицы будут летать, самолеты. До войны же не было этово, а там уже в Библии всё был сказано. А теперь мы не знаем, што будет у нас впереди, што будет — то и будет. А тогда в Библии всё было сказа-но. Сказано было, што будут девицы — бесстыжие лица. Уже наголо ходят, и всё делают. Девицы — бесстыжие лица. Матери будут пожирать своих детей, было сказано, пожирают и не раз. Абортов-то сколько. Там же в Библии всё было сказано.

71

Собиратель: Так а может были какие люди, такие божественные, которые какие-то книги читали?

Информант: Были. У нас э... дядя Васька... Пресно(в). Я фамилии ему не знаю, а всё — дядя Васька Пресно(в). Вот он Библию всё время читал. Мы вот жили на свинарнике — он почитает, выйдет вечером и рассказывает, што... ну што там, в Библии, написано. Вот он и... и говорит. Как деревню опутают... па-утина, дак проводам вот и опутана эта деревня. Вот это провода и есь. (...) Де-вушки, го(во)рит, бестыжие лица будут, го(во)рит. Они, го(во)рит, не будут понимать, што... И нагие, го(во)ри(т), пойдут. Мы: «Дядя Васька, да ты што!» — «Да, да, да!» Он старый был. Вот Библию читал всё время.

72

Информант: Мне своя всё мама говорила: «Маруха, в Библии... написан только до двухсотово году. А потом ужо свету конец». Она мне всё говорила. А я ужо вот и... и... и двухсотый год прожила ужо, и двухсот четы... третий живу. (...) Это... А тоже всё говорила, што дед читал Библию. Это всё...

Собиратель: Так она и сама читала?

Информант: Да нет. Это дед ихный говорил всё. Што погодитя, мы-то, го(во)рит, не доживем, и... и в. и вы-то ещё, може быть, не доживёте, а ваши дети-то доживут — то, што деревню всю опутают-то... этим паутиной, будут

летать железные птицы, будут пен... кидать, зажигать будут. А мы, когда, говори(т), смеемси: «Ой, деда...». «Да, а, вот... может, ещё и вы-то не захватите, а в... а вот, а ваши-то уже дети дак захватят». Вот, когда начнет рассказывать. Я г(ово)рю: «Мам, полноть... болтать-то», — я говорю.

73

Вот было у нас у одново дедко, жил вот, у нево была Библия, напротив нас. Я там жила в конце, это я сюды замуж вышедцы. Ну и вот жил дед. А он побывал и в этом и в плену четьре года был, такой Ведерников Андрей, не знаю, как ему отчество. Ну и вот, дак вот он... как он говорил? Вот он с плену-то приехал, дак вот он... «Наверное, — говорит, — Бог меня спас», — што вот он в плену был, а там такие же издевательства были, и вот он жив остался. Вот он тоже верил в Бога. И у нево была Библия большая. И вот она... я не знаю, куда она теперь эта Библия дета, но вот он оставил, што жил-то с женой, жены было оставлено. А она куда эту Библию дела, не знаю, но она вот такая, знаете, толстая, вот такая большая. А он вот эту Библию читал. И вот когда и скажет: «Девчонки, погодите». А мы-то што, девчонкам, у нас же не было ни свету, ни чево. Он говорит: «Погодите, скоро, — говорит, — оттянут всё, — говорит, — паутиной». Я говорю: «Дед, — я говорю, — а какой паутиной-то?», — спрашивает. «А вот, — говорит, — провода натянут, — говорит. — И будут, — говорит, — железные птицы, — говорит, — летать и всё». А он такой уже был вот это, вот всё предсказывал, вот как по этому и говорил. Точно ведь сбилось, электричество нам протянули, самолеты стали летать, до-роги стали делать, всё.

74

Информант: Как же?! Говорили всё, всё, што идёт вот сейчас, это всё предсказано в Библии, всё предсказано, всё по-библейскому, мол, идёт.

Собиратель: А как это?

Информант: Ну вот... Вот одно што, придёт время, што женщины будут оплакивать мужские следы, оставленные там на дороге или на песке, но оно и есть сейчас, есть сейчас.

Собиратель: Может, еще что говорили?

Информант: Всё в Библии только написано, вот про самолеты, што будут летать, только не самолеты, а вот... там по-библейски написано, што весь мир обтянетца паутиной. Вот, пожалуйста, сейчас весь мир проводам весь обтянут.

75

Собиратель: А еще вот не помните, у вас в деревне кто-нибудь Библию читал раньше?

Информант: Ну я не знаю. Какой-то там читал. Вот мама-то всё говорила... Она неграмотная была, но у ей память очень хорошая была. Вот, по Библии, кто-то от там читал и рассказывал, што... будет вот то, што сейчас творитсы. И побе... погибать люди будут без войны. Так действительно без войны ведь погибают. Сколько вот, то же самолеты, то... поезда, то это... всякая всячина. То вот террористы это сколько губят людей.

Собиратель: А что еще рассказывала?

Информант: Ну что же... Конец будет белого свету. Людей совсем мало останется. Кто ево знает. Которы достойны, останется. А всё... вси истребятся. А мы же не верим этому. Как же это я истреблюсь. Я живу.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЭЗИЯ

«Все народы торжествуют»

76

〈Все народы〉 торжествуют, в небе ангелы поют,
 Рожество Господне славят, земли радость подают.
 В небесах звезда ликует необычной красотой,
 Веселитца, тружествует, всех зовёт в город святой.
 Вифелемскую в пещору, где Спаситель возлежал,
 Там узрем Святую Деву, как архангел ей сказал.
 Воцарился возглас божий, отовсюда слышен звон,
 Пастухи спешат с волхвами крепкой верой на поклон.
 Приближаютца к пещоры, устрашаютца в мыслях,
 Здесь Святую Деву видят и Спасителя в яслях.
 Они с радостью великой воздают хвалу Христу,
 В ево лике примечают неземную красоту.
 Братья, сёстры, примиритесь, поспешимтя в божий храм,
 Со Спасителем сроднимся, постречаемся с волхвам.
 Мы розделим всю святую веру, в сердце радость и любов,
 Неземную вкусим сладость, а воскричем:
 «С нами Бог, с нами Бог, с нами Бог».
 Разумейте, языцы, покоряйтесь Богу, яко с нами Бог, —

Это тут уже поют всё так. Если певчи-то... Роскажет кто, а оны «С нами Бог» спюют ишо.

«Когда же настанет мой праздник»

77

Когда же настанет мой праздник,
 Первый и последний мой пир,
 Душа моя радостно взглянет
 На здешний покинутый мир.
 Умоют меня и причешут
 Заботливой белой рукой.
 И новое белое платье оденут,
 Как будто на праздник какой.
 Родные во гробе печально и слезно
 Все будут рыдать,
 Накроют парчой небогатой,
 Ты будешь во гробе лежать.
 Под громким, торжественным пеньем
 И в блесках свечей восковых,
 При тихом серьёзном молчаньи
 Ты встретишь друзей и родных.
 Все те поклонятся низко,
 Последний поклон отдадут,
 Потом осторожно опустят в могилу
 Холодный твой труп.
 Закроют тисовую крышкой,
 Зароют землёю сырой,
 Родные в последний раз глянут,
 Печально пойдут все домой.

Оставят навечно крестик —
 Спутник один над тобой.
 Тучи по небу несутся
 И ветры уныло шумят,
 Отстал ты от жизни веселой,
 Там братья и сестры все спят.
 Теперь я прошу вас, родные,
 Ходите к могиле моей,
 Придите, мои дорогие,
 Умойтесь горячей слезой.
 Прошу вас я, дети родные,
 Прошу, вы не плачьте по мне,
 Вам есть тропинка такая,
 По ней вы ходите ко мне.
 Я буду лежать одиноко
 В глубокой могиле сырой
 И буду от вас я далёко,
 А также от жизни земной.
 Теперь, все мои родные,
 Не услышите вы моих ласковых слов,
 Ухожу от вас я навеки,
 Оставлю я море вам слез.

МОЛИТВЫ

Молитва на сон грядущий

78

Ангел мой, ляг со мной,
 Одень меня пеленой.
 Крещусь я крестом
 и ложусь со Христом.
 Ангел мой, хранитель наш,
 сохрани меня и помилуй.

Молитва на выход из дома

79

А из дома я выхожу, например, дак я молюсь: «Дорога Христова, по ней Господь ходил, и я хожу, а врагам моим нет на ней места».

ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ПИСЬМА

80

Хваля имя Господня

Письмо писано залотыми | буквами самими Исусом | Христом, кто хотел его | читать оно разрывалось. | Письмо найдено за иконои | в санитучем соборе за иконой светого образа Михаила | Архангела Сын Бога | живого. Сын Божей Матер(и) | Своей, повелевия вам, что | бы вы могли кається на | этом свете Испове(дое)те | грехи свои. приказываю вам | я буду наказывать (слово утрачено) | огнём, спущу на вас царя | на царя, боярыня на (слово утрачено) | зделаю

между вами <крово|пролитную?> войну за <то что?> || вы согрешили передо мною. | Если бы, не молилась Мать моя Богу за вас, то я давно | наказал вас, Имени моего | не призывай понапрасно | друг друга не обижай. | Письму этому верте кто | будет носить присибе будет | другим давать переписывать | тот будет прощен. |

Хотя было много грехов | сколько в море песку на | небе звезд на земле травы | кто будет носить при сибе | и другим переписывать | тот будет прощен и получит | от Господа Бога доброго | здоровья Аминь. |

Молитва эта от всех бед || и нужд Одному Графу присуди|ли от сечь голову но никто | ему ничего немог сделать, | не причинить никакова вреда | почему эта так он сказал | своему письму В Ц П Н В Ж Ж | Письмо ему велели носить | при сибе. Если письмо | приложить к ране кровь | перестанет течь <зачеркнуто: поставит | миня на> кто этому письму | неверит пусть поставит миня насожни оружия |

П К Ф Р К Эти буквы даны | самим Исусом Христом | кто носит при сибе это | письмо тому человеку не | какие грехи не чародеиство | не колдство немогли | пр<и>чинить ни какои <вред?> || нинаидет не справедливость | Сохранит от всех бед и | молений. Если женьщина | будет рождать грудного | ребенка пусть возмёт письмо | только в руки сразу боль | утихнет и ребенок будет | здоров. Письмо лучше золота | серебра, всякого оружия | видимого и не видимого. | Носите это письмо не боитесь | не пули ни огня, и всякого | оружия ибо оно не повлеяет | Архангелу Михаилу и не | допустит. Воимя Отца и | Сына и Светого Духа Аминь. | Кто не верит тому письму, | пусть повесит миня на | шею животного стре<л>яи || тогда увидит и поверит, | Кто имеет это письмо возьмет | его в руки. Стреляи коли в поле | всякого врага я как. Христос | за грехи шел на землю и | будет своему Отцу и Сыну и | Светому Духу Аминь. |

81

Письмо это задан на небе. | в 1742 году оно носилось в воздухе | его хотели взять в руки но оно | не давалось и опять уходило | из руге Молитва Воимя | Исуса Христа освободила Имя | за свою кровь в 1791 году сумели | спасти и стали читать его | Проклят будет тот кто не | соблюдает праздников Господни<х> | работай 6 дней а на 7 празднуй | служению Богу Сложение слов | | Божих, Если вы это не исполните я накажу вас жаждой | войной урожаем и всяким горем | Будь он молод или стар у | миня просить прощения скоро | я вас создал скоро и уничтожу | делай помоему приказанию | дам здоровья и спокойствия | кто не верит этому письму | тот будет покинут много | и не узнает благополучие | говорю вам. Письму этому | противоречить небудете. | Оставлены будете мною и будете | спасение ему, кто будет иметь | и не показывать другому. Кто | пожелает даже дать кто | неисполнит этого таму грехи || не простятся будет держать | ответ на страшне Суду | все в доме места и светого | Духа Аминь. |

читаи 2 раза в день писала | 1969 г 17 Апреля на 5 день Пасхи.

КОММЕНТАРИИ

«МЕНЮШСКАЯ ЛЕГЕНДА»: ПРОЗАИЧЕСКИЕ ПЕРЕСКАЗЫ

Тексты № 1—14 представляют собой записи устных пересказов сюжета «Сказания о святых Иоанне и Иакове». Их анализ позволяет судить о том, какие именно элементы письменного текста оказываются наиболее значимыми для рассказчиков и насколько могут варьироваться подобные сюжеты в современном устном обиходе небольшой группы деревень. Интересны и добавления к сюжету Сказания, производящиеся некоторыми рассказчиками. Так, в тексте № 1 святые являются на озере трижды, причем о не-

обходимости похоронить Иоанна и Иакова в Менюше местные жители узнают благодаря надписи на гробиках, а не посредством сновидения. Надпись «золотым буквам» фигурирует и в тексте № 2, хотя здесь, наоборот, редуцируется эпизод, повествующий о погребении отроков в с. Медведь. В тексте № 5 присутствует вышеупомянутый мотив «ловли отроков», который, вероятно, восходит к используемому в Сказании слову «ловцы» (охотники): гробики с телами Иоанна и Иакова хотят «поймать», но никак не могут «приблизить». Они «даются» священникам лишь после совершения молебна. В текстах № 8—11 редуцируется история необычной смерти отроков: речь идет либо о гибели вследствие ссоры, либо о случайной смерти. Наконец, тексты № 12—14 представляют собой максимальную редукцию исходного сюжета Менюшской легенды: в них сообщается лишь о появлении гробиков на озере и их погребении в менюшской церкви. Позволительно думать, что комбинация двух этих мотивов составляет «информационный мимимум» крестьянских рассказов о местной святыне.

1. ЕУ-Шимск-02-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

2. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

3. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко. В начале рассказа информант цитирует фрагменты тропаря Иакову и Иоанну Менюшским («Болезными святых праведных отроков Иакова и Иоанна, имиже о Тебе пострадаша, умолен буди, Господи, и вся наша болезни исцели, Человеколюбче, молимся»). Рассказ завершается описанием иконы Иоанна и Иакова, стоявшей в церкви с. Менюша.

4. ЕУ-Шимск-03-ПФ-13. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Евдокия Семеновна Потапова, 1923 г. р., уроженка д. Теребутицы Шимского района Новгородской области. Собиратель: О. Н. Филичева.

5. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Агния Ивановна Лаврентьева, 1932 г. р., уроженка д. Большие Угороды Шимского района Новгородской области. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

6. ЕУ-Шимск-02-ПФ-1. Д. Старое Веретье Шимского района Новгородской области. Запись 17.07.2002. Информант: Васса Ивановна Лежнева, 1920 г. р., уроженка д. Старое Веретье. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

7. ЕУ-Шимск-03-ПФ-6. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 09.07.2003. Информант: Зинаида Алексеевна Марачинова, 1934 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

8. ЕУ-Шимск-03-ПФ-16. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Нина Яковлевна Рогозкина, 1932 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мельникова.

9. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. Д. Маковище Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Петр Иванович Степанов, 1934 г. р., уроженец д. Шарок Шимского района Новгородской области. Собиратели: А. А. Панченко, И. В. Петров.

10. ЕУ-Шимск-02-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Быстрова, 1924 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, В. Б. Панченко.

11. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Евдокия Кузьминична Борина, 1920 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

12. ЕУ-Шимск-03-ПФ-7. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 10.07.2003. Информант: Анна Васильевна Клишина, 1926 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

13. ЕУ-Шимск-03-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 07.07.2003. Информант: Зоя Андреевна Феофанова, 1935 г. р., уроженка д. Старое Веретье Шимского района Новгородской области. Собиратель: О. Н. Филичева.

14. ЕУ-Шимск-03-ПФ-17. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Мария Яковлевна Сулина, 1926 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

«МЕНЮШСКАЯ ЛЕГЕНДА»: СТИХОТВОРНЫЕ ПЕРЕЛОЖЕНИЯ

Тексты № 15—18 представляют собой стихотворные переложения сюжета «Сказания». Из записанных нами свидетельств следует, что в религиозной традиции с. Менюша существовало два различных стихотворения об отроках Иоанне и Иакове: краткое («Как будто Господу угодно...») и пространное («В селеньи Верхнем Прихоне...»). Вероятно, оба стиха были созданы в Менюше в XIX или начале XX в. Они соотносятся с традицией поздних силлабо-тонических духовных стихов, известных также как псалмы или канты и до сих пор бытующих в некоторых регионах России. Появление стихов об Иоанне и Иакове в религиозном фольклоре села, по всей вероятности, вызвано творчеством местного клира либо крестьян из «прицерковного круга». Согласно сообщениям менюшских крестьян, в XX в. оба стиха циркулировали здесь как в устной, так и в рукописной форме. Их переписывали и учили наизусть, пели во время коллективных работ и домашних собраний. В настоящее время краткий стих имеет большее распространение в Менюше: во время экспедиционных работ 2002—2003 гг. он был зафиксирован и в устной, и в письменной форме. Рукописных вариантов пространного стиха обнаружить не удалось, и хотя о его существовании знают несколько информантов, лишь один человек смог частично воспроизвести его по памяти.

15. Устный вариант стиха. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

16. Рукописный вариант стиха скопирован в июле 2002 г. из тетрадки с акафистами, молитвами, духовными стихами и охранительными письмами, принадлежавшей Евдокии Андреевне Рыбалко (1926—2003), уроженке с. Менюша. Фотокопия текста хранится в личном архиве публикатора, местонахождение оригинала неизвестно. Ниже приводится вариант текста с сохранением всех особенностей написания. Одной вертикальной чертой обозначается конец строки, двумя вертикальными чертами — конец страницы. В квадратных скобках указываются исправления, сделанные переписчиком.

Стихи

Так верно господу угодно святей | отрок Иан вдецкой радости | забывы, брата
Иякова + скончал. | Отстраха сильною ужажнулся | и пламень огненной принял + за | ва-
шу чудную кончину господь | прославил чудеса, лет полсотни | миновало как в земли
вас погребли | велись в Прихоне [вместо зачеркнутого «в Менюше»] на | озерке ваши
мощи обрели, | святым иконами крстами, | священства козеру пошли подняв | святые ва-
ши мощи в Менюшу | с пеньем понесли, там собралось | много люду, к вашим честным
мощам. Все [вместо зачеркнутого «вас»] просили и || и молили помогите в скорби | нам.
Незадолго после время и | как мимо приходил, пал предними | на колени от усердия мо-
лил, | Тяжким он страдал недугом | исцеление получил, он заето | исцеление святей
храм | соорудил, и до ныне в этом храме | почивают мощи здесь, много | милости твори-
те подаете | и чудес, | Конец.

17. Запись 2002 г. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Информант: Нина Яковлевна Захарова, 1925 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

18. Повторная запись 2003 г. ЕУ-Шимск-03-ПФ-11. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Информант: Нина Яковлевна Захарова, 1925 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мельникова.

«МЕНЮШСКАЯ ЛЕГЕНДА»: ДОЧЕРНИЕ РАССКАЗЫ

К дочерним рассказам менюшского легендарного цикла относятся повествования о чудесном явлении отроков Иоанна и Иакова; об отроках, спасающих девочку, которую проклинали родители; об исцелениях, совершающихся на озере, где явились гробики Иоанна и Иакова; о наказании святотатцев, пытавшихся осквернить гробницу отроков в

церкви с. Менюша, и т. п. Наибольшей популярностью здесь пользуются рассказы о том, как Иоанн и Иаков являлись тем или иным местным жителям, подтверждающие незримое присутствие святых отроков в менюшской церкви. Широко распространены и рассказы об исцелениях на священном озере. Чаще всего в подобных нарративах идет речь о выздоровлении ребенка, поскольку Иоанн и Иаков считаются целителями и покровителями детей. Показательно, что рассказчики считают заслуживающим внимания лишь исцеление от наиболее серьезных дисфункций организма: слепоты, немоты, неспособности ходить. В рассказе об исцелении от слепоты специально драматизируется момент прозрения (прозревая девочка обращает внимание на красоту природы (№ 27) или священнического облачения (№ 28)).

Особый интерес представляют два рассказа (№ 36, 37) о весьма необычном «чуде», случившемся в Иванов день на Святом озере. Ребенок, которого погрузили в купальню, бесследно исчезает, из чего делается вывод, что его «забрали отроки». Показательно, что в этой истории, как и в сюжете о гибели самих Иоанна и Иакова, рассказчики не видят ничего трагического. Думается, что такое отношение вполне типично для крестьянской религиозной культуры: речь идет о прямом вмешательстве сакральных сил, «божественном произволе», не требующем ни осмысления, ни тем более оправдания в категориях профанного мира.

Отдельную группу текстов, относящихся к «Менюшской легенде», составляют рассказы о святотатстве. Подобные нарративы имеют широкое распространение в фольклоре современной русской деревни и являются своеобразным ответом крестьянской культуры на осквернение церквей и местных святынь в конце 1920—1930-х гг., а также в конце 1950-х—начале 1960-х гг. Реальной основой для публикуемых рассказов послужило вскрытие раки с мощами Иоанна и Иакова в конце 1930-х гг. В качестве святотатцев здесь фигурируют коммунисты и их сторонники из числа местных жителей, руководимые либо скептическим интересом («действительно ли они там?»), либо простым любопытством. В одном рассказе в роли святотатцев выступают «немцы», которые не могут удержаться от любопытства, несмотря на то что «верят в Бога». Однако святые сопротивляются вторжению: подвал под церковью, где находятся мощи, заливает водой; из раки появляется огонь, не дающий «выкопать отроков». В текстах № 38—39 и № 45—47 добавляется мотив наказания святотатцев, причем в двух рассказах (№ 45 и № 46) повествуется об «эквивалентном» воздаянии: пока святотатец пытается вскрыть гробницу отроков, у него дома сгорает ребенок.

19. ЕУ-Шимск-02-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

20. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

21. ЕУ-Шимск-02-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

22. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Евдокия Кузьминична Борина, 1920 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

23. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Нина Яковлевна Захарова, 1925 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

24. ЕУ-Шимск-03-ПФ-16. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Нина Яковлевна Рогозкина, 1932 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мельникова.

25. ЕУ-Шимск-03-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 06.07.2003. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

В рассказе идет речь об иконе Иоанна и Иакова, хранящейся в доме информанта и пережившей немецкую оккупацию. В августе 1941 г. во время отступления советских войск село подверглось интенсивным бомбовым и артиллерийским ударам с немецкой стороны, вследствие чего было почти полностью разрушено. С 1941 по 1943 г. оставшееся в Менюше население жило под контролем оккупационного режима. Часть ме-

нющев жила на территории села — в землянках и наскоро построенных бревенчатых хижинах. Однако многие переселились в лес, где практически у каждой семьи была землянка или место в землянке. Эти «окопы», как их называли сами крестьяне, служили постоянным местом убежища от военных действий и оккупационных властей. В ноябре 1943 г. почти все, кто оставался в Менюше, были вывезены на принудительные работы в Латвию, а затем — в Германию. Избежать высылки удалось немногим: большинство жителей вернулось в Менюшу только в 1945 и даже 1946 г. «Военные нарративы», записанные от местных крестьян в 2002—2003 гг., повествуют преимущественно о бегстве из села в лес во время боевых действий, попытках избежать мобилизации на принудительные работы, а также в советские войска после освобождения села в 1944 г.; о работе в Латвии и Германии и о трудной жизни после возвращения на родину. В публикуемом рассказе эти события изображаются в контексте истории иконы Иоанна и Иакова — фамильной реликвии и семейного апотропея. При приближении линии фронта икону закапывают вместе с другим имуществом, и хотя немецкие солдаты находят тайник, они не забирают ее. Когда семью отправляют на принудительные работы в Латвию, родственники уносят икону в лес, и она спасает их от войск, отправленных на поиски беглецов. Когда семья рассказчицы возвращается из Латвии, отроки начинают сниться матери и требуют забрать их домой. Эти мотивы вполне типичны для крестьянских рассказов об иконах.

26. ЕУ-Шимск-02-ПФ-13. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

Этот текст представляет особый интерес, поскольку мотивы локального религиозного фольклора контаминируются в нем с сюжетом, традиционным для крестьянской демонологии. Рассказы о родительском проклятье, в результате которого ребенка «уводит» или «уносит» «нечистый дух» либо лесной демон, широко распространены в восточнославянском фольклоре (группа сюжетов СУС 813А, 813В; обширную сводку фольклорно-этнографических материалов о проклятых см.: *Власова М. Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь*. СПб., 1998. С. 428—437). Они существуют и в современном устном обиходе новгородских крестьян (см., например: *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О. А. Черепановой*. СПб., 1996. С. 32—38; *Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Бьлички. Заговоры (по записям 1963—1999 гг.)*. СПб., 2001. С. 320—324). Иногда в подобных историях повествуется лишь о последствиях проклятья: ребенок исчезает, и его уже никто не может вернуть. Впрочем, известно достаточное число рассказов, заканчивающихся возвращением проклятого: чтобы освободить его от власти демонов, нужно накинуть на него нателный крест и пояс, «дать завет на икону», позвонить в колокол либо прибегнуть к особой магической практике («кидать кресты» и т. п.). Однако помощь святого или святых — мотив, в целом не характерный для таких рассказов. Одна из немногих параллелей к публикуемой записи — «чудо преподобного Никодима о некоем пастыре» из жития Никодима Кожеезерского (XVII в.). Здесь рассказывается, как святой спасает пастуха Григория Васильева, завлеченного в лес неким демоном «в сером одеянии» и с маленьким колокольчиком в руке. «Когда Григорий пел под деревом песни, видит он — старец зовет его к себе и велит ему перекреститься знаменем честнаго креста. И когда он знаменался крестом, тогда демон лесной невидим был, а старец оный приближался к нему...» (*Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*. С. 186—187). Можно также вспомнить неоднократно комментировавшееся исследователями «чудо преподобного Иова Ущельского 1655 г.», когда мезенский святой спас пльвших на лодке крестьян от «духа нечистого водного», который пытался их потопить (см.: *Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник*. М., 1871. С. 464). Однако в обоих случаях мы имеем дело с литературной адаптацией крестьянского фольклора. Менюшский рассказ о проклятой девочке представляет собой более интересный и редкий пример обратного процесса: здесь житийная топика инкорпорируется в крестьянский мифологический нарратив. Очевидно, что подобная трансформация этого сюжета в фольклоре Менюши свидетельствует об очень интенсивном воздействии культа отроков Иоанна и Иакова на локальную устную традицию.

27. ЕУ-Шимск-02-ПФ-11. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Мария Александрона Ежова, 1923 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова.

28. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

29. ЕУ-Шимск-03-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 06.07.2003. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филочева.

30. ЕУ-Шимск-03-ПФ-13. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Евдокия Семеновна Потапова, 1923 г. р., уроженка д. Теребутицы Шимского района Новгородской области. Собиратель: О. Н. Филочева.

31. ЕУ-Шимск-03-ПФ-15. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Нина Николаевна Творогова, 1931 г. р., уроженка г. Боровичи, районного центра Новгородской области. Собиратель: Е. А. Мельникова.

32. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филочева.

33. ЕУ-Шимск-02-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

34. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Евдокия Кузьминична Борина, 1920 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

35. ЕУ-Шимск-03-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 06.07.2003. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филочева.

В рассказе об исцелении порченной речь идет о той же самой иконе, что и в № 25. Сама эта история основана на традиционных мотивах крестьянских рассказов о колдовстве и порче (колдун «портит» человека, предлагая ему съесть те или иные продукты; демоны, вселившиеся в порченную, не позволяют ей подойти к иконе и не дают ей носить нателный крест; выходя из человека, порча оказывается «букашками в шерсти»). Любопытно, однако, что исцеляет порченную именно икона Иоанна и Иакова. Как правило, в рассказах об удачном избавлении от «посаженного» колдуном демона фигурирует ритуальный специалист — знахарь или священник. В данном случае отроки Иоанн и Иаков исцеляют порченную без чьего бы то ни было посредства. В этом отношении публикуемый рассказ сопоставим с текстом № 26.

36. ЕУ-Шимск-02-ПФ-11. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Мария Александрона Ежова, 1923 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мигунова.

37. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Евдокия Кузьминична Борина, 1920 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филочева.

38. ЕУ-Шимск-02-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

39. ЕУ-Шимск-02-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Быстрова, 1924 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, В. Б. Панченко.

40. ЕУ-Шимск-02-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

Николая-то скобянило — «скобенивать, скобенить что, кого, согнуть в дугу, в скобу» (Даль).

41. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Агния Ивановна Лаврентьева, 1932 г. р., уроженка д. Большие Угорды Шимского района Новгородской области. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филочева.

42. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филочева.

43. ЕУ-Шимск-03-ПФ-11. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Яковлевна Захарова, 1925 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мельникова.

44. ЕУ-Шимск-03-ПФ-17. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Мария Яковлевна Сулина, 1926 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

45. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Нина Яковлевна Захарова, 1925 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

46. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

47. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Евдокия Кузьминична Борина, 1920 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

ПРЕДАНИЯ О МЕСТНЫХ СВЯТЫНЯХ

Помимо главных менюшских святынь — гробницы Иоанна и Иакова, а также озера, где явились их гробики, в округе села существует еще два почитаемых места — священный «ключок» в километре к северо-востоку от Менюши, близ пустоши Плаксино, и разрушенная часовня Казанской Божьей Матери, стоявшая на западном краю села. Обе святыни связаны с богородичными праздниками, однако местные жители ходят к часовне лишь на Казанскую, тогда как почитаемый источник посещают в праздники Тихвинской, Казанской и Троеручицы. Любопытно, что рассказы о появлении почитаемого «ключка» достаточно вариативны: в них может идти речь и о «привидении» Божьей Матери (№ 48), и об иконе Богородицы, летящей «из Ивери в Тихвин» (№ 52), и плачущей иконе Троеручицы, приснившейся некоей старушке (№ 53), и о слепом мальчике, указавшем своей матери колодец с целебной водой (№ 49). Думается, что подобная вариабельность вообще характерна для крестьянских рассказов о местных святынях: нередко в устном обиходе той или иной деревни существует группа изоморфных сюжетов об одном и том же почитаемом месте.

48. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Нина Яковлевна Захарова, 1925 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

49. ЕУ-Шимск-03-ПФ-6. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 09.07.2003. Информант: Зинаида Алексеевна Марачинова, 1934 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

50. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Агния Ивановна Лаврентьева, 1932 г. р., уроженка д. Большие Угороды Шимского района Новгородской области. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

51. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

52. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

53. ЕУ-Шимск-03-ПФ-16. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Нина Яковлевна Рогозкина, 1932 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мельникова.

54. ЕУ-Шимск-02-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 22.07.2002. Информант: Евдокия Кузьминична Борина, 1920 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

55. ЕУ-Шимск-03-ПФ-1. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

56. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

БРОДЯЧИЕ СЮЖЕТЫ

В этом разделе публикуются религиозные фабулаты, основанные на «бродячих сюжетах», имеющих более или менее широкое распространение в христианском фольклоре. В работах некоторых отечественных исследователей подобные нарративы именуется «христианскими легендами», однако такое использование термина «легенда» представляется мне неудачным. Не останавливаясь на этой проблеме подробно, отмечу, что относимые к группе «христианских легенд» фабулаты не образуют единого жанрового пространства и могут существенно различаться как в генетическом, так и в типологическом отношении. Как правило, они функционируют на границе устной и письменной культур и зачастую представляют собой результаты крестьянской интерпретации различных канонических или апокрифических сюжетов христианского Писания и Предания. В сложении и трансмиссии подобных рассказов значительную роль играли проповеди приходских священников, рассказы паломников, а также деревенских «грамотеев».

57. ЕУ-Шимск-03-ПФ-12. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

В публикуемом тексте объединены два апокрифических и один канонический сюжет: история о добром разбойнике, восходящая к апокрифическому «Евангелию Детства», евангельское повествование о смерти Ирода Антипы (Деян. 12: 21—23) и апокрифический рассказ о смерти Саломеи, время от времени воспроизводящийся в церковных календарях и массовой православной литературе. Возможно, составляющие части этого нарратива были почерпнуты рассказчицей из проповедей местного священника.

58. ЕУ-Шимск-03-ПФ-18. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

Вариант сюжета об Иуде-кровосмесителе. (СУС (АТ) 931, 933; «тип Юды» по Проппу: *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 260—261. Ср.: *Горелов Н.* «Эдип в свете фольклора» через пятьдесят лет // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 8—9. С. 323—326; *Гудзий Н. К.* К легендам об Иуде Предателе и Андрее Критском // Русский филологический вестник. 1915. № 1. С. 7—9). Возможно, источником рассказа послужила проповедь местного священника.

Фараон-то был ведь царь тожо, цыганы-то — цари — контаминация с ветхозаветной историей о Моисее и дочери фараона.

На корабли суды ко Прости (? же опять — возможно, имеется в виду р. Прость, впадающая с запада в оз. Ильмень неподалеку от истока р. Волхов. Если это так, то очевидно, что рассказчица локализует происходящие события в непосредственной округе Новгорода, а «море», которое переплывает Иуда, — это озеро Ильмень. Подобная локализация событий Священной истории характерна для крестьянского религиозного фольклора.

59. ЕУ-Шимск-02-ПФ-7. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 20.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, В. Б. Панченко.

Вариант сюжета СУС (АТ) 827 («Простецкая молитва: человек (двое, трое) молится неправильно: „Трое вас, трое нас, помилуй нас!“ (прыгает через колоду: «Тебе, Боже, — мне, Боже!»); священник учит его правильной молитве; тот ее забывает и бежит за священником по воде; священник, убедившись в действенности его молитвы, советует ему молиться по-прежнему»). В публикуемом тексте отсутствуют новеллистические элементы, это — этиологический нарратив о происхождении «правильной молитвы» о прощении грехов.

60. ЕУ-Шимск-02-ПФ-7. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 20.07.2002. Информант: Елизавета Ивановна Прыставко, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, В. Б. Панченко.

Широко распространенный в русском крестьянском фольклоре этиологический сюжет.

61. ЕУ-Шимск-02-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

Рассказы о «змеином празднике» Воздвиженья широко распространены в севернорусском крестьянском фольклоре. Однако, как правило, в подобных историях никак не оговаривается исторический смысл праздника. Публикуемый текст представляет собой более сложный и специфический вариант крестьянской интерпретации праздника Воздвиженья Креста: в этот день Христос «вынес Крест» «на Еси-гору» и даже змеи пришли ему поклониться.

Он это вынес на Еси-гору — в русском фольклоре часто встречается образ чудесной и священной горы, в котором смешиваются представления о Сионе, Фаворе и Голгофе. Возможно, что «Еси-гора» из публикуемого текста представляет собой испорченное «Сион-гора».

62. ЕУ-Шимск-02-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

Этот и следующий рассказы представляют собой варианты распространенного фольклорного сюжета о происхождении иконы Богородицы Троеручицы.

63. ЕУ-Шимск-03-ПФ-16. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Нина Яковлевна Рогозкина, 1932 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова.

64. ЕУ-Шимск-02-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

В публикуемом тексте сочетаются две группы мотивов. Одна связана с распространенным в крестьянской культуре восточных славян запретом на женские работы по заповедным дням недели (стирка по воскресеньям, пряденье и шитье по пятницам и т. п.). Как правило, в крестьянских нарративах, связанных с этим запретом, его нарушительницам является священный персонаж (например, Параскева Пятница), наказывающий за нарушение или предупреждающий о его последствиях. В нашем случае таким персонажем оказывается Богородица, предупреждающая, что стирающие по воскресеньям женщины выливают грязь на нее. Вторая группа мотивов (шофер покупает Богородице новую, а не поношенную рубашку, из-за этого «старики будут дольше жить, а молодежь умирать больше будет») соотносима с общей идеей «порчи мира» и инверсии биологических и культурных норм, характерной для крестьянских нарративов эсхатологического содержания (см. о них в комментарии к № 66—75). По-видимому, перед нами результат механического смешения разных сюжетов, причем рассказ о поношенной рубашке связан с кругом текстов о предвестиях войны, получивших широкое распространение в восточнославянском фольклоре в XX в. Обзор подобных рассказов см. в: *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «Суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 290—296; *Власова М. Н.* Русские суеверия. С. 36—38. Ср. также: *Виноградов Г. С.* Этнография и современность // Сибирская живая старина. Иркутск, 1923. Вып. 1. С. 12—14.

65. ЕУ-Шимск-02-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

Этот сюжет, известный как «Стояние Зои» или «Стоянка Зои», достаточно распространен в городском и деревенском религиозном фольклоре России второй половины XX в. Как правило, он циркулировал (и продолжает циркулировать) в рукописном варианте, однако может передаваться и устно (см., например: Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. статья, коммент. Ю. А. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998. С. 87—91, 165—166). Публикуемый текст представляет собой устный пересказ рукописного варианта, хранившегося у рассказчицы. К сожалению, ознакомиться с этой рукописью во время экспедиционных работ не удалось.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ

Под эсхатологическими нарративами я подразумеваю особый тип крестьянских рассказов и толков о «последних временах». Эти тексты привлекли внимание исследователей сравнительно недавно. После того как ими стали специально заниматься, выяснилось, что они чрезвычайно популярны в современной крестьянской культуре. Подобные нарративы представляют собой специфические тексты-интерпретации, зачастую базирующиеся на приеме псевдоцитации, когда эсхатологические толкования техногенных новшеств или атрибутов современной социальной жизни возводятся к Библии или некоему абстрактному священному тексту. Подробнее об эсхатологических нарративах в современной крестьянской культуре см.: *Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.*

66. ЕУ-Шимск-02-ПФ-6. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

В этом тексте прямо эксплицируется один из топосов крестьянского эсхатологического нарратива: в священных книгах вообще и в Апокалипсисе в частности описаны современные нам события — то, что будет «в двадцатом веку».

67. ЕУ-Шимск-03-ПФ-9. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 11.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

Текст, записанный от того же информанта, что и № 66, представляет собой своеобразный комментарий к апокалиптическому образу древа жизни («И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (Отк. 22, 1—2)).

68. ЕУ-Шимск-02-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 21.07.2002. Информант: Евдокия Андреевна Рыбалко (1926—2003), уроженка с. Менюша. Собиратели: А. Л. Львов, Е. А. Мигунова.

А тут говорили, щё написан Ленин — представления о том, что в фамилии Ленин зашифровано апокалиптическое «число зверя», получили определенное распространение в русском религиозном фольклоре. Доказательством этого обычно служила следующая практика: из 15 спичек складывали слово «ЛЕНИН», затем из них же складывали число 666.

69. ЕУ-Шимск-02-ПФ-3. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 18.07.2002. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мигунова, А. А. Панченко.

Там написано как в Библии: белый петух и красный петух — образы красного и белого петухов (resp. коней), по-видимому, восходят к соответствующему эпизоду из Откровения Иоанна Богослова (Откр. 6: 1—8), где повествуется о появлении четырех всадников на белом, рыжем, вороном и бледном конях. Фольклорная интерпретация этого эпизода, судя по всему, ассоциировалась с войнами, катастрофами и межгосударственными отношениями. Хотя эсхатологические нарративы на эту тему были зафиксированы еще в конце XIX в., вероятно, что особое распространение мотив борьбы белого и красного петухов получил в эпоху Гражданской войны. В современном крестьянском фольклоре он используется для истолкования событий Второй мировой либо холодной войны.

70. ЕУ-Шимск-03-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 06.07.2003. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

Всё, говорят, небо опутан паутиной. Железные птицы будут летать, самолеты — мотивы, получившие наибольшее распространение в крестьянских эсхатологических нарративах второй половины XX в.

71. ЕУ-Шимск-03-ПФ-7. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 10.07.2003. Информант: Анна Васильевна Клишина, 1926 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

Были. У нас э... дядя Васька... Пресно(в) — как правило, анализируя эсхатологические нарративы современных крестьян, мы не можем сказать, насколько достоверно в

подобных рассказах изображается «предсказатель», апеллирующий к авторитету Библии в своих описаниях «последних времен». В данном случае, однако, мы можем достоверно идентифицировать такого рассказчика — «дядю Ваську Преснова». Это Василий Иванович Преснов, 1873 г. р., уроженец с. Менюша, русский, грамотный, беспартийный, колхозник, проживавший в с. Менюша. В феврале 1933 г. он был арестован вместе с 13 другими односельчанами и выслан в Западносибирский край на 5 лет (Книга памяти жертв политических репрессий Новгородской области. Т. 5: 1930—1936 гг. / Сост. Н. Н. Трабер и др. Новгород, 1996. С. 325). Судя по некоторым косвенным признакам (в частности, среди арестованных был и сельский священник), по этому процессу проходили местные религиозные активисты, возможно — члены церковного совета.

72. ЕУ-Шимск-03-ПФ-8. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 10.07.2003. Информант: Мария Ивановна Быстрова, 1924 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

73. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

74. ЕУ-Шимск-03-ПФ-13. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Евдокия Семеновна Потапова, 1923 г. р., уроженка д. Тебутицы Шимского района Новгородской области. Собиратель: О. Н. Филичева.

75. ЕУ-Шимск-03-ПФ-16. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Нина Яковлевна Rogozkina, 1932 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: Е. А. Мельникова.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЭЗИЯ

Публикуемые в этом разделе тексты принадлежат к традиции силлабо-тонических фольклорных стихов религиозного характера, получивших широкое распространение в массовой религиозной культуре восточных славян во второй половине XIX в. В изучаемом регионе эти тексты по-прежнему пользуются большой популярностью.

76. ЕУ-Шимск-03-ПФ-12. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 14.07.2003. Информант: Екатерина Михайловна Катина, 1922 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: А. А. Панченко, В. Б. Панченко.

77. ЕУ-Шимск-03-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 06.07.2003. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

Публикуемый текст представляет собой вариант одного из самых популярных в современной крестьянской культуре духовных стихов. Как правило, он исполняется на похоронах. В Менюше его поют «на вынос» — в момент, когда гроб с покойником выносят из дома.

МОЛИТВЫ

78. ЕУ-Шимск-03-ПФ-2. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 06.07.2003. Информант: Мария Ивановна Игнатьева, 1930 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратели: Е. А. Мельникова, О. Н. Филичева.

79. ЕУ-Шимск-03-ПФ-10. С. Менюша Шимского района Новгородской области. Запись 12.07.2003. Информант: Нина Петровна Киселева, 1939 г. р., уроженка с. Менюша. Собиратель: О. Н. Филичева.

ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ПИСЬМА

80. Текст письма скопирован в июле 2002 г. из тетрадки с акафистами, молитвами, духовными стихами и охранительными письмами, принадлежавшей Евдокии Андреевне Рыбалко (1926—2003), уроженке с. Менюша. Фотокопия текста хранится в личном архиве публикатора, местонахождение оригинала неизвестно. Текст публикуется с сохранением всех особенностей написания. Одной вертикальной чертой обозначается конец строки, двумя вертикальными чертами — конец страницы. Угловыми скобками отмечены утраченные или плохо читаемые слова и буквы.

Публикуемый текст представляет собой сочетание двух типов охранительных писем, получивших распространение в России во второй половине XIX—начале XX в., — «Иерусалимского свитка» («листа небесного») и «Бракского небесного письма» (der Braker Himmelsbrief). «Бракское письмо» представляется сравнительно редким для русской традиции: оно — немецкого происхождения, и его переводы, как правило, имели хождение среди солдат. В конце XIX в. русский перевод «Бракского письма», обнаруженный на Кубани (в рукописном сборнике, принадлежавшем казаку из старообрядческой станицы Прочноокопской) и довольно близкий к немецкому оригиналу, был опубликован М. А. Дикаревым (*Дикарев М. А.* Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900. С. 89—90). В 1915 г. сходный текст (использовавшийся как заговор на оружие) был прислан в ОЛЕАЭ из г. Оренбурга (*Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М., 1994. С. 140). Что касается различных вариантов «Иерусалимского свитка», то они были довольно широко распространены в дореволюционной России. В течение XX в. подобные «охранительные письма» были постепенно вытеснены различными видами «круговых писем» (см.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница. II. Эпистолия о неделе // ЖМНП. 1876. Март. С. 50—116; *Панченко А. А.* Магические письма // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 620—642; *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе... С. 284—290).

81. Текст письма скопирован в июле 2002 г. из тетрадки с акафистами, молитвами, духовными стихами и охранительными письмами, принадлежавшей Евдокии Андреевне Рыбалко (1926—2003), уроженке с. Менюша. Фотокопия текста хранится в личном архиве публикатора, местонахождение оригинала неизвестно. Текст публикуется с сохранением всех особенностей написания. Одной вертикальной чертой обозначается конец строки, двумя вертикальными чертами — конец страницы. Угловыми скобками отмечены утраченные или плохо читаемые слова и буквы.

Публикуемый текст представляет собой другой вариант «Иерусалимского свитка».

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

А. Н. РОЗОВ

*ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ
НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА
«ОЛОНЕЦКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» (1898—1918)
АННОТИРОВАННЫЙ ТЕМАТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ*

«Олонецкие епархиальные ведомости» (далее — ОЕВ) стали выходить лишь в конце XIX столетия (точнее, с 1898 г.), т. е. позже, чем другие епархиальные издания (например, «Пензенские епархиальные ведомости» издавались с 1866 г.). Поэтому всего лишь за 20 лет своего издания журнал, конечно, не смог дать богатый и исчерпывающе полный материал по теме «фольклор и этнография», но некоторые публикации представляют несомненный интерес.

Как и в других аналогичных журналах, в ОЕВ была опубликована (на второй год его существования) «Программа для ведения летописей в церквях Олонецкой епархии».¹ В ней предполагался сбор сведений по общему религиозно-нравственному состоянию прихода, по бытующим там суевериям, предрассудкам, остаткам языческих обрядов. Каждый священник должен был перечислить те способы борьбы с этими отклонениями от христианства, которые применял он или его предшественники. Комментируя «Программу», петрозаводский соборный протоиерей А. Надежин писал, что если городские и сельские пастыри умело и внимательно выполняют все ее требования, то это даст будущему историку малоизученного Олонецкого края богатый и ценный материал «в историко-статистическом, географическом, и религиозно-бытовом отношении».² Он призывал своих коллег внимательно изучить все имеющиеся материалы по истории своего прихода, включая «живые устные сказания народа», и обещал, что лучшие образцы церковных летописей будут напечатаны в ОЕВ. Надо отметить, что по сравнению с другими епархиальными ведомостями журналу не удалось добиться, чтобы сельские священники в массовом порядке присылали свои полные, соответствующие каждому пункту Программы описания приходов. Для того чтобы ответить на вопрос, кто в этом виноват: само ли приходское духовенство было инертно или епархиальное руководство не проявило настойчивости в своих требованиях присылать подобные сведения, — необходимо, очевидно, обратиться к материалам епархиальных архивов. Можно назвать лишь несколько работ, которые раскрывают некоторые пункты Программы: статья священника В. Пидьмозерского, которая даже по названию отвечает Программе;³ статьи И. Машерского (1899. № 2, 3), А. Тихомирова (1899. № 17, 19), Н. Скворцова (1904. № 2), А. Казанского (1904. № 21, 22) и др. Однако и в них народные традиции изложены очень лаконично. В некоторых публикациях приводятся подробные описания распространенного в

¹ В основу данной Программы были положены «Программа церковно-исторического и статистического описания церквей и приходов Полтавской епархии» и отчасти «Программа этнографических сведений о крестьянах центральной России», составленная кн. В. Н. Тенишевым (Смоленск, 1897 (2-е изд. 1898)).

² Надежин А. Несколько слов по поводу «Программы для ведения летописей в церквях Олонецкой епархии» // 1899. № 23. С. 33—34.

³ Пидьмозерский В. Историко-статистическое описание Рубежской церкви и прихода со времени их основания // 1902. № 19, 20, 24.

ряде приходов языческого, по мнению священнослужителей, обычая празднования Ильина дня, называемого в народе «бычьим (бараньим) воскресеньем», или просто «хватанием мяса». ⁴ В этот день домашний скот приводился к церкви или к часовне, священник служил молебен с водосвятием животных. Приведенный скот продавался, а вырученные деньги шли в пользу храма. Жертвующего быка или барана убивали прямо в церковной ограде или около часовни, а часть мяса шла в пользу причта. Несмотря на, казалось бы, получаемую прямую выгоду, некоторые священники в течение долгого времени пытались уничтожить данный нехристианский обычай. Так, в селе Таржеполе в начале XX столетия «бычье воскресенье» уже не отмечалось.

Служителей церкви волновали существенные отличия крестьянского православия от официального церковного, быстрый процесс разрушения в олонечкой деревне «старой народной души», устойчивость деревенских суеверий и предрассудков, разных нехристианских обычаев и обрядов, способов «лечения» разных болезней и т. д. ⁵ По мнению некоторых священников, надежным средством борьбы с нехристианскими обычаями и нравами могут быть церковные проповеди и внебогослужебные собеседования. ⁶ Однако в ОЕВ нет текстов назидательных поучений, написанных сельскими пастырями. Ряд статей посвящен отдельным фольклорным жанрам: причитаниям, ⁷ быличкам, ⁸ легендам и преданиям. ⁹ Значительное место в деятельности служителей церкви занимала борьба с различными апокрифическими молитвами, которые, как и в других регионах России, широко распространялись в городах и деревнях Олонечского края. ¹⁰

В публикациях ОЕВ имеются свидетельства того, что в отдельных приходах священникам удавалось искоренить часть суеверий и нехристианских обы-

⁴ Описания этого обычая имеются и в других церковных журналах, например в «Церковном вестнике» (1878. № 32. С. 4—5; 1879. № 31. С. 12—13; 1882. № 18. С. 8—9; 1890. № 16. С. 283—284).

⁵ *Пр[е]ображен[ский] А* 1) Из наблюдений сельского священника над деревней // 1908. № 13. С. 311—313; № 14. С. 334—335, № 15. С. 351—353; 2) Народная тьма // 1908. № 5. С. 107—108; *Георгиевский Н* Из дневника священника Морско-Масельгского прихода // 1899 № 9. С. 25—29; *Ягодкин Д.* Олонечкие приметы, поверья и суеверия. 1899. № 20. С. 27—29; № 22. С. 29—32; № 23. С. 23—26; 1900. № 1. С. 20—22; № 3. С. 100—102; № 4. С. 139—141, № 15. С. 556—557; *Ф-н М, дьякон* Колдовство в деревнях и борьба против него // 1908. № 16. С. 369—371; *Филимонов К. Ф.* Погребальные и поминальные обряды в Ежезерском приходе Олонечкой епархии // 1901. № 18. С. 546—549.

⁶ *Пр[е]ображен[ский] А* Внебогослужебные религиозно-нравственные чтения в храме // 1908. № 10. С. 232—233.

⁷ *Снитко В* Народные воззрения и черты народного быта по «Причитаниям Северного края» // 1898. № 11. С. 17—21; *Филимонов К.* Из материалов по этнографии Олонечского края // 1902. № 4. С. 165—169.

⁸ *П* Мошинский приход Каргопольского уезда // 1907. № 3. С. 75—79.

⁹ *Пр[е]ображен[ский] А* 1) Из наблюдений...; 2) Народная тьма; *Скворцов Н.* Село Ялгуба Петрозаводского уезда // 1904. № 2. С. 52—55; *Благовещенский А.* Юргильский приход Олонечского уезда Олонечкой епархии // 1899. № 20. С. 708—714; *Елдинский Я.* Распространение христианства в Олонечском крае // 1898. № 5. С. 17; Из писем преосвященного Аркадия // 1900. № 4. С. 121—127; *Любославский Г.* Из Святозера // 1898. № 10. С. 24—28; *Островский Д.* Село Видана Петрозаводского уезда // 1900. № 12. С. 457—461; *П.* Мошинский приход. ; *Пидьмозерский В.* Село Таржеполь (Петрозаводского уезда) // 1902. № 17. С. 580—583; *Тихомиров А.* Кондушский приход Вытегорского уезда // 1899. № 17. С. 16—21; *Тялишинский Н.* Местоположение и происхождение Николаевского Ладожского погоста и прихода Повенечского уезда // 1899. № 17. С. 15—22; *Ш-н В.* Предание о реке Халуе (Каргопольский уезд Ошвенской волости) // 1900. № 12. С. 461—462; *Шайжин Н* 1) Свят. Николай чудотв. в народной поэзии Олонечского края // 1909. № 13. С. 289—292; 2) Слава свт. и чудотв. Николая в Олонечском крае // 1909. № 11. С. 240—243; 3) Сказание об явлении и прославлении иконы свт. и чудотв. Николая Тагажмозерского // 1908. № 21. С. 483—485.

¹⁰ По поводу распространения в письмах одной, неизвестно кем составленной молитвы // 1903 № 13. С. 455—458; Что такое «Сон Богородицы»? // 1908. № 14. С. 326—328.

чаев,¹¹ изменить нехристианский характер некоторых праздников, например, добиться запрещения кулачных боев,¹² молодежных вечеринок и хождений с песнями и гармониками по селу.¹³ В других материалах рассказывается о том, как иереи, посещая с требами крестьянские дома, учили взрослых и детей азам православия.¹⁴ Немало сведений о большой просветительской работе пастырей имеется в описаниях юбилеев служения в священническом сане или в некрологах. Все вышеперечисленные факты должен учитывать исследователь, занимающийся изучением эволюции народных традиций, которые под воздействием духовенства могли претерпевать значительные изменения.

Принципы оформления указателя. Материал по тематическому принципу делится на 11 разделов. Внутри них публикации расположены в алфавитном порядке. Материалы одного автора помещаются в хронологическом порядке (от наиболее ранней до наиболее поздней публикации).

В тех случаях, когда один и тот же материал имеет отношение к двум или более разделам, он помещается только в одном, к которому ближе по тематике, в других же разделах на него даются цифровые ссылки.

Звездочкой перед порядковым номером публикации обозначены материалы, отраженные в библиографических указателях за 1881—1900 гг.

В названиях публикаций используются следующие сокращения, принятые в церковных календарях: ап. — апостол, архиеп. — архиепископ, архим. — архимандрит, вмч. — великомученик, еп. — епископ, мч. — мученик, о. — отец, пр. — пророк, прот. — протоиерей, свт. — святитель, св. — святой, свящ. — священник.

После фамилии автора в именном указателе приводится его порядковый номер по тематико-библиографическому указателю, в скобках отмечается место службы автора.

Ввиду того что данный сборник посвящен русскому народному творчеству, материалы по другим народам и народностям, жившим в Олонецкой губернии (главным образом карелам), в указатель не включаются.

I. ОСОБЕННОСТИ НАРОДНОГО ПРАВОСЛАВИЯ. ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В НЕМ

1. *А. К.* (свящ.). Великий пост в Древней Руси и в наше время // 1913. № 9. С. 174—180.

Описание характера проведения поста в XVI—XVII вв.; в то время люди приобретали святость 1) строгим соблюдением поста, 2) молитвою, 3) добрыми делами. Пост должен быть телесным и духовным.

2. *Козлов И.* (Олонецкой епархии миссионер, свящ.). Печать антихриста и прививка оспы // 1911. № 29. С. 487—489.

В некоторых деревнях старообрядцы проповедуют, что прививка от оспы — прививка антихриста. Автор утверждает, что это пример невежества и фанатизма. Старообрядцы, живущие в центре России, уже не поддерживают это убеждение.

3. *Машезерский И.* (свящ.). Родина преп. Зосимы, Соловецкого чудотворца // 1899. № 3. С. 24—26 (начало в № 2).

Толвуйский приход; внешняя набожность прихожан; соблюдение постов, других церковных установлений; плохо ходят в церковь, только на Рождество и Пасху.

¹¹ *Мизеров Д.* Разлука с пастырем // 1904. № 3. С. 107—110; *Ф-н М., дьякон.* Колдовство в деревнях...

¹² *Островский В.* Село Видана...

¹³ «*Слобожанин*». Слободский приход (Вытегорский уезд) // 1915. № 3. С. 59—60.

¹⁴ *Георгиевский Н.* Из дневника священника ...

4. П. Добрый обычай // 1908. № 17. С. 385—386.

Описание праздника св. вмч. и целителя Пантелеимона в одноименной часовне в 9 верстах от Петрозаводска.

5. Петров А. (свящ.). Почему св. мч. Христофора изображают с песьей головой? // 1906. № 3. С. 72—74.

В некоторых церквях Олонецкой епархии имеются иконы Христофора с головой собаки. В Четьи-Минеях об этом ничего не сказано. Очевидно, это произошло из-за неправильного понимания слов Пролога, где о святом говорится, что он был из «народа с собачьими головами».

6. По поводу распространения в письмах одной, неизвестно кем составленной молитвы // 1903. № 13. С. 455—458.

Текст молитвы и объяснения что делать с молитвой; в преамбуле к тексту сказано, что в Новом Иерусалиме якобы был слышен с небес голос «накажу все народы». Подобных молитв много, о них пишут в духовной периодике; цель подобных «молитв» — внедрить некое учение, не согласное с учением православной церкви. Далее — критический комментарий к тексту «молитвы».

7. Пр[еображен]ский Ал. (свящ.). Из наблюдений сельского священника над деревней // 1908. № 13. С. 311—313; № 14. С. 334—335; № 15. С. 351—353; № 18. С. 410—411.

По мнению автора, в деревне происходит разрушение «старой народной души», исчезает чистота нравов, глубокая религиозность. Наблюдается резкое ослабление христианской дисциплины, многие только «наружно и по традиции» исполняют церковные установления; увеличение пороков среди молодежи, ослабление веры; в старшем же поколении вера соединена с массой суеверий и предрассудков; крестьяне, побывавшие в больших городах и работавшие на заводах и фабриках, отставные солдаты приносят домой индифферентное отношение к вере, а иногда и просто неверие. У большинства неграмотного населения вся религия заключается в одних только обрядах, а основные христианские истины им непонятны; мало кто ответит на вопросы: кто есть Бог? Где он? Для них икона — Бог, Троицу они не отличают от Богородицы; у них и Троица — Бог, и Богородица — Бог; нередко говорят, что Троица — это три Бога и т. д.; коверкают канонические молитвы, сами придумывают «молитвы»; самые смутные, а порой и нелепые представления о святых: ап. Павел считается привратником у рая и у него находятся ключи от Царствия небесного; языческие представления о пр. Илие; Ильина пятница почитается больше Ильина дня. Один крестьянин попросил автора поставить свечку за 5 коп. Николаю Николаевичу, т. е. свт. Николаю. Легенда о вешем сне Богородицы перед распятием Иисуса Христа. Примеры простонародных названий праздников, которые говорят о том, что крестьяне не имеют ясного представления о сущности церковных праздников. Множество суеверий, примет и полуязыческих обычаев соединено с Ивановым днем, крещенским сочельником. Многие церковные праздники для прихожан ничем не отличаются от будней, зато особо почитаются свои собственные часовенные праздники, напр.: «Хролы», «баранье воскресенье» и т. д.; нехристианское проведение праздников. Мало что народ понимает в церковном богослужении, в таинствах, в тексте молитв; из-за того что народ не понимает, что читается и поется в храме, многие полуспят, думают о чем-то своем; в многолюдных приходах священники физически не в состоянии исповедать всех прихожан как следует; примеры искажения текстов главных молитв. Крестьяне не особо усердны к церкви, редко посещают храм, некоторые мужчины 30—40 лет ни разу не были на исповеди. К духовенству нередко ироническое отношение. Примеры пренебрежительного отношения к священнику. Плохо платят за требы. Возможно все это — результат деятельности старообрядцев. Родители не занимаются религиозно-нравственным воспитанием детей; ради забавы они учат малышей бранным словам. В деревне исчезает строгое подчинение родительской власти; сыновья теперь могут побить отца, мать. Далее о развращающем воздействии на молодежь сиделок или вечеринок. На них, кроме взрослых парней и девушек, ходят 12—13-летние подростки. Все сидят далеко за полночь. Родители здесь не бывают. Здесь звучат «любодейные» песни и пляски.

Снижение нравственности в деревне автор показывает на характере соблюдения постов. Если раньше нарушение поста строго каралось, то теперь молодежь ряд постов не соблюдает, да и взрослые люди могут нарушить постничанье. Здесь вина интеллигенции, которая вообще никогда не ограничивает себя в еде, господских слуг, людей, работающих на городских заводах и фабриках; именно с них берут пример сельчане. Только старики остаются ревнителями постов.

8. *Снитко В.* (студент Олонецкой духовной семинарии (ОДС)). Народные воззрения и черты народного быта по «Причитаниям Северного края» // 1898. № 11. С. 17—21.

Народные представления о смерти, душе, загробной жизни. Дана характеристика семейных отношений; понятие о грехе; народные представления о хорошем священнике.

9. Что такое «Сон Богородицы»? // 1908. № 14. С. 326—328.

Широкое распространение в селах и городах этого апокрифа. Народ верит в него и относится к «Сну» с благоговением, храня его на божнице. Грамотные люди многократно переписывают «Сон» и раздают его соседям и знакомым, так как за это, как сказано в преамбуле к «Сну», последует отпущение всех грехов, счастье и довольство в доме. О содержании «Сна», о том, что это произведение — свое, народное богословие, и нравственное и догматическое. Далее о народном учении о 12 пятницах, сочинение которого приписывается или св. Андрею Критскому или Климентию, папе римскому. Обычно это «Сказание» входит в «Сон». В тексте апокрифа, как правило, сообщается, какому святому и в каких случаях надо молиться. Из этого произведения видно, что наш народ нуждается в особом ходатае, помогающем в обыденной и будущей загробной жизни, пятницы же помогают и во время второго пришествия. Те же представления лежат в основе «измышленных и установленных» самими крестьянами праздников, таких как: «Власию», «Хролам», «баранье воскресенье».

См. также: № 16, 17, 22, 28, 29, 37, 40—42, 47, 48.

II. СУЕВЕРИЯ, ПРИМЕТЫ, ПОВЕРЬЯ, ТОЛКОВАНИЕ СНОВ. РОЛЬ СЯЩЕННИКОВ В БОРЬБЕ С ПРЕДРАССУДКАМИ И СУЕВЕРИЯМИ

10. *Георгиевский Н.* (свящ.). Из дневника священника Морско-Масельгского прихода // 1899. № 9. С. 25—29.

Вера народа в приметы, наговоры, шептания; в счастливые и несчастливые встречи, в дурной глаз и т. д.; приметы в отношении новорожденного ребенка. Священник, едуший на требу в дальнюю деревню и остановившийся на отдых в другой деревне, учит детей и взрослых правильно складывать руки при благословении; говорит мужику, что грех входить в избу в головном уборе; разговор о том, что пост должен быть не только телесным, но и духовным; призыв к прихожанам говеть, исповедоваться и причащаться.

11. *Казанский А.* (свящ.). Яндебский приход Лудейнопольского уезда // 1904. № 21. С. 646—648.

Распространены суеверия, верят в колдунов, в отпуски. В церковь ходят плохо, особенно женщины и молодежь; не по-христиански проводят праздники: пьют и гуляют.

12. *Мизеров* (дьякон-псаломщик). Разлука с пастырем // 1904. № 3. С. 80—83.

Прихожане простились со священником Таржапольского прихода Петрозаводского уезда — с о. К. Шуйским, служившим здесь 6.5 лет и перешедшим в другой приход. Он с первого года своей службы старался перевоспитать паству, желая главным образом искоренить суеверия и некоторые нехристианские обычаи, что ему удалось.

13. *Пидьмозерский В.* (свящ.). Историко-статистическое описание Рубежской церкви и прихода со времени их основания // 1902. № 24. С. 814—816 (начало в № 19).

Большинство прихожан грамотны, поэтому особых суеверий и предрассудков нет; как и везде верят в сны, в домовых, водяных.

14. *Пр[еображен]ский Ал.* Внебогослужебные религиозно-нравственные чтения в храме // 1908. № 10. С. 232—233.

Автор считает, что подобные чтения, собеседования — лучшее средство борьбы с предрассудками и суевериями, с нехристианскими обычаями и нравами.

15. *Смоленский А.* (ассистент Московского сельскохозяйственного ин-та). Собрание народных примет о погоде (Письмо в редакцию) // 1905. № 1. С. 29—30).

Обращение к духовенству Олонецкой епархии с просьбой заниматься сбором и обработкой народных примет о погоде и присылать ему. Сам автор занимается этим по предложению министра земледелия и гос. имуществ А. С. Ермолова.

16. *Ягодкин Д.* (преподаватель ОДС). Олонецкие приметы, поверья и суеверия // 1899. № 20. С. 27—29; № 22. С. 29—32; 1900. № 1. С. 20—22; № 3. С. 100—102; № 4. С. 139—141; № 15. С. 556—557.

Следует бороться лишь с теми приметами и суевериями, которые опасны для православия, так как соединяются с ложными религиозными и нравственными мыслями и превращаются в опасные суеверия. Человек всегда жил и будет жить с приметами и поверьями; именно ложное толкование примет, поверий, сновидений и видений делают людей суеверными; количество примет, суеверий и поверий в Олонецкой губ. неисчерпаемо, их больше год от года; определение примет, поверий и суеверий.

Приметы о будущей погоде, урожае или неурожае, о той или иной судьбе людей и т. д. Описание примет.

Кроме описания примет даются народные представления о нечистой силе: лесной царь, леший, домовый, водяной и т. д.

Приметы и суеверия при браках; описания гаданий о будущем женихе; несчастливые приметы при венчании; обычаи, связанные с намерением повредить жениху, невесте; о знахарях и колдунах.

Средства, предохраняющие девушек от несчастных браков и продолжительного девчества; обычаи Иванова дня — языческий праздник Купалы и Ярилы: катание девушек по ржи или траве; прыганье через костер; собирание трав. Росы; обычаи с венком и мылом.

Средства для поддержания любви между супругами; за соблюдением всех обычаев следят матери молодых — тещи и свекрови.

См. также: № 2, 7, 17, 18, 22, 41.

III. НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

См. № 13, 16, 17, 41.

IV. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА. ЗАГОВОРЫ

17. *Пр[еображен]ский Ал.* (свящ.). Народная тьма // 1908. № 5. С. 107—108.

Крестьяне, особенно живущие в глухих деревнях, только в крайнем случае обращаются к врачам, а если и обратились, практически не пользуются полученными лекарствами. Самыми надежными способами «лечения» считаются: баня (парятся даже в домашней печи), водка, спирт, редечный сок, скипидар, моча, животный и человеческий кал. Верят в силу знахарей и знахарок с их нашептыванием и заговорами. Ночью смот-

рят на луну и видят там, как Каин носит на вилах Авеля; верят в ведьм, в лешего и дру- гую всякую нечисть. Описание «лечения» народными способами угоревшей женщины, которая умерла.

18. *Ф-н М.* (дьякон). Колдовство в деревнях и борьба против него // 1908. № 16. С. 369—371.

Языческие верования проявляются в разных нашептываниях. Крестьяне, а чаще всего крестьянки всегда сначала обращаются к знахарям или колдунам, и только если это не помогает — к врачам. Описание «лечения» новорожденного бабкой в бане от «призора». Языческие и колдовские предосторожности на свадьбах. Дружка с кнутом все время сопровождает молодых. Даже в церковь на венчание дружка входит с кнутом и им «перекрещивает» двери. Рассказ о том, как священник запретил дружкам входить в храм с кнутом. Разные колдовские предосторожности при встрече молодых от венца. Далее о так называемом коровьем спуске: запрете летом резать и продавать коров, так как это может навлечь беду — зверь нападет на стадо.

См. также: № 16, 41, 46.

V. ГАДАНИЯ

См. № 16.

VI. ОБРЯДЫ

1. Свадебные обряды

19. *Пр[еображенск]ий А.* (свящ.). Из жизни сельского священника // 1907. № 16. С. 422—424.

Обычай «утаскивания» невесты в Каргопольском у.; он происходит с согласия самой невесты и ее родственников; подобный обычай придуман с целью избежать формальностей «просватанья», которое сопряжено с большими денежными затратами.

См. также: № 16, 18.

2. Родильные и крестильные обряды

См. № 18.

3. Похоронно-поминальные обряды

20. Как велик грех помянуть усопшего водкой // 1913. № 13. С. 244—246. (Перепечатка из «Киевских епархиальных ведомостей»).

21. *Петров Ю.* (свящ.). Об уважении к местам христианского погребения // 1909. № 1. С. 22—24.

О пренебрежении крестьян к своим кладбищам, на которых пасется скот. Даже язычники заботились о месте упокоения своих родных; внимательны к кладбищам и иноверцы. Автор обращается к священникам, чтобы они заботились о местах упокоения умерших.

22. *Филимонов К. Ф.* Погребальные и поминальные обряды в Ежемезерском приходе Олонецкой епархии // 1901. № 18. С. 546—549.

Народные представления о смерти; различные способы выражения горя по умершему; описание того, что делают с телом: обмывание, одевание; над покойником ничего не читают, так как все неграмотные; материал для гробов; суеверные обычаи

по покойнику (в доме, во время выноса из дома и шествия к храму); отпевают в церкви всех умерших (это же делают староверы); прощание в храме; священник сопровождает гроб до могилы; поминальная еда, часть съедают на могиле, оставшееся несут в церковь и отдают причту. Богатые крестьяне приглашают духовенство на поминальный обед; поминание на 3, 9, 20, 40-й дни; по возможности служат обедни в храме; в церковь тоже приносят еду; старшая хозяйка в дни поминования едет с «хлебом» на могилу и там плачет, молится; на 40-й день, для того чтобы «отпустить покойника», в церкви служат обедню, после которой причт приглашают домой на обед. Описание «отпуска покойника» в конце обеда, когда духовенство и миряне выходят на улицу; поется краткая лития, хозяин выходит с киселем и кутьей; если священника нет, то на улицу выходит старшая хозяйка с кутьей и киселем и молится, глядя в ту сторону, где храм. Уметь причитывать должны все женщины и девушки; обучение плачу от опытной плакальщицы на кладбище. Причитывают только один год после смерти. Плакальщиц за деньги нет.

VII. ПРАЗДНИКИ НАРОДНО-ЦЕРКОВНОГО КАЛЕНДАРЯ

О сути и назначении праздников и воскресных дней; о христианском и нехристианском их проведении

23. *Казанский К. И.* Несколько руководственных наставлений к инструкции и программе Главного совета Александро-Свирского братства для ведения внебогослужебных собеседований и религиозно-нравственных чтений; с краткой историей оных в Олонецкой епархии // 1899. № 10. С. 10—13 (окончание; начало в № 7—8).

Внебогослужебные собеседования должны отвлечь прихожан от пустых и вредных развлечений в воскресные и праздничные дни.

24. [*Иеромонах Иоанн*]. Письмо на имя Его Преосвященства от крестьян с. Гоморовичи // 1899. № 23. С. 39—40.

Крестьяне благодарят епископа за то, что священнику о. А. Первенцову разрешено жить и служить в их деревне. Благодаря этому праздники у них не будут заключаться лишь в еде и питье, а будут совершаться в храме.

25. Проповедь на Голиковке // 1910. № 1. С. 10—12.

О проповеди, которую произнес ректор Олонецкой духовной семинарии архим. Никодим. В ней говорилось, как надо по-христиански проводить будние и праздничные дни.

См. также: № 7, 11, 31, 40.

Описание годового круга народно-церковных праздников

Новый год. День Василия Великого

26. Местная хроника // 1902. № 2. С. 79—80).

О первом в Петрозаводске торжественном отмечании Нового года молебном в кафедральном соборе. Подобное торжественное начинание епископа должно способствовать искоренению нехристианских святочных обычаев, в частности встречи Нового года с вином, в шумных и ряженных компаниях, с песнями и танцами.

Крещение (Богоявление), 6 января

См. № 7.

Великий пост

27. Мегорский П. (студент ОДС). Архипастырская беседа с окончившими курс питомцами ОДС // 1899. № 11. С. 5—9.

Некоторые прихожане специально в пост заходят в дом священника, чтобы узнать: не ест ли он рыбу.

Пасха

См. № 32.

День вмч. Георгия Победоносца, 23 апреля¹⁵

См. № 40.

День св. пр. Елисея, 14 июня

См. № 39.

Рождество пр. Иоанна Предтечи (день Ивана Купалы), 24 июня

См. № 7, 16.

День пр. Илии, 20 июля

28. Скворцов Н. (свящ. Виданского прихода). Село Ялгуба Петрозаводского уезда // 1904. № 2. С. 52—55.

Описание храмового праздника — Ильина дня, напоминающего языческое жертвоприношение. Предназначенные к жертве бараны должны быть обязательно белого цвета и их откармливают на сухом корму; варят баранов у храма; готовое мясо вносят в церковную паперть, сами идут в храм, покупают свечи пр. Илии и ставят перед его иконой. Раньше, когда на праздник ездил причт, священник служил водосвятный молебен и окроплял мясо св. водою. Едят мясо за церковной оградой. Женщины на эту трапезу не допускаются, так как считается, что пр. Илия рассердится и произойдет падеж скота или появятся хищные звери. Остатки еды бросают в озеро, чтобы ничего женщинам не досталось. Легенда о белой олене, который прибежал в праздник; его убивали и ели; однако после того как какая-то женщина поела его мяса, он перестал прибегать. После еды церковный староста с блюдом обходит всех и собирает деньги на свечу пр. Илии.

См. № 7, 9, 40—42, 47.

День великомученика и целителя Пантелеимона, 27 июля

29. П. Добрый обычай // 1908. № 17. С. 385—386.

Описание праздника данного святого в одноименной часовне в 9 верстах от Петрозаводска по Вознесенскому тракту. Сюда собирается множество людей: сельчан и горожан, люди всех возрастов; людская шеренга тянется на 8 верст. Служится молебен, продаются свечи; у часовни стоит большое ведро, в которое каждый, сколько может, выливает деревянного масла в дар святому.

См. также: № 4.

¹⁵ Здесь и далее все даты приведены по старому стилю.

День Смоленской иконы Божией Матери, 28 июля

30. *Петров Ю.* (свящ.). Храмовый праздник в селе // 1908. № 17. С. 387—390.

Описание храмового праздника в Малошалыском приходе Каргопольского уезда. Крестный ход.

День вмч. Димитрия Солунского, 26 октября

31. *Георгиевский Н.* (свящ.). Из дневника священника Морско-Масельгского прихода // 1899. № 17. С. 22—26.

Описание часовенного праздника в д. Слобода; характер проведения всех праздников в данном населенном пункте; после службы в часовне священник с крестом ходит по деревне.

Рождество Христово, 25 декабря

32. *Казанский К. И.* О расколе в Троицком приходе Карпогорского уезда // 1900. № 3. С. 91—96 (начало в № 2).

Во время Рождества и на Пасху старообрядцы, увидев священника, прячутся; те же, кто остается в своих домах, никогда не подойдут к святому кресту, который держит священник.

VIII. ПОСИДЕЛКИ, ИГРЫ, ХОРОВОДЫ, ТАНЦЫ, РАЗВЛЕЧЕНИЯ (ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ МОЛОДЕЖИ)

33. «*Слобожанин*». Слободский приход (Вытегорского уезда) // 1915. № 3. С. 59—60).

На крестьянском сходе Слободского прихода Андомской волости выступил священник о. Н. Лядинский, предложивший запретить на время войны молодым людям ходить по улицам прихода с песнями под гармонику. После этого единогласно был утвержден приговор схода, запретивший молодежные беседы, хождение с песнями и гармониками по улицам. Решено накладывать штраф на тех, кто пускает молодежь на беседы. Автор заметки предлагает запретить ночные сборища молодежи во всей Олонецкой губернии.

34. Школа развращения : (О крестьянских посиделках или вечеринках) // 1904. № 24. С. 765—767. (Перепеч. из: «Почаевский листок». 1904. № 48).

См. также: № 7.

IX. ПРОИЗВЕДЕНИЯ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Былины

См. № 48.

Несказочная проза (легенды, предания, былички, анекдоты и т. д.)

35. *Благовещенский А.* (защт. прот.). Юргильский приход Олонецкого уезда, Олонецкой епархии // 1900. № 20. С. 708—714.

Предание о первом поселенце.

36. *Елтидинский Я.* (преподаватель ОДС). Распространение христианства в Олонецком крае // 1898. № 5. С. 17.

Топонимическое предание о происхождении названия Каргополь.

37. Из писем Преосвященного Аркадия // 1900. № 4. С. 121—127.

Один ондозерский крестьянин не знал, что такое Благовещение, Вербное воскресенье, знал лишь, что в эти праздники «рыбу дают». От него же записана легенда, связанная с именем Иисуса Христа, о том, почему христианам можно есть свинью; на лошади полагается работать и бить ее; еще одна легенда, связанная с именем Божьей Матери, которая не поверила в воскресение сына (Божья Матерь и ожившая жареная курица); легенда об Иисусе Христе, сошедшем в подземный ад и выведшем оттуда всех грешников.

38. *Любославский Г.* (свящ.). Из Святозера // 1898. № 10. С. 24—28.

Топонимическое предание и историческое предание о посещении острова, церкви и часовни Петром I.

39. *Надежин А.* (прот.). Яблонская пустынь на Яблонь-острове: (Из забытого прошлого в истории Олонецкого края) // 1899. № 3. С. 26—29.

Устное предание о спасении обитателей пустыни от поляков с помощью подземного хода. Ежегодно отмечаемый праздник в честь св. пр. Елисея (14 июня), установленный в 1870-х гг. в честь прекращения падежа скота; в этот день решено не пить.

40. *Островский Д.* Село Видана Петрозаводского уезда // 1900. № 12. С. 457—461.

Крестьяне чтут память свт. Николая Чудотворца; существует легенда, что углубление на камне, лежащем на берегу озера, — след от ступни свт. Николая. Подробное описание праздника дня пр. Илии, когда к часовне свт. Николая приводят быков и баранов; священник служит молебен, после чего все быки и бараны, за исключением одного, продаются, а оставшийся тут же убивается и из него в большом котле варится общая трапеза. Об истоках этого обычая. Здесь же описание праздника св. Георгия Победоносца; накануне его со всех собирается ржаная мука, из которой печется хлеб и варится квас; хлеб и квас приносятся в церковь в Георгиев день; после молебна хлеб и квас делят на всех и устраивается общая трапеза; об истоках данного обычая; среди прихожан нет грубых суеверий, так как приход расположен близко от города; усердие прихожан к церкви; смягчение нравов в приходе: все реже и реже устраиваются кулачные бои, которые здесь были обязательной принадлежностью праздников.

41. *П. Мошинский приход Каргопольского уезда* // 1907. № 3. С. 75—79.

Предание о первоначально задуманном месте постройки храма в честь свт. Николая; в одной из церквей находится икона свмч. Христофора с собачьей головой. Легенда о том, как по просьбе Христофора, отличавшегося красотой, Бог дал ему собачью голову. Борьба некоторых епископов с подобными иконами. Суеверия среди прихожан: верят в знахарей, колдунов, колдуний с их нашептываниями и приговорами, в водяного, в лешего, домовика-жировика. Говорят, что водяной может показаться перед людьми, особенно перед теми, кто тонет; водяной, по мнению крестьян, имеет своих коров. Быличка о некоем мужике, который «зачурал» коров водяного, вышедших из воды на берег, и теперь, будто бы, у потомков этого крестьянина есть порода этих коров, отличающаяся особой удойностью. Быличка о встрече с лешим и жировиком. Описание празднования Ильина дня. Жители местного и соседних приходов в жертву Илие «завичают» скот; этот скот (коров, телят, овец и т. д.) пригоняют к храму; здесь после литургии устраивают торги, и скот продается, а вырученные деньги, а также деньги от продажи скоромного масла и шерсти поступают в пользу церкви. До 1898 г. жители одного селения одного быка оставляли и варили для общей трапезы; обычай «хватания мяса». Предание об олени, который в этот день прибегал из леса и добровольно отдавался в руки людей, но после того как один раз крестьяне опоздали вовремя взять оленя, тот перестал прибегать. Говорят, что в одной из часовен хранились уши оленя, и даже сейчас в церкви имеется шкура с оленьих ног. Обычай «хватания мяса» уничтожен в 1898 г. благодаря усилиям священника. Во время часовенных праздников в приходе варят домаш-

нее пиво. Пиво варят целыми деревнями, его называют «канунами». Для варения пива с каждого домохозяина собирается определенная доля ржи. Пиво разливают в особые чаши, называемые «яндовой» или «братыней». Автор сравнивает этот обычай с древнерусской братчиной.

42. *Пидьмозерский В.* (свящ.). Село Таржеполь (Петрозаводского уезда) // 1902. № 17. С. 580—583.

Около часовни камень с углублением в форме человеческой левой ступни; для прихожан — это знак особого расположения к ним пр. Илии; другой отпечаток, правой ступни, — на камне в с. Машезере того же уезда. В углублении таржепольского камня всегда летом имеется вода, которой лечат глаза. Далее подробное описание «языческого обычая» заклания и варения животных: так называемый обычай «хватаия мяса». Делалось это ежегодно в храмовый праздник — день пр. Илии. Сваренное мясо ставилось в церковной паперти до окончания обедни; после нее священник по просьбе крестьян освящал это мясо (обычно читалась молитва «на освящение мяса во святую и великую неделю Пасхи»). Легенда о том, что будто бы в голодный год пр. Илия послал местным жителям оленя. Местные священники долгое время боролись с этим обычаем; сейчас он уже не наблюдается.

43. *Тихомиров А.* (свящ.). Кондушский приход Вытегорского уезда // 1899. № 18. С. 16—21.

Устное предание о заселении прихода; предание о том, что одна из часовен стоит на том месте, где появился первый переселенец; предание о том, почему здесь была построена часовня; предание о явленной иконе свт. Николая Чудотворца; предание о том, что Петр I и его невестка были в числе жертвователей на храм. Прихожане любят церковь, хорошо ее посещают; исправно исповедуются и причащаются. Плохое влияние отхожих промыслов на нравственность населения. О безнравственных песнях бурлаков.

44. *Тялиинский Н.* (свящ.). Местоположение и происхождение Николаевского Ладожского погоста и прихода Повенецкого уезда // 1899. № 17. С. 15—22.

Предания о необычайном богатстве в прежнее время Ладожского скита.

45. *Ш-н В.* Предание о реке Халуе (Каргопольский уезд Ошевенской волости) // 1900. № 12. С. 461—462.

Легенда о местнотчтмом св. Александре Ошевенском, который, рассердившись на негостеприимство местных жителей, изменил русло здешней реки; записано со слов местного старика.

46. *Шайжин Н.* Сказание о явлении и прославлении иконы свт. и чудотв. Николая Тагажмозерского (записано в 1876 г. первым Тагажмозерским священником М. А. Шайжиным, умершим в 1877 г.) // 1908. № 21. С. 483—485.

Приведен текст предания о явлении иконы, которая явилась на доске вместе со свечой. Не раз хотели икону унести на Вытегорский погост, но она неизменно оставалась на месте. Описание праздника в честь свт. Николая.

47. *Шайжин Н.* Слава свт. и чудотворца Николая в Олонецком крае // 1909. № 4. С. 104—106; № 11. С. 240—243.

Предания об обетном храме и явленных иконах; С. Видан Петрозаводского у.: крестьяне считают свт. Николая своим небесным покровителем и защитником. С именем свт. Николая связан ряд благочестивых верований и преданий. Верят, что на камне напротив часовни свт. Николая есть отпечаток ноги чудотворца, когда он ходил по полям. Часовня стоит на острове так, что зимой до нее не доходит лед, а во время наводнений — вода. Это также приписывают действию свт. Николая. Предание о почитаемых иконах. Описание празднования дня св. пр. Илии, отмечаемого либо 21 июля, либо в ближайшее к этому числу воскресенье. К часовне приводят быков и баранов. По просьбе прихожан священник служит в часовне молебен. После него все животные,

кроме одного, тут же продаются. Оставшееся животное здесь убивают, варят, а потом съедают. Рядом с Таржепольской часовней св. Илии есть камень якобы со следом ноги пр. Илии; следующий же отпечаток в Машезере; там в углублении всегда есть вода, которой лечат глаза. Предание о путешествии пр. Илии (либо в одиночку, либо вместе со свт. Николаем). Упомянута еще одна легенда о свт. Николае, записанная в Кижках (Олонецкий сборник. 1902. Вып. 4. С. 64).

48. *Шайжин Н.* Свт. Николай Чудотворец в народной поэзии Олонецкого края // 1909. № 13. С. 289—292.

Легенда о часовне свт. Николая в д. Ореховской Устьволгского прихода Карпогорского у. Почитание свт. Николая в текстах былин, заговоров, пословиц, в приметах. Автор владеет копией списка заговоров 1725 г. из Пудожского у. Текст заговора «подлежащим суду» на пасхальный воск, носимый на нательный крест. Текст свадебного причета, записанного от Н. С. Богдановой. Приведены пословицы, в которых упомянут свт. Николай; текст легенды, отрывок из былины, записанной А. Ф. Гильфердингом от А. Сорокина.

См. также: № 7, 17, 28.

Причитания

49. *Филимонов К.* Из материалов по этнографии Олонецкого края // 1902. № 4. С. 165—169.

Ежезерский приход Вытегорского у. Дополнение к очерку того же автора (см. № 22); 4 текста плачей: плач вдовы по мужу; два плача дочери по матери; плач матери по ребенку (второй на 40-й день, когда духовенство приходит в дом обедать; перед едой мать причитает).

См. также: № 7, 23.

Народные песни

См. № 7, 26, 33, 43.

Пословицы

См. № 46.

Х. РАЗЛИЧНЫЕ ПРОГРАММЫ

50. *Надежин А.* (кафедральный прот. г. Петрозаводска). Несколько слов по поводу «Программы для ведения летописей в церквах Олонецкой епархии» // 1899. № 23. С. 33—34.

Выполнение этой программы даст будущим исследователям малоизученного Олонецкого края богатый материал в историко-статистическом, географическом и религиозно-нравственном отношении. Далее о том, что нужно делать каждому приходскому священнику для ее выполнения. Лучшие образцы церковных летописей, составленные по этой программе, будут отпечатаны на страницах ОЕВ.

51. Программа для ведения летописей в церквах Олонецкой губернии // 1899. № 23. Ч. офиц. С. 4—6.

XI. VARIA

52. Пр[еображен]ский А. Нищенство как промысел // 1907. № 9. С. 255—256.

В Карпогорском уезде и в некоторых других нищенство стало легким и прибыльным промыслом. Многие, не желая трудиться, отправляются «по миру» подальше от своих родных мест — в другие соседние губернии. Едут на лошадях всем семейством. Особое умение при выпрашивании подаяния. Священники должны убеждать своих прихожан, что подобное нищенство — стыд и срам.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- А. К., свящ. 1
- Благовещенский Адриан, заштатный протоиерей Юргильского прихода Олонецкого у. 35
- Георгиевский Николай, свящ. Морско-Масельгского прихода 10
- Елпидинский Яков Семенович, преподаватель Олонецкой духовной семинарии 36
- Иоанн, иеромонах 24
- Казанский А., свящ. Яндебского прихода Лодейнопольского у. 11
- Казанский К. И. 23, 32
- Козлов И., свящ.-миссионер 2
- Любославский Г., свящ. 37
- Машерский И., свящ. 3
- Мегорский П., студент Олонецкой духовной семинарии 27
- Мизеров Д., псаломщик Таржепольского прихода Петрозаводского у. 12
- Надежин А., кафедральный протоиерей г. Петрозаводска 50
- Островский Дмитрий Васильевич, свящ., епархиальный миссионер, преподаватель Олонецкой духовной семинарии 40
- П. 4, 29
- П., Мошинский приход Каргопольского у. 41
- Петров А., свящ.
- Петров Ювеналий Иоаннович, свящ. Маллошальского прихода Каргопольского у. 21, 30
- Пидьмозерский Варлаам Леонтьевич, свящ. Рубежского прихода, с. Таржеполь Петрозаводского у. 43
- Преображенский Ал., свящ. Каргапольского у. 7, 14, 17, 19, 52
- Скворцов Н., свящ. Виданского прихода, с. Ялгуба Петрозаводского у. 28
- Смоленский А., ассистент Московского сельскохозяйственного ин-та 15
- Снитко, студент Олонецкой духовной семинарии 8
- Тихомиров Алексей, свящ. Кондушского прихода Вытегорского у. 43
- Тялшинский Н., свящ. Никольского Ладожского погоста и прихода Повенецкого у. 44
- Ф-н М., дьякон 18
- Филимонов К. Ф., Ежерский приход Вытегорского у. 22, 49
- Ш-н В. 45
- Шайжин Николай Семенович, краевед, фольклорист, преподаватель духовной семинарии и духовных училищ 46—48
- Ягодкин Дмитрий Павлович, преподаватель Олонецкой духовной семинарии 16

СПИСОК УЕЗДОВ И СЕЛ, УПОМИНАЕМЫХ В ОЕВ¹*Вытегорский уезд*

Андомский приход² II, 33
 Ежерский приход I, 22, 49
 Кондушский приход I, 43
 Рубежский приход I, 13, 42
 Тагажмозерский приход I, 49

Каргопольский уезд

г. Каргополь 36
 Каргопольский уезд 19, 52
 Малюшальгский приход IV, 30
 Мошинский приход V, 41
 Ошевенский приход, деревни Большой и
 Малый Халуи I, 45
 Троицкий приход II, 32
 Устьволгский приход, д. Ореховская II, 48

Лодейнопольский уезд

Село Гоморовичи 24
 Яндебский приход 11

Олонецкий уезд

Юргильский приход I, 35
 Яблонский приход, Яблонская пустынь
 на Яблонь-озере III, 39

Петрозаводский уезд

г. Петрозаводск 25, 26
 Петрозаводский уезд 29
 Виданский приход, с. Видан II, 40
 Виданский приход, с. Ялгуба II, 28
 Святозерский приход II, 38
 Таржепольский приход I, 12
 Толвуйский приход IV, 3

Повенецкий уезд

Морско-Масельгский приход, д. Слобода
 I, 10

¹ После названия прихода и населенного пункта, указанных автором той или иной публикации, следует римская цифра, обозначающая номер благочиннического округа. Арабская цифра, следующая за названием села или деревни, обозначает номер публикации в указателе.

² Автор указывает иное место: Слободской приход, Андомская волость.

А. Н. РОЗОВ

*ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ
НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА
«ПЕНЗЕНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» (1866—1917)
АННОТИРОВАННЫЙ ТЕМАТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ*

В 1865 г. инспектор Пензенской духовной семинарии, протоиерей Яков Петрович Бурлуцкий обратился с прошением к архиепископу Антонию I, чтобы тот ходатайствовал перед Синодом о разрешении на издание «Пензенских епархиальных ведомостей» (далее — ПЕВ) по составленной им программе. Познакомившись с представленными ему документами, Антоний I пришел к выводу, что «предприятие протоиерея Бурлуцкого будет в значительной степени полезно как для епархиального управления, так и для духовенства Пензенской епархии». Архиепископ благословил новый журнал и направил в Синод ходатайство о разрешении издания ПЕВ. Синод рассмотрел это ходатайство. Внес некоторые изменения в представленную программу и указом № 1849 от 5 ноября 1865 г. разрешил печатание журнала, который выходил в свет два раза в месяц.¹

Как и другая подобная периодика, ПЕВ состоял из двух частей: Официальной и Неофициальной, каждая из которых имела свою редакцию.² В Официальной части публиковались важнейшие узаконения по духовному ведомству для всех епархий в пределах России, а также распоряжения местных епархиальных властей. Неофициальная часть служила для приходского духовенства, а также для прихожан религиозно-просветительским органом, выступала как руководство священнослужителям в их жизни и деятельности. Во вступительной статье к первому номеру журнала его редактор Я. П. Бурлуцкий писал о том, что ПЕВ прежде всего необходимы сельским приходским священникам, служащим вдали от крупных городов, с тем чтобы познакомить их с происходящими в пределах России событиями. Вместе с тем, по мнению Бурлуцкого, ПЕВ — это и литературный орган, разносящий по всем приходам «современные идеи жизни религиозной, умственной, нравственной и общественной». Главной целью издания было объединение пензенского городского и сельского духовенства в одну семью, «члены которой ведут взаимную беседу, постоянно обмениваются мыслями и знаниями».³ Для осуществления данной цели редакция со

¹ 25-летию (1866—1890) «Пензенских епархиальных ведомостей» // 1891. № 4 (15 февр.). С. 131.

² Официальная часть с 1866 и до 1873 г. выходила в свет под редакцией секретарей консистории, а с 1873 г. — секретаря консистории. Неофициальная часть почти все время, за исключением ряда лет, имела двух редакторов, преподавателей Пензенской духовной семинарии (далее — ПДС). Перечислю тех, кто руководил журналом: Я. П. Бурлуцкий с 1866 по сент. 1868 г. (второй редактор протоиерей В. Н. Бережковский. С сентября 1868 г. Бережковскому помогал еще один преподаватель ПДС — А. П. Смирнов). С 1870 по 1872 г. Я. П. Бурлуцкий руководил журналом единолично; с 1873 г. до № 7 за 1875 г. редактором был ректор ПДС архимандрит Симеон. С № 8 за 1875 г. и до № 4 за 1907 г. журнал редактировался А. Поповым и Н. Смирновым. Всего А. Попов руководил изданием более 40 лет, что само по себе уникально. После смерти Н. Смирнова А. Попов продолжил руководить журналом до июля 1917 г., когда во главе ПЕВ стал редакционный комитет, избираемый профессиональным союзом духовенства Пензы.

³ От редакции. Духовенству Пензенской епархии // Ч. неоф. 1866. № 1 (1 янв.). С. 1—2.

дня основания ПЕВ неоднократно обращалась к читателям с просьбой присылать в журнал свои статьи. Наряду с чисто богословскими публикациями в журнале уделялось внимание работам, в которых в той или иной степени отражались сведения по этнографии и фольклору. Связано это с тем, что приходских священников, и в первую очередь сельских, по роду их служения всегда должны были интересоваться крестьянские религиозные и нравственные воззрения, суеверия и предрассудки, обычаи и обряды. Сбор подобной информации осуществлялся по особым программам для историко-статистического описания церквей и приходов. В разные годы журнал неоднократно публиковал подобные программы (см. № 262—266). В 1902 г. при Пензенской духовной семинарии был создан церковный историко-археологический и статистический комитет, который также призывал духовенство присылать соответствующие материалы. Следует отметить, что священнослужители, как городские, так и сельские, активно включились в собирательскую и исследовательскую работу. Этому процессу, очевидно, способствовало и епархиальное руководство, которое сумело организовать строгую периодичность отчетов приходского духовенства по религиозно-нравственному состоянию состоянию вверенной ему паствы, по проповеднической деятельности. Именно подобные отчеты составляли основу обстоятельных обзоров одного из редакторов — Н. К. Смирнова (№ 49—53, 86). Некоторые благочинные также обобщали данные, собранные их подчиненными (№ 93).

Многие описания, печатавшиеся в журнале, в отличие от других епархиальных изданий подобного рода (например, «Олонецких епархиальных ведомостей») не исчерпываются лишь историей возникновения населенных пунктов данного прихода, рассказом о времени создания храма, перечнем всех его служителей, но и с достаточной полнотой охватывают разные стороны религиозно-нравственной жизни прихожан. Среди таких работ можно назвать труды Н. Аравийского (№ 5), А. Гроздова (№ 12), Е. Державина (№ 13, 14), Е. Куликова (№ 22), Ф. Покровского (№ 41), Н. Соколова (№ 55) и др. Священники отмечают обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян и горожан, которые, по мнению служителей церкви, чужды и даже вредны православию: гаданье, ряженье, колядование, знахарство, празднование Масленицы, кулачные бои и т. д. При этом описываются приметы, способы гадания, перечисляются ряженые персонажи. Некоторые иереи делятся своим опытом борьбы с подобными занятиями своей паствы: с опаживанием села во время эпидемических болезней населения или при падеже скота (№ 69, 72, 73), со знахарством (№ 102), с колядованием (№ 196). Имеются описания народных представлений о небе, солнце, кометах, громе, радуге и т. д. (№ 12, 22, 41). Большое число материалов посвящено специфике восприятия простым народом основных положений христианской догматики, главных церковных обрядов и церковной атрибутики (№ 6, 32, 43, 52, 70), представлениям о Боге, о святых, об иконах, постах и т. д. Авторы подобных публикаций уверены: священник обязан знать все особенности крестьянского православия с их поверьями и обычаями, для того чтобы избрать наиболее оптимальный способ приобщения паствы к истинной вере. Предлагалось усилить просветительную работу среди прихожан посредством проповедей, внебогослужебных собеседований, открытия церковно-приходских школ (№ 3, 19, 64, 88).

Много внимания уделялось настоящим и мнимым юродивым, лжепророкам и лжесвятым, гадалкам, а также «черничкам», которые, с одной стороны, обучают крестьян грамоте, а с другой — мешают деятельности священников (№ 2, 6, 19, 23, 24, 29, 35—37, 60, 61). Часто обличались разные апокрифические произведения, распространяемые как среди сельчан, так и среди горожан (№ 9, 10, 13, 17, 27, 28, 30, 41 и т. д.).

В опубликованных статьях имеются сведения об одежде, обуви, о пище, жилище, семейной жизни, народной демонологии, церковно-календарной обрядности и т. д.

Подобно другим духовным периодическим изданиям, ПЕВ придавали огромное значение пастырскому проповедничеству. С первых лет своего существования журнал печатал поучения рядовых служителей церкви, в которых нередко также имелись фольклорно-этнографические материалы. Количество присылаемых из разных уголков Пензенской епархии проповедей настолько возросло, что в 1880—1890-х гг. они печатались в виде приложения к ПЕВ.

Во многих публикациях приводились и фольклорные тексты, главным образом произведения устной прозы: предания о первых поселенцах в данной местности, об истории возникновения села или деревни, о строительстве церкви, о наиболее любимых народом батюшках, об особо чтимых иконах, о Разине и Пугачеве, о разбойниках, кладах и т. д. Печатались также духовные стихи, заговоры, причитания, колядные песни, былички.

Наряду с чисто описательными материалами в журнале имеются работы, целью которых было познать читателя с новейшей научной литературой, объяснить священнослужителям и мирянам причины возникновения того или иного суеверия, предрассудка. Назову некоторые из них: это цикл статей преподавателя Пензенской духовной семинарии П. Озерецкого⁴ по славяно-русскому язычеству (№ 33, 34, 78), исследования по народным приметам (№ 78), по колдовству (№ 90), по святочным обычаям (№ 198) и т. д.

За 51 год существования ПЕВ в нем были авторы, которые в течение ряда лет постоянно сотрудничали с журналом. Среди них сельские священники Н. Быстров, Л. Ключев, В. И. Масловский, В. И. Тифлисов, знаменитый протоиерей из города Саранска А. И. Масловский,⁵ преподаватели Пензенской духовной семинарии С. А. Пономарев, Н. К. Смирнов (редактор).

Корреспонденты «Пензенских епархиальных ведомостей», в подавляющем большинстве рядовые приходские священники, в своих публикациях исчерпывающе полно отразили разные стороны народного быта местного населения. До сегодняшнего дня эти материалы, представляющие несомненный интерес для специалистов разных гуманитарных дисциплин, еще в недостаточной степени введены в научный оборот.

Принципы оформления указателя. По тематическому принципу материал делится на 12 разделов. Внутри них публикации расположены в алфавитном порядке. Материалы одного автора помещаются в хронологическом порядке (от наиболее ранней до наиболее поздней публикации).

В тех случаях, когда один и тот же материал имеет отношение к двум и более разделам, он помещается только в одном, к которому он ближе по тематике, в других разделах на него даются ссылки.

Звездочкой перед порядковым номером публикации обозначены материалы, отраженные в библиографическом указателе.⁶

После фамилии автора в именном указателе приводится его порядковый номер по тематико-библиографическому указателю, а в скобках отмечается место службы автора.

В указатель включены материалы только по русскому населению.

⁴ Он же много печатался в «Руководстве для сельских пастырей».

⁵ Материалы конференции, посвященной 160-летию со дня рождения Алексея Илларионовича Масловского (26 ноября). Саранск, 1999; Саранский священник Алексей Масловский и его духовное наследие : (К 160-летию со дня рождения). Саранск, 1999.

⁶ Русский фольклор : Библиографический указатель. 1881—1900 / Сост. Т. Г. Иванова. Л., 1990.

I. ОСОБЕННОСТИ НАРОДНОГО ПРАВОСЛАВИЯ. ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В НЕМ

1. *А. У.* Какое влияние на гражданский быт славянских народов имело принятие им христианской веры от восточной церкви // 1871. № 10 (16 мая). С. 295—309; № 11 (1 июня). С. 328—334.

О специфике славянского язычества, которое к моменту принятия христианства не было развито: не сформировался пантеон высших богов, отсутствовали храмы и жрецы; языческий быт славянской семьи; множество суеверий и примет; соотношение язычества и христианства в первые века после крещения Руси; двоеверие; сохранение восточными славянами народности после всех политических коллизий.

2. *А. Х.* Богомолы Пензенской епархии // 1900. № 2 (16 янв.). С. 47—70; № 3 (1 февр.). С. 101—118; № 6 (16 марта). С. 255—267.

Некоторые отождествляют богомолы с так называемыми келейниками и келейницами («черничками»), другие — с хлыстами; отличия богомолы от православных людей; они не воспринимают брак и семейную жизнь, любят странствовать; два типа богомолы: «странники» и «страннопримцы»; монашеский облик богомолы; внешне они показывают себя ревностными прихожанами; стремление к юродству; о репертуаре богомолы (перечислен ряд духовных стихов).

3. *А. Х.* Село Борисовка Пензенского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1903. № 23 (1 дек.). С. 936—945.

Благодаря школе и внебогослужебным беседам прихожане знакомы с религией в кратком, но правильном виде. Любовь к общественным молебнам и богомолью; охотно посещают храм (каждая деревня, каждый ее житель имеют свое место в церкви), усердны к таинству исповеди и причащения; строго соблюдают посты (старухи еще не едят мяса и постятся в понедельник, т.е. «понедельничают»).

4. *А. Х.* Село Каменка-Дмитриевское Пензенского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1904. № 19 (1 окт.). С. 735—754.

Слабые знания о религии у прихожан; большинство знают лишь несколько основных молитв; к храму усердны, строгое соблюдение постов; часто поминуют умерших, распространены хождения на богомолье. В приходе наблюдается масса суеверий и предрассудков.

5. *Аравийский Н.* Село Воскресенская-Лопуховка Городищенского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1907. № 16 (16 авг.). С. 741—753; № 17 (1 сент.). С. 793—799; № 18 (16 сент.). С. 863—874.

Прихожане плохо знают начальные истины веры; многие имеют смутное представление о пресвятой Троице, об Иисусе Христе и Божьей Матери. Большинство крестьян знают только самые короткие молитвы. Религиозная жизнь сводится к исполнению лишь внешних обрядов. Три престольных праздника: Воскресение Христово, Успение Божьей Матери, день Николая Чудотворца. Описание празднования Николаина дня (зимнего) — самого чтимого праздника. Вера в заговоры (перечислены) и в персонажей народной демонологии. Сбор на заре Ивана Купалы «целебной» росы. Доверяют знахарям. При засухе вырывают из могилы умершего от пьянства и бросают в болото. Устные рассказы о местных священниках. Предание о разбойничьем кладе.

6. *Белозерский П.* Несколько слов об юродивом «Иванушке» в селе Кочетовке // 1875. № 15 (1 авг.) С. 26—32.

Иван во время богомолья в Киеве познакомился с юродивым, который посоветовал ему принять на себя юродство. В 23 года (в 1865 г.), после ссоры в семье, ушел из дома и стал как бы полусумасшедшим; его особый язык, манеры, одежда; перенесенные им притеснения; бескорыстие юродивого: его помощь нуждающимся; он очень набожен; его дружба с волками; обладает даром провидения. Автор пишет о нем с сочувствием.

7. *Боголюбов Б.* Храм во имя св. и чудотв. Николая в селе Поим Чембарского уезда Пензенской епархии // 1913. № 19 (1 окт.). С. 753—773.

Прихожане охотно посещают церковь, любят продолжительное истовое богослужение, внятное и неспешное чтение, стройное пение; многие читают и поют на клиросе, знают наизусть некоторые церковные службы. Строгое соблюдение постов, почти все исповедуются и причащаются. Перечислены особо почитаемые иконы. Крестьяне любят богомолье, проявляют заботу об умерших. Предания: топонимическое, о разбойниках. Распространены кулачные бои.

8. *Боголюбов П.* Село Синдорово Краснослободского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1908. № 16 (16 авг.). С. 605—619; № 18 (16 сент.). С. 737—749.

Любовь прихожан к богомолью. Примеры коверканья текста молитв. Храмовые праздники. Особое почитание пр. Илии, вмч. Георгия, св. Власия, мчч. Флора и Лавра. Хождение клириков со славлением на Рождество и Пасху (пасхальное славление продолжается неделю). Предания: о первых поселенцах, о Пугачеве, о разбойниках. Молодежные посиделки. Вера в колдунов и знахарей, в силу заговоров. Суеверное отношение к некоторым церковным обрядам.

9. *Быстров Н.* Беседа с крестьянами о книжке под названием «Сон Богородицы» // Прилож. к ПЕВ за 1895 г. Приплетено к № 14. С. 153—160; к № 15. С. 161—168; к № 16. С. 169—176.

Для крестьян «Сон Богородицы» — святыня и драгоценность. Апокриф читается в случае важных семейных событий. Автор доказывает, что «Сон Богородицы» не является святой, церковной книгой, напротив, это произведение противно духу учения Христа. Распространяют апокриф некие странники.

10. *Быстров Н.* Несколько слов по поводу собеседования с крестьянами о «Сне Богородицы» // 1895. № 14 (15 июля). С. 507—515.

Чтобы обезопасить молодых от «сглазу», «притоку», «трясавицы» и «лихого человека», во время сбора невесты к венцу и после венчания кто-то из грамотных людей читает в доме вслух «Сон Богородицы». Этот апокриф имеется в каждом доме, передается по наследству (чем старше список, тем он дороже); хранится «Сон» на божнице, в потаенном месте. Автор изучал апокриф и сличал его списки. Во время проповеди он обличал «Сон», некоторые прихожане сожгли его. Текст апокрифа.

11. *Глебов Е.* Село Дубасово Пензенского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1903. № 9 (1 мая). С. 346—363 (после с. 346—355 следует подпись: А. Х.).

Хорошее посещение храма, любовь к паломничеству, строгое соблюдение постов (существуют еще и частные посты); почитание праздников.

12. *Гроздов А.* Село Селящи Краснослободского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1903. № 17 (1 сент.). С. 703—722; № 18 (16 сент.). С. 741—760.

Хорошо ходят в храм, любят проповеди, строго блюдут посты, тяга к богомолью, иконопочитание; в большие праздники и по воскресеньям не работают весь день; в малые праздники работают после окончания богослужения в церкви. Описание общественного молебна в день Лавра и Флора; крестные ходы на праздники и во время засухи. Представления о небе, солнце, земле, кометах и т. д. Народная демонология. Верят в знахарей и колдунов. Сведения о внешнем виде прихожан, их одежде, о семейной жизни; о жизни крестьянских девушек, которым разрешено ходить на посиделки, играть и петь на улицах; о жизни замужних женщин; о наследовании имущества.

13. *Державин Е.* Село Знаменское, Большой Буртас тож Керенского уезда Пензенской епархии // 1909. № 5 (1 марта). С. 201—211; № 7 (1 апр.). С. 264—

280; № 8 (16 апр.). С. 324—330; № 9 (1 мая). С. 352—363; № 10 (16 мая). С. 394—403; № 11 (1 июня). С. 451—464.

Хорошо ходят в церковь и достойно ведут себя там. Любят проповеди и собеседования. Все исповедуются и причащаются, строго соблюдают посты; почитание икон, приверженность к богомолью. Почтительно-вежливое отношение к местному духовенству (приведены примеры обращений к священнику). Раньше многие имели дома «Сон Богородицы» и «воскресную молитву». Теперь их знает несколько стариков (приводится текст «воскресной молитвы»). Престольный праздник; славление духовенства в Рождество, Крещение и на Пасху; крестный ход; общественный молебен на площади, куда пригоняют лошадей, в день Флора и Лавра (18 авг.). В этот же день ходят с поздравлением на барский двор, где получают угощение. Перечислены наиболее чтимые праздники. Масленица тоже относят к числу великих церковных праздников. Существует легенда о том, почему церковь якобы установила этот праздник (приведена). Верят в колдунов и ворожей, в дурной глаз, в тяжелые и легкие дни, легкую и тяжелую руку. Описание действия ворожей над больными; распространено гадание по картам. Сведения по одежде, языку, жилищу, пище прихожан.

14. *Державин Е.* Село Котел Керенского уезда Пензенской епархии : (Историко-статистический очерк) // 1912. № 2 (16 янв.). С. 35—46; № 4 (16 февр.). С. 135—147; № 5 (1 марта). С. 171—180; № 7 (1 апр.). С. 259—270; № 8 (16 апр.). С. 295—302.

Прихожане недостаточно знакомы с духом христианской религии и главное значение придают церковной обрядности. Любят церковь, хорошо ведут себя в ней; имеются общеупотребительные молитвы, соблюдают посты, тяга к богомолью. Из всех праздников более всего почитают Пасху (всю неделю не работают), а также другие большие и престольные праздники (перечислены); названы наиболее любимые иконы и святые. Верят в колдунов, ворожей, в оборотней, в дурной глаз, в тяжелые и легкие дни, в легкую и тяжелую руку. Колдуны и оборотни наносят вред православным людям. Ворожей лечат, находят воров и украденные ими вещи. Души умерших скучают по дому и прилетают в полночь в виде огненного змея. До 1870-х гг. существовал обычай добывать «живой» огонь (описание обычая). Предания: о Пугачеве, о разбойничьих кладах, о священниках. Бытовая жизнь прихода: внешний вид прихожан, язык, одежда и т. д.

15. *Докучаев Н. А.* Село Вырыпаево Саранского уезда Пензенской губернии : (Историко-статистический очерк) // 1910. № 21 (1 ноября). С. 887—900; № 22 (16 ноября). С. 932—941; № 23 (1 дек.). С. 971—981; 1911. № 1 (1 янв.). С. 24—30.

Прихожане усердно ходят в церковь, любят богослужение и проповеди. Почти все исповедуются и причащаются, строго постятся, но только телесно, а не духовно. Любят ходить на богомолье. Подробно описаны крестные ходы на Вознесение для освящения полей; на Первый Спас сгоняют к пруду лошадей и служат водосвятный молебен; в день Флора и Лавра — «лошадиный праздник» также с крестным ходом и молебном. Главный крестный ход на Богоявление. Почитание Ильина дня, суеверные представления о пророке. В воскресные и праздничные дни не работают, помочей не устраивают. Народная демонология, вера в колдунов, знахарей и ведьм. Автор осуждает осенние посиделки. Предания: о первых поселенцах, о первом храме, о священниках.

16. *Дружинин И.* Село Шувары Инсарского уезда Пензенской губернии : (Историко-статистический очерк) // 1909. № 2 (16 янв.). С. 78—90; № 3 (1 февр.). С. 124—132.

Из-за своей необразованности прихожане слабо понимают дух христианства, их религиозность чисто внешняя; они лишь аккуратно исполняют церковные обряды и приостановления. Многие знают молитвы, но осознанно не воспринимают их смысл. Часто смешивают понятия о Боге с понятиями о святых, поэтому для них, например, св. Николай — Бог. Приметы, вера в колдунов, в наговоры. По ночам ходят на родник, чтобы умыться и отделаться от колдовских чар. Предания о первых поселенцах, о священниках.

17. *И. Т. Суеверия на войне* // 1917. № 22 (1 окт.). С. 728—729.

Текст одной из «молитв», полученной солдатом перед боем. В конце «молитвы» призыв разослать ее по адресам; кто это сделает, получит радость, а кто не сделает — подвергнется божьей напасти.

18. *Касторский В.* Село Новая Федоровка Инсарского уезда : (Церковно-историческое описание прихода) // 1899. № 10 (16 мая). С. 387—393.

Прихожане слабо усваивают истины веры и христианской нравственности. Главная причина этого — бедность прихода, из-за чего священники здесь не задерживаются, а также отдаленность прихода от больших дорог и водных сообщений. В обрядах крестьян да и в религиозных воззрениях много языческого. Отождествляют Троицу и Богородицу; уподобляют последнюю Параскеве Пятнице. Огромное число суеверий, предрассудков, ворожбы, гаданий.

19. *Ключев Л.* Село Поляны // 1881. № 13 (1 июля). С. 11—18; № 14 (15 июля). С. 9—15; № 15 (1 авг.). С. 5—14.

Религиозно-нравственное состояние прихожан; примеры, когда мнимые грехи против христианских догм считаются серьезными; искажение слов молитв; прихожане сами придумывают «молитвы» (пример), семейный быт крестьян; предания о Пугачеве; устные рассказы о священнослужителях.

20. *Ключев Л.* Полянская второклассная школа : (Историческая записка) // 1914. № 7 (1 апр.). С. 301—314; № 11 (1 июня). С. 456—465.

Деятельность «чернички», учившей грамоте только девочек, из которых позже возник целый штат «келейниц». Устные рассказы старожилів села о большой роли местных клириков в распространении грамотности. Благотворное влияние школы на религиозно-нравственный уровень населения.

21. Краткий обзор благочестивых обычаев и установлений, существующих в Пензенской епархии // 1879. № 24 (15 дек.). С. 14—22 (1. Часовни); 1880. № 2 (15 янв.). С. 1—12 (2. Об угодниках Божьих, особенно чествуемых в Пензенской епархии, и празднествах в честь их).

Почитание Флора и Лавра; описание молебна при первом выгоне скота; текст «молитвы» Власию; предохранение скота в коровниках и хлевах иконой св. Власия. Опасивание села во время падежа скота. Зосима и Савватий как попечители пчеловодства; тексты сказания о них (из работы Щапова и из: ПЕВ. 1870. № 10. С. 317). Святые заменили языческих богов, полубогов и героев. Вера в чудеса святых заменила языческую веру в ведунов (волхвов). Почти каждая область, город имеют специфические этнографические особенности; в частности, почти везде есть местные святые-покровители.

22. *Куликов Е.* Село Абашево Наровчатовского уезда Пензенской епархии : (Историко-статистический очерк) // 1903. № 10 (16 мая). С. 403—415; № 11 (1 июня). С. 450—458.

Плохое знание крестьянами христианской религии: они не имеют представления о Боге, его свойствах, о загробном мире и т. д.; немало прихожан совсем не знают молитв; редко и неохотно посещают церковь; она заполнена народом только в первый день Пасхи, на Николу и в Рождество. Почитание икон, хождение на богомолье, строгое соблюдение постов. Приметы и суеверные представления о затмении солнца и луны, о громах, о радуге, о падении метеорита, о зарнице и т. д. Народная демонология, большое распространение быличек; вера в колдунов, перечень заговоров; убеждены, что люди, умершие неестественной смертью, превращаются в лошадей, возящих на себе нечистую силу. Предания о первых священниках, о разбойниках и спрятанных имикладах.

23. *Ларионов В.* Поучение против тех, которые напрасно собирают милостыню // 1867. № 10 (16 мая). С. 311—317.

Среди псевдонищих названы так называемые келейницы или «богомолки», которые обманывают народ, убеждая его в своей святости.

24. *Лебедев Г.* Сборщик на «Полиньку» // 1874. № 6 (16 марта). С. 193—196.

Старая дева, черничка Полинька, чтимая в народе за святую, живет в с. Блиновке; в ее келью из разных губерний идут на поклонение; она наделяет посетителей елеем, водой, травой и другими вещами. Автор в церкви посоветовал прихожанам не давать ничего сборщикам. Он считает, что она просто обманщица; если бы она искренне посвятила себя Богу, то должна была идти в монастырь.

25. *Масловский А.* Заметка // 1871. № 8 (16 апр.). С. 239—241.

К каждому церковному обряду народ по своей необразованности присоединил свой смысл, которого держится до фанатизма. Далее о появлении в Саранском уезде и других местах родников с якобы явленными иконами. Священники должны исследовать каждый подобный случай.

26. *Масловский А.* «Сон Пресвятой Богородицы» // 1881. № 2 (15 янв.). С. 11—15.

Текст апокрифа, записанный в тетради; здесь же наставление о пользе «Сна», общие наставления христианам, сведения о муках, которые Богородице показал Михаил Архангел.

27. *Масловский А.* Город Саранск в религиозно-нравственном отношении, 80 лет назад и в настоящее время // 1881. № 6 (15 марта). С. 5—14; № 7 (1 апр.). С. 7—13.

Крестные ходы в Саранске на Крещение, на Преполование Пасхи, 1 августа; существовали еще местные, частные крестные ходы; знание жителями религиозных истин; проведение праздников; особенно торжественно отмечаются Пасха, Рождество, престольные праздники; о суевериях, предрассудках, приметах (перечислены); верят в домовых и леших (быличка о домовом), в колдунов, ворожей, в болезнь — «притку», в дурной глаз (сглаз); меры борьбы с сглазом; убеждение в том, что нечистая сила посещает некоторых людей; похоронные суеверия.

28. *Масловский А.* Мнимое письмо Иисуса Христа // 1882. № 23 (1 дек.). С. 18—20.

О письме, якобы написанном Иисусом Христом и имеющем хождение в народной среде. Оно будто бы спасает от огня, пули на войне. Приведен текст письма. Автор убежден, что это произведение возникло в старообрядческой среде. Священники должны бороться с этим суеверием.

29. *Масловский А.* Старо-Михайловская церковная школа Саранского уезда : (Ее развитие и влияние на умственную и религиозную жизнь крестьян) // 1897. № 16 (16 авг.). С. 595—604.

По старинному сельскому обычаю старые девы строили себе отдельные кельи и становились богомолками-келейницами. Они же и первые народные учителя; за обучение учеников им хорошо платили.

30. *Муромский А.* О том, что может избавить нас от скорби : (Против употребления «Богородичного сна») // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1890. Т. 10. С. 24—26.

Считается, что человек, имеющий у себя так называемый «Богородичный сон», никогда не претерпевает никаких бедствий; если же все-таки случится какая-нибудь беда, то надо трижды прочесть этот сон. Автор убеждает прихожан, что это произведение сочинила не Богородица, а некий лукавый человек.

31. *Никольский В.* Историко-статистическое и этнографическое описание села Владыкина Чембарского у. // 1881. № 20 (15 окт.). С. 20—26; № 23 (1 дек.). С. 16—21; 1882. № 3 (1 февр.). С. 18—27; № 5 (1 марта). С. 17—26.

О религиозно-нравственном состоянии прихожан; помочи, игры, песни; предания о Пугачеве; устные рассказы о местных священнослужителях. Здесь же о наружном виде жителей, характере построек и т. д.

32. *Озерецкий П.* О блиновской богомолке, известной в народе под именем Полинки : (По поводу известия свящ. Лебедева о «сборшике на Полиньку») // 1874. № 13 (1 июля). С. 373—382; № 14 (15 июля). С. 394—404; № 15 (1 авг.). С. 436—441; № 17 (1 сент.). С. 498—508; № 18 (15 сент.). С. 530—539; № 19 (1 окт.). С. 559—564; № 20 (15 окт.). С. 582—589.

Подробно о личном общении с Полинкой; идеализация чернички в народе, для которого Полинка — святая угодница, ходатай за людей перед Богом, пророчица, наставница; она же исцеляет телесные болезни; беседа автора с ней, ее язык, близкий к языку юродивых. О духовных стихах, составленных Полинкой (два текста); текст устной беседы Полинки; ее проповеди. Полинка — выражение общенародных устремлений и взглядов на нравственный идеал; таких, как она, в России много. О некоторых особенностях народного православия; примеры народного невежества в области религии.

33. *Озерецкий П.* Бродяга, назвавшийся Христом // 1875. № 12 (15 июня). С. 1—19.

О тяге русского народа ко всему чудесному и фантастическому; множество шарлатанов играют на этом; о слухе, распространившемся во многих губерниях в 1874 г. о наборе крестьянских девушек для выдачи замуж за белых арапов; причина возникновения этого слуха. О крестьянском религиозном невежестве; крестьяне не понимают смысла и значения церковных обрядов и действий; примеры суеверий, связанных с церковной атрибутикой. Рассказ о священнике начала XIX в., который усердно занимался духовным просвещением паствы, уничтожил языческие обычаи поклонения хлебу и рожанице, вывел языческие празднества Ярилы и Ивана Купалы.

34. *Озерецкий П.* Взгляд на историческое развитие славяно-русского язычества // 1875. № 23 (1 дек.). С. 1—9; № 24 (15 дек.). С. 15—27.

Культ природы у язычников; языческие боги: Сварог, Дажьбог (Хорс); поклонение солнцу; древнее название месяцев; праздники в языческом месяцеслове; Коляда, Купало; поклонение огню; обоготворение молнии, грома; бог воздуха Стрибог, ветры, бури.

35. *Озерецкий П.* Исторический очерк видоизменения основных начал славяно-русского язычества под влиянием перемены местных и бытовых условий // 1876. № 4 (15 февр.). С. 1—24.

Обоготворение всего, что связано с водными источниками; вера в водяных духов, поклонение рекам и озерам; поклонение лесу и всему, что там находится; зооморфические божества; скотский бог Велес (Волос); вера в леших, полудниц (кикимор), обоготворение земли; замена зооморфических божеств антропоморфными; вешуны (ведуны), волхвы.

36. *П. М.* Очерк развития грамотности в селе Мордовском Качиме Городищенского уезда // 1892. № 15 (1 авг.). С. 595—607; № 16 (15 авг.). С. 639—657.

О большой роли старых дев — «богомолок», «келейниц», «монашек», «черничек» в обучении крестьян грамоте. Сушность черничества. Изменение статуса старой девы в своей семье (его возвышение). Уважение к черничкам в крестьянском обществе, для которого они — монашки, живущие в миру, народная деревенская интеллигенция. Описание процесса обучения черничками сельских детей. В их школах создается тип деревенского набожного человека. Далее о странствующих учителях.

37. *П. С.* О так называемом Кондраше (блаженном) и о том, что нужно делать, чтобы не было таких блаженных // 1876. № 22 (15 ноября). С. 6—18.

Склонность русского народа ко всему суеверному и чудесному. Об одном «блаженном», рассказывающем, что он был на том свете. Кроме того, он выступал в роли провидца: говорил о том или ином исходе болезни, брался найти краденое, помирить суругов и т. д. Укор священникам, которые не борются с подобным явлением.

38. *Палладов Ф.* Село Новое Акшино Инсарского уезда : (Историко-этнографический очерк) // 1898. № 9 (1 мая). С. 317—331.

Набожность прихожан, любовь к богослужению, серьезное отношение к постам; помощь нищим и странникам. Один из священников не стал венчать молодые пары, если жених и невеста не знали необходимых молитв. Предания: о ранней церкви, о первых священниках.

39. Пенза. 1 июля // 1874. № 13 (1 июля). С. 363—366.

О статье, посвященной богомолке из села Блиновка; по мнению автора, Полянка — ханжа, присвоившая себе звание народной учительницы.

40. *Покровский Д.* Село Вичкилеи Городищенского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1903. № 22 (16 ноября). С. 899—907.

Из святых наиболее почитаемы: Николай Чудотворец, Пантелеимон, Флор и Лавр, Илия. Любовь прихожан к богомолью. Проведение престольных праздников: старики позволяют себе скромное гулянье, молодежь на улице играет и поет. Верят в колдунов и знахарок, в сны, в гадания (главным образом на картах); боятся сглаза, порчи, особенно во время свадьбы (способы уберечь свадебный поезд от нечистой силы); считают среду и пятницу неудачными днями.

41. *Покровский Ф.* Историко-статистическое описание села Воеводского Саранского уезда // 1904. № 4 (16 февр.). С. 121—141; № 6 (16 марта). С. 191—208; № 7—8 (1—16 апр.). С. 233—246; № 9 (1 мая). С. 293—311.

Знания о религии у населения неопределенны и сбивчивы; знают несколько молитв и церковных обрядов, но не понимают их внутреннего смысла и значения. Перечень наиболее чтимых икон и святых; о богомолье и почитании постов; характер проведения воскресных и праздничных дней. Наиболее чинно и более или менее по-христиански празднуют: Благовещенье, Вход Господен в Иерусалим, Вознесение, Сошествие Св. Духа на апостолов, день пр. Илии, престольный праздник — Николин день. В эти дни не работают, усердно ходят в церковь, отсутствует разгул. Описание других престольных праздников. В первый день Пасхи есть обычай толпами ходить к помещикам и поздравлять их. Описание прогона скота через «живой» огонь в 1840-х гг.; предания: топонимическое, о первых поселенцах, о священниках, о разбойничьих кладах, о Пугачеве. Свадьбы празднуются две недели. Суеверные представления о вихре, метеоритах. Народная демонология. Перечислены некоторые обряды, возникшие в языческие времена: кузьминки (1 ноября), таусень накануне Нового года, святочные гадания и ряженье; проводы весны с песнями и плясками на чучеле коня и т. д. Вера во встречу, легкие и тяжелые дни, в колдунов, в наговоры, в порчу, в приворот и отворот; популярны знахари и ворожеи; о заговорах. Для некоторых женщин «Сон Богородицы» — талисман, и они носят рукопись на шею; почитание в женской среде 12 пятниц; семейный быт крестьян.

42. *Померанцев И.* Село Голубцовка Саранского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1915. № 3 (1 февр.). С. 80—93; № 4 (16 февр.). С. 114—127.

Прихожане усердно посещают церковь, любят путешествовать по святым местам, строго соблюдают посты, почитают праздники, усердно поминают умерших. Почти все исповедуются и причащаются. Из святых наиболее чтимы: пр. Илия, властитель грома и молнии, Пантелеимон, Флор и Лавр, Георгий Победоносец. Крестные ходы. Суеверные представления о земле, кометах, затмении солнца и луны. Вера в оборотней, домовых, водяных и т. д. Подробнее о домовом. Популярность знахарства. Гибельное влияние на нравственность молодежи посиделок. Топонимическое предание. Устные рассказы о священниках.

43. *Росницкий А.* Село Никольское-Барнуки Городищенского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1904. № 15 (1 авг.). С. 578—598; № 16 (16 авг.). С. 624—637; № 17 (1 сент.). С. 659—669.

Своеобразное отношение к причащению: считается большим грехом сплунуть ранее трех дней после совершения таинства; мирские песни нельзя петь до 6 недель; вступившие в брак в последний мясоед избегают причастия, чтобы не оскорбить христиан-

скую святыню супружеским грехом. Специфическое понятие о грехе: нельзя брать хлеб немытыми руками, без предварительной молитвы печь хлеб и т. д. Почитание икон и святых, любовь к богомолью. Верят, что гром и молния от Илии пророка. Полное доверие к колдунам и знахарям. Предания: топонимическое, о священнике, убитом пугачевцами, о служителях храма.

44. С. П. Отношение древнерусского общества к постам // 1890. № 5 (1 марта). С. 1—9.

Двоякая практика соблюдения постов: 1) более строгая и 2) более снисходительная. Строгое соблюдение постов нередко превышало и превышает требование церкви. В народной среде пост всегда был главным образом телесным, а не духовным.

45. Секторов П. Не следует больным откладывать принятие таинства елеосвящения // 1876. № 18 (15 сент.). С. 9—18.

Для многих больных соборование — это предсмертное напутствие, после которого человек обязательно умрет, а если поправится, то это — живой мертвец. Многие поэтому откладывают соборование до последнего часа жизни (примеры).

46. Село Архангельское Куракино Городищенского уезда // 1899. № 15 (1 авг.). С. 610—630.

Прихожане имеют представления о главных истинах веры, о смысле таинств; хорошо ходят в храм, любят чтение и пение в нем, проповеди; все принимают причт со славлением и молебнами. Кроме великих праздников чтут престольный праздник — день архистратига Михаила (с него начинаются свадьбы. Всю пасхальную неделю не поются мирские песни (некоторые их не поют до Троицы). Крестные ходы: на Богоявление, на второй день Пасхи, на Преполование, на Вознесение (на озимые поля), 1 авг. — на речку, во время засух — по полям. Предания: топонимическое, о первых поселенцах и о первом храме, о местном помещике.

47. Село Исса Инсарского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1916. № 4 (16 февр.). С. 139—149.

Прихожане усердны к церкви, внимательно слушают поучения, активно участвуют в беседах. Имеются общеупотребительные молитвы. Почти все исповедуются и причащаются, усердно поминуют умерших. Любовь к богомолью, к крестным ходам. Среди главных нравственных недостатков названо пристрастие к уличным песням. Среди крестьян держатся наговоры, заговоры, заклинания (примеры), существуют разные поверья и предрассудки. Портреты знахаря и знахарки. Устные рассказы о священниках.

48. Смирнов Н. Религиозное состояние русского православного народонаселения в пределах Пензенской епархии // 1876. № 14 (15 июля). С. 1—11; № 15 (1 авг.). С. 1—9; № 16 (15 авг.). С. 1—10; № 17 (1 сент.). С. 1—13.

Публикация написана на основании отчетов сельских священников за 1874 г. Крестьяне плохо знакомы с важнейшими положениями православной догматики, не понимают значения и смысла богослужения, молитв; прихожане выполняют лишь внешние предписания религии, привязаны к церковным обрядам; крестьяне не знают, сколько всего богов. Богу приписывают черты, ему не свойственные; своеобразное представление о святых. В случае общественных и личных бедствий и несчастий считают, что для их преодоления достаточно отслужить молебен, произнести молитву, самим же ничего делать не надо. Не дождавшись от Бога помощи, тут же обращаются к колдунам и ворожеям. Считают, что человек полностью зависит от Божьего промысла или козней дьявола. Народные представления о душе, о состоянии душ умерших до Страшного суда. Плохое знание молитв, примеры искажений в их текстах; большое число «молитв», возникших в крестьянской среде. Нарушения святости воскресных и праздничных дней: помочи только ради угощения или за плату; базары и ярмарки, сельские сходки. Суеверия, связанные с церковными таинствами. Перечислены древние положительные черты народной религиозности: любовь к храму, к богослужению, проповедям, церковному пению; к внехрамовым молебнам и крестным ходам; к паломничеству по святым местам; пожертвования на храм и т. д.

49. *Смирнов Н.* Нравственное состояние русского народонаселения в пределах Пензенской епархии // 1876. № 20 (15 окт.). С. 1—7; № 21 (1 ноября). С. 1—9; № 22 (15 ноября). С. 1—6.

Публикация написана на основании отчетов сельских священников за 1874 г. Отмечены добродетели, наиболее типичные для русского народа: строгое соблюдение постов, но только как воздержание от скоромной пищи; обетные посты; любовь к нищим и странникам; покорность властям и воле Божьей; уважение к пастырям; безропотное перенесение обид и оскорблений. Наиболее распространенные пороки: а) пьянство (после помочей, на свадьбах, после крещения и похорон); смерть от пьянства считается большим грехом (верят в то, что на «попойцах», превращенных в жеребцов, дьявол возит воду; былички о встречах с «попойцами» в виде жеребцов); б) сквернословие; в) воровство; осуждение помочей в воскресные дни у священников.

50. *Смирнов Н.* О мерах к развитию проповедничества в Пензенской епархии // 1880. № 16 (15 авг.). С. 7—16; № 20 (15 окт.). С. 1—14; № 21 (1 ноября). С. 1—9; № 23 (1 дек.). С. 13—21; № 24 (15 дек.). С. 13—19.

Народ не имеет понятия о самых главных догматах веры; почти никто не знает церковных молитв.

51. *Смирнов Н.* Научение крестьян молитвам // 1881. № 17 (1 сент.). С. 1—6.

Примеры «молитв», сочиненных крестьянами; вариант текста «Сон Богородицы».

52. *Смирнов Н.* Суеверия простого народа и борьба с ними пастырей // 1882. № 24 (15 дек.). С. 1—9.

Крестьяне верят, что свт. Николай — Бог, что пр. Илия насылает дождь; тексты заговоров; умершего от пьянства нельзя отпевать в церкви; засуха — наказание, посылаемое Богом за грехи умерших без покаяния; описание обряда опахивания; суеверные свадебные обычаи; вера в сны, в счастливые и несчастные дни; народная демонология; приворотное и отворотное зелье. Проповедь и собеседования как средство борьбы с суевериями и предрассудками. Причины сложности борьбы с суевериями.

53. *Смирнов Н.* (подписано: С — в Н.). О поучениях, печатаемых в Приложении к ПЕВ // 1884. № 5 (1 марта). С. 1—11.

Народ считает, что богов много: Иисус Христос, Богоматерь, Николай Чудотворец, Вознесение, Преображение и т. д. Суеверия по отношению к пр. Илие; обожествление старых и украшенных икон. Предлагаются оптимальные пути борьбы с суевериями и предрассудками в поучениях.

54. *Смирнов П.* Село Старая Кутля // 1880. № 12 (15 июня). С. 11—25.

О характере религиозности населения: почитание праздников и постов; некоторые добавляют к постам и понедельники (не едят мясо, не пьют вина); любят служить молебны в доме, на дворах и в полях; роль старых дев, знающих грамоту и читающих богослужебные книги, в жизни прихода; предания о набегах татар, о Степане Разине, о Пугачеве, о разбойниках.

55. *Соколов Н.* Очерки религиозно-нравственной жизни простого народа // 1892. № 9 (1 мая). С. 348—355; № 10 (15 мая). С. 388—392; № 10 (15 мая). С. 388—392; № 13 (1 июля). С. 509—519.

Во время исповеди можно получить объективное представление о религиозно-нравственной жизни прихожан. Крестьяне, более чем другие сословия, заботятся о спасении своей души и искренне каются в грехах; они верят в силу молитвы, особенно соединенной с внешними обрядами; ограниченность деревенских религиозных познаний, смутное представление крестьян об основных христианских истинах, им не понятен сам дух христианства. Считается, что все в мире, хорошее и плохое, от Бога, отсюда беспечность при несчастьях. Дьявола (черта) боятся больше Бога. Влияние на нравственность крестьян внешних черт их общественной и семейной жизни. Примеры обращений к священнику с просьбой отслужить молебны, отсутствующие в церковном уставе. Крестьяне любят нецерковные молитвы, унаследованные от предков. Далее о вере в нечистую

силу, в силу заговоров, наговоров, заклинаний знахарей, колдунов, различных омываний, ими совершаемых; частые обращения к «святошам» за «молитвами» на все случаи бед и несчастий (2 текста заговоров); сильное желание узнать свою судьбу, отсюда тяга к гаданиям.

*56. «Сон Богородицы» // 1891. № 10 (15 мая). С. 324—334; № 11 (1 июня). С. 347—358.

Огромная популярность в народной среде данного апокрифа, существующего в прозаической и стихотворной формах. Считается, что его чтение и даже хранение служит прямым залогом всяческого благополучия. Иноземное по происхождению произведение, попав в Россию, было переработано. В крестьянской среде «Сон» аналогичен житию святых. Священники должны объяснять народу вред данного апокрифа, его противоположность истинам христианского вероучения.

57. *Старосивильский С.* Село Белый Ключ Саранского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1887. № 17 (1 сент.). С. 5—16; № 18 (15 сент.). С. 8—17.

Специфика народной религиозной жизни. Своеобразное понимание сущности греха. Усердно посещают храм; некоторые, чаще пожилые прихожане, постятся по понедельникам; по обету или без него ходят на богомолье; женщины набожнее мужчин. Предание о первых поселенцах.

58. *Стефановский П.* Село Чирково : (Историко-статистический очерк прихода) // 1870. № 9 (1 мая). С. 281—289; № 10 (16 мая). С. 314—321.

Лишь некоторые прихожане знают отдельные молитвы; почти никто не знает символа веры, Божьи заповеди; бытовые прозвища святых; святые угодники — покровители домашних животных; народная легенда о Зосиме и Савватии; почитание Параскевы Пятницы и 12 пятниц. Привязанность к ворожеем и волшебникам; вера в наговоры и приметы; описание крестного хода на поля. Топонимические предания, предания о первых поселенцах, о затмениях солнца, о страшных грозах, об эпидемиях холеры; легенды о Пугачеве.

59. *Столытин К.* Село Блохино Саранского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1907. № 20 (16 окт.). С. 983—998; № 21 (1 ноября). С. 1022—1041.

Прихожане плохо знают догматическую сторону религии, ограничиваясь исполнением церковной обрядности. Суеверия в приходе такие же, как и в других местах. Топонимическое предание; устные рассказы о местных священниках; славение причетников с женами и сыновьями по приходским домам.

60. *Тифлисов В.* Лжестранники-богомольцы // 1870. № 15 (1 авг.). С. 490—498.

Рассказ о псевдобогомольцах, странствующих исключительно ради хорошей жизни. Такие лжестранники подрывают доверие к истинным странникам.

61. *Тифлисов В.* Воейковское общество богомоллов // 1871. № 13 (1 июля). С. 399—409; № 14 (16 июля). С. 433—438.

Появление в приходах уезда в 1830—1840-х гг. начетниц («черничек») благодаря деятельности священника аскета и подвижника; черничками становились девушки, добровольно отказавшиеся от брака; затем чернички объединились в общество под руководством наставника; деятельность черничек мешает деятельности духовенства.

62. *У-й.* О проповеди для народа : (По поводу статьи о Масловского «О проповеднической деятельности пастырей», помещенной в № 21 «Пензенских епархиальных ведомостей») // 1873. № 1 (1 янв.). С. 27—42; № 5 (1 марта). С. 203—219.

Христианские истины в народе искажены суеверными примесями. Для простых людей Бог — только грозный судья и каратель; не все знают, сколько существует богов,

что такое Св. Троица, Св. Дух; живы остатки языческой демонологии; некоторые обряды, праздники имеют характер языческих празднеств; в заговорах уживаются слова христианской молитвы с языческими представлениями; народные понятия об явлениях видимого мира; свадьбы, роды, смерть сопровождаются языческими обрядами; большой авторитет в народе имеют колдуны. Священники должны дать прихожанам верный взгляд о главных истинах веры, очистить их от суеверных представлений, раскрыть смысл и значение таинств, объяснить, кто такие ангелы и святые, раскрыть основные понятия о явлениях природы.

63. Церковное проповедничество в Пензенской епархии за 1883 год по отчетам отцов цензоров // 1884. № 24 (15 дек.). С. 6—20.

В поучениях обращается внимание прихожан на некоторые религиозные заблуждения. Повсеместно наблюдается суеверное отношение к таинству елеосвящения; человека, который выздоровел после соборования, считают живым мертвецом. Крестьяне воздают божеские почести Богородице и святым, а также боготворят иконы. Верят, что пророк Илия, развезжающий на колеснице, производит гром и молнию; считают греховным лечение у врачей, а оспопрививание — печатью антихриста; купание в крещенской проруби не очищает от грехов и опасно для здоровья. Много поучений направлено против суеверий и предрассудков, примет, гаданий, знахарства, колдовства, веры в предвещательное значение снов. Осуждение посиделок, святочного колядования, неприличного проведения «кузьминок». Немало поучений посвящено разъяснению, как надо проводить воскресные и праздничные дни, объяснению смысла церковных служб и обрядов.

64. *Черкасов Н.* Село Гремячевка Городищенского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1902. № 18 (16 сент.). С. 744—756.

От открытия церковно-приходской школы прихожане ничего не знали о жизни того или иного святого, о церковных праздниках, о символе веры, законы Божии; плохо знали основные молитвы. Хорошо посещают церковь, строго соблюдают посты (существуют обетные посты), ходят на богомолье. Из святых более всего почитают Николая, Илию, Флора и Лавра, Власия. Своеобразное понятие о грехе: сесть за стол с грязными руками — грех, украсть что-либо — не грех.

65. *Чукаловский Н.* Историко-статистическое описание села Коповки Керенского уезда Пензенской епархии // 1908. № 13 (1 июля). С. 484—494; № 15 (1 авг.). С. 560—566.

Прихожане мало знакомы с духом христианской религии, увлекаясь лишь церковной обрядностью. Хорошее посещение храма, где ведут себя чинно; любят поучения. Перечислены наиболее почитаемые иконы и святые, а также молитвы, которые почти все прихожане знают. Хождение на богомолье. Строго соблюдают посты; старухи еще и понедельник. Наиболее чтимые праздники (Пасха, Крещение, Рождество, Благовещение, день свт. Николая), празднование которых состоит из посещения церкви, в улучшении пищи, в отсутствии работ. Обход причтом домов прихожан с молебнами в престольный праздник в день Богоявления. Своеобразное разъяснение названия некоторых праздников. Семейные разделы; обычаи наследства. Плохое влияние отходничества на нравственность жителей прихода. Предания: топонимическое, о первых поселенцах, о священниках, о разбойниках и ихкладах. В 1825 г. местный священник был наказан за суеверное прибежание к волшебству.

66. *Ягодинский И.* Село Дворянский Умыс Саранского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1888. № 14 (15 июля). С. 5—16.

Прихожане путают понятия о Боге и святых; святым даются прозвища; особое почитание угодников Божьих; суеверия: представления о несчастливой встрече, выбор крестного, восприятие елеосвящения; убеждены, что все болезни от глаза; предания: о Пугачеве, о разбойниках, первых поселенцах, устные рассказы о священниках.

См. также: № 70, 72, 73, 80, 93, 96, 98, 101, 105, 106, 113, 120, 121, 123, 126, 150, 151, 157, 164, 167, 169, 176, 180, 182, 183, 185—192, 198, 200, 206, 220, 221, 229, 231, 233, 235, 238, 244, 247, 252, 254.

II. СУЕВЕРИЯ, ПРИМЕТЫ, ПОВЕРЬЯ, ТОЛКОВАНИЕ СНОВ.
РОЛЬ СВЯЩЕННИКОВ В БОРЬБЕ С ПРЕДРАССУДКАМИ
И СУЕВЕРИЯМИ

67. *Адикаевский Я.* Слепые вожди // 1875. № 9 (1 мая). С. 1—12 (окончание).

По знахарскому совету деревенские бабы во время засухи купают петуха в пруду.

68. *Алгебров П.* Саранская ворожея // 1869. № 6 (16 марта). С. 175—185.

К одной ворожее из г. Саранска приходят даже крестьяне; она якобы помогает искать клады, разыскивает воров, отыскивает пропавших. Необходимо разоблачить шарлатанку.

69. *Благодравов И.* Холера в селе Г[ольцовк]е в 1866 году // 1867. № 16 (16 авг.). С. 494—499.

Слух среди жителей прихода о хождении по ночам некой «волхи» в виде огромной коровы; она морит людей. Описание обычая опахивания села от «волхи»; автор отказался благословить опахивание; когда же все-таки начали опахивать село, ему удалось прекратить этот языческий обычай. Автор пишет о том, что народ уважает его и слушается советов пастыря, но только не в том, что связано с поверьями и суевериями, столь дорогими для крестьян.

70. *Геометров А.* О таинстве елеосвящения // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1890. Т. 10. С. 93—96.

Суеверное народное мнение о том, что больной после елеопомазания обязательно умрет. На самом же деле это таинство совершается для просьбы у Бога исцелить больного.

71. *Голубинский И.* Село Аксель Краснослободского уезда // 1907. № 23 (1 дек.). С. 1151—1157; № 24 (16 дек.). С. 1194—1209.

Верят, главным образом женщины, в колдунов и ворожей; 5 лет назад до полусмерти избили старуху, считавшуюся колдуньей; от побоев она умерла.

72. *Европейцев А.* Суеверный обычай // 1871. № 5 (1 марта). С. 146—149.

Описание обычая опахивания села во время скотского падежа; при этом просят священника отслужить молебен св. Власию.

73. *Европейцев А.* Поучение к прихожанам против суеверного обычая — «опахивания села» // 1871. № 5 (1 марта). С. 149—154.

Автор пытается убедить прихожан, что подобным образом нельзя уберечь скот от падежа. Опахивание — вредный и душепагубный обычай. Совершенно недопустимо во время обхода села петь церковные песнопения и молитвы, употреблять свечи и ладан. Старики вовлекают в опахивание парней и девушек.

74. *Масловский А.* Фальшивая знаменитость // 1870. № 7 (1 апр.). С. 209—220.

О той же саранской ворожее, о которой писал Алгебров (см. № 68); она 20 лет занимается своим ремеслом; берется узнать вора, найти краденые вещи, предсказывает судьбу; к ней ходят люди всех сословий, преимущественно женщины; гадают, глядя в зеркала или на картах; описание обстановки гадания; о блаженных, юродивых г. Саранска; ворожеи — обманщицы и фокусники.

75. *Масловский А.* Неразменный пятак : (К вопросу о народных суевериях) // 1872. № 24 (16 дек.). С. 769—771.

Поверье о неразменном пятаке, который приобретается в ночь на Ивана Купалу. Рассказ любителя игры в орлянку, как он приобрел «неразменный пятак».

76. *Масловский В.* Меры к исправлению веры и нравственности при Петре Великом // 1894. № 19 (1 окт.). С. 859—871.

Духовный Регламент должен был очистить народную веру от суеверий; перечень некоторых из них.

77. *Милов В.* Поучение против обычая «опахивания села» // Прилож. к ПЕВ : Поучения пастырей Пензенской епархии. 1887. Т. 7. С. 63—65.

Пять парней несли соху; кроме них в опахивании участвовали девушки под предводительством сельского старосты и несколько старух, напевающих какие-то стихи; время от времени сохой проводили черту по земле.

78. О народных приметах // 1898. № 14 (16 июля). С. 519—536; № 15 (1 авг.). С. 555—559.

Ни у одного народа нет столько примет, сколько их у русских. О генезисе примет. Одни из них — плод опыта, наблюдений над природой, свойствами и привычками животных, птиц (примеры). Такие приметы более или менее верны, в зависимости от правильности наблюдений. Также достаточно верны приметы, связанные с трудовой деятельностью человека. Все подобные приметы невинны и непредосудительны. Существуют суеверные приметы, основанные на языческом мировоззрении либо в дохристианский период, либо при христианстве (примеры). Их надо искоренять, и это дело священников.

79. *Озерецкий П.* Взгляд на происхождение суеверий и предрассудков : Опыт историко-психологического объяснения // 1878. № 13 (1 июля). С. 1—17; № 14 (15 июля). С. 1—20; № 15 (1 авг.). С. 1—16. (То же название, но без подзаголовка); № 17 (1 сент.). С. 9—28. (То же название, но с иным подзаголовком: Опыт историко-психологического объяснения происхождения идолопоклонничества; № 18 (15 сент.). С. 8—19. (То же название с иным подзаголовком: Сопоставление первобытных верований и обрядов дикарей с аналогичными явлениями из истории древнеславянских племен; № 19 (1 окт.). С. 1—17; № 23 (1 дек.). С. 7—17; № 24 (15 дек.). С. 1—12. (То же название с иным подзаголовком : Объяснение происхождения древнемифологических воззрений на божество).

Верования, обряды первобытных народов сопоставляются с аналогичными верованиями и обрядами древнеславянских племен, с их реликтами в современной жизни в русской деревне. В частности, рассматриваются поверья о домовом, водяном, русалках, радунице, некоторые похоронные обычаи, народные представления о болезнях, знахарские приемы; говорится о вере в переселение душ, в силу заговоров, в гадания, в сны, в дурной глаз, почитание выдающихся людей: глав родов, военачальников, обладателей большой физической силы, колдунов и ведунов с последующим их обожествлением.

80. *Охотский Н.* Краткий церковно-исторический очерк села Ромоданово Саранского уезда // 1882. № 7 (1 апр.). С. 12—25; № 8 (15 апр.). С. 11—26; № 10 (15 мая). С. 6—13.

Считают, что соборованный маслом — это заживо отпетый мертвец, все потом его боятся; гадание о судьбе младенца при его крещении; приметы во время венчания. Популярность знахарей и ворожей.

81. Пенза. 1 апреля // 1870. № 7 (1 апр.). С. 203—209.

Предисловие к статье о ворожее саранского свящ. А. Масловского (см. № 75). О возникновении веры в колдовство и чародейство. Способы гаданий. Текст заговора.

82. *Попов А.* По вопросу об улучшении издания епархиальных ведомостей // 1881. № 2 (15 янв.). С. 1—11.

Приходские священники должны присылать статьи о религиозно-нравственном состоянии прихожан, об их обычаях, суевериях и т. д.

83. *С-в.* (Скорее всего, автор Н. Смирнов). Проповедничество в Пензенской епархии за 1880 год // 1881. № 21 (1 ноября). С. 1—12.

Многие проповеди направлены против разнообразных суеверий и предрассудков: ворожбы, гаданий, колдунов и волшебников. Перечислены некоторые конкретные суеверия: после помолвки невесту до брака не пускают в церковь; языческие проводы весны и празднование Ярилы; исполнение таусеней накануне Нового года, опахивание села в случае холеры или падежа скота и т. д.

*84. *С-ков Н.* Простонародный праздник «опахивания села» // 1889. № 15 (1 авг.). С. 6—18; № 16 (15 авг.). С. 1—16.

Автор убежден, что этот обычай — языческий и встречается во всех губерниях; перечислены все случаи, когда производится опахивание; сказано об участниках обычая, как правило, женщинах; описываются отдельные элементы опахивания; приводятся тексты, звучащие при совершении обычая; объясняется смысл опахивания: испугать и отвадить ведьму, насылающую беду на село; далее о том, какие иконы носят при опахивании и почему; о почитании св. Флора и Лавра; значение формы круга, изображаемого при помощи сохи, значение сеяния зерен и песка; народные представления о повальных болезнях.

85. Слух о введении медицины в духовные семинарии // 1880. № 12 (15 июня). С. 27 (Раздел «Известия»).

Газета «Церковно-общественный вестник» пишет, что медицинские знания священников — великая сила влияния на простой народ с целью искоренения суеверий и предрассудков.

86. *Смирнов Н.* Нравственно-просветительская деятельность духовенства Пензенской епархии за 1874 год : (По «Отчетам» приходских священников) // 1877. № 2 (15 янв.). С. 13—25; № 3 (1 февр.). С. 1—11; № 4 (15 февр.). С. 14—19; № 5 (1 марта). С. 11—25.

Общественная и частная, семейная и хозяйственная жизнь простого народа опутана суевеериями и предрассудками; перечислены приметы; представление о тяжелых и легких днях; суевеерия и предрассудки при рождении ребенка, при свадьбах; представления о болезнях, которые бывают только от сглаза или от порчи, о том, что падеж скота бывает от оборотней; привязанность к ворожеям и колдунам; колдун, наслав беса, может сделать людей кликушами; о кликушах; опахивание сел при холере; в случае падежа скота его прогоняют через «живой» огонь; суевеерные обычаи при погребении и поминании умерших; народные представления о земле, небе, дожде, громе, молнии, радуге; народная демонология: домовые, лешие, русалки, водяные; представление о ведьмах или оборотнях; вера в существование особого зверька — «курдоша», который может принести богатство. Огромная роль проповеди в борьбе с суевеериями и предрассудками (примеры); об особом устройстве крестьянской семейной жизни; о взаимных отношениях членов семьи; об отношении к детям и об их воспитании.

87. *Соколов В.* Поучение к сельским прихожанам в Великий пост // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 24—27.

Осуждение суевеерий, запрещенных первой заповедью Божьей, среди них: страх перед встречами со священником, опахивание села.

88. *Соколов В.* Речь, сказанная на акте в Головинщинском 2-классном училище // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1884. Т. 4. С. 45—48.

Неученый человек всегда суевеерен; он верит в водяных, ведьм, леших, русалок, в искусство знахарей, в тяжелые и легкие дни, в благоприятные и неблагоприятные встречи.

89. *Соколов Н.* Чем должен заниматься псаломщик, кандидат на священство, чтобы практически подготовиться к пастырскому служению? // 1891. № 5 (1 марта). С. 160—166.

Надо знать религиозно-нравственное состояние народа, его духовные нужды и потребности, его характер и язык. Псаломщик должен изучать особенности народной жизни.

90. *Соколов Н.* Вера в колдунов при свете современной науки // 1897. № 12 (16 июня). С. 416—423.

Бесплодность вековой борьбы с грубым суевением — верой в колдунов; примеры из судебной практики показывают, насколько сильна эта вера; многочисленные случаи расправы с «колдунами»; колдуны в народном представлении; колдун, который имеет общение с нечистой силой, дьяволом, обладает силой порчи, которую может прогнать другой колдун; для автора «колдунь» — обманщики и эксплуататоры народного невежества; он не согласен, что колдуны обладают способностью внушения (гипноза).

91. *Тифлисов В.* Мнимо беснующиеся // 1868. № 7 (1 апр.). С. 228—238.

Из 1500 прихожан в приходе считались кликушами 50 женщин. Автор выяснил, что из них больна падушей только одна женщина, все остальные разыгрывают роль беснующихся. Причины беснований. Нелепость устных рассказов о колдунах, которые наказывают людей, насылая на них беснование. Борьба автора с мнимо беснующимися и его победа.

92. *Тифлисов В.* Слово в четвертую неделю Великого поста // 1868. № 7 (1 апр.). С. 233—238.

О кликушестве.

93. *Ягодинский И.* Краткий очерк современного религиозно-нравственного состояния прихожан и сел IV благочиннического округа Инсарского уезда // 1894. № 15 (1 авг.). С. 682—695; № 16 (15 авг.). С. 722—731.

Распространены разные суеверия, поверья, приметы, гадания, знахарство. Убеждены, что если во время засухи полить иконы, то пойдет дождь. Церковные обряды и таинства также соединены с приметами, суждениями о будущем. Популярность книжки «Несчастливые дни с неба от самого Господа». В ней: перечень всех несчастных дней в году и правила спасения души; поверье: имеющий книжку будет здоров и храним от всех несчастий. Вечерние посиделки, особенно молодежные, опасны для нравственности; с ними борется земское начальство. Недостаточное религиозное развитие прихожан. Отхожие промыслы как основная причина понижения крестьянской нравственности, развития религиозной холодности.

См. также: № 1, 3—5, 8—10, 12—18, 21, 22, 27, 30, 32, 33, 37, 40—43, 45, 47, 49, 51—53, 55, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 96—98, 105, 106, 112, 121—124, 164, 167, 169, 180, 182—184, 186, 188—190, 192, 195, 196, 198, 208, 220, 221, 238.

III. ГАДАНИЯ

94. *М[асловский] В.* Как нужно смотреть на гадания по игральным картам? // 1898. № 1 (1 янв.). С. 16—20.

Народ в гаданиях на картах не видит греха. Подобное гадание может иметь характер невинной забавы и развлечения; когда же люди верят в его силу, то оно ничем не отличается от других, более древних видов гадания, и является одним из вариантов волхования.

95. Поучение на Новый год // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1884. Т. 4. С. 1—6.

Осуждение гаданий; некоторые из них перечислены.

См. также: № 13, 18, 40, 41, 55, 63, 74, 79—81, 80, 93, 96, 101, 104, 108, 124, 128, 152, 156, 176, 198, 200, 203, 208.

IV. НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

96. *Докучаев Н.* Село Бояркино Городищенского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1885. № 18 (15 сент.). С. 12—20; № 19 (1 окт.). С. 9—18; № 20 (15 окт.). С. 14—26; № 21 (1 ноября). С. 27—33.

Прихожане верят в ведьм (рассказ о ловле «ведьмы» во время эпидемии чумы), в домового, в водяных духов, в лешего; прогон скота через ров с «живым» огнем во время падежа животных; о колдунах и их тяжелой смерти; убеждены, что гром — от колесницы Ильи, который на ней гоняется за дьяволом; поверье о радуге; сохраняют отрезанные ногти, которые пригодятся на том свете. Два престольных праздника: архистр. Михаила и Вознесение (описание первого из них); 1 и 18 авг. так называемые «лошадиные праздники»; крестные ходы; Пасха, обход домов с образами; пасхальные развлечения: качели, игра в орлянку; мирские песни с Фомина воскресенья; Святки: описание гаданий, коляда на Рождество и таусень на Новый год (тексты); Масленица (катание на лошадях, посещение молодоженов дома молодой жены); свадебные обычаи, песни и причеты; крестины, похороны (текст причета); понятия о душе; предания: топонимическое, о Пугачеве, устные рассказы о страшных пожарах, грозах, эпидемиях холеры; язык и занятия прихожан; их умственное состояние и религиозно-умственный уровень.

97. *Ключев Л.* Беседа о привидениях // Прилож. к ПЕВ : Внебогослужбные собеседования. 1896. С. 194—213.

Слух о появлении у села некоего беса, пугающего криком, хохотом и свистом людей. Разное представление о бесах у духовенства и у крестьян; крестьяне верят, что бесы в виде огненных змеев летают к молодым вдовам, которые потом рожают от них детей. Священник убеждает прихожан, что нет ни домовых, ни леших, ни водяных и другой нечисти; он же объясняет, когда и почему возникла вера в подобных демонов.

98. *Лебедев Г.* Село Тархово Чембарского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1872. № 18 (16 сент.). С. 577—583; № 19 (1 окт.). С. 607—614; № 20 (16 окт.). С. 631—644.

Вера в домовых, оборотней, ведьм, водяных. Былички: о встрече с ведьмой, о домовых. Ворожей и волшебники; рассказ о знахарке. Приметы и суеверия. Предания о Пугачеве. Религиозно-нравственные достоинства прихожан. Крестный ход в селе.

99. *Любимов М.* Историко-статистическое описание села Новой Нявки Нижнеломовского уезда // 1897. № 10 (16 мая). С. 351—358.

Местный помещик боролся и уничтожил веру крестьян в домовых, леших и других персонажей народной демонологии; он же вывел в селе кликушество. Предания: топонимическое, о разбойниках, о первом храме. Любовь прихожан к богомолью, богослужению, проповедничеству.

100. Поверье о домовом // 1884. № 7 (1 апр.). С. 22—23 (Перепеч. из газеты «Эхо»).

*101. *Троицкий А.* Народное верование в русалок // 1892. № 19 (1 окт.). С. 767—782; № 22 (15 ноября). С. 941—954.

Религиозная жизнь народа — смесь язычества и христианства; постепенное преобразование языческого культа в простые игры и забавы. Похороны «горюна» (ср. № 183). Праздник Троицы совпал с языческим празднеством в честь русалок. История данного празднества; связь культа русалок с культом мертвых. Трансформация культа русалок в современном крестьянском быту. Обряд «крещение кукушки». Русалка как водное божество. Качели как реликт культа русалок. Семик как первый праздник в честь русалок. Русалка как существо, способное излечивать людей. Второй русальный праздник: проводы русалки на Троицу, в Духов день или в первый день Петрова поста. Описание праздника. Гадания по березке или венкам, брошенным в воду. Проводы русалок тождественны проводам весны. Русальские песни.

См. также: № 5, 12, 14, 15, 22, 27, 35, 41, 42, 52, 62, 79, 86, 88, 122, 195, 208.

V. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА. ЗАГОВОРЫ

102. *Добросмыслов А.* Слово к тем, кто лечиться у лекарей и прививать детям оспу считает грехом // 1868. № 5 (1 марта). С. 144—149.

Священник убеждает прихожан, что грешно лечиться у знахарей и ворожей, а не у лекарей, которые действительно умеют лечить.

103. *М-ский Вл.* Пастырь как добровольный деревенский медик // 1914. № 9 (1 мая). С. 381—387; № 10 (16 мая). С. 413—422.

Народные представления о болезнях. Заговоры, заклинания и молитвы, используемые крестьянами. Вера в знахарей, заговорщиков, колдунов.

104. *Масловский А.* Несколько слов о ворожбе в простом народе, как-то: наговорах, гаданиях на карты и пр. // 1872. № 12 (16 июня). С. 368—380; № 13 (1 июля). С. 403—408.

Методы «лечения» ворожей; суеверные представления о болезнях; описания борьбы со сглазом; «прытка» — еще одна болезнь, которую боятся; приемы порчи; гадания на картах; проповедь как средство борьбы с гаданием и знахарством. Священник должен знать особенности крестьянской веры с ее разными поверьями и обычаями.

105. *Масловский А.* Заметка : (В поученье предающимся пьянству) // 1872. № 22 (16 ноября). С. 701—703.

Для борьбы с пьянством ворожей предлагают дать пьянице выпить воду, которой обмывали покойника.

106. *Масловский В.* О народном знахарстве // 1895. № 12 (15 июня). С. 436—450.

Заговор как один из главных способов лечения, употребляемых знахарями (примеры заговоров); полное доверие у народа к знахарям; случаи вылечения пациентов знахарями и чем это объясняется; вред от знахарства и способы борьбы с ним; перечень некоторых знахарских «снадобий», приносящих вред; примеры настоящих лечебных средств.

107. *Масловский В.* Народные воззрения на лихорадку и способы ее врачевания // 1897. № 10 (16 мая). С. 335—348.

Для народа лихорадка — злое живое существо женского пола; всего 12 лихорадок, каждая имеет свое имя (перечислены); место обитания лихорадок; способы заражения лихорадками людей (по народным воззрениям); тексты заговоров против лихорадок; устные легенды о лихорадках; народные средства борьбы с этой болезнью. Священник должен бороться с этим суеверием.

108. *Орлов И.* Поучение о вреде ворожбы // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1884. Т. 4. С. 89—91.

Об обращениях к знахарям и ворожеям; нашептывание ими и наговоры на вино, окачивание больного холодной водой; употребление карт и бобов для гадания.

109. [*Тифлисов В.*]. Слово в 4-ю неделю Великого поста // 1868. № 7 (1 апр.). С. 233—238.

Народное средство излечения бесноватых унижительно для христианина, противно Богу. Грех обращаться для изгнания беса к знахарям. Среди прихожан села нет настоящих беснующихся. Большой грех изображать из себя беснующегося.

110. *Тихомиров Ф.* Тихая вода : (Случай из практики деревенской знахарки) // 1877. № 17 (1 сент.). С. 11—21.

Рассказ о том, как во время эпидемии горячки в деревне знахарка «лечила» одного больного: в полночь с молитвой взяли из проруби воду («тихая», или «полуночная» вода). Далее подробное описание методов «лечения». Священники должны уметь лечить своих прихожан.

См. также: № 5, 8, 12—16, 22, 24, 27, 33, 40—43, 47, 55, 58, 62, 63, 66, 79—81, 88, 93, 98, 122, 180, 186, 195, 208, 239.

VI. ОБРЯДЫ

1. Свадебные обряды

111. *Адикаевский Я.* Раскольничьи браки и раскольничьи попы // 1872. № 14 (16 июля). С. 441—457.

Очень кратко о некоторых свадебных обрядах старообрядцев.

112. *Благодарумов И.* Вредные последствия одного народного суеверного обычая // 1869. № 3 (1 февр.). С. 89—92.

В доме жениха, где должен состояться свадебный пир, с приближением молодых начали колоть стоящую на столе свиную голову, а женщины имитировать визг свиньи; вера в порчу, которой надо остерегаться на свадьбах, праздниках, на поминках, при родах, на дороге, на воде и т. д. Священник обязан бороться с подобными суевериями.

*113. *Быстров Н.* Против обычая давать невесте на время совершения таинства брака список «Сон Богородицы» // Прилож. к ПЕВ : Простонародные беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1891. Т. 11. С. 9—12.

Существует множество примет и предрассудков во время венчания. Считают, что держание невестой «Сна Богородицы» сулит ей счастье. Такое поведение невесты — поругание Бога, так как «Сон» не является священной книгой.

114. *Быстров Н.* Против нехристианского обычая молодежи разъезжать во время совершения таинства брака вокруг церкви, петь песни и проч. // Там же. С. 12—17.

Часть поезжан не идут в храм на венчание, а шумят, неприлично шутят, играют на гармонике около церкви, водят хоровод, пляшут. Такое поведение оскорбляет Божий храм.

115. К вопросу о свадебных пиршествах, нарушающих святость праздничных дней // 1894. № 22 (15 ноября). С. 1027—1028 (Перепеч. из «Тамбовских епархиальных ведомостей»).

116. Одна из мер к прекращению разгула под свадьбы // 1902. № 12 (16 июня). С. 482—483. (Перепеч. из «Воскресного дня»).

117. *С-ков Н.* Формы брака у наших предков // 1889. № 12 (15 июня). С. 1—24.

Автор исходит из текстов свадебных песен, сохранивших воспоминания о древних обычаях и обрядах. По этим песням можно восстановить особенности патриархального быта.

118. *С-ский Д.* Заметка о крестьянских свадьбах // 1867. № 20 (16 окт.). С. 602—605.

О свадебном разгуле, что является неуважением к святости воскресного дня; описание некоторых обычаев, начинающихся накануне свадьбы, в субботу: подруги невесты идут с песнями к жениху за подарками; их угощают. Некоторые священники перенесли венчание с воскресенья на понедельник.

119. *Феодосьевский И.* Поучение в день Усекновения главы Иоанна Крестителя // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 87—89.

Осуждения плясок ряженых на свадьбах; эти ряженые ходят со срамными песнями по улицам. Строгое церковное наказание за подобный грех.

См. также: № 10, 38, 40, 41, 43, 49, 52, 62, 80, 83, 86, 96, 120, 122, 176, 195, 208, 229.

2. Родильные и крестильные обряды

120. *Быстров Н.* Историко-статистическое описание села Степановки Мокшанского уезда // 1885. № 7 (1 апр.). С. 17—25; № 8 (15 апр.). С. 20—30; № 11 (1 июня). С. 14—21; № 12 (15 июня). С. 11—25; № 13 (1 июля). С. 7—13.

Родильные обычаи; большая роль после рождения бабки-повитухи; описание крестильных обычаев; подробное описание свадебного обряда с текстами песен, причетов; похоронные обычаи; текст причета; Святки: гадания, ряженье, текст таусеня; Масленица: катание с гор и на лошадях; Пасха: девушки катают яйца, парни играют в орлянку. Мирские песни начинают петь только с Фомина воскресенья. Семик с песнями, гадания по венкам. Топонимические предания, предание о первых поселенцах, о чудотворной иконе; прихожане, их язык и занятия; религиозно-нравственное состояние прихожан, приметы.

121. *Быстров Н.* Две заметки из пастырской практики. 1. Можно ли отверзать царские двери по просьбе прихожан? // 1887. № 4 (15 февр.). С. 15—16.

Автор считает, что этого делать не надо.

*122. *Люстров Н.* Суеверия и приметы в среде простого народа // 1890. № 19 (1 окт.). С. 14—17.

Ряд суеверий и примет попал даже в церковные таинства и обряды. При рождении ребенка повивальная бабка закликает его от «сглазу», от «крику», от «притки»; приметы при таинстве крещения; суеверия во время крестильного обеда; огромная роль знахарки в жизни человека от рождения до свадьбы; свадебные суеверия: средства от чертей, колдовства, ведьм; представления о колдунах, ведьмах, знахарках, домовых; суеверия при таинстве соборования, при похоронах и на поминках; «проводы души».

123. *Масловский В.* Обычай отворять царские врата при трудных родах // 1872. № 13 (1 июля). С. 409—416.

Спор с автором публикации в РДСП (1872. № 2), который считает этот обычай языческим. Масловский убежден, что пастыри очистили обычай от языческих примесей и сделали его одним из христианских культов. Здесь же о рождественском христославлении, возникшем для отвлечения людей от языческого колядования.

124. *Соколов В.* Поучение к сельским прихожанам на праздник Богоявления // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 8—12.

Осуждение суеверия, связанного с избранием кумовьев. Если дети умирают в младенчестве, то следует пригласить в кумовья первого встречного, или глухонемого, или умственно отсталого человека, наконец, священника. Автор отказывается быть кумом, если его приглашают только для того, чтобы ребенок не умер.

См. также: № 62, 66, 80, 86, 96, 112, 176, 195, 208.

3. Похоронно-поминальные обряды

125. *Бурлуцкий Я.* Протоиерей Андрей Лукич Овсов // 1870. № 4 (16 февр.). С. 103—117 (Окончание).

Автор вспоминает, как Овсов боролся в своем городском приходе с рядом суеверных обычаев во время похорон, поминок, которые наблюдались не только в мирской среде, но и в церковной.

126. Откуда произошел и что означает обычай украшать гробы умерших цветами и устилать путь к кладбищу древесными ветвями? // 1897. № 15 (1 авг.). С. 576—580.

Начало обычая — в язычестве. Христианство придало ему свой смысл; в обычае заключена идея бессмертия.

См. также: № 62, 79, 86, 96, 112, 120, 122, 176, 195, 208.

VII. ПРАЗДНИКИ НАРОДНО-ЦЕРКОВНОГО КАЛЕНДАРЯ

О сути и назначении праздников и воскресных дней; о христианском и нехристианском их проведении

127. *Архонтов Ст.* Поучение по случаю принесения из села Валяевки чудотворной иконы Божьей Матери // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1882. Т. 2. С. 92—96.

Если прихожане будут грешить, то их усердие к чудотворной иконе не спасет от Божьего наказания. Жители прихода проводят праздники не по-христиански. С утра надо идти в церковь, дома читать или слушать слово Божие. На самом же деле в храме мало народу. Молодежь гуляет до ночи с неприличными песнями и плясками. Это язычество. Родители должны остановить детей.

128. *Быстров Н.* Поучение по случаю скудного урожая хлеба // 1880. № 19 (1 окт.). С. 14—19.

Прихожане не по-христиански проводили праздничные и воскресные дни, не ходили в храм. Кроме этого греха, названы и другие: вера в гадания и ворожбу, а не в Бога; обращение к знахарям и колдунам, а не к Богу. Причина неурожая — гнев Бога за множество людских грехов.

129. *Быстров Н.* К тем, которые с наступлением полевых работ, перестают ходить в храм Божий // Прилож. к ПЕВ : Простонародные беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1891. Т. 11. С. 41—45.

Летом храм полон лишь на Вознесение и на Троицу. Божий и гражданский законы предписывают, чтобы праздничные дни посвящались отдыху от труда, набожному благоговению и хождению в церковь. Надо помнить, что только от благословения Бога зависит, какой будет урожай. Труд должен быть освящен усердной молитвой.

130. *И-в.* Насколько позволительны крестьянам полевые работы в праздничные дни? // 1884. № 19 (1 окт.). С. 8—12.

О плохом посещении прихожанами церкви во время полевых работ (с мая по октябрь); законы о запрещении работать по воскресеньям, по большим и некоторым другим праздникам при крепостном праве. О содержании инструкции по крестьянскому самоуправлению (1881), в которой сельским сходам запрещено не разрешать деревенским жителям работать по воскресеньям и праздникам.

131. *Ключев Л.* Чтения для простого народа о благочестивых занятиях, свойственных христианину во дни праздничные // 1890. № 10 (15 мая). С. 23—27; № 11 (1 июня). С. 12—18.

Нарушение святости праздничных дней — есть нарушение IV заповеди. В это время нельзя работать, заниматься соблазнительными играми и забавами, иначе праздник превратится в языческое празднество. Следует посещать церковь, читать или слушать богоугодные книги, совершать милосердные дела для ближних. Осуждение помочей, которые устраиваются ради угощения у богатых, а не для помощи бедным.

132. *Любимов Н.* 14-я беседа на священную историю Нового Завета—Вход Господен в Иерусалим: (О достойном проведении праздников) // Прилож.

к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1881. С. 23—25.

Обличение мирских песен, разных непристойных игр и увеселений.

133. *Любимов Н.* В неделю 13-ю по Пятидесятнице // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1889. Т. 9. С. 53—55.

Домашняя молитва никогда не заменит церковную. Работа в праздник, да еще во время богослужения — великий грех. За нарушение заповедей Господних Бог строго наказывает. Те, кто работает в праздник, живут хуже и беднее тех, кто посвящает этот день Богу.

134. О воспрещении в праздничные дни театральных и иных зрелищ и увеселений : (Циркуляр Департамента полиции губернаторам, градоначальникам и обер-полицмейстерам от 1 июля 1900 г. № 3725) // 1900. № 16 (16 авг.). С. 717—729. (Перепеч. из «Современной летописи»).

135. *Остроумов А.* Причины неаккуратного посещения воскресных и праздничных богослужений крестьянами в летнее время // 1900. № 7/8 (1—16 апр.). С. 312—326.

Крестьяне редко ходят в означенные дни в храм из-за: индивидуальных и общественных работ, волостных сходов и судов, назначаемых в эти дни, что совершенно недопустимо. Священник должен бороться с подобным явлением. Надо запретить воскресные и праздничные базары, ярмарки.

136. По поводу разъяснения узаконений касательно производства работ в праздничные дни // 1904. № 13 (1 июля). С. 471—476. (Перепеч. из «Орловских епархиальных ведомостей»).

137. *Рождественский А.* Поучение к простому народу в день храмового праздника (26 авг.) // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1882. Т. 2. С. 76—80.

Грех работать в воскресные или праздничные дни; надо сходить в храм, оставить все житейские дела. Осуждение помочей у богатых людей, где работают лишь за угощение, к бедным же никто на помочи не ходит. Плохой обычай собирать в праздники сельские сходы.

138. *Смирнов Н.* Обстоятельства, расстраивающие благотворное влияние пастыря на паству // 1882. № 7 (1 апр.). С. 1—12.

При крепостном праве помещик мог заставить крестьян работать в праздник; священник, материально зависимый от барина, вынужден был молчать; в пореформенное время многие помещики устраивают в воскресные и праздничные дни помочи, мешая пастырю воспитывать свою паству.

139. *Смирнов Н.* Поучение на храмовый праздник: (О приличном провождении праздников) // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1882. Т. 2. С. 80—82.

В праздник надо отойти от житейских забот, проводить время в молитве, богомыслии; вместо этого праздник проводят в гулянье, а это грех, такие праздники не угодны Богу. В праздник необходимо очистить душу. Надо воздержаться от дурных песен, плясок.

140. *Студенский Д.* Какая работа позволительна в праздничные дни // 1867. № 16 (16 авг.). С. 478—482.

В праздники полагается ходить в церковь, читать дома душеспасительные книги и оказывать помощь немущим.

141. *Сурин А.* По поводу статьи: «Какая работа позволительна в праздничные дни» // 1868. № 4 (16 февр.). С. 115—127.

В заметке о Студенском (см. № 140) непонятно: кто и как должен помогать беднякам. Все помочи в эти дни, даже у священников, устраиваются за угощение и выпивку,

но не за плату. В воскресные и праздничные дни крестьяне должны приводить в порядок свои дворы и хлева.

142. Существующие в России узаконения касательно соблюдения воскресных и праздничных дней // 1877. № 16 (15 авг.). С. 28—32.

143. *Губерозов Д.* Воскресные базары как великое зло в религиозно-просветительской и воспитательской деятельности православного духовенства // 1913. № 9 (1 мая). С. 281—294.

144. *Феодосьевский И.* Поучение в день Казанской иконы Божьей Матери (22 окт.) // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 93—97.

В приходе этот день — храмовый праздник; некогда на Казанскую прихожане ходили в церковь, в домах служился молебен, все остальное время посвящалось добрым и богоугодным делам. Сейчас не все охотно принимают дома икону Божьей Матери, забывая о том, что каждого истинного христианина Богородица станет оберегать от разных несчастий и бедствий.

См. также: № 5, 8, 11—15, 22, 27, 33, 40—42, 46, 48, 54, 62—65, 148, 186, 190—193, 204, 208, 236.

О количестве народно-церковных праздников

145. *Лебедев П.* По вопросу «о праздничных днях в сельскохозяйственном труде» // 1902. № 21 (1 ноября). С. 867—873.

Возражение корреспонденту газеты «Биржевые ведомости», который писал об излишнем количестве церковных праздников, что наносит вред сельскому хозяйству, способствует усилению пьянства в народе. Для автора ПЕВ праздники служат удовлетворению религиозных чувств верующих, а кроме того, нужны для физического отдыха. Полемика о количестве летних праздников: например, в июле народ отмечает лишь два праздника, в августе — четыре. Крестьяне празднуют только большие праздники и воскресенья. Всего праздников не более 75 в году (перечислены).

146. О сокращении праздничных дней // 1909. № 7 (1 апр.). С. 298—299.

О заседаниях комиссии при Синоде по поводу проекта Гос. Совета о сокращении количества праздничных дней. Государство не имеет права корректировать число церковных праздников.

147. *С-в Н.* По вопросу об уменьшении праздничных дней в народе // 1875. № 21 (1 ноября). С. 17—28. (Перепеч. из «Православного обозрения». 1875. Апр., май).

148. *Чернозерский В.* О храмовых праздниках // 1909. № 18 (16 сент.). С. 785—790.

Следует не сокращать число праздников, а сделать их чисто христианскими по духу. Далее дается описание престольного праздника (день Петра и Павла) в одном из сел. Сюда (на «престол») приходят прихожане во главе со своим священником из других приходов.

Почитание и значение отдельных дат календаря

149. *Ливотов Е.* Поверье о понедельник // 1903. № 17 (1 сент.). С. 722—733 (Из «Странника» (1903. Апр.). В сокращении).

150. *Спр. К.* О високосном годе // 1916. № 1 (1 янв.). С. 20—21.

Народ со страхом относится к високосному году. Связь предубеждения против високосного года с представлением о личности преп. Кассиана Римского. Поговорки о Касьяне. Отношение к високосному году у других народов как в древности, так и в настоящее время.

151. *Троицкий А.* Пятница в народном почитании // 1893. № 21 (1 ноября). С. 836—853; № 22 (15 ноября). С. 885—896; № 23 (1 дек.). С. 903—916.

Народ олицетворил пятницу в образе св. мч. Параскевы (это имя переводится: пятница). Запреты на некоторые виды работ в этот день. Примеры из духовных стихов, где фигурирует пятница как день недели. Народные легенды о св. Параскеве Пятнице; ей приписывается воздействие на земное плодородие, на общее благосостояние; приговор Параскеве Пятнице при начале жатвы. Она же заступница от разных несчастий: скотских падежей, засухи, эпидемий, проливных дождей и т. д. Пятничные обетные посты. По мнению некоторых ученых, Пятница заменила языческую Ладу. Апокриф «О 12 пятницах» (стихи и прозаические пересказы); автор уверен, что этот апокриф возник на западе, в Россию попал через Болгарию.

Описание годового круга народно-церковных праздников

Новый год. День Василия Великого

152. *Масловский А.* Поучение на Новый год // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1881. С. 9—11.

Обличение ворожбы, гаданий на картах, на воде, на зеркалах; ворожей и колдуны, якобы знающие будущее, — обманщики.

153. Начало нового года // 1887. № 1 (1 ноября). С. 1—11.

История празднования Нового года. Описание отмечания Нового года в 1700 г.

154. Новый год в древней Руси // 1892. № 1 (1 янв.). С. 1—6.

Описание празднования Нового года 1 сентября (с 1492 г.) в Москве; общение царя с подданными.

155. Обычай, которыми в древности язычники сопровождали празднование новолетия, и отношение к ним христианства // 1877. № 1 (1 янв.). С. 2—7. (Перепеч. из «Самарских епархиальных ведомостей»).

156. Слово св. Иоанна Златоуста на Новый год как образец обличения суеверий и предрассудков // 1888. № 1 (1 янв.). С. 1—6.

О гаданиях и ряженье.

См. также: № 41, 83, 96, 176, 196.

Крещение (Богоявление), 6 января⁷

157. Чин в день Богоявления // 1877. № 2 (15 янв.). С. 25—26.

О торжественном отмечании праздника «водокрестия» в Москве в допетровское время. В частности, о том, что те, кто надевал «личины» и бегал «окрутником», должны были трижды окунуться в проруби для смывания грехов.

См. также: № 13, 15, 27, 46, 65, 124, 199, 208, 229.

День свмч. Власия, 11 февраля

158. *А. С. Св.* великомученик Власий и народные о нем поверья // 1886. № 8 (15 апр.). С. 20 — 26. (Перепеч. из «Подольских епархиальных ведомостей»).

См. также: № 8, 21, 64.

⁷ Здесь и далее все даты приведены по старому стилю.

Масленица (Мясопустная, или Сырная неделя)

159. *Быстров Н.* Пред наступлением сырной недели // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1888. Т. 8. С. 9—12.

Масленица — не праздник, а преддверие поста.

160. *Голубев Т.* Поучение к сельским прихожанам о сырной неделе // 1866. № 4 (16 февр.). С. 100—104.

О сатанинских увеселениях на Масленицу; описание встречи и проводов праздника: на колесе, надетом между двумя саями, сидит ряженный; огромная толпа провожает его из конца в конец села.

161. Из церковно-народного месяцеслова // 1877. № 2 (15 янв.). С. 26—29. (Перепеч. из «Руководства для сельских пастырей» (далее — РДСП)).

162. *Никольский А.* В неделю мясопустную // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1885. Т. 5. С. 16—18.

Обличение Масленицы.

163. *П-ский В.* О масленице // 1889. № 3 (1 февр.). С. 4—21. (Перепеч. из «Саратовских епархиальных ведомостей» с сокращениями).

См. также: № 13, 96, 120, 164, 176, 195, 236.

Великий пост; предпасхальные обычаи

164. *Алгебров И.* Несколько слов о суеверии простого народа // 1868. № 11 (1 июня). С. 347—355.

О трудности борьбы с навыками и обычаями простого народа; реликты язычества на Святках, в Масленицу, в Семик и т. д. В Великую пятницу накануне Пасхи, около полуночи, автор видел нагих купающихся женщин; обычай называется «красть воду у ворона»; считается, что благодаря купанию обеспечивается здоровье в течение года.

165. Старинный обычай 1 апреля // 1884. № 9 (1 мая). С. 24—27. (Перепеч. из «Черниговских епархиальных ведомостей»).

См. также: № 195, 208.

Вход Господен в Иерусалим (Вербное воскресенье)

См. № 41, 208.

Благовещение Пресвятой Богородицы, 25 марта

166. *Победимский И.* На Благовещение Пресвятой Богородицы // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1887. Т. 7. С. 30—34.

Осуждение хороводов с «дурными» песнями, игрищ, посиделок, на которые девушки начинают ходить с 16—17 лет.

167. *Тихомиров Ф.* Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы // 1890. № 6 (15 марта). С. 1—10.

История церковного праздника; праздник на Руси и в России; обычай выпускать на волю птиц из клетки; объяснение этого обычая в простом народе: верят, что души умерших, особенно детей, прилетают в виде мелких птиц, чтобы увидеть своих родных; поверья в этот день: нельзя начинать какое-либо дело; удачное время для воров.

См. также: № 41, 65, 208, 229.

Пасха

168. *Калинский И.* Народные русские верования, соединяемые с праздником Пасхи // 1876. № 8 (15 апр.). С. 14—24. (Перепеч. из «Литовских епархиальных ведомостей»).

169. *Лютров А.* Поучение против неприличного обычая катать по земле причетника при служении на св. Пасхе мирского молебна // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. Пенза, 1884. Т. 4. С. 34—35.

После служения мирского пасхального молебна в поле женщины, девушки и даже некоторые мужчины стали катать по земле пожилого причетника, а потом поднимали и подбрасывали вверх, приговаривая, чтобы лен уродился высоким и хорошим.

170. Празднование Пасхи в старинной Руси // 1888. № 9 (1 мая). С. 17—21. (Перепеч. из «Воскресного дня»).

171. Разбор слова преосвященного Иннокентия, епископа Пензенского, в понедельник светлой седмицы // 1890. № 7 (1 апр.). С. 3—10.

Произнесено было в 1810 г. в Троицком соборе Сергиевой лавры. Обращенное к горожанам, это слово обличало тех, кто вечером в пасхальную неделю, даже во время богослужения, на площади около храма устраивал игры, пел нескромные песни под музыку.

172. *С-й А.* Народные воззрения на праздник Пасхи // 1888. № 9 (1 мая). С. 21—25 (Перепеч. из «Полтавских епархиальных ведомостей»).

173. *Сацердотов М.* Из рассказов духовного ветерана // 1892. № 1 (1 янв.). С. 21—32.

Описание пасхального и рождественского славения в первой половине XIX в.

174. *Смирнов П.* На второй день св. Пасхи : (О хождении за святыми иконами) // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. Пенза, 1890. Т. 10. С. 4—5.

Хождение за иконами — древний благочестивый обычай. Носящие иконы подражают ученикам и ученицам Христа, которые оставляли свои дома и домашние дела, чтобы ходить за Учителем и слушать его спасительное слово.

175. *Феодосьевский И.* Поучение в понедельник св. Пасхи // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 45—47.

Автор не первый год призывает прихожан оставить вредный пасхальный обычай «ходить за Божьей Матерью», но не для труда и молитвы, а для угощения. Целый день по домам ходят толпы людей, требующие у хозяев водки. Некоторые владельцы домов, вместо того чтобы встретить воскресшего Иисуса Христа и Божью Матерь, уходят из изб, чтобы не принимать настырных гостей. Надо понять, что с иконами на Пасху ходят не для разгула, а для молебна Спасителю; нельзя омрачать светлый праздник греховными поступками и словами.

176. *Ягодин В.* Историко-статистическое описание прихода села Ильмина Городищенского уезда // 1892. № 12 (15 июня). С. 476—496; № 13 (1 июля). С. 520—536.

Подготовка к празднику. Описание пасхального славения на пасхальной неделе; занятия крестьян после ухода из деревни причта. Обычаи на Троицу: плетение венков, бросание их в воду и гадания по ним. Святочное ряженье парней, девичьи гадания (перечисления некоторых из них). Текст таусеня, исполняемого девушками накануне Нового года. Масленица: блины, катание с гор и на лошадях, прощенное воскресенье. Подробное описание последовательности свадьбы (с текстами приговоров и причетов). Крестины. Похороны. О степени религиозности прихожан. Вера в наговоры и заговоры (текст заговора от грыжи). Крестные ходы. Топонимическое предание.

См. также: № 5, 8, 13, 14, 22, 27, 41, 46, 65, 96, 120, 195, 208.

Вознесение Господне

См. № 15, 41, 46, 96, 129, 221.

День вмч. Георгия Победоносца, 23 апреля

177. *С-й А.* Св. великомученик Георгий и народные о нем поверья // 1886. № 11 (1 июня). С. 13—23; № 12 (15 июня). С. 10—18. (Перепеч. из «Подольских епархиальных ведомостей»).

178. Юрьев день по народным сказаниям // 1902. № 12 (16 июня). С. 475—481. (Перепеч. из «Странника» с сокращениями).

См. также: № 8, 42, 195.

Никола весенний, 9 мая

179. *А. С.* Св. Николай Мирликийский Чудотворец по народным воззрениям // 1888. № 10 (15 мая). С. 21—26. (Перепеч. из «Подольских епархиальных ведомостей»).

*180. *С-ков Н.* Св. Николай Чудотворец в народной словесности // 1889. № 10 (15 мая). С. 1—20.

О свт. Николае упоминается в духовных стихах и легендах; пример из волоческой песни, из духовного стиха; легенда о св. Николае и св. Касьяне. Народ видит в св. Николае заступника, всегда готового помочь; он же — покровитель в семейной жизни, а также покровитель лошадей; о нем упоминают заговоры; он же защитник от потопа, от всех бед и несчастий; следы языческих пережитков в образе св. Николая. Он заменил языческого водяного бога (примеры из былины о Садко, из псалмов); его связь с водной стихией в фольклоре других славянских народов. О праздниках — «никольщинах»-братчинах (примеры из былин. О современных «никольщинах»).

См. также: № 64, 65.

Языческий праздник Ярилы

См. № 32, 83, 236.

Троица и троицкая неделя

181. *Калинский И.* Из церковно-народного русского месяцеслова : Неделя Пятидесятницы // 1876. № 11 (1 июня). С. 14—17. (Перепеч. из «Душеполезного чтения»).

182. *Семилейский П.* Поучение к сельским прихожанам // 1867. № 13 (1 июля). С. 400—404.

Описание «проводов весны» или хождения по селу «русалок», сделанных в виде лошади; автор остановил эту молодежную потеху, представляющую собой языческий обычай.

183. *Феодосьевский И.* В день Пятидесятницы : (Против нехристианского обычая «похорон горюна») // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1890. Т. 10. С. 26—28.

Обычай «похороны горюна» имеет место на первый или второй день Троицы. Молодые люди делают из соломы человекообразное чучело, относят его к воде и, раздев-

шись, бросаются с ним в воду. Христианину неприлично соблюдать языческий обычай. Автор просит родителей не разрешать детям «хоронить горюна», иначе все участники этого действия лишатся благодати Св. Духа.

См. также: № 41, 101, 120, 129, 164, 176, 208, 229.

Неделя всех святых (через неделю после Троицы)

184. *Коронатов А.* В неделю всех святых // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1886. Т. 6. С. 83—85.

Обличение обычая проводов весны в этот день с нескромными песнями и плясками, в масках. Все это происходит после возвращения прихожан из церкви. Надев на лицо маску, люди оскорбляют Бога, всех святых, вводят в соблазн и разврат малолетних детей. Священники просят оставить этот обычай.

См. также: № 83, 101, 206.

Рождество пр. Иоанна Предтечи (день Ивана Купалы), 24 июня

См. № 5, 33, 34, 75, 208, 236.

День пр. Илии, 20 июля

185. *Иссинский Вл.* В день пр. Илии // Прилож. к ПЕВ : Простонародные беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1891. Т. 11. С. 58—60.

Крестьяне считают, что пр. Илия насылает на землю дождь; гром и молнии возникают от его езды по тучам на огненной колеснице и на огненных конях; огненными стрелами Илия убивает беса.

186. *Масловский В.* Народные воззрения на св. пр. Илию // 1897. № 15 (1 авг.). С. 543—551.

По народным представлениям Илия — владыка гроз, повелитель дождя; считают, что пророк бросает стрелы в дьявола или в змея, скрывающихся от него; от этого возникают пожары, погибают люди и животные; Илия — защитник людей от дьявола, виновника болезней людей и домашнего скота (тексты заговоров); он же направляет тучи, которые в одном месте нисходят на землю дождем, в другом — градом и т. д., а следовательно, от Илии зависит плодородие земли; в Ильин день нельзя работать; одна из почитаемых в народе пятниц посвящена Илие; сходство Илии с языческим Перуном.

*187. *Тихомиров Ф.* Св. пророк Божий Илия по поверью простого народа // 1888. № 14 (15 июля). С. 1—5.

Верят, что Илия своей ездой по облакам на огненной колеснице производит гром. Он же кидает молнии и стрелы из облаков в змея и дьявола (нередко молнии и стрелы попадают в людей). Илия направляет по своему усмотрению тучи, в одно место — дождь, в другое — град и т. д. Народ перенес на Илию черты языческого бога Перуна.

См. № 8, 15, 40—43, 52, 53, 63, 64, 96, 195.

Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня (Первый Спас), 1 августа

См. № 14, 46.

Преображение Господне, 6 августа

188. *Тихомиров Ф.* Преображение Господне // 1889. № 15 (1 авг.). С. 1—6.

Существует поверье, что если у женщины, которая ест яблоки до праздника Преображения, умирает младенец, то она не увидит его в загробной жизни на том свете. Народная легенда об иноке, съевшем яблоко до Спаса.

День Успения Божьей Матери, 15 августа

См. № 5, 195.

День мчч. Флора и Лавра, 18 августа

См. № 8, 12, 13, 15, 21, 40, 42, 64, 84.

День Усекновения главы св. пр. Иоанна Предтечи, 29 августа

189. *Тихомиров Ф.* Усекновение честныя главы Иоанна Предтечи Господня и соединенные с сим праздником народные обычаи и поверья // 1891. № 16 (15 авг.). С. 526—529.

В этот день прячут все острые предметы; в пищу не употребляют все то, что имеет круглую форму, т. е. может напомнить голову; не едят продукты, имеющие красный цвет; устные рассказы о людях, нарушивших какой-то из этих запретов. К угоднику обращаются с мольбой об исцелении от головной боли. В день Иоанна Предтечи кончается молодое бабье лето и начинается старое бабье лето.

Покров Пресвятой Богородицы, 1 октября

См. № 13, 40.

День Параскевы Пятницы, 22 октября

См. № 58, 151.

День бессрр. и чудотв. Космы и Дамиана, 1 ноября

190. *Ларионов В.* Поучение в неделю пред праздником св. чудотв. и бессрр. Космы и Дамиана: (Против бесчинных обрядов) // 1866. № 21 (1 ноября). С. 717—722.

Описание «девичьего праздника», отмечаемого 1 ноября: по улицам ходят ряженные девушки, поношие и пляшущие. Языческий характер праздника, продолжающегося несколько дней. О вреде осенних посиденок (ссыпок) с их скверными песнями и срамными плясками. Девушку, не ходящую на сиденки, хорошие женихи не сватают. Под воздействием автора характер праздника изменился.

191. *Масловский А.* Поучение против нехристианского провозждения дня свв. бессрр. Космы и Дамиана // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 97—100.

Осуждение поведения наряженных девушек, которые с утра до вечера ходят по улицам и поют срамные песни, играют в нескромные игры. Родители, считая этот день девичьим праздником, даже поощряют детей на праздничный разгул, давая деньги на разные покупки. Все это — язычество, позорящее память о святых.

192. *Сворцов И.* Поучение о неприличном провозждении дня свв. бессрр. Козьмы и Дамиана // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1885. Т. 5. С. 139—140.

Девушки заранее готовятся к празднику, называемому «кузьминки»: берут продукты из кладовых, готовят одежду для ряженья. В день праздника наряжаются разными чучелами, ходят по улицам, бьют в косы, ведра, заслонки, поют неприличные песни. Ночью много едят, пьют, играют с парнями.

День Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных,
8 ноября

193. *Переспелов И.* Поучение в храмовый праздник — в честь св. Архистратига Божия Михаила // 1869. № 23 (1 дек.). С. 722—729.

Вместо того чтобы проводить праздники по-христиански, духовно, они отмечаются по-язычески: с хороводами, плясками.

День явления Казанской иконы Божией Матери, 22 ноября

См. № 144.

День пр. Наума, 1 декабря

194. *М.* Первое число месяца декабря в древнерусской жизни // 1904. № 24 (16 дек.). С. 958—959.

В этот день начиналось обучение детей грамоте. Обычай и церемонии в это время.

Никола зимний, 6 декабря

195. *Александровский И.* Историко-статистическое описание села Новой Ямской Слободы Краснослободского уезда // 1883. № 13 (1 июля). С. 9—21; № 14 (15 июля). С. 14—29; № 15 (1 авг.). С. 18—30.

Описание двух престольных праздников: свт. Николая, отмечаемого три дня, и Успения Божией Матери (15 августа). Другие почитаемые праздники: день Георгия Победоносца (23 апреля), Ильин день, Флора и Лавра; подробно о крестных ходах, в том числе и по случаю засухи; отмечание Пасхальной недели с хождением причта и икононосцев по домам прихожан; крестьянский досуг после проводов икон из деревни: игра в орлянку, катание яиц, качели; мирские песни и хороводы начинают петь в Фомино воскресенье; святочные забавы: гадания, ряженья; масленица (среди забав на масленицу — кулачный бой); Великий пост; подробные описания свадьбы, крестин, похоронных обрядов; различные суеверия; в том числе вера в домовых, колдунов, ведьм, в клады; крестьяне уверены, что все болезни от сглазу и притки. Описание «лечения» от сглаза и притки. Предания о разбойниках и их кладах. Внешность прихожан, язык, жилища, костюм, пища, занятия.

Святки и Рождество Христово, 25 декабря—7 января; 25 декабря

196. *Голубинский С.* Уничтожение «таусень» в селе Знаменской Петровке Инсарского уезда // 1883. № 14 (15 июля). С. 29—31.

Подробное описание отмечания праздника «Таусень» в 1850-х гг. Заранее изготовлялось конское чучело; готовились еда и питье. Утром в Новый год молодежь с

песнями и плясками носила чучело по селу. В эти же годы священники начали борьбу с этим языческим обычаем. В 1860-х гг. активная борьба духовенства с «Таусенем», а также несчастный случай с одной из участниц праздника привели к тому, что справлять «Таусень» перестали.

197. *Люстров Ф.* Поучение в день Рождества Христова // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1882. Т. 2. С. 99—101.

Объяснение смысла рождественского христославения клириков.

198. *Масловский В.* Несколько слов по поводу святочных обычаев простого народа // 1895. № 1 (1 янв.). С. 1—14.

Гадания, ряженье и колядование как пережиток язычества; отношение к этим обычаям древней и современной церкви и ее пастырей; гражданские законы против данных обычаев. Подробно о времени, месте и предмете гаданий; описание некоторых видов гаданий; некоторые верят в действенность гаданий; священник должен бороться с гаданиями; описание персонажей ряженья; теперь ряженье всего лишь забава; священник должен убедить прихожан отказаться от ряженья; описание хода колядования; соотношение в нем языческих и христианских элементов; в современном колядовании нет ничего вредного для христианской веры; священник должен облагородить обычай; общие и отличные черты обряда у русских и у украинцев; сравнение русских обычаев с древнегреческими и римскими.

199. *Масловский К.* Поучение о том, что нужно избегать ссор и драк, прекращать их и между детей // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1885. Т. 5. С. 5—8.

Обличение кулачных боев на Рождество Христово и Крещение.

200. Правила христианской Церкви относительно переряживания и других святочных увеселений // 1870. № 1 (1 янв.). С. 2—4.

Приведены 61-е и 62-е правила VI Вселенского собора и 24-е правило Номоканона, помещенные в Требнике: здесь осуждаются ряженье, женское плясание, гадания, ряд других языческих обрядов.

201. *Сацердотов М.* Из рассказов духовного ветерана // 1892. № 1 (1 янв.). С. 21—32. (Начало в ПЕВ. 1891. № 24).

О рождественском и пасхальном славении духовенства по приходу в первой половине XIX в.

202. Святки // 1886. № 1 (1 янв.). С. 1—13. (Перепеч. из «Литовских епархиальных ведомостей»).

203. Слово св. Иоанна Златоуста на Новый год как образец обличения суеверий и предрассудков // 1888. № 1 (1 янв.). С. 1—6.

Осуждение гаданий, ряженья.

См. также: № 8, 13, 22, 27, 41, 63, 65, 83, 95, 96, 164, 176, 208.

VIII. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ

204. *Быстров Н.* О сельских «помочах» // Прилож. к ПЕВ : Простонародные беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1891. Т. 11. С. 45—50.

Утром в воскресные и праздничные дни, когда в храме идет служба, никакие помочи недопустимы. Часто на помочи идут не ради помощи ближнему, а ради угощения за чужой счет.

205. *Жаворонков А.* Село Кириклейский Майдан Наровчатовского уезда // 1881. № 18 (15 сент.). С. 11—19; № 19 (1 окт.). С. 19—29.

О помочах; общественной мыслью в приходе руководят старики-мироеды. Уличные игры грубы и неблагопристойны; зимние кулачные бои. Осенние посиделки (девушки ходят на них в 14—18 лет); негативная характеристика мирских песен; топонимическое предание.

206. *Ключев Л.* По случаю молебствия на полях во время бездождья // Прилож. к ПЕВ : Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1890. Т. 10. С. 50—54.

Бездождье — проявления Божьего гнева из-за грехов людей. Среди этих грехов: молодежь накануне общественного молебна с гиканьем, со срамными песнями, плясками и кривляньями «провожала русалку», а это языческий, противный Богу обычай.

207. *Масловский А.* Замечательный промысел // 1872. № 3 (1 февр.). С. 76—89.

Подробное описание промысла жителей нескольких деревень Симбирской губ., которые после уборки урожая (с Покрова до Пасхи) разъезжаются по разным губерниям, выдавая себя за специалистов по всем болезням скота. Для автора — они знахари-обманщики.

*208. *Никольский В.* Нравы и обычаи жителей села Владыкина // 1883. № 8 (15 апр.). С. 9—20; № 10 (15 мая). С. 20—35; № 11 (1 июня). С. 23—34 (См. публикацию того же автора № 31).

Приговор при посеве семян; распорядок крестьянского дня; мужские и женские занятия; положение женщины в доме; взаимоотношения в семье. Уличный досуг: парни на улице играют, девушки и молодые женщины поют песни; характеристика местных песен с точки зрения напева; песни новые и старые. Исполнение детьми колядок под Рождество, таусеней под Новый год; святочные гадания; крещенские обычаи; предпасхальные (1 марта, крестопоклонная неделя, Благовещение, вербное воскресенье) и пасхальные обычаи. Празднование Семика, проводов весны с чучелом на Троицу. День Ивана Купалы. Особые женские обычаи. Обычаи при покупке лошади, коровы, при начале и окончании доения, при закладке и постройке нового дома. Описание престольного праздника (св. Троица); хождение причта по приходу; полевые приметы и обычаи (при сеянье льна; оставление последних колосков ржи); семейные обычаи: подробное описание родин, крестин, свадьбы (тексты приговоров, песен, причетов), похорон (тексты причетов); приметы и суеверия, тексты заговоров; почитание домовых.

209. *Соколов В.* Поучение к сельским прихожанам в Великий пост // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1883. Т. 3. С. 30—33.

Нарушением четвертой заповеди Божьей является участие в так называемых помочах, так как помогают, как правило, богатому человеку, у которого потом будет хорошее угощение, а не бедняку.

См. также: № 5, 12, 15, 31, 48, 49, 131, 137, 138, 141, 229.

IX. ПОСИДЕЛКИ, ИГРЫ, ХОРОВОДЫ, ТАНЦЫ, РАЗЛИЧНЫЕ РАЗВЛЕЧЕНИЯ (ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ МОЛОДЕЖНЫЕ)

210. *Архангельский П.* Поучение в день усекновения главы Иоанна Крестителя // 1869. № 19 (1 окт.). С. 597—601.

Молодежные игры, пляски, песни сравниваются с танцем Иродиады. Истинному христианину игры и пляски неприличны, так как от них происходит соблазн, а от него — беззакония. Родители должны запретить своим детям плясать.

211. *Индустриев М.* Поучение о том, как много зла происходит от сиделок или ночных собраний крестьянских девиц во время осени // 1871. № 20 (16 окт.). С. 611—618.

Автор советует родителям не пускать своих детей на сиделки, где играют в соблазнительные игры, поют безнравственные песни, пляшут. Лучше приглашать подруг дочери к себе в дом, где девушки будут под присмотром взрослых.

212. *Любимов Н.* Против игры в «орлянку» // Прилож. к ПЕВ : Поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии. 1887. Т. 7. С. 37—39.

Обличение азартной, разорительной игры, имеющей место по воскресным и праздничным дням.

213. *Любомиров Н.* Поучение против «посиделок» // Прилож. к ПЕВ : Слова, беседы и поучения пастырей Пензенской епархии. 1881 г. С. 127—129.

Подробное описание имитации похорон на посиделках, во время которых впереди «похоронной процессии» вместо икон несут навозные или хлебные лопаты. Это кощунство над церковью. Родители не должны пускать детей на посиделки.

214. Осенняя деятельность сельского пастыря // 1902. № 20 (16 окт.). С. 835—841. (Перепечатано из «Орловских епархиальных ведомостей»).

В частности, об осенних посиделках с их играми, песнями и разговорами вернувшихся домой отходников. Эти разговоры вредны для сельской нравственности.

215. *Н.* Темные стороны поведения крестьянской молодежи и борьба с ними духовенства // 1908. № 17 (1 сент.). С. 643—648.

Молодежь нарушает святость праздника в воскресные и праздничные дни, плохо посещает церковь. Парни ходят с гармошкой. Священник должен бороться с подобным явлением.

См. также: № 7, 8, 12, 15, 31, 40—42, 47, 63, 93, 96, 120, 127, 132, 139, 166, 171, 190—192, 195, 199, 205.

Х. ПРОИЗВЕДЕНИЯ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Былины

216. [*Пономарев С.*]. Паломничество в древней Руси и в настоящее время // 1890. № 3 (1 февр.). С. 1—11 (подписано: С. П.); № 4 (15 февр.). С. 1—18.

О паломничестве в былинах о Василии Буслаеве; легенда о 40 каликах. Основные черты древнерусского паломничества; паломничество в XVIII—XIX вв. образованных лиц, описывающих свои путешествия; простонародное паломничество; сравнение древнерусского и современного паломничества. Паломничество как ремесло; типы паломников — праздных тунеядцев. Странники-приживальщики. Огромная роль паломничества в религиозной жизни народа.

217. *С-ков Н.* Эпоха св. князя Владимира и его личность по народному представлению // 1888. № 11 (1 июня). С. 9—31.

Привлекаются былины.

См. № 180.

Духовные стихи

218. *Бурлуцкий Я.* Скопческая ересь // 1876. № 23 (1 дек.). С. 4—19; 1877. № 1 (1 янв.). С. 7—24.

Тексты сектантских песнопений. Предание скопцов о происхождении их секты.

219. Пономарев С. Сектанты в селе Селиксе // 1887. № 15 (1 авг.). С. 11—28; № 16 (15 авг.). С. 1—14.

Приведены тексты песнопений хлыстов.

220. С-ков Н. Страшный суд, блаженство праведников и мучения грешников по духовным стихам // 1888. № 17 (1 сент.). С. 1—15; № 18 (15 сент.). С. 1—14.

Сходство и различие духовных стихов и чисто народных произведений; духовные стихи и апокрифы. В стихах о происхождении мира и о конце его, о загробной жизни, о грехах много языческих воззрений, своеобразного двоеверия. Кроме того, народные представления о грехах, о душе, о загробной жизни обладают грубо-материалистическим характером. Священник должен бороться с подобными представлениями, искажающими чистоту религии.

См. № 2, 32, 151, 180.

Несказочная проза (легенды, предания, былички, анекдоты и т. д.)

221. Архангельский П. Село Новошишкеевская слобода в его прошлом и настоящем : (Историко-статистический очерк) // 1899. № 12 (16 июня). С. 465—477; № 13 (1 июля). С. 504—513.

Предания: топонимическое, о первых поселенцах, о первом храме, о разбойниках, об ихкладах, о легендарном охотнике Толпеге. Прихожане усердны к церкви, но плохо знают молитвы; суеверия в религиозных представлениях. Описание двух местных крестных ходов (на Вознесение и на «Флоров день»). Общественные молебны при засухе и во время других бедствий. Некоторые благочестивые старухи молятся у родника, названного по имени юродивого Яшиньки.

222. Бурлуцкий Я. Предания о святых иконах, в г. Пензе чтимых: Спасителя, что в Черкасской Воскресенской церкви, и Казанской Божьей Матери в Кафедральном соборе // 1870. № 14 (16 июля). С. 438—450; № 17 (1 сент.). С. 542—551.

Предания о происхождении и чудесах этих икон, сохранившиеся либо в устной народной традиции, либо зафиксированные письменно.

223. Бурлуцкий Я. Сведения об иконах, пользующихся особенным чтением народа в приходах г. Пензы: Преображенском, Петропавловском, Казанском, Николаевском и Покровском // 1870. № 17 (1 сент.). С. 542—557.

224. Бурлуцкий Я. О святых иконах, пользующихся особенным чествованием народа в церквях Пензенского уезда // 1870. № 19 (1 окт.). С. 609—613.

225. Бурлуцкий Я. О святых иконах, пользующихся особенным чествованием народа в Мокшанском и Городищенском уездах // 1870. № 20 (16 окт.). С. 630—638; № 21 (1 ноября). С. 671—681 (в Саранском уезде).

226. Бурлуцкий Я. О святых иконах, пользующихся особенным чествованием народа в Инсарском уезде // 1871. № 2 (16 янв.). С. 39—49; № 3 (1 февр.). С. 78—81 (в г. Инсаре); № 5 (1 марта). С. 138—146 (в Наровчатовском уезде); № 6 (16 марта). С. 170—177 (в Краснослободском уезде); № 7 (1 апр.). С. 212—215 (в Керенском и Чембарском уездах).

Устные предания об открытии явленных икон.

227. Бурлуцкий Я. О пензенских священно-церковнослужителях во время пугачевского бунта // 1873. № 23 (1 дек.). С. 813—827.

Автор использует устные предания.

228. Димитриевский И. Село Говорово Саранского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1891. № 18 (15 сент.). С. 610—620.

Предания: топонимическое, о первых поселенцах; в храм чаще ходят женщины, так как мужчины на 5—6 месяцев уезжают торговать.

229. *Ильминский В.* Некролог (об умершей 26 ноября 1873 г. 113-летней старицы-крестьянки П. М. Вершининой) // 1874. № 7 (1 апр.). С. 219—232.

Легенда об Егории храбром; устные рассказы о Пугачеве; своеобразное употребление крестьянами освященной вербы, крещенской воды, благовещенской просфоры, троицкой зелени; рассказы о браках господских крестьянок, о быте служителей церкви; помочи у священника; о священнике, читавшем в начале XIX в. отсутствующие в требнике молитвы от сглазу, от притки и т. д.

230. *Ильминский В.* Сказание раскольника поморской секты Ивана Иерофева, записанное со слов его о кресте, на котором был распят Спаситель, или, говоря словами самого раскольника, «сказание от старчества о кресте» // 1882. № 11 (1 июня). С. 14—21.

Текст прозаического апокрифа.

231. *Лебедев П.* Село Кравково Городищенского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1902. № 14 (16 июля). С. 606—618.

Топонимическое предание. Невысокое религиозно-нравственное состояние прихожан; главная причина тому — приход новый, образовавшийся из деревень, принадлежащих недавно к разным приходам. Молитв знают мало, легкомысленное отношение к церковно-праздничному богослужению; редко служат молебны за умерших.

232. *Мухин С.* Село Чиуш-Каменка // 1883. № 16 (15 авг.). С. 14—20; № 17 (1 сент.). С. 6—17.

Предания: топонимическое, о первых поселенцах, о храме, о первых священниках. Жители прихода не слишком расположены к храму; церковь полна лишь в большие праздники. Беспечно и нерадиво относятся к таинствам исповеди и причащения; религиозность и богопочитание проявляются главным образом в чисто обрядовой форме.

233. *Мухин С.* О явленной и чудотворной иконе Тихвинской Божьей Матери, обретающейся в Керенском женском монастыре // 1884. № 11 (1 июня). С. 10—15.

Предания о появлении иконы и чудесных исцелениях от нее.

234. *Никольский А.* Село Сиалеевский Майдан Инсарского уезда : (Историко-статистический очерк) // 1902. № 19 (1 окт.). С. 777—791; № 20 (16 окт.). С. 823—829.

Предания: топонимическое, о первых поселенцах.

235. *Никольский А.* Село Шадрино Наровчатовского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1907. № 13 (1 июля). С. 573—578; № 14 (16 июля). С. 625—635.

Топонимическое предание. Высокая степень религиозности прихожан, которые усердны к храму, любят церковную службу.

236. *Остроумов М.* Село Ново-Троицкое Инсарского уезда // 1901. № 8 (16 апр.). С. 243—254.

Топонимическое предание. Характеристика праздников: на Масленицу лишь катаются на лошадях; нет таких празднеств, как: Семик, проводы весны, Ярило, Иван Купало. Развита вера в заговоры, но нет общерусских примет: о несчастливых встречах на дороге, о том, что понедельник — день тяжелый, и т. д.

237. *П. М.* Очерк развития грамотности в селе Мордовском Качиме Городищенского уезда // 1892. № 15 (1 авг.). С. 595—607.

Устные рассказы о первых грамотных жителях прихода.

238. *Примеров А.* Село Каменный Брод Краснослободского уезда : (Историко-статистическое описание прихода) // 1871. № 21 (1 ноября). С. 659—666;

№ 22 (16 ноября). С. 689—694; 1872. № 4 (16 февр.). С. 121—127; № 5 (1 марта). С. 148—155; № 6 (16 марта). С. 185—194; № 7 (1 апр.). С. 223—228.

Устные предания об Иване Грозном, предания топонимические и о священниках второй половины XVIII в.; о крещении местной мордвы; язык, домашний быт прихожан, их жилище, одежда, пища. Населению непонятны догматы веры, не знают молитв, не понимают, что поют и читают в храме. Много разных суеверий, поверий, примет, с которыми трудно бороться.

239. Сказание о Боголюбской иконе Божьей Матери, находящейся в церкви села Маиса Городищенского уезда Пензенской епархии // 1888. № 7 (1 апр.). С. 1—13.

Предание о первом владельце иконы; случаи чудесных исцелений от иконы.

240. *Соколов Ф.* Село Потьма Нижнеломовского уезда // 1880. № 11 (1 июня). С. 13—24.

Топонимическое предание; устные рассказы о первых приходских священниках.

241. *Старосивильский С.* Село Большой Вяс Саранского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1882. № 17 (1 сент.). С. 12—20; № 18 (15 сент.). С. 5—18.

Предания: топонимическое, о первых священниках, о разбойниках, о Пугачеве, о крепостном праве.

242. *Тархов К.* Село Нечаевка, Ивановское тож Саранского уезда // 1901. № 5 (1 марта). С. 158—167.

Предания: о первой церкви и первых священниках.

243. *Флоринский В.* Село Никольское, Буды тож Наровчатовского уезда // 1887. № 13 (1 июля). С. 6—16.

244. *Ягодинский И.* Лемдяйский Майдан Инсарского уезда : (Историко-статистическое описание) // 1899. № 4 (16 февр.). С. 128—134; № 5 (1 марта). С. 175—181.

Предания: топонимическое, о первых поселенцах, о разбойниках, о прежних священниках. Плохое воздействие уходящих на сезонные заработки на религиозно-нравственное состояние прихода.

См. также: № 5, 7, 8, 13—16, 19—22, 31, 38, 41—43, 46, 47, 54, 57—59, 65, 66, 96, 98, 99, 107, 120, 151, 176, 180, 188, 189, 195, 205.

Пословицы и поговорки

245. *М.* События русской истории по изречениям народной мудрости // 1901. № 18 (16 сент.). С. 616—622; № 19 (1 окт.). С. 643—649; № 20 (16 окт.). С. 686—692.

На материалах пословиц и поговорок рассмотрены события от св. Владимира до Петра I.

246. *М[асловски]й В.* Взгляд народа на воспитание и обучение детей по пословицам // 1897. № 22 (16 ноября). С. 917—927.

Пословицы касаются лишь некоторых сторон воспитания; по пословицам воспитание детей — обязанность родителей, трудное, но необходимое дело; пословицы о роли матери в воспитании детей; о материнской любви; о том, когда надо начинать воспитывать ребенка.

247. М[асловски]й В. По вопросу о положении женщины в крестьянской семье // 1899. № 14 (16 июля). С. 541—554; № 15 (1 авг.). С. 591—605.

Старинные ложные взгляды народа на женщину (по материалам пословиц, по произведениям древнерусской литературы).

248. М[асловски]й В. Как народ русский рассуждает о посте и молитве // 1900. № 5 (1 марта). С. 235—242.

Пословицы — надежный материал, из которого можно получить сведения о суждении народа о посте и молитве (используется сборник Даля). Из трех видов молитвы — молитва-славословие, молитва-благодарение и молитва-прошение — среди крестьян распространена лишь последняя.

249. Муромский А. Пьянство в народных пословицах // 1902. № 10 (16 марта). С. 409—417.

В пословицах пьянство характеризуется неприглядными чертами, как с религиозной, так и с нравственной стороны.

250. Патриотизм в понятиях простого народа // 1901. № 12 (16 июня). С. 400—413.

Отражение в пословицах тем любви к отечеству; о русском национальном характере; о любви к вере и царю; пословицы о недостатках и несовершенстве Родины; пословицы о жизни иностранцев.

251. Ромашков И. Как смотрит сам народ на пьянство // 1908. № 13 (1 июля). С. 465—471.

Пословицы, осуждающие пьянство и поощряющие его.

252. Соколов Н. Народная мудрость // 1897. № 12 (16 июня). С. 411—416.

О пословицах и поговорках; об иерархах церкви, которые использовали их или собирали; поговорки о Боге, о цели жизни, о душе, вере, молитве, о труде, терпении, о христианском поведении, о взаимоотношении людей, о друзьях, родителях и о соседях.

Песни

253. Ключев Л. Домашний быт священника // 1900. № 13 (1 июля). С. 551—552. (Окончание).

Рассказ о том, что крестьяне любят больше церковное пение, духовные канты, чем свои песни.

254. Любомиров Н. Слово в день Введения во храм Пресвятыя Богородицы // 1869. № 5 (1 марта). С. 144—150.

Дети не знают необходимых молитв, но все поют различные песни, иногда сквернословные. Этим песням они учатся у родителей.

255. Тифлисов В. Зимние стоянки солдат по селам и деревням, и их влияние на народ // 1873. № 11 (1 июня). С. 403—416.

Дети учатся у солдат не только военным песням, но и так называемым скоморшным или плясовым, содержание большинства которых непристойное; теперь эти песни распевают все; даже во взрослой среде солдатский репертуар вытесняет народную песню.

См. также: № 12, 31, 40, 41, 43, 46, 47, 96, 119, 120, 127, 132, 139, 166, 171, 190—192, 195, 205, 206, 208, 210, 211, 214, 215.

XI. VARIA

256. *Вирганский Н.* Калилы // 1892. № 8 (15 апр.). С. 304—311.

О профессиональном нищенстве, развитом в с. Архангельском, Голицыне и др. селах Саранского у.; обучение нищенству; набожность калил.

257. *Масловский А.* Нищие-промышленники («калуны») Саранского уезда // 1870. № 11 (1 июня). С. 345—362.

О профессиональном промысле нищенством жителей Саранского у.; их зовут «калунами»; место их обитания, время начала промысла, маршруты, одежда; об обычаях калунов, их жаргоне; о религиозности калунов, об их усердии к церкви.

258. *Масловский А.* Несколько слов к разъяснению неисправной записи в метрических книгах // 1871. № 14 (16 июля). С. 439—441.

Не все в деревнях знают свои фамилии; у многих крестьян, купцов, мещан две фамилии: «книжная» (по их выражению) и «народная», возникшая из прозвищ; одна и та же фамилия в устах крестьян сильно коверкается (пример); сельские жители часто меняют имена, данные при крещении (примеры).

259. *Масловский А.* Еще о калунах // 1871. № 17 (1 сент.). С. 529—537; № 18 (16 сент.). С. 560—565.

История возникновения нищенского промысла в этих местах по рассказам народа; почитание среди калунов наиболее отъявленных мошенников.

260. *Тифлисов В.* Нищие-промышленники // 1869. № 16 (16 авг.). С. 516—523.

В ряде сел Саранского у. нищенство стало профессией. Начинают ходить побираться осенью после уборки урожая. Описание подготовки к промыслу. Рост числа нищих-профессионалов, которые появляются и в других уездах. Священники должны бороться с этим пороком.

ХII. РАЗНЫЕ ПРОГРАММЫ, СОДЕРЖАЩИЕ СВЕДЕНИЯ
ПО ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРУ;
СВИДЕТЕЛЬСТВА О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РАЗЛИЧНЫХ КОМИТЕТОВ,
УЧРЕЖДЕНИЙ, ВЕДУЩИХ СБОР ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ
И ФОЛЬКЛОРНЫХ МАТЕРИАЛОВ

261. *А. Х.* Несколько слов о цели учреждения Пензенского церковного комитета и о программе историко-статистического описания приходов епархии // 1902. № 4 (16 февр.). С. 137—160.

262. *Быстров Н.* Пензенская епархия: (Историко-статистическое описание) // 1914. № 7 (1 апр.). С. 330—332.

Обращение к приходскому духовенству о важности данной книги-справочника; просьба присылать соответствующие материалы.

263. От совета Пензенского историко-археологического и статистического комитета // 1912. № 1 (1 янв.). С. 21—23.

Обращение к духовенству Пензенской епархии с просьбой присылать описания приходов.

264. Открытие церковного историко-археологического и статистического комитета с церковным древлехранилищем при ПДС // 1902. № 5 (1 марта). С. 208—217.

265. Программа для составления историко-статистического описания церквей // 1882. № 15 (1 авг.). С. 4—16; № 16 (15 авг.). С. 8—23.

266. Программа историко-статистического описания церквей и приходов Пензенской епархии // 1902. № 4 (16 февр.). С. 148—160.

267. С-в Н. По поводу открытия при ПДС церковного историко-археологического и статистического комитета // 1902. № 1 (1 янв.). С. 28—34.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- А. С. 158, 179
 А. У. 1
 А. Х. 2—4, 261
 Адикаевский Я. 6
 Алгебров И., свящ. с. Ключи 164
 Алгебров П., свящ. с. Сабаново Городищенского у. (некролог: 1896. № 6. 15 марта. С. 155—164) 68
 Александровский Иоанн, свящ. с. Новая Ямская Слобода Краснослободского у.; в приходе служил с 1858 г. 195
 Аравинский Н., студент ПДС 5
 Архангельский Павел, свящ. 210
 Архангельский Петр, свящ. с. Ново-Шишкеевская Слобода Инсарского у.; служил в приходе с 1886 г.; окончил ПДС 221
 Архонтов Ст., свящ. 127
 Белозерский П., свящ. с. Кочетовка Нижнеломовского у. 6
 Благодравов И., свящ. с. Гольцовка Мокшанского у. 69
 Благодарумов И., свящ. 112
 Боголюбов Борис 7
 Боголюбов Павел Иванович, свящ. с. Синдорово Краснослободского у.; служил в приходе с 1893 г.; до этого служил в с. Кашаевка Керенского у. 8
 Бурлуцкий Я. П., прот., инспектор ПДС, редактор ПЕВ (некролог: 1886. № 20. 15 окт. С. 16—21) 125, 218, 222—227
 Быстров Н., свящ. с. Степановка Мокшанского у.; в 1885 г., будучи надзирателем Пензенского духовного училища, был рукоположен во священники; окончил ПДС 9, 10, 113, 114, 120, 121, 128, 129, 159, 204, 262
 Вирганский Н., свящ. 256
 Геометров А., свящ. 70
 Глебов Евгений Иоаннович, свящ. с. Дубасово Пензенского у.; служил в приходе с 1889 г.; окончил ПДС 11
 Голубев Т., свящ. с. Атмис Нижнеломовского у. 160
 Голубинский И., свящ. с. Аксель Краснослободского у. 71
 Голубинский С., дьячок с. Знаменская Петровка Инсарского у. 196
 Гроздов Алексей Алексеевич, свящ. с. Селищи Краснослободского у.; служил в приходе с 1888 г. 12
 Державин Евгений Тимофеевич, свящ. с. Знаменское, Большой Буртас Керенского у.; с 1887 по 1900 г. служил в с. Котел того же уезда 13, 14
 Дмитриевский Иоанн Федорович, свящ. с. Говорово Саранского у.; служил в приходе с 1882 по 1887 г. 228
 Добромислов, свящ. с. Поим Чембарского у. 102
 Докучаев Н., свящ. с. Бояркино Городищенского у. 96
 Докучаев Николай Андреевич, свящ. с. Вырыпаево Саранского у.; служил в приходе с 1909 г. (до этого служил в с. Казенно-Майдановские Выселки); окончил ПДС 15
 Дружинин И., дьячок с. Шувары Инсарского у. 16
 Европейцев А., свящ. с. Ново-Никольское 72, 73
 Жаворонков А. А., свящ. с. Кириклейский Майдан Наровчатовского у.; служил в приходе с 1875 г. 205
 И-в 130
 И. Т. 17
 Ильминский В., свящ. с. Русский Качим Городищенского у.; затем служил в с. Шкудим того же уезда 229, 230
 Индустриев М., свящ. с. Кучек 211
 Иссинский Вл., свящ. 185
 Калинин И. 168, 181
 Касторский Василий Андреевич, свящ. с. Новая Федоровка Инсарского у.; служил в приходе с 1896 г.; окончил Костромскую духовную семинарию 18
 Ключев Лука, свящ., затем прот. с. Поляны Чембарского у.; служил в приходе с 1872 г.; окончил ПДС 19, 20, 97, 131, 206, 253
 Корнатов А., свящ. 184
 Куликов Ефим, свящ. с. Абашево Наровчатовского у. 22

- Ларионов В., свящ. с. Токмово Инсарского у. 23, 190
- Лебедев Георгий, свящ. с. Тархово Чембарского у.; 1872; служил в приходе с 1861 г. 24, 98
- Лебедев Петр Маркович, свящ. с. Кравково Городищенского у.; служил в приходе с 1890 г.; окончил ПДС 145, 231
- Ливотов Е. 149
- Любимов Михаил с. Новая Нявка Нижнеломовского у.; служил в приходе с 1885 г. 99
- Любимов Н., свящ. 132, 133, 212
- Любомиров Н. 213, 254
- Люстров Александр, свящ. с. Бестужево Инсарского у. 169
- Люстров Н., дьякон 122
- Люстров Ф. свящ. 197
- М. 194, 245
- М-ский Вл. 103
- Масловский Алексей Илларионович, прот. из г. Саранска (некролог: 1892. № 19. 1 окт. С. 783—797) 25—28, 74, 75, 104, 105, 152, 191, 207, 257—259
- Масловский А., учитель из с. Старо-Михайловка Саранского у. 29
- Масловский В. И., прот. из с. Токмово Инсарского у. (некролог: 1900. № 6. 16 марта) 76, 94, 106, 107, 123, 186, 198, 246—248
- Масловский К., свящ. 199
- Милов В., свящ. с. Пустынь Нижнеломовского у. 77
- Муромский А., свящ. 30, 249
- Мушин Серафим Андреевич, свящ. с. Чиуш-Каменка Керенского у.; служил в приходе с 1873 г. 232, 233
- Никольский А., свящ. с. Саморуково 162
- Никольский Александр Михайлович, свящ. с. Сиалеевский Майдан Инсарского у.; служил в приходе с 1899 г.; с 1894 по 1899 г. служил в с. Шадрино Наровчатовского у. 234, 235
- Никольский Василий, свящ. с. Владыкино Чембарского у. 31, 208
- Озерецкий П., преподаватель ПДС 32—35, 79
- Орлов Иоанн, свящ. с. Орловка Наровчатовского у.; в 1885 г. перемещен в с. Алькино того же уезда 108
- Остроумов А., свящ. 135
- Остроумов М., свящ. с. Ново-Троицкое Инсарского у. 236
- Охотский Николай Петрович, свящ. с. Ромоданово Саранского у.; служил в приходе с 1878 по 1882 г. 80
- П. М. 36, 237
- П. С. см. Пономарев С.
- П-ский В., свящ. 163
- Палладов Феохтист, свящ. с. Новое Акшино Инсарского у.; служил в приходе с 1895 г.; окончил ПДС 38
- Переспелов И., свящ. 193
- Победимский И., свящ. 165
- Покровский Дмитрий Иванович, свящ. с. Вичкилеи Городищенского у.; служил в приходе с 1887 г.; окончил ПДС 40
- Покровский Федор Васильевич, свящ. с. Воеводское Саранского у.; служил с 1894 г.; окончил ПДС 41
- Померанцев Иоанн Сергеевич, свящ. с. Голубцовка Саранского у.; служил в приходе с 1885 по 1902 г.; перемещен в с. Йога Городищенского у.; окончил ПДС 42
- Пономарев Сергей Афанасьевич, свящ., преподаватель ПДС 37, 216, 219
- Попов А., редактор ПЕВ с 1875 по 1917 г., преподаватель ПДС 82
- Примеров Александр Афанасьевич, свящ. с. Каменный брод Краснослободского у.; служил в приходе с 1847 г. 238
- Рождественский А., свящ. 137
- Ромашков И. 251
- Росницкий Александр Сергеевич, свящ. с. Никольское-Борнуки Городищенского у.; служил в приходе с 1890 г.; окончил ПДС 43
- С. П. 44
- С-в Н (очевидно, Н. К. Смирнов) 83, 147, 267
- С-й А. 172, 177
- С-ков Н. 84, 117, 180, 217, 220
- С-ский Д. 118
- Сацердотов М. 173, 201
- Секторов П., свящ. 45
- Семилейский П., свящ. с. Юлово Мокшанского у. 182
- Скворцов И., свящ. с. Нечаевка 192
- Смирнов Н. К., редактор ПЕВ, преподаватель ПДС; некролог: 1907. № 5. 1 марта. С. 191—194; *Быстров Н.* Памяти учителя // Там же. С. 194—200; *Доброправов И., свящ.* Николай Ксенофонтович Смирнов как учитель церковной проповеди // Там же. С. 363—368 48—53, 86, 138, 139
- Смирнов Петр, свящ. с. Старая Кутля Мокшанского у.; служил в приходе с 1856 г.; окончил ПДС 54, 174
- Соколов Владимир, свящ. с. Головинщина Нижнеломовского у.; служил в приходе с 1883 г. 87, 88, 124, 209

- Соколов Н., псаломщик 89
 Соколов Н., свящ. 55, 90, 252
 Соколов Федор, свящ. с. Потыма Нижне-
 ломовского у.; служил в приходе с
 1879 г. 240
 Спр. К. 150
 Старосивильский Серафим, с. Большой
 Вьяс Саранского у.; в перечне служеб-
 ных приходской церкви отсутствует;
 с. Белый Ключ Саранского у.; в переч-
 не служителей приходской церкви не
 значится 57, 241
 Стефановский П., свящ. с. Чирково Горо-
 дищенского у.; служил в приходе более
 20 лет 58
 Столыпин Клавдий Павлович, свящ.
 с. Блохино Саранского у.; служил в
 приходе с 1895 г.; переведен из с. Нер-
 лей того же уезда.; окончил ПДС 59
 Студенский Д., свящ. 140
 Сурин А., свящ. 141
 Тархов Константин, свящ. с. Нечаевка,
 Ивановское Саранского у.; прибыл в
 данный приход из с. Ново-Ямская Сло-
 бода в 1898 г.; служил до 1899 г., после
 чего убыл в Томскую епархию 242
 Тифлисов В. И., свящ. с. Николаевка Пен-
 зенского у. (некролог: 1899. № 10.
 16 мая. С. 394—396) 60, 61, 91, 92, 109,
 255, 260
 Тихомиров Ф., свящ. 110, 167, 187—189
 Троицкий Александр Иванович, препода-
 ватель ПДС 101, 151
 Туберозов Д., свящ. 143
 У-й 62
 Феодосьевский И., свящ. с. Мерлинки 119,
 144, 175, 183
 Флоринский Валериан, свящ. с. Николь-
 ское, оно же Буды, Наровчатовского у.;
 бывший титулярный советник 243
 Черкасов Николай Михайлович, свящ.
 с. Гремячевка Городищенского у.; слу-
 жил в приходе с 1896 г.; окончил ПДС
 64
 Чернозерский В., свящ. 148
 Чукаловский Николай Алексеевич, прот.
 с. Коповка Керенского у.; служил в при-
 ходе с 1890 по 1907 г.; окончил ПДС 65
 Ягодин Василий, свящ. с. Ильмино Горо-
 дищенского у.; служил в приходе с
 1891 г. 176
 Ягодинский Иоанн, свящ. с. Дворянский
 Умыс Саранского у.; служил в селе с
 1886 г.; окончил ПДС; рукоположен в
 священники в 1886 г. 66
 Ягодинский И., свящ. с. Лемдяйский Май-
 дан Инсарского у. 93, 244

СПИСОК УЕЗДОВ И СЕЛ, УПОМИНАЕМЫХ В ПЕВ⁸*Городищенский уезд**Инсарский уезд*

- | | |
|--|--|
| Архангельское Куракино I (Куракино Ар-
хангельское) 46 | Знаменская Петровка II (Петровка Зна-
менская) 196 |
| Бояркино III (Архангельское) 96 | Исса II (Спасское) 47 |
| Вичкилей IV (Вичкилей) 40 | Лемдяйский Майдан IV (Майдан Лемдяй-
ский, Сверчкова) 244 |
| Воскресенская Лопуховка II (Лопуховка
Воскресенская) 5 | Новая Федоровка IV (Федоровка Новая)
18 |
| Гремячевка IV 64 | Ново-Троицкое IV (Новое Сучкино)
236 |
| Ильмино IV (Богоявленское) 175 | Новое Акшино I (Акшино Новое) 38 |
| Кравково IV 231 | Ново-Шишкевская Слобода III (Подвер-
ниха) 221 |
| Маис IV (Архангельское) 239 | Сиалеевский Майдан III (Майдан Сиале-
евский, Пшеневский) 234 |
| Мордовский Качим III (Качим Мордов-
ский) 36, 237 | Шувары III (Воскресенское) 16 |
| Никольское-Борнуки III (Никольское, Бар-
нуки, Глядково) 43 | |
| Селикса II (Рождественское) 219 | |
| Чирково IV 58 | |

⁸ После названия села, данного автором публикации, следует римская цифра, обозначающая номер благочиннического округа; в круглых скобках дается название того же села, зафиксированное в кн.: «Церкви, причты и приходы Пензенской епархии» (Пенза, 1907); в угловых скобках приведено второе название села, которое, как правило, совпадало с названием местного храма.

Керенский уезд

Знаменское, Большой Буртас II 13
 Котел I 14
 Коповка II (Богоявленское) 65
 Чиуш-Каменка I (Чиуш, Никольское) 233

Краснослободский уезд

Аксель III 71
 Каменный Брод III (Брод Каменный) 238
 Новая Ямская Слобода III (Слобода Ново-Ямская) 195
 Селищи II (Введенское) 12
 Синдорово I (Старое Синдорово, Никольское) 8

Мокшанский уезд

Гольцовка III (Никольское) 69
 Старая Кутля III (Кутля Старая) (Никольское, Степное Левино) 54
 Степановка III (Архангельское) 121

Наровчатовский уезд

Абашево III (Никольское) 22
 Кириклейский Майдан IV (Майдан Кириклейский) 205
 Кочетовка IV 6
 Никольское, Буды IV (Буды, Никольское) 243
 Шадрино I 235

Нижнеломовский уезд

Блиновка IV 24, 35, 39
 Головинщина IV (Сергиевское) 88

Каменка-Дмитриевское (Каменка) 4⁹
 Новая Нявка I (Нявка Новая) (Покровская) 99
 Потьяма II (Рождественское) 240

Пензенский уезд

Борисовка IV (Спаское-Ардым) 3
 Дубасово II (Никольское) 11

Саранский уезд

Белый Ключ II (Ключ Белый) (Рождественское) 57
 Блохино I (Ивановское) 59
 Большой Вьяс II (Вьяс Большой) (Козьмодемьяновское) 241
 Воеводское I (Ивановское) 41
 Выпыаево III (Паново) (Воскресенское) 15
 Говорово III (Покровское) 228
 Голубцовка III (Княж-Павлово) 42
 Дворянский Умыс II (Умыс Дворянский) (Покровское) 66
 Михайловка Старая III (Александровка) 29
 Нечаевка, Ивановское I 242
 Ромоданово III (Никольское) 80
 Саранск 25, 68, 75

Чембарский уезд

Владыкино III (Сергиевское) 31, 208
 Поим II (Никольское) 7
 Поляны I (Рождественское) 19
 Тархово I (Христорождественское) 98

⁹ В публикации 1904 г. село приписано к Пензенскому уезду.

*ОПИСЬ РУКОПИСНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ ФОЛЬКЛОРНЫХ МАТЕРИАЛОВ,
СОБРАННЫХ Д. М. БАЛАШОВЫМ,
ХРАНЯЩИХСЯ В АРХИВЕ КАРЕЛЬСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН
ПОГOTOВИЛА К ПЕЧАТИ Н. Л. ШИБАНОВА*

Выдающийся русский писатель и фольклорист Дмитрий Михайлович Балашов с 1960 по 1968 г. работал младшим научным сотрудником Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. В этот период он осуществил ряд экспедиций по собиранию произведений народнопоэтического творчества и описанию традиционных обрядов, прежде всего свадебного, и обычаев. В Архиве Карельского научного центра хранятся 6 коллекций записей фольклорных материалов, собранных Д. М. Балашовым.

Две коллекции (36/1 и 44) были собраны в 1957 г., когда Балашов учился в аспирантуре Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (далее — ИРЛИ). Он был направлен для участия в экспедиции КФ АН СССР, организованной К. В. Чистовым. Последний не смог возглавить экспедицию, в которую кроме Балашова вошли три студентки Петрозаводского государственного университета.

В кол. 36/1 содержатся совместные записи участников экспедиции в с. Шуе-рецкое и записи Балашова в г. Кемь. Кол. 44 составлена из копий записей Балашова в Кандалакше, Кемь, с. Умба, Кузомень, Варзуга, Тетрино, Чаваньга (оригиналы хранятся в Архиве ИРЛИ РАН — Р. V, кол. 172).

Кол. 38 состоит из записей фольклорной экспедиции под руководством Д. М. Балашова, проходившей с 4 июля по 8 августа 1961 г. В экспедиции участвовали (часть срока) студентки Петрозаводского государственного университета (1-й курс) в качестве обязательной экспедиционной практики: Н. Петрова, Т. Леонидова, О. Курочкина, А. Рагозина, С. Соломатина. Были обследованы села: Умба, Кузомень, Варзуга Терского района Мурманской области. Основная работа проведена в Варзуге.

Кол. 39 составлена из записей совместной экспедиции Д. М. Балашова и научного сотрудника ИРЛИ С. Н. Азбелева в декабре 1961—январе 1962 г. Были обследованы с. Варзуга, Тетрино, Чаваньга Терского района Мурманской области.

Кол. 41 содержит записи фольклорной экспедиции, предпринятой Д. М. Балашовым 10—26 декабря 1962 г. на побережье Белого моря. Записи велись в с. Умба, Пялицы, Тетрино, Чапама, Стрельна.

Кол. 54 состоит из записей фольклорной экспедиции июля—августа 1964 г. в составе Д. М. Балашова и научной сотрудницы ИРЛИ Т. И. Орнатской на Терский Берег Белого моря. Т. И. Орнатской обследованы с. Порья Губа, Умба, Лесное и Чапама. Их совместные записи велись в с. Варзуга, Кузомень. Д. М. Балашов обследовал д. Оленица, Кашкаранцы. Часть коллекции составляют копии с записей, собранных учителями умбской средней школы и переданных Д. М. Балашову.

Настоящая опись, включающая материалы Д. М. Балашова, составлена следующим образом. Сначала указаны номер фонда, номер описи и номер коллекции. Затем идет перечисление единиц хранения по порядку с указанием листов внутри коллекции или внутри каждой тетради записей. Заголовок произведения дается без кавычек, начальные слова, когда нет заголовка, — в кавычках.

Паспортные данные исполнителей приводятся в соответствии с архивными материалами.

В описях сказок (там, где был проведен анализ сюжета) в скобках приводятся ссылки на «Сравнительный указатель сюжетов» (СУС),¹ а также на указатель сказочных сюжетов по системе Аарне—Андреева (АА),² если соответствующие номера сюжетов в СУС отсутствуют.

Записи, произведенные на магнитофон, хранятся в Фонограммархиве Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ) Карельского научного центра РАН (далее в тексте — Фон.). Для таких единиц хранения указывается № кассеты/№ записи.

На основе собранных материалов Д. М. Балашовым был издан сборник «Сказки Терского берега Белого моря». Л., 1970 (далее — «Ск. Тер. бер.»). Для единиц хранения, вошедших в этот сборник, имеются соответствующие ссылки с указанием номера сказки в сборнике.

Ссылки на тексты песен, вошедших в книгу Д. М. Балашова и Ю. Е. Красовской «Русские свадебные песни Терского берега Белого моря» (Л., 1969), опускаются. Проблема соотношения опубликованных текстов с рукописными и звуковыми оригиналами требует самостоятельного исследования.

Опись кол. 39 составлена в 1976 г. сотрудницей сектора фольклора ИЯЛИ Н. Ф. Онегиной. Описи кол. 39 и 44 составлены в 1980 г. сотрудницей сектора фольклора ИЯЛИ В. П. Кузнецовой. Описи коллекций 36/1, 41 и 54 составлены сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ. Публикация подготовлена сотрудницей ИЯЛИ Н. Л. Шибановой.

Ф. 1, ОП. 1, КОЛ. 36/1

С. Шуерецкое

Кошкина Устинья Павловна, 61 г.

1. «Во лесочку комарочку». Песня хороводная. Л. 1—2.
2. Прибаутки (досельные). Л. 3—4.

Плеханова Анастасия Ивановна, 60 л.

3. «Дым клубится над Невою». Песня любовная. Л. 5.
4. Испуг курочки (фрагмент). Рассказ. Л. 6.

Богданова Ольга Семеновна, 67 л.

5. «Сторона ль моя, сторонка». Песня любовная. Л. 7—8.

Федорова Анна Андреевна, 48 л.

6. «Болит мое сердце». Песня семейно-бытовая. Л. 9.

Дорофеевская Анастасия Владимировна

7. «Я за девушкой ухаживал два года». Мещанский романс. Л. 10—11.

Галанина Анна Афанасьевна, 60 л.

8. «В утрях рано, во вечерях было поздно». Песня хороводная. Л. 12.
9. «Вы не дуйте-ко ветры буйны». Песня любовная. Л. 13.
10. «Беспечальное девушкино сердце». Песня любовная. Л. 14—15.
11. «Не нападывай порóха». Песня хороводная. Л. 16.
12. «Из-за Дону, Дону, Дону». Песня хороводная. Л. 17.
13. «Рано, рано мамка цветы сорвала». Песня плясовая. Л. 18.
14. «Где это личико смуглое». Романс. Л. 19.
15. «Семнадцать лет как поневоле». Песня семейно-бытовая. Л. 20.
16. «За рекой, за речкой» (фрагмент). Песня семейно-бытовая. Л. 21.

¹ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

² Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Зайкова Евдокия Андреевна, 74 г.

17. «Соловейко, соловейко, птичка». Песня любовная. Л. 22.
18. «Полно по улицам ходити». Песня плясовая. Л. 23.
19. «Закутила, завила». Песня плясовая. Л. 24.
20. «Уж ты вдовка моя». Песня плясовая. Л. 25.
21. «Аннушка, не плачь». Песня хороводная. Л. 26—27.
22. «Как во фронтовой конторе». Песня хороводная. Л. 28—29.
23. «Уж ты бабка карагатка». Песня плясовая. Л. 30.
24. «На плоту девица она мылася» («на зыбелях»). Песня семейно-бытовая. Л. 31.
25. «Красна девушка коровушку доила» (качельная: «на зыбелях зыбались»). Песня любовная. Л. 32.
26. «Ты рябинушка, ты кудрявая». Песня любовная. Л. 33.

Куроптева Александра Павловна, 65 л. (родом из Мурманской области)

27. Автобиографические сведения. Л. 34.

Кондратьев Федор Григорьевич, 56 л.

28. Петр I и Соловецкий затворник. Анекдот. Л. 35.
29. Как двумя дырками заткнуть одну дыру. Анекдот. Л. 36.
30. Загадки-задачи (5 текстов). Л. 37—38.
31. Солдат и генеральская дочь. Сказка новеллистическая. Л. 39—41.

Тетрадь старинных песен местного хора, записанных от местных женщин: Н. А. Куркиной, А. И. Гуковой, Е. А. Богодановой и проч.

32. «За реченькой слободушка стоит». Песня плясовая. Л. 42.

Ананьина Наталья Степановна, 74 л.

33. Присловье к Иванову дню. Детская складка. Л. 43.
34. «Что не ржавчинка ли на болоте». Песня любовная. Л. 44.
35. «Вы премилы девушки» («зыбельная» — качельная). Песня любовная. Л. 45—47.

Югорова Пелагея Степановна, 62 г.

36. Сухман. Былина. Л. 48—50.

Богданова Марина Степановна, 68 л.

37. «Туру, туру, пастушок». Песня детская. Л. 51—52.

Лёвина Александра Ивановна, 75 л.

38. 1) «Ты шкатулька, шкатулька моя». Песня плясовая; 2) Разговоры Александры Ивановны. Л. 53—54.

Галашкина Анна Васильевна, 61 л.

39. Егорий Храбрый. Духовный стих. Л. 55—57.
40. «Уж ты ларчик, ты ларчик мой» (без окончания). Песня свадебная. Л. 58.

Исакова Анастасия Михайловна, 66 л.

41. Князь, княгиня и старицы. Эпическая баллада. Л. 59—61.
42. Про Марфиду. Эпическая баллада. Л. 62—63.
43. «Маленький мужик, коротенький кафтан». Песня хороводная. Л. 64—65.
44. «Меня повыдали младу на семнадцатом году». Песня плясовая. Л. 66—67.
45. Козелок. Сказка волшебная. Л. 68—71.

Логонова Анастасия Петровна, 53 г.

46. Михаил Архангел. Стихотворение. Л. 72—73.
47. 1) Конспект сюжета духовного стиха «Два Лазаря»; 2) Разговоры о духовных стихах, в том числе о «Егории храбром». Документация. Л. 74.
- 47а. «Ты прости, прощай, да тело белое». Плач похоронный. Л. 74—75.
- 47б. Про Егория-змееборца. Сказка. Л. 75—76.
48. «Не вини одинокую долю». Романс. Л. 77—78.

Каллиева Екатерина Михайловна, 71 г.

49. Дмитрий и Домна. Эпическая баллада. Л. 79—83.
50. Алексей человек божий. Духовный стих. Л. 84—93.
51. Князь, княгиня и старицы. Эпическая баллада. Л. 94.

52. «Что ж вы, девушки, да призадумались». Песня семейно-бытовая. Л. 95—96.
 53. «Вдоль по морю, по синю морю Волгынскому». Песня плясовая. Л. 97—98.
 54. «Во лесочке, на дубочке». Песня плясовая. Л. 99.
 55. «Бог-то бог, да и сам не будь плох». Прибаутки, поговорки (27 текстов). Л. 100—103.

Г. Кемь

Костина Прасковья Николаевна, 67 л.

56. «Девушка по садику гуляла». Песня любовная. Л. 105.
 57. «За три годика сердечко слышало». Песня рекрутская. Л. 106.
 58. «Из-под камушка водичка протекла». Песня игровая. Л. 107.
 59. «Вдоль по улице метелица метет» (фрагмент). Песня плясовая. Л. 108.
 60. «Как бояра на двор въехали». Песня свадебная. Л. 109.
 61. «Вдоль по речке, реки». Песня свадебная. Л. 110.
 62. «Летела пава через сини моря». Песня семейно-бытовая. Л. 111.
 63. «Уж ты, родимый мой батюшка». Песня семейно-бытовая. Л. 112.

Устиновская Екатерина Сергеевна, 48 л. (уроженка Воронежской обл.)

64. «Молодка, молодка молоденькая». Песня плясовая. Л. 113—114.
 65. «При лужку, лужку, лужку». Песня любовная. Л. 115—117.
 66. «Полюбил всей душой я девицу» (Песня разбойника). Романс. Л. 118.
 67. «За Доном гуляет казак молодой». Песня. Л. 119—120.
 68. «Это было недавно, лишь прошлой весной». Романс. Л. 121—122.
 69. «Из-за гор горы едут мазуры». Песня украинская. Л. 123—124.
 70. «Копал, копал, крыниченьку». Песня украинская. Л. 125—126.
 71. «Ой, мамо, не можно, не любо любить». Песня украинская. Л. 127.
 72. «Ой, не ходи, Грицю». Песня украинская. Л. 128.
 73. «Лугом иду». Песня украинская. Л. 129.
 74. «Казак отъезжае, дивчиночка плаче». Песня украинская. Л. 130.
 75. «Зибыралысь вси бурлаци». Песня украинская. Л. 131.

Курицына Валерия Ивановна, 61 г.

76. «Снежки белые пушисты». Песня любовная. Л. 132—133.
 77. «Ванька, братец мой». Песня хороводная. Л. 134—136.
 78. «Есть на севере селенье». Стихотворение. Л. 137—138.

Ф. 1, ОП. 1, КОЛ. 38

Записи выполнили: Д. М. Балашов — № 1—183, 243—270; студенты ПГУ (Н. Петрова, О. Курочкина, С. Соломатина, А. Рогозина, Т. Леонидова) — № 184—242, 271—290.

С. Кузомень

Сидорова Елизавета Ивановна, 73 г.

1. Рассказ Балашова о Е.И. Сидоровой. Л. 1—2.
- 1а. Иван-царевич и Марфа-царевна. Сказка волшебная (АА 400*В). Л. 2 об.—10. «Ск. Тер. бер.», № 57.
2. Одна волосина золота, друга — серебрянна, а третья — медна. Сказка волшебная (АА 425А, (432, *313 I)). Л. 10 об.—19 об.
3. Как с церкви крышу снял (ангел-сапожник). Сказка легендарная (АА 795А*). Л. 20—21 об.
4. Про епископа Вдония. Житие. Л. 22—25.

5. Про разбойников. Сказка новеллистическая (АА 955). Л. 25 об.—28. «Ск. Тер. бер.», № 60.
6. Двенадцать бутылок синих водок и красных пробок. Сказка волшебная. Л. 28 об.—32. «Ск. Тер. бер.», № 58.
7. Про Петра I (окончание рассказчик забыл). Сказка новеллистическая. Л. 32 об.—33.

С. Варзуга

Конёва Евдокия Дмитриевна, 63 г.

8. Автобиографический рассказ. Л. 34 об.—36.
9. Сказка про белого быка. Сказка-анекдот (АА *2020). Л. 36.
10. Бывало-живало. Сказка сатирическая (АА *2010). Л. 37.
11. Сяду я на горку. Присказка. Л. 37 об. «Ск. Тер. бер.», № 74.
12. Волк и лиса. Сказка о животных (АА 15, (43)). Л. 38—40.
13. Ворыньское царство. Сказка-анекдот (АА *1361 I, (1360C)). Л. 40 об.—41. «Ск. Тер. бер.», № 80.

Дьячкова Марина Поликарповна, 62 г.

14. Биографический рассказ. Л. 43—44.
15. Про царя. Сказка волшебная (АА 465А). Л. 44 об.—49 об. «Ск. Тер. бер.», № 87.
16. Царевна золотой крыши. Сказка волшебная (АА 516). Л. 50—54 об.
17. Про медведя. Сказка волшебная (АА 311). Л. 55—57 об.
18. Про горошину. Сказка волшебная (анекдот) (АА *1425, 37). Л. 58—59. «Ск. Тер. бер.», № 91.
19. Петушок да курочка. Сказка о животных (АА *241 I). Л. 59 об.—60 об. «Ск. Тер. бер.», № 89.
20. Ворон. Сказка-анекдот (АА *2020). Л. 61. «Ск. Тер. бер.», № 94.
21. Ворона. Сказка-анекдот (АА *2020). Л. 61 об. «Ск. Тер. бер.», № 90.
22. «Жил был поторóча». Небылица. Л. 62.
23. «Жил был поп с попадьей». Сказка-анекдот (АА *1361 I). Л. 62 об.—63.
24. «Жил-был поп да попадьа». Сказка о глупом черте (небылица) (АА 1138). Л. 63 об.—64 об. «Ск. Тер. бер.», № 92.
25. Король Дроздобород. Сказка новеллистическая (АА 900). Л. 65—67 об. «Ск. Тер. бер.», № 86.
26. «Жил старик со старухой». Сказка волшебная (АА 715). Л. 68—70. «Ск. Тер. бер.», № 93.

Заборщиков Сергей Дорофеевич, 54 г.

27. Биографический рассказ. Л. 70 об.—71.
28. Мишка, Лёвка, два кобылька и голубь. Сказка волшебная (АА 313А, *313 I, 315А, 300а). Л. 71 об.—79 об. «Ск. Тер. бер.», № 95.
29. «Был жил старик со старухой». Сказка волшебная (АА 563, (565)). Л. 80—84 об. «Ск. Тер. бер.», № 96.
30. «Был жил старик со старухой». Сказка-анекдот (АА *1425). Л. 85—86. «Ск. Тер. бер.», № 97.
31. «Был жил старик со старухой». Сказка волшебная (АА 510А). Л. 86а—92а.
32. «Был жил котя с петушком». Сказка о животных (АА *61 II). Л. 93—93 об.
33. Колобок. Сказка о животных (АА *296). Л. 94—94а. «Ск. Тер. бер.», № 98.
34. «Жили дед да баба». Сказка о животных (АА *162). Л. 95—95 об.

Заборщикова Мария Федоровна, 53 г.

35. «Жил был старик со старухой». Сказка волшебная (АА 405, 409). Л. 97—98.
36. Про Ярополку. Сказка волшебная (АА *312 I). Л. 98 об.—100.

37. Медведь и лисица. Сказка о животных (АА 15, (43)). Л. 100 об.—101 об.
 38. «Жил был царь да царица» (окончание рассказчик забыл). Сказка волшебная (АА (533А)). Л. 102—103.
 39. Мышка-норушка. Сказка о животных (АА (*282), 20А, 21). Л. 103 об.—106. «Ск. Тер. бер.», № 99.

Конёва Евдокия Дмитриевна

40. Рассказ о традиционном свадебном обряде. Л. 107—119.

Мошникова Мария Васильевна

41. Рассказ о традиционном свадебном обряде. Л. 119 об.—121 об.

Конёва Евдокия Дмитриевна

42. Рассказ о традиционном свадебном обряде. Л. 122—123.

Хор: Заборщикова Клавдия Капитоновна, 49 л.; Мошникова Александра Капитоновна, 56 л.; Мошникова Анна Васильевна, 43 г.; Чурилова Евсталия Васильевна, 32 г.; Конева Маремьяна Алексеевна, 38 л.; Мошникова Еликонида Екимовна, 39 л.

43. «На солнечном восходе, на угреве». Свадебная песня. Л. 123—123 об. Фон. 181/5.

44. «На горы, да на высокие». Свадебная песня. Л. 123 об.—126. Фон. 181/6.

45. «Налетали ясны соколы». Свадебная песня. Л. 126 об.—127. Фон. 181/3.

Конёва Евдокия Дмитриевна

46. «Уж ты чуженин». Свадебная песня. Л. 127—128а. Фон. 184/2.

47. «Уж ты тысяцкой, тысяцкой». Свадебная величальная песня. Л. 129—129 об. Фон. 184/11.

48. «Чтой на той ли рекой» (поется большему боярину, кроме тысяцкого). Свадебная величальная песня. Л. 130—130 об.

49. «Не белы наехали». Свадебная песня. Л. 130 об.—131 об. Фон. 184/4.

50. «Он уходил, гулял по улице». Свадебная величальная песня. Л. 131 об.—132. Фон. 184/8.

51. «Хитёр-мудёр». Свадебная песня. Л. 132 об.—133. Фон. 184/5.

Хор

52. «Не слыхала Натальюшка». Свадебная песня. Л. 133—134. Фон. 181/4.

53. «На горы да на высокие». Свадебная песня. Л. 134—135 об. Фон. 181/7.

54. «Золото с золотом свивалось». Свадебная песня. Л. 135 об.—136 об. Фон. 181/12.

55. Звездка. Свадебная величальная песня. Л. 136 об.—137 об. Фон. 181/8.

56. «Во тереме гусельцы лежали». Свадебная песня. Л. 137 об.—138 об.

57. «По горнице столовой». Свадебная песня. Л. 139—139 об. Фон. 181/11.

58. «На стуле рети бархате». Свадебная песня. Л. 139 об.—140 об. Фон. 181/10.

59. «Наливай, наполнявай». Свадебная песня. Л. 141—141 об. Фон. 181/13.

60. «Выходило-вылетало тридцать три корабля». Свадебная песня (здоровствование). Л. 142—142 об. Фон. 179/2.

61. «Долго-то долго сокол не летал». Свадебная песня. Л. 143—143 об.

62. «Что-й не дубовы столы да загремели». Свадебная песня. Л. 143 об.—144.

63. «В долги, в долги сокол не бывал». Свадебная песня. Л. 144 об.—145.

64. «С-по верьё». Свадебная песня. Л. 145. Фон. 181/1.

65. «Каты-покаты». Свадебная песня. Л. 145 об.—146. Фон. 181/2.

Конёва Евдокия Дмитриевна

66. Два Лазаря. Духовный стих. Л. 147—149. Фон. 177/1.

67. Помышление о смерти. Духовный стих. Л. 149—150 об. Фон. 177/2.

68. Стих о смерти. Духовный стих. Л. 151—151 об. Фон. 177/3.

69. «Так вечно ж день за днем стремится». Отрывок из авторского стихотворения. Л. 151 об. Фон. 177/4.

70. «Из пустыни старец» (фрагмент). Духовный стих. Л. 152—152 об. Фон. 177/5.

71. Стих о юном отшельнике. Духовный стих. Л. 152а—154а. Фон. 177/6.

72. «Старец, временем согбенный». Духовный стих. Л. 154 об.—157 об. Фон. 177/8.
- Коварнина Ф. Н., Чунина М. В., Конёва Е. Д., Дьячкова М. П., Сидорова Е. И. (Кузомень), Розозина (Кузомень)**
- 73—93в. Заговоры (21 текст). Л. 158—165 об.
- Мошникова Еликонида Екимовна, Дьячкова М. П., Сидорова Е. И. (Кузомень)**
94. Загадки (53 текста). Л. 166—172.
- Хор**
95. «Вниз по реченьке лебедушка плывёт». Рекрутская песня. Л. 173—174. Фон. 179/1.
96. «Во сыром-то бору береза да вырастала». Рекрутская песня. Л. 174—175 об.
- Коварнина Федора Николаевна, Чунина Анна Васильевна и хор**
97. «Из-под кустышка, куста ракитова». Рекрутская песня. Л. 175 об.—176 об.
- Хор**
98. «Ты прости-ко, прощай, страна моя родная». Рекрутская песня. Л. 176—177.
99. «Может быть австрийская пулечка». Рекрутская песня. Л. 177.
100. «Поезжает мой да любезный милый во дорожечку». Рекрутская песня. Л. 177 об.
101. «Полно, полно вам снежочки на сырой земле лежать». Рекрутская песня. Л. 178—178 об.
102. «Последний нынешний денечек». Рекрутская песня. Л. 178 об.—179.
- Конёва Е. Д.**
103. «Сизенький голубчик». Рекрутская песня. Л. 179—180.
- Мошникова А. К.**
104. Частушки (103 текста). Л. 181—191 об.
- Хор, Чунина А. В.**
105. «Лучше бы я, девушка, у батюшка жила». Песня семейно-бытовая. Л. 192—192 об. Фон. 182/1.
106. «распремила канарейка». Песня любовная. Л. 192 об.—193 об. Фон. 182/2.
107. «Я не думала на всем свети тужить». Песня любовная. Л. 193 об.—194 об. Фон. 182/3.
108. «На зори-то было на зорюшке». Песня любовная. Л. 195—196. Фон. 182/4.
109. «Я вечер в лужках гуляла». Песня любовная. Л. 196—196 об. Фон. 182/5.
110. «Поезжает мой любезный во дорожечку». Песня любовная. Л. 197. Фон. 182/6.
111. «Кругом-то я вся обсиротела». Романс. Л. 197 об.—198. Фон. 182/10.
112. «Цветики-цветочки лазуревы мои». Песня любовная. Л. 198—199 об. Фон. 182/11.
113. «Что же вы, да призадумались?». Песня любовная. Л. 200—200 об. Фон. 182/7.
114. «Говорил-то я своей любушке». Песня любовная. Л. 201—202. Фон. 182/8.
115. «Мой аленький цветочек». Песня тюремная. Л. 202 об.—203. Фон. 183/5.
116. «Уж ты сад, ты мой сад». Песня рекрутская. Л. 203 об.—204. Фон. 183/6.
117. «Цвели в поле цветики да споблекли». Песня любовная. Л. 204 об.—205 об. Фон. 183/7.
118. «Полюбил-то молоду, млодую молодку». Песня любовная. Л. 206 об.—207 об. Фон. 183/14.
119. «Я вечер дружка милого угостила дружочка». Песня любовная. Л. 208—209 об. Фон. 183/15.
120. «В субботу день ненастный». Песня любовная. Л. 209 об.—210. Фон. 183/13.
121. «Нету этой тоски тошнее». Песня любовная. Л. 210 об.—211 об. Фон. 184/14.

122. «Последний час красы моей». Песня рекрутская. Л. 211 об.—212.
123. «Одела валенки, снежком побелены». Романс. Л. 212—212 об.
- Попова Лия Федоровна, 26 л.; Заборщикова Тамара Александровна, 26 л.; Конева В. И., Заборщикова Ульяна Степановна, 44 г.; Конева Валентина Ильинична, 35 л.**
124. Сережа-пастушок. Песня любовная. Л. 212 об.—213. Фон. 178/2.
Хор: Попова Л. Ф., Заборщикова Т. А., Конева В. И., Заборщикова У. С.
125. «Прощай, радость, теперя». Песня любовная. Л. 213 об.—214. Фон. 178/6.
Хор
126. «Не ходил бы я, не гулял». Песня любовная. Л. 214—215. Фон. 178/8.
Хор (в составе 10 человек)
127. «Куда милый скрылся?». Песня любовная. Л. 215 об.—216. Фон. 178/9.
Хор
128. «Как поехал добрый молодец во чисто поле гулять». Песня балладная. Л. 216—217 об.
129. «Сизенький голубчик». Песня любовная. Л. 217 об.—218. Фон. 180/10.
130. «Веселая компаньйца». Песня любовная. Л. 218—219.
131. «Над серебряной рекой». Романс. Л. 219 об.—220. Фон. 183/2.
132. «Зачем сидишь до полуночи». Романс. Л. 220 об.—221. Фон. 183/3.
133. «На берегу стоит девица». Романс. Л. 221—221 об. Фон. 183/4.
134. Ванька-ключник. Песня балладная. Л. 222—222 об. Фон. 183/8.
135. «Зачем тебя я полюбила». Романс. Л. 223—223 об. Фон. 183/9.
136. «Цвети, цветочек алый». Романс. Л. 223 об.—224. Фон. 183/10.
137. «Зачем ты, безумная, губишь». Романс. Л. 224 об.—225. Фон. 183/11.
138. «Заныло сердечко в разлуке, в тоске». Романс. Л. 225 об.—226. Фон. 183/1.
139. «Как полосыньку я жала». Песня революционная. Л. 226—226 об.
140. «Она стояла, что статуя». Романс. Л. 226 об.—228. Фон. 180/11.
141. Мальвина. Песня балладная. Л. 228—229.
- Конёва Е. Д.**
142. Мальвина. Песня балладная. Л. 229—230.
Хор
143. «Кончен-кончен дальний путь». Романс. Л. 231—232 об. Фон. 180/8.
144. «На отлетике ясный-от сокол». Романс. Л. 233—234 об. Фон. 180/7.
145. «По мурманской дорожке». Романс. Л. 234 об.—235.
146. «Скрылось солнце за горами». Романс. Л. 235 об.—236. Фон. 180/9.
147. «Все васильки, васильки». Романс. Сл. А. Н. Апухтина. Л. 236—237.
- Заборщиков С. Д.**
148. «Разнесчастливая девчонка». Романс. Л. 237—238.
- Мошникова А. К.**
149. Папиросочка. Романс. Л. 238—239. Фон. 183/12.
150. «Злые люди ненавистны». Романс. Л. 239—239 об.
151. «Скажите, что любовь такое?». Романс. Л. 239 об.—240.
152. Очи голубья. Романс. Л. 240—241.
- Мошникова А. К., хор**
153. «Виновата ли я?». Романс. Л. 241—242. Фон. 184/15.
154. Во лугах. Песня плясовая. Л. 242—243. Фон. 184/17.
- Приданникова Н. Е.**
155. «Да у отца было у матери». Эпическая баллада. Л. 243 об.—244.
Хор
156. Вечер. Песня любовная. Л. 244—245.
157. В саду вишневом. Романс. Л. 245.
158. «В свой край возвратился из дальней пути». Песня балладная. Л. 245 об.—246.
159. «За рекой на горе». Песня хороводная. Л. 246—246 об. Фон. 178/3.
160. «Дунька, Дунька, Дунька я». Песня плясовая. Л. 247—248. Фон. 178/4.

Хор (в составе 10 человек)

161. «Подле речку». Песня плясовая. Л. 248—249. Фон. 178/7.

Хор

162. «Уж ты вдовка, ты вдовка моя». Песня хороводная. Л. 249—250 об. Фон. 179/10.

163. «Заболит головушка, заноеет сердечко». Песня хороводная. Л. 250 об.—252. Фон. 179/11.

Заборщиков С. Д.

164. «На улице рыбака-рыбака». Песня хороводная. Л. 252—253.

165. «Что-й у бабушки козел». Песня плясовая. Л. 253—254.

166. Во кузнице. Песня плясовая. Л. 254.

Мошникова А. К.

167. «Погодушка-погода». Песня плясовая. Л. 254 об.—255 об.

Хор

168. «Нахлебалася пресного молока». Песня хороводная. Л. 255 об.—256.

Мошникова А. К.

169. «Девушки, скачите». Песня плясовая. Л. 256 об.—257. Фон. 184/20.

170. «Не нападывай порóха». Песня плясовая. Л. 257 об.—258 об.

Хор

171. «Кругом города царевна». Песня хороводная. Л. 258 об.—259.

Мошникова А. К.

172. «Ходил Ванюша-Ваня по базару». Песня хороводная. Л. 259—260.

Хор

173. Ерема в кабаке. Песня плясовая. Л. 260—261. Фон. 182/9.

174. Растатуриха. Песня плясовая. Л. 261.

Заборщиков С. Д.

175. «Чашки-ложки под доской». Песня плясовая. Л. 261—261 об.

176. Частушка. Л. 261 об.

Мошникова Е. Е., Конева М. А., Мошникова А. К.

177. Варфоломеиха. Анекдот. Л. 262. Фон. 184/1.

Рагозин, хор

178. Частушки (9 текстов). Л. 262 об.—263 об.

179. Песня игровая (хороводная). Л. 263 об.

180. Частушки (4 текста) Л. 264.

Заборщикова М. Ф.

181. Отдельные фразы, заметки, рассказы, образцы речи. Л. 264 об.—265 об.

Конёва Е. Д.

182. Биографический рассказ (промыслы). Л. 265 об.—266.

Дьячкова М. П., Мошникова Е. Е., хор

183. Рассказ биографический, бытовой, этнографический, отрывки песен. Л. 266—271 об.

С. Умба**Катарина Анастасия Ивановна, 78 л.**

184. «Сизенький голубчик». Песня солдатская. Л. 1. Фон. 176/11.

185. «Скрылось солнце за горой». Песня балладная. Л. 2—2 об.

186. «Снежки белые, пушистые». Песня любовная. Л. 3. Фон. 176/8.

187. «За столом, за поздним чаем». Песня солдатская. Л. 3—3 об.

188. Улитушка. Песня семейно-бытовая. Л. 4—4 об.

С. Кузомень**Двинина Анна Алексеевна, 37 л.; Конева Александра Васильевна, 43 г.**

189. Чудный месяц. Романс. Л. 5.

190. Во тьме ночной. Песня балладная. Л. 5—5 об.
 191. «Мамашенька бранила». Романс. Л. 6.
 192. «Цвети, цветочек алый». Романс. Л. 7.
 193. Очи голубья. Романс. Л. 7—7 об.
 194. «Уродилася я во поле». Романс. Л. 8.
Рогозина Павла Васильевна, 66 л.
 195. «Много, много у сыра дуба» (фрагмент). Свадебная песня. Л. 9.
 196. «Как на солнечном восходе, на углеве». Свадебная песня. Л. 9
 197. «По сеничкам, сеничкам». Свадебная песня. Л. 9—9 об.
 198. Частушки (8 текстов.) Л. 10.
 199. «Барыня, барыня». Песня плясовая. Л. 11.
 200. «Девушки-охоточки, кашемировые кофточка». Песня плясовая. Л. 11.
 201. Папиросочка. Романс. Л. 12.
 202. «Прости, прощай, о, Родина моя». Романс. Л. 12 об.
 203. Частушки (22 текста). Л. 13—13 об.
 204. Частушки (13 текстов). Л. 14—14 об.
 205. Пролетарочка. Романс. Л. 15.
 206. «По горнице столовой». Свадебная песня. Л. 16. Фон. 176/16.
 207. «На том прекрасном месте». Романс. Л. 17—17 об.
 208. «На горы было, горы». Свадебная песня. Л. 17 об. Фон. 176/14.
 209. «У меня под окном расцвела сирень». Романс. Л. 18.
 210. «Когда мне было лет пятнадцать». Романс. Л. 18—18 об.
 211. Частушки (7 текстов) Л. 19.
 212. «Я вечер в лужках гуляла». Песня любовная. Л. 20.
 213. Частушки (16 текстов). Л. 20—20 об.
 214. Частушки (6 текстов). Л. 21.
 215—217. Заговоры. Л. 21 об.
Абросимова Евдокия Ивановна, 59 л.
 218. «Заюшко, ты мой беленький». Песня плясовая. Л. 22.
 219. «Уж ты мати, мати моя». Песня плясовая. Л. 22.
 220. «А у ворот девка стоит». Песня плясовая. Л. 23.
 221. «Мимо моего окна». Песня любовная. Л. 24—24 об.
 222. «Поехал добрый молодец». Песня балладная. Л. 25—25 об.
 223. «Кончен, кончен дальний путь». Романс. Л. 26.
 224. «Потускнело солнце за горами». Романс. Л. 26 об.
 225. «И сказали про девицу». Песня плясовая. Л. 27—27 об.
 226. «Вечер поздно из лесочку». Песня плясовая. Л. 28.
 227. «Любила меня мать, обожала». Романс. Л. 29.
 228. «Мой аленький да цветочек». Песня тюремная. Л. 29 об.
Богданова Серафима Прокофьевна, 55 л.
 229. «На рябиновом на прутьшке». Песня любовная. Л. 30.
 230. «Кругом я вся обсиротела». Песня любовная. Л. 30—30 об.
 231. Два Лазаря. Духовный стих. Л. 31—31 об.
 232. «Песню спела, домой нейду». Песня семейно-бытовая. Л. 31 об.
 233. «Я стояла у собора». Песня плясовая. Л. 32.
 234. Частушки (3 текста). Л. 32.
Сидорова Елизавета Ивановна, 72 г.
 235. «Зеленые были трали». Песня любовная. Л. 33.
 236. «На том ли острове Буяне». Песня балладная. Л. 33—33 об.

С. Умба

Хор: *Попова Анастасия Анатольевна, 55 л.; Лопинцова Степанида Григорьевна, 49 л.; Девяткина Пияма Степановна, 50 л.; Дурьнина Антонида*

Алексеевна, 56 л.; Петрова Фекла Макаровна, 55 л.; Чукчина Евдокия Васильевна, 50 л.; Чукчина Анна Степановна, 50 л.

237. Звездочка. Песня свадебная. Л. 35—35 об. Фон. 174/1.
238. «По горнице столовой». Песня свадебная. Л. 36. Фон. 174/2.
239. «Во тереме гусельцы лежали». Песня свадебная. Л. 37—37 об. Фон. 174/3.
240. «Долго-то, долго сокол не летал». Песня свадебная. Л. 38—38 об. Фон. 174/4.
241. «Что-й на солнечном восходе, на угреве» (фрагмент). Песня свадебная. Л. 39. Фон. 174/5.
Хор: Попова А. А., Лопинцова С. Г., Девяткина П. С., Дурьнина П. А., Петрова Ф. М., Чуркина В. В., Чуркина А. С.
242. Во лугах. Песня плясовая. Л. 40—40 об. Фон. 174/6.
243. «Подле речку, подле мостик». Песня плясовая. Л. 41. Фон. 174/7.
244. «По мосту, мосту». Песня плясовая. Л. 42. Фон. 174/8.
245. «Ах вы, сени, мои сени». Песня плясовая. Л. 43. Фон. 174/9.
246. «Цвели в поле цветики, да споблекли». Песня любовная. Л. 44—44 об. Фон. 174/10.
Девяткина П. С.; Чуркина А. С.; Поддурникова Анастасия Григорьевна, 56 л.; Дурьнина Платонида Алексеевна, 58 л.
247. «Я вечер дружка милого». Песня любовная. Л. 45—45 об. Фон. 175/14.
248. «Говорил-то я своей любушке». Песня любовная. Л. 46—46а. Фон. 175/15.
249. «Цвети, цветочек алый». Романс. Л. 47. Фон. 175/16.
Поддурникова Анна Финогеновна, Попова Анастасия Анатольевна, Девяткина П. С., Попов Юлий Анатольевич, Первухин Павел Денисович
250. Прости-прощай. Романс. Л. 48. Фон. 175/17.
Поддурникова А. Ф., Попова А. А., Девяткина П. С., Попов Ю. А.
251. «Во субботу день ненастный». Песня любовная. Л. 49. Фон. 175/7.
252. Мальчишечка-бедняжечка. Романс. Л. 50. Фон. 175/9.
Попов Ю. А., Попова А. А., Девяткина П. С.
253. «По камышкам быстра реченька течет». Песня плясовая. Л. 51—51 об. Фон. 175/10.
Девяткина П. С., Попова А. А., Попова
254. «Мамашенька бранила». Песня любовная. Л. 52—52 об. Фон. 175/11.
Попова А. А., Попова, Попов Ю. А.
255. «Любила я розы полевые». Песня любовная. Л. 53.
Поддурникова Мария Ефимовна, 62 г.; Иольева Ульяна Ефимовна, 64 г.
256. Ночка темная. Романс. Л. 54. Фон. 175/12.
257. Экой Ваня. Песня любовная. Л. 55. Фон. 175/13.
258. «Иванушко вдоль бережку погуливает». Песня хороводная. Л. 56—56 об. Фон. 175/1.
259. «Что-й не Танюша во садике гуляла». Песня любовная. Л. 57. Фон. 175/2.
260. «Девки шили ковер». Песня хороводная. Л. 58. Фон. 175/3.
Девяткина П. С., Чукчина А. С., Лопинцева С. Г., Поддурникова А. Г., Дурьнина П. А.
261. «Чернобровой, черноглазой душа мой». Песня любовная. Л. 59. Фон. 175/4.
262. «На том ли острове Буяне». Песня балладная. Л. 60—60 об. Фон. 175/5.
263. «Зашла я в эту залу». Романс. Л. 61. Фон. 175/6 (оборвано), 176/1.
264. «Распредмила кенарейка». Песня любовная. Л. 62—62 об. Фон. 176/2.
265. «Отправляется любезный, милый во дороженьку». Песня любовная. Л. 63—63 об. Фон. 176/3.
266. «Из-под кустика, куста ракитова». Песня военная. Л. 64—64 об. Фон. 176/4.
267. «На возморье мы стояли, на германском берегу». Песня военная. Л. 65. Фон. 176/5.

268. «Кругом (то я вся) обсиротела». Песня любовная. Л. 66—66 об. Фон. 176/6.
269. Номер пропущен. (Первоначально песня № 268 была разделена на две части, вторая часть — № 269; при дальнейшем анализе было сделано заключение, что песня одна).
270. «Зачем ты, безумная, губишь». Романс. Л. 67—67 об. Фон. 176/7.

Г. Кандалакша

Гручин Филипп Дмитриевич, 68 л.

271. Приотправился-поехал». Песня любовная. Л. 68.
272. «Из-за моря, моря синего». Песня свадебная. Л. 68.
273. «Цвели, цвели цветики». Песня любовная. Л. 69.
274. Заюшка («Полно, полно, Ваня, по лугу гулять»). Песня любовная. Л. 69.
- Дьячкова Анна Афанасьевна, 80 л.*
- 275—276. «Старец, временем согбенный». Духовный стих. Л. 70—71 об. (Стих был ошибочно разделен на две единицы хранения).
277. Черный бобер. Песня плясовая. Л. 72.
278. «Ходит милый у крыльца». Романс. Л. 72—72 об.
279. «Я вечер-то у дружка». Песня любовная. Л. 73.
280. «Не ходил бы, не гулял». Песня любовная. Л. 74.
281. «Бывало, спашешь пашенку». Романс. Л. 74—74 об.
282. «Стою у наших у ворот». Песня любовная. Л. 75.
283. «Я вечер в лужках гуляла». Песня любовная. Л. 75.
284. «Во сыром бору береза выростала». Песня рекрутская. Л. 76.
285. «Разливалась Волга-матушка». Песня рекрутская. Л. 76.
286. «Внизу по реченьке гоголюшка плывет». Песня любовная. Л. 76—76 об.

С. Варзуга

Чунина Анна Досифеевна, 68 л.

287—288. Заговоры. Л. 77.

Вопияшина Алефтия Павлиновна, 47 л.

289. Частушки (11 текстов). Л. 78—78 об.

Чунина А. Д.

290. «Песню спела, домой не иду». Песня семейно-бытовая. Л. 79—79 об.

Ф. 1, ОП. 1, КОЛ. 39.

Записи выполнили: Д. М. Балашов — № 1—54; С. Н. Азбелев — № 55—290.

С. Варзуга

Приданникова Ольга Николаевна, 52 г.

1. Как попу горло перегрыз. Сказка новеллистическая. Л. 1—3. «Ск. Тер. бер.», № 104.
2. Лиса и журавль. Сказка о животных. Л. 4—6. «Ск. Тер. бер.», № 101.
3. Чудесный горшочек (АА 565). Сказка волшебная. Л. 6 об.—8.
4. «Бывал да живал былец да жилец». Присказка. Л. 8.
- 4а. «Живало, бывало». Присказка. Л. 8—8 об.
- 4б. «Жил-был поп». Присказка. Л. 8 об.
- 4в. «Жил-был католик». Присказка. Л. 8 об.
5. Отрывок присказки. Л. 9—9 об.

Попова Аксинья Ивановна, 65 л.

6. Алёшка и Ягишня (АА 327С). Сказка волшебная. Л. 10—13 об. «Ск. Тер. бер.», № 105.
7. Испуг зверей. Звери поедают друг друга (АА 20С, 20А, 21). Сказка о животных. Л. 14—16.
8. Медведь и девушка (АА 311). Сказка волшебная. Л. 16 об.—20 об.
9. Потороча. Присказка. Л. 21. «Ск. Тер. бер.», № 106.

Мошникова Еликанида Иоакимовна, 39 л.

10. Кораблик мыши (АА *282, 20А, 21). Сказка о животных. Л. 21 об.—25.

Мошникова Анна Васильевна, 43 г.

11. Отдай, чего дома не знаешь: Морской царь дает Ивану 3 задания. Марфа-царевна выполняет. Бегство-погоня. Забытая невеста. (СУС 313А,С). Сказка волшебная. Л. 25—35.
12. Жена обманывает мужа (АА *1361 I). Сказка-анекдот. Л. 35 об.
- 12а. О бытовании сказки. Отрывки сюжетов «Морозко» и др. Бытование жанра сказки. Л. 35 об.—36.

Мошникова Еликанида Якимовна

13. В лесу пугает (свадьба будто). Быличка. Л. 36 об.
- 13а. О лешем. Быличка. Л. 36 об.—37.
- 13б. О гадании в зеркало. Быличка. Л. 37—37 об.
- 13в. Как черт потащил на шкуре. Быличка. Л. 37 об.—38.
- 13г. Как один мужик узнал у церковного замка все будущее. Быличка. Л. 38—39.
- 13д. О лешем. Быличка. Л. 39.
- 13е. О гадании на новом месте. Гадание. Л. 39 об.
- 13ж. Обработка шерсти; ткани; одежда. Л. 40—40 об.

Чурилов Иван Капитонович

14. Как в лесу подошел человек. Быличка. Л. 40 об.
- 14а. О лешем. Быличка. Л. 41—42.
- 14б. Как пугало на Кипокруском ручье. Быличка. Л. 42.
- 14в. Как пугало на Прилуке. Быличка. Л. 42—44.
- 14г. На дороге нельзя ставить чум. Быличка. Л. 44.
- 14д. На Прилуке пугало. Быличка. Л. 44—44 об.

Попова Федора Антоновна, 70 л.

15. О вечерках; занятия. Л. 44 об.—45.
- 15а. «Заведи снастинку». Поговорка. Л. 45.
- 15б. Занятия; биографические сведения. Л. 45—48.

Мошникова Александра Капитоновна, 56 л.

16. О бытовании сказки, отрывок сюжета волшебной сказки. Рассказ. Л. 48 об.
- 16а,б. Поговорки (2 текста). Л. 48 об.—49.
- 16в. Поговорки (11 текстов). Л. 49—50 об.
- 16г. Диалектные выражения, народное красноречие. Лингвистический материал. Л. 50 об.
- 16д. Поговорки (8 текстов). Л. 51—51 об.
- 16е. Об исполнении песен. Рассказ о бытовании жанра. Л. 53 об.
- 16ж. Заговоры (3 текста), народная медицина (лечение солью), травы. Л. 54 об.—55.
- 16з. «У нас в подполье». Загадка. Л. 55—55 об.
- 16и. Поговорка. Л. 56—56 об.
- 16к. О войне. Бытовой рассказ. Л. 56 об.

Кривоногова Ольга Григорьевна, 57 л.

17. Загадки (35 текстов). Л. 57—61.
- 17а. «Рассказать вам сказку». Присказка. Л. 60.

Мошникова Еликанида Якимовна

18. О гадании; 3 былички. Рассказ, былички. Л. 61—62 об.

Коварнина Федора Николаевна, 70 л.

19. Кацкое озеро. Быличка. Л. 63—63 об.

Попова Федора Антоновна

20. Здравствование жениха на свадьбе; здравствование невесты; приговоры старухам, молодухам. Свадебные приговоры. Л. 64—65 об.

Мошникова Александра Капитоновна

21. «Что-й не дубовы столы». Песня свадебная. Л. 66.

Коварнина Федора Николаевна

22. Загадки (3 текста). Л. 66 об.

Попов Александр Александрович, 51 г.

23. Еруслан Лазаревич (АА *650 II). Сказка волшебная. Л. 1—34 об. «Ск. Тер. бер.», № 81.

24. Оклеветанная девушка. (АА 883). Сказка легендарная. Л. 35—45. «Ск. Тер. бер.», № 83.

25. Мать-львица (АА *931 II). Сказка новеллистическая. Л. 46—56 об. «Ск. Тер. бер.», № 82.

26. Как мужик серьги у попадьи доставал (АА 1726*). Сказка-анекдот. Л. 57—60.

27. Солдат Симкин (АА 1164, 1160). Сказка-анекдот. Л. 60 об.—72 об. «Ск. Тер. бер.», № 84.

28. Пусть так! (АА 571). Сказка волшебная. Л. 73—82 об. «Ск. Тер. бер.», № 85.

Приданникова Ольга Николаевна, 52 г.

29. Котя-котя (АА *61 II). Сказка о животных. Л. 83 об.—85 об. «Ск. Тер. бер.», № 102.

30. «Жил-был поп» (АА *2015 I). Присказка. Л. 86—86 об. «Ск. Тер. бер.», № 100.

31. Лиса и волк (АА (43), 15). Сказка о животных. Л. 87—89. «Ск. Тер. бер.», № 103.

С. Тетрино**Клещова Анна Марковна, 73 г.**

32. По Алёшку-кутёшку (АА 327С). Сказка волшебная. Л. 1—3.

33. Лисичка и волк (АА 15,1,2). Сказка о животных. Л. 3 об.—6.

33а. Про белого быка (АА *2020). Присказка. Л. 6 об. «Ск. Тер. бер.», № 129.

С. Чаваньга**Кожин Михаил Михайлович, 52 г.**

34. Царевна Амазонская Гуак. Сказка новеллистическая. Л. 7—16 об.

Кожина Ирина Андреевна, 79 л.

35. В гостях у бесов. Быличка. Л. 17—19. «Ск. Тер. бер.», № 118.

Кожин Михаил Михайлович, 55 л.

36. Оборотень. Быличка. Л. 19—19 об. «Ск. Тер. бер.», № 116.

36а. Поверья. Л. 20—20 об.

Кожина Ирinya Андреевна, 73 г.

37. Унесенная девушка. Быличка. Л. 20 об.—22. «Ск. Тер. бер.», № 119.

38. Обещанный ребенок. Быличка. Л. 22—24 об. «Ск. Тер. бер.», № 120.

38а. Как испугали молодую. Быличка. Л. 24 об.—25.

38б. Как мужика ветром схватило. Быличка. Л. 25. «Ск. Тер. бер.», № 126.

38в. Мраморная девка. Слухи. Л. 25—25 об.

38г. В бане подменили дитё. Быличка. Л. 25 об.—26. «Ск. Тер. бер.», № 126.

38д. Чудь пугала (3 текста). Былички. Л. 26.

Кармакулиха (как в лесу водило). Быличка. Л. 26 об.—27. «Ск. Тер. бер.», № 124.

Как брата водило. Быличка. Л. 27.

Белая важенка. Быличка. Л. 27—27 об. «Ск. Тер. бер.», № 123.

Как пугает. Быличка. Л. 27 об.—28.

«В Пялицах тоже было...». Быличка. Л. 28—28 об.

Бес на лодке. Быличка. Л. 28 об.—29. «Ск. Тер. бер.», № 121.

Развяжу ли я! Быличка. Л. 29—29 об. «Ск. Тер. бер.», № 122.

Прохожий. Рассказ юмористический. Л. 30—30 об. «Ск. Тер. бер.», № 127.

«Говорят, чужь жила прежде». Предание. Л. 30 об.—31.

«Тут Ольховские озера есть...». Поверье, связанное с рыболовством. Л. 31 об.

Встреча с нечистым. Быличка. Л. 31 об.—32 об. «Ск. Тер. бер.», № 125.

О первом жителе; о себе. Предание, рассказ автобиографический. Л. 32 об.—33 об.

О холере. Рассказ из жизни. Л. 33 об.—35.

Чем освещали избу. Рассказ. Л. 35—35 об.

Кожин Михаил Михайлович

39. О монастырях; о своей жизни; о ловле рыбы; о беседах; колхоз; охота на куропаток. Рассказ. Л. 35 об.—40 об.

Стрелков Михаил Анатольевич, 63 г.

40. О своей местности; промысел семги. Рассказ. Л. 40 об.—42.

Стрелков Василий Павлович

41. Письмо В. П. Стрелкова к своим родственникам и односельчанам. Биографические сведения. Л. 42 об.—43 об.

42. «Люблю кататься на оленях!». Авторское стихотворение В. П. Стрелкова. Л. 43 об.—44.

43. Олень. Авторское стихотворение В. П. Стрелкова. Л. 44.

Стрелков Михаил Анатольевич

44. Сказка про хозяйку тундры и про Беломора. Авторское сочинение. Л. 44 об.—46 об.

45. «Ой ты, берег родной». Авторское сочинение. Л. 46 об.—48.

Кожина Галя

46. Альбом Кожиной Гали, 1954 года. Альбом. Л. 48—56.

47. 2-я тетрадь альбома Кожиной Гали. Альбом. Л. 48—56.

Семенихина Мария Андреевна, 71 г.

48. Девушка и медведь. Сказка волшебная (АА 311). Л. 56 об.—58.

49. Лиса и медведь. Сказка о животных (АА (43), 15). Л. 58—60. «Ск. Тер. бер.», № 114.

50. Колобок. Сказка о животных (АА *296). Л. 60 об.—61 об. «Ск. Тер. бер.», № 115.

Клецов Ефим Григорьевич, 64 г.

51. Непутевый сын. Сказка новеллистическая (АА (935)). Л. 62—65 об.

51а. О бытовании сказки. Рассказ о бытовании жанра. Л. 66.

52. Как мужик отелился. Сказка-анекдот (АА (1739)). Л. 66—72. «Ск. Тер. бер.», № 112.

53. Черт и солдат. Сказка-анекдот (АА 1061, 1162, (330В)). Л. 72—77.

54. Лиха баба. Сказка-анекдот (АА 1164). Л. 77—84. «Ск. Тер. бер.», № 113.

С. Варзуга

Мошников Александр Капитоновна, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Мошников Еликанида Якимовна

55. Рассказ о традиционном свадебном обряде: сватовство, досвадебная обрядность, собственно свадьба. Л. 3—6.

С. Тетрино

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

56. «Во тереме гусели лежали». Песня свадебная. Л. 7—7 об. Фон. 185/10, 197/17.

57. «Вниз по рецки-реки». Песня свадебная. Л. 8—8 об. Фон. 187/14.

58. «По горнице столовой». Песня свадебная. Л. 9. Фон. 187/15.

59. «По сеничкам, сеничкам». Песня свадебная. Л. 10—10 об. Фон. 187/16.

С. Чаваньга

Кожина Оксения Яковлевна, Семенихина Фёкла Алексеевна

60. Что у князя было, князя. Песня свадебная. Л. 11—11 об. Фон. 188/13.

С. Варзуга

Мошниковая Александра Капитоновна

61. «Да расплети косу сватьяшка» (здоровствие дружки). Песня свадебная. Л. 12—12 об.

62. «Не слыхала-та Аннушка». Песня свадебная. Л. 13—13 об.

С. Чаваньга

Дурищева Лидия Павловна

63. «День от скуки сегодня провожала». Песня любовная. Л. 16. Фон. 188/9.

С. Тетрино

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

64. «Последний час разлуки». Романс. Л. 17. Фон. 187/11.

Клещева Александра Ионична

65. «Болит моё сердце». Песня любовная. Л. 18. Фон. 186/24.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

66. «Во субботу день неясный». Песня солдатская. Л. 19. Фон. 185/14.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Распопова Фекления Ананьевна

67. «Поезжает мой любезной». Песня любовная. Л. 20. Фон. 186/4.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

68. «Ты прощай, жизнь, радость моя». Песня любовная. Л. 21. Фон. 187/9.

69. «Ветры-то дуют, сповевают». Песня тюремная. Л. 22. Фон. 185/9

70. «Уж ты друг, дружок ты миленький мой». Песня любовная. Л. 23. Фон. 186/12.

71. «Сизокрыленький голубочек». Песня любовная. Л. 24. Фон. 186/15.

С. Чаваньга

Клещев Ефим Григорьевич

72. «Точно море в час прибоя» (Казнь Степана Разина). Песня литературного происхождения. Л. 27—27 об. Фон. 188/6.

Будучина Ольга Александровна

73. «Спустилась ночь над бурным Черным морем». Песня революционно-патриотическая. Л. 30—30 об. Фон. 189/12.

74. «Это было давно». Песня революционно-патриотическая. Л. 31. Фон. 189/10.

Клещев Ефим Григорьевич

75. Вот мчится тройка почтовая. Переделка авторской песни. Л. 32—32 об. Фон. 187/28.

С. Варзуга

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Мошникова Еликанида Якимовна

76. «Это было давно». Песня революционно-патриотическая. Л. 33—33 об.

С. Тетрино

Распопова Фекления Ананьевна

77. «Макарушка-Макара». Песня колыбельная. Л. 34.

78. «Дождик, дождик накрапает». Песня колыбельная. Л. 35.

Елисеева Анфиса Григорьевна

79. «Бай-бай». Песня колыбельная. Л. 36. Фон. 187/6.

80. «А у котика кота». Песня колыбельная. Л. 37. Фон. 187/7.

С. Варзуга

Чунина Клавдия Федоровна

81. «Спи, дитя моё, усни». Песня колыбельная. Л. 38.

Мошникова Александра Капитоновна

82. «Турара, турара». Потешка. Л. 39.

Мошникова Еликанида Якимовна

83. «На дворе случилась драка». Песня шуточная. Л. 40.

Мошникова Александра Капитоновна

84. Тумба, тумба. Песня шуточная. Л. 41.

Мошникова Еликанида Якимовна, Мошникова Александра Капитоновна

85. «Я не помню того броду». Песня шуточная. Л. 42. Фон. 190/21.

Мошникова Александра Капитоновна

86. «Жил у бабушки козел». Песня шуточная. Л. 43—43 об.

87. «Как на горке на крутой». Песня шуточная. Л. 44—44 об. Фон. 189/21.

С. Чаваньга

Клещев Ефим Григорьевич

88. Толокно. Песня шуточная. Л. 45—45 об. Фон. 187/21.

С. Варзуга

Мошникова Еликанида Якимовна

89. «Говорил Дуньке родной батюшко». Песня шуточная. Л. 46—46 об. Фон. 189/25.

90. Хохолок. Песня шуточная. Л. 47.

С. Тетрино

Распопова Фекления Ананьевна

91. «Хуже старого седого». Песня шуточная. Л. 48.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна

92. «Пошли девки на работу». Песня шуточная. Л. 49—49 об. Фон. 187/3.

С. Варзуга**Заборицков Мартемьян Федотович**

93. «Деревенски ребятишки». Песня шуточная. Л. 50. Фон. 190/3.

Мошникова Александра Капитоновна

94. «Заюшко мой беленький». Песня шуточная. Л. 51.

Мошникова Еликанида Якимовна и хор

95. «Как у наших у ворот, шин гаим». Песня шуточная. Л. 52—52 об. Фон. 190/20.

Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична

96. «Итак, друзья, я умираю». Песня шуточная. Л. 53. Фон. 190/28.

97. «Ну вот, дело было так». Песня шуточная. Л. 54. Фон. 190/29.

С. Чаваньга**Клещев Ефим Григорьевич**

98. «Ох, шел я улицей Варваркою». Песня шуточная. Л. 55—56. Фон. об.187/23.

99. «Если б ведал — удавился». Песня шуточная. Л. 57—57 об. Фон. 187/22.

С. Варзуга**Заборицков Мартемьян Федотович**

100. «Нут-ко, милые друзья». Песня шуточная. Л. 58—58 об. Фон. 190/4.

Мошникова Еликанида Якимовна

101. «Когда ж я молоденьким мальчиком был». Л. 59.

С. Чаваньга**Клещев Ефим Григорьевич**

102. «Ехали солдаты». Песня солдатская. Л. 60—60 об. Фон. 188/25.

103. «Ночь, полна народу хата». Песня рекрутская. Л. 61—61 об. Фон. 188/24.

104. «Вот вспыхнуло утро». Песня военная. Л. 62. Фон. 188/7.

105. «Под ракитой зеленой». Песня военная. Л. 63. Фон. 188/4.

106. «Знаю, ворон, твой обычай». Песня военная. Л. 64—64 об. Фон. 188/3.

С. Тетрино**Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна**

107. «Между гор-то, между Алтайских». Песня военная. Л. 65—65 об. Фон. 187/10.

С. Варзуга**Заборицков Иван Иванович**

108. «Шел солдат с похода». Песня солдатская. Л. 66—66 об. Фон. 190/5.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Мошникова Еликанида Якимовна

109. «Тишина, далеко до рассвета». Песня военная. Л. 67—67 об. Фон. 190/13.

С. Тетрино**Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Клещев Валентин Игнатъевич, Останина Нина Ивановна**

110. «Ехали солдаты со службы домой». Песня солдатская. Л. 68. Фон. 186/20.

С. Варзуга

Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Еликанида Якимовна
111. «Солдат в поход собрался». Песня солдатская. Л. 69. Фон. 189/26.

С. Чаваньга

Будучина Ольга Александровна

112. «Если завтра жена». Песня-переделка. Л. 70.

113. «Далеко застава». Песня военная. Л. 71. Фон. 189/14.

Будучина Ефимия Фроловна, Будучина Ольга Александровна, Устюжанина Мария Александровна, Будучина Александра Семеновна

114. «Словно сердце, озеро глубоко». Романс. Л. 72. Фон. 189/13.

Кожина Алевтина Алексеевна, Семенихина Александра Максимовна, Клещева Евдокия Александровна, Кузнецова Агафья Андреевна

115. «В небе зори вечерние светятся». Песня литературного происхождения. Л. 73. Фон. 188/26.

Семенихина Августа Семеновна

116. «У зари, у зореньки». Романс. Л. 74. Фон. 188/15.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Анна Васильевна, Заборщиков Валентин Евгеньевич

117. «На другой день Николы». Песня сатирическая. Л. 75—75 об. Фон. 190/9.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Мошникова Еликанида Якимовна

118. «Малышка спит». Романс. Л. 76. Фон. 190/15.

Будучина Ольга Александровна

119. «Скучно, грустно, моя дорогуша». Романс. Л. 77. Фон. 189/7.

119а. «Вечер погас и лучи догорали». Романс. Л. 77 об.

120. «Ты увлёкся второй, дорогуша». Романс. Л. 78. Фон. 189/5.

121. «Хором мы калинушку споём». Песня-переделка. Л. 79—79 об. Фон. 189/4.

Чурилова Евстолия Васильевна

122. «Я по тебе соскучилась, Сережа». Романс. Л. 80. Фон. 191/8.

Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична

123. «Выпустив колечко или чёлочку». Романс городской. Л. 81—81 об. Фон. 191/7.

Мошникова Анна Васильевна, Мошникова Еликанида Якимовна, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Конева Валентина Ильинична

124. «Они любили друг друга крепко». Романс литературного происхождения. Л. 82—82 об. Фон. 191/6.

С. Варзуга

Заборщиков Михаил Савинович

125. Помышление о смерти. Духовный стих. Л. 83—83 об. Фон. 191/1.

126. Гора Афон, гора святая. Стихотворение. Л. 84—85. Фон. 191/3.

С. Чаваньга

Кожина Оксения Яковлевна, Семенихина Фекла Алексеевна

127. «Понапрасну, Ванька, ходишь». Песня тюремная. Л. 86. Фон. 188/11.

Клещев Ефим Григорьевич

128. «Ах ты, зимушка, зима». Песня семейно-бытовая. Л. 87—87 об. Фон. 187/26.

С. Варзуга

Попова Наталья Емельяновна

129. «Сизенький голубчик». Песня солдатская. Л. 88—88 об. Фон. 190/19.

Мошникова Александра Капитоновна

130. «А мы просо сеяли». Песня игровая. Л. 89—89 об. Фон. 189/22.

С. Чаваньга

Кожина Оксения Яковлевна, Семенихина Фекла Алексеевна

131. «Я пойду гулять во зелен сад». Песня любовная. Л. 90—90 об. Фон. 188/10.

Клещев Ефим Григорьевич

132. Ванька-ключник. Песня балладная. Л. 91—91 об. Фон. 187/18.

С. Тетрино

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

133. Ванька-ключник. Песня балладная. Л. 92. Фон. 185/12.

Распопова Фекла Ананьевна

134. «Из трубочки в трубочку вилося». Песня плясовая. Л. 93. Фон. 185/25.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Распопова Фекления Ананьевна

135. «Нащиплю я хмелю ярого». Песня любовная. Л. 94—94 об. Фон. 186/2.

136. «Мимо около-то двора миленькой гуляет». Песня любовная. Л. 95—95 об. Фон. 186/3.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

137. «Что вы, девушки, да призадумались». Песня любовная. Л. 96—96 об. Фон. 186/5.

Распопова Фекления Ананьевна

138. «Не по питерской дорожке». Песня рекрутская. Л. 97—97 об. Фон. 186/6.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Распопова Фекления Ананьевна

139. «Деревнюшка, деревня». Песня плясовая. Л. 98—98 об. Фон. 186/7.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна

140. «Как на той реки». Песня разбойничья. Л. 99—99 об. Фон. 187/2.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Останина Нина Ивановна

141. «Уж ты сад, ты мой сад». Песня солдатская. Л. 100—101. Фон. 187/5.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

142. «Меж крутых бережков». Романс. Л. 102—102 об. Фон. 187/8.

143. «Знала бы то я, девушка». Песня любовная. Л. 103—103 об. Фон. 185/11.

Мошникова Александра Капитоновна

144. «Во слободке пожита вдова живет». Песня плясовая. Л. 104—104 об.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

145. «Хорошим я хороша». Песня семейно-бытовая. Л. 105. Фон. 186/11.

146. «Мамашенька бранилась». Романс. Л. 106—106 об. Фон. 186/13.

147. «Я вечер дружка яго милого». Песня любовная. Л. 107—107 об. Фон. 186/14.

148. «Сизенький голубчик». Песня любовная. Л. 108—108 об. Фон. 186/16.

С. Варзуга

Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Анна Васильевна, Мошникова Еликанида Якимовна, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Конева Валентина Ильинична

149. Частушки (7 текстов). Л. 109—109 об.

Мошникова Еликанида Якимовна

150. Частушки (2 текста). Л. 110.

Попова Наталья Емельяновна

151. Частушки (4 текста). Л. 111.

Мошникова Еликанида Якимовна

152. Частушки (7 текстов). Л. 112.

153. Частушка. Л. 113.

Мошникова Александра Капитоновна

154. Частушки (20 текстов). Л. 114—115.

С. Чаваньга

Семенихина Александра Максимовна, Кожина Алевтина Алексеевна, Клещева Евдокия Александровна

155. Частушки (5 текстов). Л. 116.

С. Варзуга

Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Еликанида Якимовна

156. Частушки (16 текстов). Л. 117—118.

Распопова Фекления Ананьевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

157. Частушки (13 текстов). Л. 119—119 об.

Клещева Александра Ионична

158. Частушка. Л. 120.

Мошникова Еликанида Якимовна

159. Частушки (2 текста). Л. 121.

Мошникова Александра Капитоновна

160. Частушки (18 текстов). Л. 122—123.

Мошникова Еликанида Якимовна

161. Частушки (7 текстов). Л. 124.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Заборщикова Клавдия Капитоновна

162. Частушка. Л. 125.

Чурилова Евстолия Васильевна, Мошникова Еликанида Якимовна

163. Частушки (5 текстов). Л. 126.

Заборщиков Мартемьян Федотович

164. Частушка. Л. 127.

Конева Валентина Ильинична

165. Частушки (2 текста). Л. 128.

Мошникова Еликанида Якимовна

166. Частушки (19 текстов). Л. 129—130.

Заборщикова Клавдия Капитоновна

167. Частушки (48 текстов). Л. 131—133 об.

Мошникова Еликанида Якимовна

168. Частушки (3 текста). Л. 134.

Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Еликанида Якимовна, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Чурилова Евстолия Васильевна

169. Частушки (46 текстов). Л. 135—137 об.

Мошникова Еликанида Якимовна

170. Частушки (4 текста). Л. 138.

Коновалова Анисия Нестеровна

171. Частушки (8 текстов). Л. 139—139 об.

Мошникова Александра Капитоновна

172. Частушка. Л. 140.

Чунина Людмила Андреевна

173. Частушки (2 текста). Л. 141.

Чурилова Евстолия Васильевна

174. Частушки (45 текстов). Л. 142—144 об.

Елисеева Эльвира Александровна

175. Частушки (32 текста). Л. 145—147.

Мошникова Александра Капитоновна

176. Частушки (75 текстов). Л. 148—152 об.

177. Частушки (3 текста). Л. 153.

Клещева Александра Ионична

178. Частушка. Л. 154.

Мошникова Александра Капитоновна

179. Частушка. Л. 155.

Розозин Вениамин Петрович

180. Частушки (6 текстов). Л. 156.

Чурилова Евстолия Васильевна

181. Частушки (4 текста). Л. 157.

Мошникова Александра Капитоновна

182. Загадка. Л. 158.

Мошникова Еликанида Якимовна

183. Загадка. Л. 159.

Коновалов Владимир Исихович

184. Загадки (2 текста). Л. 160.

Коновалова Анисия Нестеровна

185. Загадки (2 текста). Л. 161.

Мошникова Александра Капитоновна

186. Загадки (2 текста). Л. 162.

**Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Анна Васильевна, Мош-
никова Еликанида Якимовна, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Кон-
ева Валентина Ильинична**

187. Пословицы (4 текста). Л. 163.

Мошникова Еликанида Якимовна

188. Пословица. Л. 164.

Мошникова Александра Капитоновна

189. Пословица. Л. 165.

Конева Валентина Ильинична

190. Пословица. Л. 166.

191. Пословица. Л. 167.

Мошникова Александра Капитоновна

192. «Были титки». Прибаутки. Л. 168.

Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Еликанида Якимовна

193. Прибаутки (2 текста). Л. 169.

С. Тетрино**Распопова Фекления Ананьевна**

194. Прибаутка. Л. 170.

С. Варзуга**Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична**

195. Прибаутка. Л. 171.

Мошникова Александра Капитоновна
196. Прибаутки (2 текста). Л. 172.

С. Тетрино

Елисеева Анфиса Григорьевна
197. Прибаутка. Л. 173.

С. Варзуга

Заборщикова Ольга Ефимовна
198. Заговор от «ураза». Л. 174.

Мошникова Александра Капитоновна
199. Заговор от грыжи. Л. 175—175 об.
200. Заговор на воду, мыть ребенка. Л. 176.
201. Заговор на воду, мыть ребенка. Л. 177.

Мошникова Еликанида Якимовна
202. Заговор на воду, мыть ребенка. Л. 178.
203. Заговор от чирея. Л. 179.
204. Заговор от «ураза». Л. 180.
205. Заговор от ожогов. Л. 181.

Мошникова Александра Капитоновна
206. Заговор с призору. Л. 182.

Мошникова Еликанида Якимовна
207. Заговор на кровь (2 текста). Л. 183.
208. Лечение, если «пуп пал». Народная медицина. Л. 184.
209. Лечение переломов. Народная медицина. Л. 185.
210. Собачий родник. Поверье. Л. 186.
211. Призор. Поверье. Л. 187.

Заборщикова Клавдия Капитоновна, Мошникова Еликанида Якимовна
212. Гадание с помощью кольца. Л. 188.
213. Гадание перед сном. Л. 189.

С. Чаваньга

Будучина Ольга Александровна
214. «Молодая девушка немцу улыбается». Песня авторская. Л. 190.
215. «Дремлют сопки темные». Песня-переделка. Л. 191.
216. «Помимо танки грохотали». Песня авторская. Л. 192.
217. «Что стоишь подруга». Песня-переделка. Л. 193.
218. «Ветер, вьюга, пурга и метель». Песня-переделка. Л. 194.
219. «Раскинулись рельсы широко». Песня-переделка. Л. 195.

Будучина Ольга Александровна, Устюжанина Мария Александровна
220. «Ты играй, играй, моя гармошка». Песня авторская. Л. 196. Фон. 189/15.

**Семенихина Александра Максимовна, Кожина Алевтина Алексеевна, Кле-
щева Евдокия Александровна**
221. Звездочка. Песня военная литературная. Л. 197. Фон. 189/18.

Семенихина Августа Семеновна
222. «На полянке возле хаты». Песня военная литературная. Л. 198—198 об.
Фон. 188/17.

Будучина Ольга Александровна
223. «Эх, седлайте, хлопцы, коней». Песня-переделка. Л. 199.

С. Варзуга

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Мошникова Еликонида Якимовна

224. «На опушке леса». Песня авторская. Л. 200—200 об. Фон. 190/14.

С. Чаваньга

Будучина Ольга Александровна

225. «Вот нас посадят на машину». Песня авторская. Л. 201—201 об. Фон. 189/6.

226. Альбом Будучиной О., 28 л. Л. 202—204.

С. Тетрино

Елисеева Эльвира Александровна

227. Альбом Елисейевой Э. А., 20 л. Л. 205—205 об.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

228. «Заныло сердечко». Романс. Л. 206. Фон. 186/18.

С. Варзуга

Мошникова Еликонида Якимовна

229. «Под вечер осени ненастной». Романс. Л. 207—207 об. Фон. 190/22.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Мошникова Анна Васильевна

230. «Ах, зачем эта ночь». Романс. Л. 208. Фон. 190/8.

231. «Однажды в тихий майский вечер». Романс. Л. 209. Фон. 190/7.

232. «Когда мне было лет пятнадцать». Романс. Л. 210—210 об. Фон. 190/6.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Мошникова Еликонида Якимовна

233. «Все ли пережито». Романс. Л. 211—211 об. Фон. 190/2.

Мошникова Александра Капитоновна

234. «Скакал казак через долину». Романс. Л. 212.

Мошникова Еликонида Якимовна

235. «Сейчас вам драму расскажу». Романс. Л. 213—213 об.

Чурилова Евстолия Васильевна, Конева Валентина Ильинична, Мошникова Еликонида Якимовна

236. «Раз по улице шла я домой». Романс. Л. 214. Фон. 190/16.

Мошникова Александра Капитоновна

237. «Полюбил всей душой я девицу». Романс. Л. 215.

С. Чаваньга

Будучина Ольга Александровна

238. «Всё васильки, васильки». Романс. Сл. А. Н. Апухтина. Л. 216—217. Фон. 189/9.

239. «Осыпаются белые розы». Романс. Л. 218. Фон. 189/8.

240. «Я о прошлом сейчас не мечтаю». Романс. Л. 219—219 об. Фон. 189/3.

С. Тетрино

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Распопова Фекления Ананьевна

241. «По Дону гуляет». Романс. Л. 220—220 об. Фон. 186/8.

242—244. Номера исключены как ошибочные.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Распопова Фекления Ананьевна

245. «Литейный мост большой». Романс. Л. 221. Фон. 186/9.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

246. «По воле летает орел молодой». Романс. Л. 222—222 об. Фон. 186/17.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Клещев Валентин Игнатъевич, Останина Нина Ивановна

247. «На том прекрасном месте». Романс. Л. 223—223 об. Фон. 186/19.

С. Чаваньга

Семенихина Августа Семеновна

248. Кари очи. Романс. Л. 224. Фон. 188/16.

249. «На мурманской дорожке». Романс. Л. 225—225 об. Фон. 188/14.

Кожина Оксения Яковлевна, Семенихина Фекла Алексеевна, Дурищева Лидия Павловна

250. «Сама я розу посадила». Романс. Л. 226—226 об. Фон. 188/12.

Семенихина Фекла Алексеевна, Дурищева Лидия Павловна, Кожина Оксения Яковлевна

251. «Тут Мальвиню снаряжали». Песня балладная. Л. 227—227 об. Фон. 188/8.

Клещев Ефим Григорьевич

252. «Потеряла-то я колечко». Романс. Л. 228. Фон. 187/24.

253. «Зачем ты, безумная, губишь». Романс. Л. 229—229 об. Фон. 187/25.

254. «Чернобровый парень летом». Романс. Л. 230—230 об. Фон. 187/20.

255. Веребочка. Романс. Л. 231. Фон. 187/20.

С. Тетрино

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

256. При бурной ноценьки. Романс. Л. 232. Фон. 187/13.

С. Варзуга

Мошниковна Еликонида Якимовна

257. «Я осталась без крова одна». Романс. Л. 233—234.

С. Тетрино

Кормицкова Любовь Александровна, Стрелкова Анисия Власовна, Распопова Фекления Ананьевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

258. «На серебряной реки». Романс. Л. 235—235 об. Фон. 186/22.

259. «Распремила канарейка». Песня любовная. Л. 236—237. Фон. 186/23.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна, Елисеева Анфиса Григорьевна

260. «Сама я розу посадила». Романс. Л. 238. Фон. 185/13.

Кормицкова Любовь Александровна, Стрелкова Анисия Власовна, Распопова Фекления Ананьевна, Елисеева Анфиса Григорьевна, Клещева Александра Ионична

261. «На мурманской дорожке». Романс. Л. 239—240. Фон. 186/25.

Клещева Александра Ионична, Елисеева Елизавета Яковлевна

262. «Ты, папирочка, друг мой тайный». Романс. Л. 241—241 об. Фон. 187/4.

Мошникова Еликанида Яковлевна

263. «Далеко в притоне Сан-Франциско». Романс. Л. 242—242 об. Фон. 190/23.

Мошникова Александра Капитоновна, Мошникова Анна Васильевна, Мошникова Еликанида Якимовна, Заборщикова Клавдия Капитоновна, Конева Валентина Ильинична

264. «Всё васильки, васильки». Романс. Сл. А. Н. Апухтина. Л. 243—244. Фон. 191/5.

Попова Наталья Емельяновна

265. «Глазки кари, куда ж вы скрылись?». Романс. Л. 245. Фон. 190/18.

266. «За грибами в лес девицы». Романс. Л. 246—246 об. Фон. 190/17.

Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична

267. «Отец, дочь и мать жили весело». Романс. Л. 247—247 об.

268. «В одном городе близ Саратова». Романс. Л. 248—248 об. Фон. 190/27.

269. «Однажды на свете». Романс. Л. 249—249 об. Фон. 190/26.

С. Чаваньга**Кожина Алевтина Алексеевна, Семенихина Александра Максимовна, Клещева Евдокия Александровна**

270. «Я с рыбацкою верной душою». Романс. Л. 250—250 об. Фон. 189/17.

Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична

271. «Я с рыбацкою верной душою». Романс. Л. 251—252. Фон. 190/25.

Будучина Ефимия Фроловна, Будучина Ольга Александровна, Устюжанина Мария Александровна, Будучина Александра Семеновна

272. «Я с рыбацкою верной душою». Романс. Л. 253—254. Фон. 189/11.

С. Варзуга**Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична**

273. «Литейный мост большой, огромный». Романс. Л. 255—255 об. Фон. 190/24.

С. Чаваньга**Семенихина Александра Максимовна, Клещева Евдокия Александровна**

274. «Я вечер в лужках гуляла». Романс. Л. 256. Фон. 189/20.

Семенихина Александра Максимовна, Кожина Алевтина Алексеевна, Клещева Евдокия Александровна

275. Очи голубые. Романс. Л. 257. Фон. 189/19.

С. Варзуга**Чурилова Евстолия Васильевна, Мошникова Еликанида Якимовна, Конева Валентина Ильинична**

276. Сказки морские. Романс. Л. 258—258 об. Фон. 190/10.

С. Чаваньга**Семенихина Александра Максимовна, Клещева Евдокия Александровна**

277. Сказки морские. Романс. Л. 259—259 об. Фон. 189/1.

Семенихина Александра Максимовна, Кожина Алевтина Алексеевна, Клещева Евдокия Александровна

278. Бедное сердце. Романс. Л. 260—260 об. Фон. 189/2.

279. Кари глазки. Романс. Л. 261. Фон. 188/30.

280. «Мы сидели вдвоём на скамейке». Романс. Л. 262. Фон. 188/29.

Кожина Алевтина Алексеевна, Клещева Евдокия Александровна

281. «Когда были юные годы». Романс. Л. 263—263 об. Фон. 188/28.

Семенихина Александра Максимовна, Кожина Алевтина Алексеевна, Клещев Евдокия Александровна, Кузнецова Агафья Андреевна

282. «Любила меня мать, уважала». Романс. Л. 264. Фон. 188/27.

Шабалина Анфиса Ильинична

283. «При буйной ноченьки осенной». Романс. Л. 265. Фон. 188/23.

284. «Любила меня мать, уважала». Романс. Л. 266. Фон. 188/22.

Семенихина Августа Семеновна

285. «Ночь тиха, над рекой». Романс. Л. 267—267 об. Фон. 188/21.

286. «В час да по часу солнце взойдёт». Песня любовная. Л. 268. Фон. 188/20.

287. «Где ж эти лунные ночи?». Романс. Л. 269. Фон. 188/19.

288. «Жил на свете весёлый парнишка». Романс. Л. 270. Фон. 188/18.

Клещев Ефим Григорьевич

289. «Звенит звонок и тройка мчится». Романс. Л. 271—271 об. Фон. 187/27.

Чурилова Евстолия Васильевна, Мошникова Еликанида Якимовна

290. «Вот выходят два громилы». Песня тюремная. Л. 272—272 об. Фон. 190/1.

Ф. 1, ОП. 1, КОЛ. 41

Записи Д. М. Балашова.

1. Дневник экспедиционных работ Д. М. Балашова зимой 1962/63 г. Л. 1—1 об.

С. Умба**Мошникова Евдокия Анисимовна, 68 л.**

2. Репертуар Е.А. Мошниковой. Сведения о сказителях. Л. 2—3.
3. «Был поп да попадя». Сказка новеллистическая (СУС 955). Л. 4—15.
4. Петушок да курочка. Сказка о животных (СУС *241 I, II, III). Л. 16—19.

С. Тетрино**Клещова Анна Марковна, 74 г.**

5. «Шла баба путем». Сказка о животных (СУС 170). Л. 20—23.

С. Пялицы**Кузнецова Анна Архиповна, 65 л.**

6. «Ходили вместиах, холосты были». Сказка волшебная (АА 480*С). Л. 24—27.
7. «Жил старицок да старушка». Сказка волшебная (СУС 311). Л. 28—32.
8. «Котя-котя». Сказка о животных (СУС 61В=АА *61 II). Л. 33—36.
9. «У старушки были овцы». Сказка о животных (СУС 163=АА *162). Л. 37.
10. «У царя сын был». Сказка (АА 921). Л. 38.
11. «Про Гаврилу». Сказка новеллистическая. Л. 39.
12. Разговоры, рассказы в доме А. А. Кузнецовой. Бытовой рассказ. Л. 40—41.
13. Рассказ о традиционном свадебном обряде. Л. 42—42 об.

Кондратьева Мария Егоровна, 51 г.

14. Частушки (2 текста). Л. 43.

Кузнецов Василий Аксенович, 77 л.

15. «Солдат со службы шел». Сказка-анекдот. (АА 1000). Л. 44—46.
16. «Охотился...». Рассказ бытовой. Л. 46—51.
17. «Жил старичок, у старичка был один сын». Сказка о животных (СУС 1545В*=АА 1544*В). Л. 52—53.

18. «Заболел...». Бытовой рассказ. Л. 54—57.
 19. Рассказ В. А. Кузнецова, основанный на личных воспоминаниях. Л. 58.
 20. «Жил-был кот да петух». Сказка и животных (СУС 61В=АА *61 II). Л. 59—60.

Кузнецов Ваня, 13 л.

21. Считалки (5 текстов). Л. 61.

Кузнецов Паша, 13 л.

22. Загадки (3 текста). Л. 62.
 22а. «Жил-был бедный крестьянин». Сказка новеллистическая. Л. 62—63.
 22б. «Жили у одного отца семеро братьев». Сказка волшебная. Л. 63—64.

Кузнецов Петр Аксенович, 80 л.

23. Жар-птица. Сказка волшебная (СУС 550). Л. 65—70.
 24. «Был хозяин с хозяйкой». Сказка волшебная (СУС 450). Л. 71—72.

Кузнецов Тимофей Васильевич, 61 г.

25. Случай, слухи и толки. Бытовой рассказ. Л. 73—76.

Кузнецов Демид Егорович, 77 л.

26. Покойница-воровка. Сказка-анекдот (СУС 1536А=АА 1536). Л. 77—79.
 27. «Едет поп на двух лошадях». Сказка-анекдот (СУС 1525F). Л. 80.
 28. «Была-жила старуха с сыном». Сказка-анекдот (АА 1384). Л. 81—83.
 29. «Вот идет прокурор». Сказка-анекдот. Л. 84.
 30. Олена-царевна. Сказка волшебная (СУС 530=АА 530А). Л. 85—87.
 31 «Вот как чудак были», «Старуха здесь осталась» (2 текста). Рассказ юмористический. Л. 88.
 32. «Был поп». Сказка-анекдот (СУС 1735). Л. 89.
 33. «Старик жил, у старухи было три сына». Сказка новеллистическая (СУС 1525А). Л. 90—93.
 34. «В деревне мужики собрались». Сказка-анекдот. Л. 94.
 35. Еврюха-стукальник. Сказка волшебная (СУС 302). Л. 95—100.
 36. Варсуга. Сказка-анекдот (СУС 1225). Л. 101—102.
 36а. Анекдот. Л. 102.
 37. «Был старик, у старика один сын». Сказка волшебная (СУС 507=АА 507А,В,С). Л. 103—105.
 38. Про Омельку-царя. Сказка волшебная (СУС 675). Л. 106—107.
 39. «Шла лисица мимо царского дворца». Сказка о животных (АА 61* II). Л. 108.

Кузнецова Марфа Федоровна, 67 л.

40. «Лисица бежала, избушку искала». Сказка о животных. Л. 109.

Самохвалова Ольга Ивановна, 67 л.

41. «Жил старик со старухой». Сказка волшебная (СУС 425С). Л. 110—111.
 42. Частушки (10 текстов). Л. 112.

Низовцева Федора Степановна, 62 г.

43. Улита. Сказка-анекдот. Л. 113—114. Фон. 193/9.
 44. «Жена была — не пряла». Сказка новеллистическая (АА 902). Л. 115—116.
 45. «Шла лисица ко крестьянскому двору». Сказка о животных (АА 61* II). Л. 117—118.
 46. «Один жил добрый господин». Сказка новеллистическая (СУС 910В). Л. 119—123.
 47. «Жили старик да старуха». Сказка о животных (СУС 163=АА *162). Л. 124.
 48. «Коровка не мыщи». Песня колыбельная. Л. 125.

Устинова Анастасия Кузьмовна, 63 г.

49. «Жили бабушка да дедушка» (волк и медведь). Сказка о животных (СУС 15). Л. 126.

Коварнина Александра Васильевна, 67 л.

50. Бытовой рассказ. Л. 127.

Коварнин Е. Н.

51. О пьянстве. (Тетрадь Е. Н. Коварнина). Рассказ юмористический. Л. 128—131.

Тетерина Афанасия Ивановна, 72 г.

52. Загадки (4 текста). Л. 132.

53. «Был Иван да Марья». Сказка-анекдот (АА 1681). Л. 133—135.

54. «Вот было три брата». Сказка-анекдот (СУС 1536+1358А=АА *1360 П). Л. 136—141.

55. Загадки (7 текстов). Л. 142.

56. Разговоры. Рассказ бытовой. Л. 143.

С. Чапама**Немчинова Ольга Дмитриевна, 69 л.**

57. Загадки (3 текста). Л. 144.

Логинов Владимир Эммануилович, 30 л.

58. Про Николу, Про зайца и т. д. Рассказ юмористический. Л. 145—146.

Логачев Павел Лаврентьевич, 63 г.

59. Рассказ бытовой. Л. 147—150.

Стрелкова Александра Васильевна, 72 г.

60. «Птичка была Заварунушко». Сказка о животных (СУС 56А). Л. 151—152.

61. «Жил старик да старуха». Сказка о животных (АА 1,2). Л. 153—154.

Сурядова Евдокия Павловна, 48 л.

62. «Еще жил-был князь да девяносто лет». Баллада эпическая. Л. 155—156.

Хор

63. Частушка. Л. 157.

Сурядова Евдокия Павловна, 48 л.

64. Частушки (51 текст). Л. 158—160.

Самохвалова Ольга Ивановна, Низовцева Федора Степановна, Кузнецова Ольга Филипповна, Устинова Анастасия Кузьмовна

65. «Я вечер в лужках гуляла». Песня любовная. Л. 161. Фон. 192/1.

66. «Я вечер дружка да милого». Песня любовная. Л. 162—162 об. Фон. 192/2.

67. «Ночка, ночь моя». Песня любовная. Л. 163—163 об. Фон. 192/3.

68. «Зачем я тебя полюбила». Мещанский романс. Л. 164—164 об. Фон. 192/4.

69. «Кенарёчка предмила». Песня любовная. Л. 165. Фон. 192/5.

70. «Поезжает мой любезной-милой во дорожечку». Песня рекрутская. Л. 166—166 об. Фон. 192/6.

71. «Из-под кустика, куста ракитова». Песня рекрутская. Л. 167—167 об. Фон. 192/7.

72. «Последний нынешний денёчек». Песня рекрутская. Л. 168—168 об. Фон. 192/8.

73. «Что у князя было, князя». Песня свадебная (на пониманьи). Л. 169—169 об. Фон. 192/9.

74. «По сеницкам-сеницкам». Песня свадебная. Л. 170—170 об. Фон. 192/10.

75. Частушки (3 текста). Л. 171. Фон. 192/11.

Самохвалова Ольга Ивановна, Низовцева Федора Степановна, Устинова Анастасия Кузьмовна

76. «Я не думала на всем свете тужить». Песня любовная. Л. 172—172 об. Фон. 192/12.

77. «Не по верушке дурак женился». Песня шуточная. Л. 173—173 об. Фон. 192/13.

78. «Уродилась я в поле, как былинка». Песня любовная. Л. 174—174 об. Фон. 192/14.

79. «Я у батюшки у матушки». Песня любовная. Л. 175—175 об. Фон. 192/15.

80. «Деревенка-деревня». Песня семейно-бытовая. Л. 176—176 об. Фон. 193/1.

81. «Мамашенька ругала». Песня любовная. Л. 177—177 об. Фон. 193/2.
82. «В саду, на долине». Песня тюремная. Л. 178—178 об. Фон. 193/3.
83. «Зачем ты, безумная, губишь». Мещанский романс. Л. 179—179 об. Фон. 193/4.
84. «Давно-подавно сокол не бывал». Песня свадебная. Л. 180—180 об. Фон. 193/5.
85. «Во тереме гусли лежали». Песня свадебная. Л. 181—181 об. Фон. 193/6.
86. «Выводил меня батюшко». Песня свадебная. Л. 182. Фон. 193/7.
87. «Из-за лесу, лесу темного». Песня свадебная. Л. 183—184. Фон. 193/8.
- Низовцева Федора Степановна, 62 г.**
88. «Бай-бай» (2 текста). Песня колыбельная. Л. 186. Фон. 193/11.
- Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Прасковья Платоновна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Волнухина Маремьяна Аркадьевна, Логинова Федора Семеновна, Елисеева Александра Ионовна, Чеченина Марья Семеновна**
89. «По зари-то было, по зореньке». Песня любовная. Л. 187—187 об. Фон. 194/1.
- Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Прасковья Платоновна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Волнухина Маремьяна Аркадьевна, Логинова Федора Семеновна, Приданникова Кира Ивановна, Сурядова Евдокия Павловна, Елисеева Александра Ионовна, Чеченина Марья Семеновна**
90. «Не по верушке дурак женился». Песня шуточная. Л. 188—188 об. Фон. 194/2.
91. «Я вечер дружка милого». Песня любовная. Л. 189—189 об. Фон. 194/3.
92. «Поезжает мой любезный милый во дорожечку». Песня любовная. Л. 190—190 об. Фон. 194/4.
- Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Прасковья Платоновна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Волнухина Маренья Аркадьевна, Логинова Федора Семеновна, Елисеева Александра Ионовна, Чеченина Марья Семеновна, Сурядова Евдокия Павловна, Логинова Матрена Яковлевна**
93. «Что вечер ли, вечерком да девушку просватали». Песня любовная. Л. 191—191 об. Фон. 195/1.
94. «Мамашенька бранилase за милого дружка». Песня любовная. Л. 192—192 об. Фон. 195/2.
95. «Распредмилы девушки, вы зайдите в гости к нам». Песня любовная. Л. 193—193 об. Фон. 195/3.
- Волнухина Маремьяна Аркадьевна, 43 г. и хор**
96. Частушки (3 текста). Л. 194. Фон. 195/4.
- Сурядова Евдокия Павловна**
97. «Поезжает князь Михайло». Баллада эпическая. Л. 195—195 об. Фон. 195/5.
- Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Прасковья Платоновна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Волнухина Маренья Аркадьевна, Логинова Федора Семеновна, Чеченина Марья Семеновна, Сурядова Евдокия Павловна, Логинова Матрена Яковлевна**
98. «Я не думала на всем свети тужить». Песня любовная. Л. 196—196 об. Фон. 195/6.
- Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Прасковья Платоновна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Волнухина Маренья Аркадьевна, Логинова Федора Семеновна, Елисеева Александра Ионовна, Чеченина Марья Семеновна, Сурядова Евдокия Павловна, Логинова Матрена Яковлевна**
99. «Полюбил-то парень девушку». Песня семейная. Л. 197—197 об. Фон. 195/7.

100. «Когда маменька была». Песня плясовая. Л. 198—198 об. Фон. 195/8.
101. «Летавши по воли феи молодой». Местная переделка стихотворения А. С. Пушкина. Л. 199. Фон. 195/9.
102. «Все не колецком дорожка уторёна». Песня свадебная. Л. 200—200 об. Фон. 195/10.
103. «Из-за лесу, лесу темного». Песня свадебная. Л. 201—201 об. Фон. 195/11.
104. «Налетали, налетали ясны соколы». Песня свадебная. Л. 202. Фон. 195/12.
105. «Обсели-то голуби кругом новья горницы». Песня свадебная. Л. 203—203 об. Фон. 195/13.
106. «Выводил ее батюшка». Песня свадебная. Л. 204. Фон. 195/14.
107. «По горенки столовой, столовой». Песня свадебная. Л. 205—205 об. Фон. 195/15.
Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Чеченина Марья Семеновна, Сурядова Евдокия Павловна, Логинова Матрена Яковлевна
108. «Меж полей широких». Песня любовная. Л. 206—206 об. Фон. 196/1.
109. «Прости-прощай, последний час». Песня бродяжья. Л. 207—207 об. Фон. 196/2.
110. «Разливалась Волга». Песня рекрутская. Л. 208. Фон. 196/3.
Немчинова Ольга Дмитриевна, 69 л.
111. «Заюшка мой беленькой». Песня плясовая. Л. 209. Фон. 196/4.
Туркова Павла Артемьевна, Немчинова Ольга Дмитриевна, Чеченина Ульяна Митрофановна, Чеченина Калисвенция Евдокимовна, Чеченина Марья Семеновна, Сурядова Евдокия Павловна, Логинова Матрена Яковлевна
112. «На берегу сидит девица». Песня мещанская. Л. 210—210 об. Ф. 196/5.
113. «Окрасился месяц багранцем». Песня мещанская. Л. 211—211 об. Фон. 196/6.
114. «Зачем сидишь до полуночи». Мещанский романс. Л. 212—212 об. Фон. 196/7.
115. «Хорошая моя». Песня плясовая. Л. 213—213 об. Фон. 196/8.
116. «Захотелось старику-еретику». Песня шуточная. Л. 214. Фон. 196/9.
117. «Заньло сердечко в разлуки, в тоски». Мещанская песня. Л. 215. Фон. 196/10.
118. «Уж ты ночь моя, ночка темная». Песня любовная. Л. 216—216 об. Фон. 196/11.
119. «Что ж вы девушки, да призадумались». Песня любовная. Л. 217. Фон. 196/12.
120. «На улице три молодца совет советали». Песня любовная. Л. 218. Фон. 196/13.
121. «Счастливыя подруги». Мещанский романс. Л. 219—219 об. Фон. 196/14.
122. «В караводе, караводе, в караводе были мы». Песня плясовая. Л. 220. Фон. 196/15.
123. «Кот-мурлыка ходит». Песня игровая. Л. 221. Фон. 196/16.
124. «Летели две птички». Песня хороводная. Л. 222—222 об. Фон. 196/17.
125. «Хожу я гуляю вдоль по хороводу». Песня хороводная. Л. 223—223 об. Фон. 196/18.

С. Стрельна

Стрелкова Авдотья Петровна, Стрелкова Анна Николаевна, Устюжанина Анна Макаровна, Анисимова Александра Павловна, Чеченина Татьяна Васильевна

126. «Вот сказали про девицу, да небыль, небылицу». Песня плясовая. Л. 224—224 об. Фон. 197/1.

127. «Вот сказали...». Песня плясовая. Л. 225—225 об. Фон. 197/2.
 128. «Как по морю, морю, морю синему». Песня свадебная. Л. 226—227 об. Фон. 197/3.
 129. «Разнесчастна красна девка». Романс. Л. 228—228 об. Фон. 197/4.
 130. «Меня-то маменька будила». Мещанский романс. Л. 229—229 об. Фон. 197/5.
Стрелкова Авдотья Петровна, 63 г.
 131. «Кругом города царёва». Песня свадебная. Л. 230—230 об. Фон. 197/6.
 132. «Я капустицу полола, приговаривала». Песня игровая. Л. 231. Фон. 197/7.
Стрелкова Авдотья Петровна, Стрелкова Анна Николаевна, Устюжанина Анна Макаровна, Анисимова Александра Павловна, Чеченина Татьяна Васильевна
 133. «А мы просо сеяли, сеяли». Песня игровая. Л. 232—232 об. Фон. 197/8.
 134. «Ой, да ты калинушка, малинушка». Песня солдатская. Л. 233—233 об. Фон. 197/9.
 135. «Знала бы я, девушка, не свыкалася». Песня семейная. Л. 234—235. Фон. 197/10.
 136. «Уж ты тропка, тропинка моя». Песня плясовая. Л. 236. Фон. 197/11.
 137. «Показался у Николы долгой день». Песня плясовая. Л. 237—237 об. Фон. 197/12.
Стрелкова Авдотья Петровна, 63 г.
 138. «Был-жил старик со старухой». Сказка-анекдот (СУС 1641). Л. 238—242.
 139. «Жил муж с женой». Сказка волшебная (СУС 708). Л. 243—248.
 140. «Жил-был царь с царицей». Сказка волшебная (СУС 315=АА 315А). Л. 249—255.
 141. «Был-жил царь с царицей». Сказка волшебная (СУС 706). Л. 256—261.
 142. «Жил-был мужик с жонкой». Сказка волшебная (СУС 425А). Л. 262—267.
 143. «Был-жил царь с царицей». Сказка волшебная (СУС 510А). Л. 268—272.
 144. «Был-жил царь с царицей». Сказка волшебная (СУС 621). Л. 273—275.
 145. «Было преже, пугало, мрацило». Сказка волшебная. Л. 276—277.
 146. «У отца было три сына». Сказка-анекдот (СУС 1600=АА 1600А). Л. 278—281.
 147. Семь Фалилеев. Сказка-анекдот (СУС 1383). Л. 282—286.
 148. «Жил-был старик со старухой». Сказка-анекдот (СУС 1415). Л. 287—290.
 149. «У царя было три дочери». Сказка новеллистическая (СУС 923). Л. 291—293.
 150. «Дед вез падчерицу на лютый мороз». Авторский пересказ сказки «Морозко» (АА 511). Л. 294—297.
 151. «Был-жил мужик с жонкой». Сказка-анекдот (СУС 1456*=АА 1456). Л. 298—299.

С. Пялицы

Стрелкова А. П.

152. Разговоры. Присказки, присловье. Л. 300—300 об.
 153. Загадки (43 текста). Л. 301—302 об.
 153а. Разговоры. Присказки, присловье, пословицы, шутки, бытовые рассказы, рассказы о бытовании различных фольклорных жанров. Л. 303—311 об.
 154. Частушки (82 текста). Л. 312—314 об.

Ф.1, ОП. 1, КОЛ. 44

Записи Д. М. Балашова (копии). Оригиналы хранятся в Рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, р. V, кол. 172 (оригинальные шифры указаны в скобках).

1. Отчет о поездке. Л. 1—19 (п. 2. № 1).

С. Умба

Березина Дарья Затеевна, 67 л.

2. «Жила-была молодá вдова» (Братья-разбойники и сестра). Баллада эпическая. Л. 20—22 (п. 2. № 2).
3. Кудряянище (Мучения Егория). Духовный стих. Л. 23—25 (п. 2. № 3).
4. Дмитрий и Домна. Баллада эпическая. Л. 26—27 (п. 2. № 4).

Подымникова Марфа Матвеевна, 58 л.

5. Дмитрий и Домна (фрагмент). Баллада эпическая. Л. 28 (п. 2. № 5).
6. «Дайте-подайте мне тройку лошадей» (фрагмент). Песня городская. Л. 29 (п. 2. № 6).

Чукчина Евдокия Васильевна, 47 л.

7. «Чернобровый, черноглазый». Песня любовная. Л. 30—31 (п. 2. № 7).
8. «Над серебряной луной». Романс. Л. 32—33 (п. 2. № 8).
9. «Заболит головушка». Песня любовная. Л. 34—36 (п. 2. № 9).
10. «Лучше бы я, девушка, у батюшка жила». Песня семейно-бытовая. Л. 37—38 (п. 2. № 10).

Десяткина Анна Савватеевна, 54 г.

11. «Завижу я стан твой высокий». Песня городская. Л. 39—40 (п. 2. № 11).
12. «Я вечер в лугах гуляла». Песня городская. Л. 41 (п. 2. № 12).
13. «Пришла я в эту залу». Песня городская. Л. 42—43 (п. 2. № 13).

Подымникова Мария Ефимовна, 59 л.

14. «Распремила кенарейка». Песня любовная. Л. 44—46 (п. 2. № 14).
15. «Я не думала на сём свети тужить». Песня любовная. Л. 47—48 (п. 2. № 15).

Дурынина Платонида Алексеевна, 54 г.

16. «Сама я розу посадила». Романс. Л. 49—50 (п. 2. № 16).
17. «Мальчишечка бедняжечка». Романс. Л. 51 (п. 2. № 17).

С. Чаваньга

Клецов Ефим Григорьевич, 61 г.

18. О промысле сёмги. Рассказ. Л. 52 (п. 1. № 342).
19. «Ехал с ярмарки ухарь-купец». Песня литературного происхождения. Л. 53—54 (п. 1. № 343).
20. «Распредмила кенарейка». Песня городская. Л. 55—57 (п. 1. № 344).
21. «Я вечер в лужках гуляла». Песня городская. Л. 58—59 (п. 1. № 345).
22. Ванька-ключник. Песня балладная. Л. 60—61 (п. 1. № 346).
23. «Как на матушке на Неве-реке». Песня городская. Л. 62—63 (п. 1. № 347).

Клецова Антонида Дмитриевна, 55 л.

24. Ванька-ключник. Песня балладная. Л. 64—65 (п. 1. № 348).
25. «Поезжает мой да любезный». Песня рекрутская. Л. 66—68 (п. 1. № 349).
26. «Ты пойдика, подойди, родной». Песня рекрутская. Л. 69—70 (п. 1. № 350).
27. «Прости, прощай, ты жись, радость моя». Песня любовная. Л. 71—72 (п. 1. № 351).

Клецова Ксения Агаповна, 69 л.

28. «Не по питерской дорожке». Песня рекрутская. Л. 73 (п. 1. № 352).

Клецова Мария Мироновна, 70 л.

29. «Полюбил-то парень-от девушку». Песня семейно-бытовая. Л. 74—76 (п. 1. № 353).
30. «Ой, не по верушке да женилсе». Песня любовная. Л. 77—78 (п. 1. № 354).
31. «Возле реченьки да слободушка». Песня любовная. Л. 79 (п. 1. № 355).
32. «Уж вы лужки». Песня плясовая. Л. 80—81 (п. 1. № 356).

С. Тетрино

- Клещёва Александра Ионовна, 49 л.; Елисеева Елизавета Яковлевна, 57 л.; Елисеева Елизавета Веденидовна, 63 г.; Елисеева Анна Ермолаевна, 49 л.*
33. «Я не думала на всём свете тужить». Песня любовная. Л. 82—83 (п. 2. № 177).
34. «Поезжает-то доброй-от молодец». Песня любовная. Л. 84—85 (п. 2. № 178).
35. «Хорош мальчик уродился». Песня любовная. Л. 86—87 (п. 2. № 179).
36. «От скуки сегодня день я спровожала». Песня любовная. Л. 88—89 (п. 2. № 180).
37. «Не по верушки мальчик женился». Песня любовная. Л. 90—91 (п. 2. № 181).
38. «Развезёлая наша компаньюшка». Песня любовная. Л. 92 (п. 2. № 182).
39. Мальвина. Песня балладная. Л. 93—94 (п. 2. № 183).
40. «Построила вдовушка лёгонькой стружок». Песня семейно-бытовая. Л. 95—96 (п. 2. № 184).
41. «На лужку было, лужку». Песня солдатская. Л. 97 (п. 2. № 185).
42. «Во тереме гусели лежали». Песня свадебная. Л. 98—100 (п. 2. № 186).
- Кузнецова Ольга Григорьевна, 75 л.*
43. Дмитрий и Домна. Баллада эпическая. Л. 101—102 (п. 2. № 187).
44. «Уж ты чужой мой, чуженькой». Песня свадебная. Л. 103—104 (п. 2. № 188).
45. «Уж ты, тысяцкой». Песня свадебная. Л. 105 (п. 2. № 189).
46. «Не сама ли я по рыночку ходила». Песня шуточная. Л. 106 (п. 2. № 190).
- Елисеева Анастасия Ивановна, 32 г.*
47. Ванька-ключник. Песня балладная. Л. 107 (п. 2. № 191).
48. «Сорока-белобока». Потешки. Л. 108 (п. 2. № 192).
- 48а. «Тут пень, тут колода». Потешки. Л. 108 (п. 2. № 192).
- Елисеева Татьяна Семеновна, 66 л.*
49. «Уж ты приспешливая». Песня рекрутская. Л. 109 (п. 2. № 193).
- Елисеева Анфиса Григорьевна, 54 г.; Елисеева Татьяна Семеновна*
50. «Не ветер в поле свищет». Песня городская. Л. 110 (п. 2. № 194).
51. «Знала бы я, девушка». Песня семейно-бытовая. Л. 111—113 (п. 2. № 195).
- Елисеева Анна Ермолаевна, 49 л.*
52. Иов и Мара. Песня балладная. Л. 114 (п. 2. № 196).
- Тарабарина Федосья Федоровна, 74 г.*
53. «Я вечер дружка милого». Песня любовная. Л. 115—116 (п. 2. № 197).
54. «Возле реченьки слободушка стоит». Песня любовная. Л. 117 (п. 2. № 198).
55. «Калинушка с малинушкой». Песня семейно-бытовая. Л. 118—119 (п. 2. № 199).
56. «Вечор, вечор, вечером». Песня плясовая (кадрильная). Л. 120—121 (п. 2. № 200).
57. «Насказали про девицу». Песня плясовая (кадрильная). Л. 122—124 (п. 2. № 201).
58. «По воле летает». Песня литературного происхождения. Л. 125 (п. 2. № 202).
59. «Качу-качу по блюдечку». Песня плясовая. Л. 126 (п. 2. № 203).
60. «Да у баюшки». Песня колыбельная. Л. 127 (п. 2. № 204).
61. «Отчего ты, сердечко, занываешь». Романс. Л. 128 (п. 2. № 205).
62. Мальвина. Песня балладная. Л. 129—130 (п. 2. № 206).
63. «Уж я золота не цедивала». Песня плясовая. Л. 131—132 (п. 2. № 207).
64. «Последний нынешний денечек». Песня рекрутская. Л. 133 (п. 2. № 208).
65. Рассказ о традиционном свадебном обряде: досвадебная обрядность. Собственно свадьба. Л. 134—135 (п. 2. № 209).

Елисеева Татьяна Семеновна, Клещова Анна Марковна, 69 л.

66. «Давно-то давно сокол не летал». Песня свадебная. Л. 136—137 (п. 2. № 210).
67. «По сеничкам, сеничкам». Песня свадебная. Л. 138—139 (п. 2. № 211).
68. «Обсели-то голуби». Песня свадебная. Л. 140—141 (п. 2. № 212).
69. «По горнице столовой». Песня свадебная. Л. 142—143 (п. 2. № 213).
70. «У князя было у князя». Песня свадебная. Л. 144 (п. 2. № 214).
71. «Ветер-от вет, сповекает». Песня тюремная. Л. 145—146 (п. 2. № 215).
72. Князь Михайло. Баллада эпическая. Л. 147—150 (п. 2. № 216).
73. Байки. Колыбельные песни (6 текстов). Л. 151—152 (п. 2. № 217).
74. «Поезжает мой-то любезный». Песня рекрутская. Л. 153—155 (п. 2. № 218).
75. «Последний час разлуки». Романс. Л. 156—157 (п. 2. № 219).
76. «Понапрасну, Ванька, ходишь». Песня городская. Л. 158—159 (п. 2. № 220).

Тарабарина Ф. Ф., Клещова А. М., Елисеева Т. С.

77. «Несчастной родился». Романс. Л. 160—161. (п. 2. № 221).
78. «Ой, болит моё сердце». Песня любовная. Л. 162—163 (п. 2. № 222).
79. «Распремили девушки». Песня любовная. Л. 164—165 (п. 2. № 223).
80. «По зари-то было, по зорюшке». Песня семейно-бытовая. Л. 166 (п. 2. № 224).

Клещова А. М., Тарабарина Ф. Ф.

81. «Девка ткала». Песня плясовая. Л. 167 (п. 2. № 225).

Тарабарина Ф. Ф., Клещова А. М., Елисеева Т. С.

82. «Припешливая путь-дороженька». Песня рекрутская. Л. 168 (п. 2. № 226).

Тарабарина Ф. Ф., Клещова А. М.

83. «Уж ты сад, ты мой сад». Песня любовная. Л. 169—170 (п. 2. № 227).
84. «Поллюбил-то парень девушку». Песня любовная. Л. 171—172 (п. 2. № 228).
85. Разговоры. Народное красноречие. Л. 173 (п. 2. № 229).

Клещова А. М.

86. Дмитрий и Домна. Баллада эпическая. Л. 174—177 (п. 2. № 230).
87. Илья Муромец и Соловей-разбойник. Пересказ былины. Л. 178—179 (п. 2. № 231).
88. Князь, княгиня и старицы. Баллада эпическая. Л. 180—182 (п. 2. № 232).
89. «Не сама ли я по рыночку ходила». Песня шуточная. Л. 183 (п. 2. № 233).
90. «Деревнюшка-деревня». Песня хороводная. Л. 184—186 (п. 2. № 234).
91. Потешки. Л. 187—188 (п. 2. № 235).
92. «Мамашица бранилася». Романс. Л. 189—190 (п. 2. № 236).
93. «Спишь ли, не спишь». Песня семейно-бытовая. Л. 191—192 (п. 2. № 237).
94. «Распремила кенарейка». Песня любовная. Л. 193—195 (п. 2. № 238).
95. Частушки (10 текстов). Л. 196—197 (п. 2. № 239).
96. Байки, колыбельные песни, прибаутки. Л. 198—199 (п. 2. № 240).
97. Частушки (50 текстов). Л. 200—207 (п. 2. № 241).
98. Частушки (6 текстов). Л. 208 (п. 2. № 242).
99. «На серебряной реки». Романс. Л. 209—210 (п. 2. № 243).
100. «Дуня, Дуня я». Песня шуточная. Л. 211—213 (п. 2. № 244).
101. «Василиста подрастала». Прибаутка. Л. 214 (п. 2. № 245).

Распопова Феклянья Ананьевна, 63 г.

102. «У ворот стоит детина». Песня любовная. Л. 215—216 (п. 2. № 246).
103. «Прощайте, ласковые зори». Романс. Л. 217 (п. 2. № 247).
104. «Ходила Машенька по борочку». Песня любовная. Л. 218 (п. 2. № 248).
105. «Шел Ванюшенька долиной». Романс. Л. 219—220 (п. 2. № 249).

106. «Пускай могила меня накажет». Романс. Л. 221—222 (п. 2. № 250).
 106а. «Уродилася я». Песня семейно-бытовая. Л. 223—224 (п. 2. № 251).
 107. «Вниз по бережку похаживает». Песня свадебная. Л. 225 (п. 2. № 252).
 108. «Не долго полотенцу». Песня свадебная. Л. 226—227 (п. 2. № 253).
 109. «Вьюн на реке». Песня свадебная. Л. 228—229 (п. 2. № 254).
 110. Мамонька Ульяна. Песня любовная. Л. 230—231 (п. 2. № 255).
 111. «Все ли Сашенька коня поил». Песня свадебная. Л. 232 (п. 2. № 256).
Тарабарина Ф.Ф., Распопова Ф.А.
 112. Рассказ о традиционном свадебном обряде. Л. 233—235 (п. 2. № 257).
Распопова Ф.А.
 113. Свадебные песни (короткие). Л. 236—237 (п. 2. № 258).
 114. «Из трубочки в трубочку вилося». Песня игровая (рождественская). Л. 238—239 (п. 2. № 259).
 115. «У Дуняшеньки-то сердце злое». Песня любовная. Л. 240 (п. 2. № 260).
Симанкова Агния Ивановна, Курицына Валерия Ивановна, Богданова Екатерина Андреевна, Рысакова Екатерина Федоровна, Дорофеевская Анастасия Владимировна, Попова Капитолина Федоровна, Попова Степанида Давыдовна, Гукова Анна Ивановна
 116. Описание репертуара, записанного на магнитофон. Л. 241—242 (п. 1. № 280).

С. Кузомень

- Корюхов Петр Павлович, 73 г.**
 117. Этнографический рассказ (занятия, праздники). Л. 244—245 (п. 1. № 281).
Плотникова Мавра Константиновна
 118. В саду вишневом. Романс. Л. 246—247 (п. 1. № 282).
Рагозина Анисья Степановна, 41 г.; Плотникова М. К.
 119. «У меня под окном». Романс. Л. 248 (п. 1. № 283).
 120. «Я сижусь и люблюсь тобою». Романс. Л. 249 (п. 1. № 284).
 121. «Зачем ты, безумная, губишь». Романс. Л. 250 (п. 1. № 285).
 122. «Она стояла как статуя». Романс. Л. 251 (п. 1. № 286).
 123. «Зачем я тебя полюбила». Романс. Л. 252—253 (п. 1. № 287).
 124. «У зари у зореньки». Романс. Л. 254 (п. 1. № 288).
Плотникова М. К.
 125. Папиросочка. Романс. Л. 255—256 (п. 1. № 289).
Рагозина А. С., Плотникова М. К.
 126. «Твой взор всегда неугасимый». Романс. Л. 257 (п. 1. № 290).
Плотникова М. К.
 127. «Цвети, цветочек алый». Романс. Л. 258—259 (п. 1. № 291).
Плотникова М. К., Рагозина А. С.
 128. «Скажите, что любовь такое». Романс. Л. 260—261 (п. 1. № 292).
 129. «В саду при долине». Романс. Л. 262 (п. 1. № 293).
 130. «Кончен, кончен дальний путь». Романс. Л. 263—264 (п. 1. № 294).
Рагозина А. С.
 131. «Три спутника в гости». Песня балладная. Л. 265 (п. 1. № 295).
Рагозина А. С., Плотникова М. К.
 132. Разнесчастная девчонка. Песня балладная. Л. 266—267 (п. 1. № 296).
Плотникова М.К.
 133. «Прощай, радость, теперя». Песня любовная. Л. 268—269 (п. 1. № 297).
Рагозина А. С., Плотникова М. К.
 134. «Последний час разлуки». Романс. Л. 270—271 (п. 1. № 298).
 135. «У зари-то было у зорюшки». Песня любовная. Л. 272—273 (п. 1. № 299).
 136. «Я вечер в лужках гуляла». Песня любовная. Л. 274 (п. 1. № 300).
 137. «Уезжает мой да любезный». Песня любовная. Л. 275—276 (п. 1. № 301).
 138. «Кругом-то я вся обсиротела». Романс. Л. 277—278 (п. 1. № 302).

139. «Цветики-цветочки». Песня любовная. Л. 279—281 (п. 1. № 303).
140. «Заболит головушка». Песня любовная. Л. 282—284 (п. 1. № 304).
141. «Что вы, девушки». Песня рекрутская. Л. 285 (п. 1. № 305).
142. «Говорил-то я своей любушки». Песня семейно-бытовая. Л. 286—287 (п. 1. № 306).
- Рагозина А. С., Хитрова Агафья Вассиановна, 60 л.*
143. «Цвели в поле цветики». Песня любовная. Л. 288 (п. 1. № 307).
- Рагозина А. С.*
144. «Как поехал добрый молодец». Песня балладная. Л. 289—291 (п. 1. № 308).
145. «Распремила кенарейка». Песня любовная. Л. 292—294 (п. 1. № 309).
- Хитрова А. В.*
146. «Я не думала на всём свете тужить». Песня любовная. Л. 295—296 (п. 1. № 310).
- Рагозина А. С., Хитрова А. В.*
147. «Мимо моего двора». Песня семейно-бытовая. Л. 297—298 (п. 1. № 311).
- Заборщикова Екатерина Михайловна, 52 г.*
148. «Нету той тоски тошнее». Песня любовная. Л. 299 (п. 1. № 312).
- Рагозина А. С., Плотникова М. К.*
149. «Уж ты сад, ты мой сад». Песня рекрутская. Л. 300—301 (п. 1. № 313).
150. «Я не думала на всём свете тужить». Песня любовная. Л. 302 (п. 1. № 314).
- Заборщикова Е. М.*
150а. «Поезжает мой да любезный». Песня рекрутская. Л. 303 (п. 1. № 315).
- Рагозина А. С., Плотникова М. К.*
151. «Во сыром-то бору». Песня рекрутская. Л. 304—305 (п. 1. № 316).
- Рагозина А. С., Хитрова А. В.*
152. «Из-под кустышка, куста ракитого». Песня рекрутская. Л. 306 (п. 1. № 317).
153. «Последний час красы моей». Песня авторская. Л. 307 (п. 1. № 318).
154. «Ты прости-тко, прощай». Песня рекрутская. Л. 308 (п. 1. № 319).
- Рагозина А. С., Плотникова М. К.*
155. «Деревенка-деревня». Песня хороводная. Л. 309—311 (п. 1. № 320).
- Заборщикова Е. М.*
156. «А ты, Дуня, Дуня». Песня плясовая. Л. 312—314 (п. 1. № 321).
- Рагозина А. С., Плотникова М. К.*
157. «Камка, камочка моя». Песня плясовая. Л. 315—316 (п. 1. № 322).
158. «Девушки, скачите». Песня плясовая. л. 317—318 (п. 1. № 323).
159. «Ой, во лузях». Песня плясовая. Л. 319—321 (п. 1. № 324).
- Рагозина А. С.*
160. «Вдовка ты, вдовка моя». Песня плясовая. Л. 322—323 (п. 1. № 325).
- Рагозина А. С., Хитрова А. В.*
161. «Кругом города царёва». Песня плясовая. Л. 324—325 (п. 1. № 326).
- Рагозина А. С.*
162. «На солнечном восходе». Песня свадебная. Л. 326—327 (п. 1. № 327).
163. «На горы было, на горы». Песня свадебная. Л. 328—329 (п. 1. № 328).
- Рагозина А. С., Хитрова А. В.*
164. «Налетали, налетали». Песня свадебная. Л. 330—331 (п. 1. № 329).
165. «Друженька хорошенький». Песня свадебная. Л. 332—335 (п. 1. № 330).
166. «Тысячкой, тысячкой». Песня свадебная. Л. 336—337 (п. 1. № 331).
167. «Не слыхала-та Марьюшка». Песня свадебная. Л. 338—340 (п. 1. № 332).
168. «Что-й не дубовы столы». Песня свадебная. Л. 341—342 (п. 1. № 333).
169. «Он ходил-гулял по улицы». Песня свадебная. Л. 343—344 (п. 1. № 334).
170. «Золотó с золотóм свивалося». Песня свадебная. Л. 345—346 (п. 1. № 335).

171. «Уж ты, звёздочка». Песня свадебная. Л. 347—348 (п. 1. № 336).
 172. «По горнице столовой». Песня свадебная. Л. 349—350 (п. 1. № 337).
 173. «В тереме гусельцы лежали». Песня свадебная. Л. 351—353 (п. 1. № 338).
 174. «На стуле реши бархате». Песня свадебная. Л. 354—355 (п. 1. № 339).
 175. «Выходило, вылетало тридцать три корабля». Песня свадебная. Л. 356—359 (п. 1. № 340).
 176. «В долги, в долги сокол не бывал». Песня свадебная. Л. 360—361 (п. 1. № 341).

Сидорова Елизавета Ивановна, 72 г.

177. Как в триста три травы рассыпался. Сказка волшебная (АА (329)). Л. 1—4 (п. 1. № 258). «Ск. Тер. бер.», № 38.
 178. Про стоптанные башмаки. Сказка волшебная (АА 306). Л. 5—8 (п. 1. № 259). «Ск. Тер. бер.», № 39.
 179. Про земляную орду. Сказка волшебная (АА (301, 502), 516). Л. 9—18 (п. 1. № 260). «Ск. Тер. бер.», № 40.
 180. Иван-садник. Сказка волшебная (АА 532). Л. 19—25 (п. 1. № 261). «Ск. Тер. бер.», № 41.
 181. Озерный жук-жених. Сказка волшебная (АА (440)). Л. 26—28 (п. 1. № 262). «Ск. Тер. бер.», № 42.
 182. Молодильные ягоды. Сказка волшебная (АА 551). Л. 29—39 (п. 1. № 263). «Ск. Тер. бер.», № 43.
 183. Царь Косó Колесó. Сказка волшебная (АА 313В, *313 I). Л. 40—46 (п. 1. № 264). «Ск. Тер. бер.», № 44.
 184. Счастливый день, несчастна ночь. Сказка волшебная (АА (400а, 460В)). Л. 47—52 (п. 1. № 265). «Ск. Тер. бер.», № 45.
 185. Девять богатырей — по колен ноги в золоте, по локоть руки в серебре. Сказка волшебная (АА 707). Л. 53—59 (п. 1. № 266). «Ск. Тер. бер.», № 46.
 186. Безручка. Сказка волшебная (АА 706). Л. 60—65 (п. 1. № 267). «Ск. Тер. бер.», № 47.
 187. Морской царь. Сказка волшебная (АА 313А, 513В). Л. 66—72 (п. 1. № 268). «Ск. Тер. бер.», № 48.
 188. Иван-царевич и Марфа-царевна. Сказка волшебная (АА *400В). Л. 73—78 (п. 1. № 269). «Ск. Тер. бер.», № 57.
 189. Агар Агарович. Сказка волшебная (АА 405). Л. 79—83 (п. 1. № 270). «Ск. Тер. бер.», № 49.
 190. Как сосед суседку по титьке тяпнул. Сказка волшебная (АА (306, *449В)). Л. 84—87 (п. 1. № 271). «Ск. Тер. бер.», № 50.
 191. Сын-зверь. Сказка волшебная (АА 708). Л. 88—91 (п. 1. № 272). «Ск. Тер. бер.», № 51.
 192. Василиса Прекрасная. Сказка волшебная (АА (*884В, 428)). Л. 92—100 (п. 1. № 273).
 193. Пуля слина, опойцата шуба. Сказка волшебная (АА 510А). Л. 101—105 (п. 1. № 274). «Ск. Тер. бер.», № 53.
 194. Как отец новый дом сработал. Сказка волшебная (АА 725, 518, 519). Л. 106—115 (п. 1. № 275). «Ск. Тер. бер.», № 54.
 195. Иван-медвежий уши. Сказка волшебная (АА 650А, 301В). Л. 116—119 (п. 1. № 276). «Ск. Тер. бер.», № 55.
 196. Башня — зайти и не выйти. Сказка волшебная (АА 313А, *313 I, 315А). Л. 120—126 (п. 1. № 276(2)).
 197. Шиш Московский, Барма деревенский. Сказка новеллистическая (АА 950). Л. 126—127 (п. 1. № 277).
 198. Как англичанка здешние берега разоряла. Историческое предание. Л. 128—130 (п. 1. № 278). «Ск. Тер. бер.», № 63.
Кузьмина Олимпиада Тимофеевна, 54 г.
 199. О поездке на юг. Автобиографический рассказ. Л. 131—133 (п. 1. № 279).

С. Варзуга***Дьячкова Марина Поликарповна, 57 л.***

200. Золотая головка. Сказка волшебная (АА 425А, 432). Л. 134—139 (п. 2. № 18). «Ск. Тер. бер.», № 88.
201. Царевна золотой крыши. Сказка легендарная (АА 516). Л. 140—141 (п. 2. № 19).
202. О своей жизни. Автобиографический рассказ. Л. 141 об.—142 (п. 2. № 20).
203. Народный календарь. Л. 143—144 (п. 2. № 21).
- 203а. Иван Годинович. Былина. Л. 145—146 (п. 2. № 22).
204. Князь, княгиня и старицы (фрагмент). Баллада эпическая. Л. 147 (п. 2. № 23).
205. «Вот когда-то ведь была я молода». Романс. Л. 148 (п. 2. № 24).
206. «Куда ты, милый, скрылся». Песня любовная. Л. 149—150 (п. 2. № 25).
207. «Когда я рос свободный мальчик». Песня тюремная. Л. 151 (п. 2. № 26).
208. Снежочки. Песня рекрутская. Л. 152 (п. 2. № 27).
209. «На отлётике ясный сокол». Песня рекрутская. Л. 153—155 (п. 2. № 28).
210. «Вниз по реченьки». Песня рекрутская. Л. 156—157 (п. 2. № 29).
211. «Во сыром бору берёза». Песня рекрутская. Л. 158—159 (п. 2. № 30).
212. «Из-под кустика». Песня рекрутская. Л. 160—161 (п. 2. № 31).
213. «Не ясен сокол». Песня рекрутская. Л. 162 (п. 2. № 32).
214. «Жил мальчишка лет семнадцать». Романс. Л. 163—164 (п. 2. № 33).
215. «Я не думала на всем свети тужить». Песня любовная. Л. 165—166 (п. 2. № 34).
216. «Цветики-цветочки». Песня любовная. Л. 167—169 (п. 2. № 35).
217. «Не беги, моя хороша, стой». Песня плясовая. Л. 170 (п. 2. № 36).
218. «Взвейся ты, выше понесися». Песня плясовая. Л. 171 (п. 2. № 37).
219. «В тумане печет ясное солнце». Песня любовная. Л. 172—173 (п. 2. № 38).
220. «Я капусту полола». Песня плясовая. Л. 174 (п. 2. № 39).
221. «На солнечном восходе». Песня свадебная. Л. 175 (п. 2. № 40).
222. «На горы на высокоя». Песня свадебная. Л. 176—177 (п. 2. № 41).
223. «Много, много у сыра дуба». Песня свадебная. Л. 178 (п. 2. № 42).
224. «Он ходил в торги». Песня свадебная. Л. 179 (п. 2. № 43).
225. «Полюбил-то молодеј». Песня семейно-бытовая. Л. 180—181 (п. 2. № 44).
226. «Говорил-то я своей любушки». Песня любовная. Л. 182—184 (п. 2. № 45).
227. «На том ли острове Буяне». Песня балладная. Л. 185—186 (п. 2. № 46).
228. «Под вечер осенью ненастной». Романс. Л. 187—188 (п. 2. № 47).
229. «Огónичек как звездочка». Романс. Л. 189 (п. 2. № 48).
230. «Брезжит месяц золотой». Романс. Л. 190—191 (п. 2. № 49).
231. «Мой аленький цветочек». Песня тюремная. Л. 192—193 (п. 2. № 50).
232. «Где ты живешь, любушка?». Песня шуточная. Л. 194—196 (п. 2. № 51).
233. «Я-то вечер дружка ли да милого». Песня любовная. Л. 197—198 (п. 2. № 52).
234. «Паша, друг мой непорочный». Песня тюремная. Л. 199—200 (п. 2. № 53).
235. «Разнесчастливая девчонка». Песня городская. Л. 201—202 (п. 2. № 54).
236. «Ой, лучше бы я, девушка». Песня семейно-бытовая. Л. 203—204 (п. 2. № 55).
237. Частушки (15 текстов). Л. 205—207 (п. 2. № 56).
238. Частушки (18 текстов). Л. 208—210 (п. 2. № 57).
239. Частушки (15 текстов). Л. 211—213 (п. 2. № 58).

240. Частушки (17 текстов). Л. 214—216 (п. 2. № 59).
 241. Частушки (16 текстов). Л. 217—219 (п. 2. № 60).
 242. Частушки (16 текстов). Л. 220—221 (п. 2. № 61).
 243. Частушки (11 текстов). Л. 222—223 (п. 2. № 62).
Коновалова Анна Александровна, 73 г.
 244. «Не ходил бы я, не гулял». Песня любовная. Л. 224—226 (п. 2. № 63).
Кагачева Мокрида Егоровна, 72 г.
 245. «Охоча та любезная». Песня любовная. Л. 227 (п. 2. № 64).
Чурилова Анастасия Дорофеевна, 67 л.
 246. «Туры-олени по горам пошли». Духовный стих. Л. 228 (п. 2. № 65).
 247. «Туры-олени по лесам пошли». Духовный стих. Л. 229—230 (п. 2. № 65а).
Кузнецова Агафья Макаровна, 70 л.
 248. «Все туры-олени по горам пошли». Духовный стих. Л. 230 об.—231 (п. 2. № 66).
 249. «Полно, полно вам, снежочки». Песня рекрутская. Л. 232—233 (п. 2. № 67).
 250. Молодка. Песня любовная. Л. 234—235 (п. 2. № 68).
 251. «Ходил Ваня по базару». Песня плясовая. Л. 236—237 (п. 2. № 69).
 252. «На зори-то было, на зорюшке». Песня любовная. Л. 238—239 (п. 2. № 70).
 253. «Я вечер с дружкой гуляла». Песня любовная. Л. 240 (п. 2. № 71).
Мошникова Александра Капитоновна, Коварнина Федора Николаевна, Рагозина Мокрида Егоровна
 254. «Ходил Ванюшка по базару». Песня плясовая. Л. 241—242 (п. 2. № 72).
 255. «Разохоча та любезная». Песня любовная. Л. 243—244 (п. 2. № 73).
 256. «Луготка, луготка». Песня плясовая. Л. 245—246 (п. 2. № 74).
 257. «Не обольщай, милый, словами». Романс. Л. 247 (п. 2. № 75).
 258. Заюшко. Песня плясовая. Л. 248 (п. 2. № 76).
 259. «Не нападывай порóха». Песня плясовая. Л. 249—250 (п. 2. № 77).
 260. «Нету той тоски тошнее». Песня любовная. Л. 251—252 (п. 2. № 78).
 261. «Потеряла я колечко». Романс. Л. 253 (п. 2. № 79).
 262. «Потеряла я колечко». Романс. Л. 254—255 (п. 2. № 79а).
 263. «Последний час разлуки». Романс. Л. 256—257 (п. 2. № 80).
 264. «Злые люди ненавистные». Романс. Л. 258 (п. 2. № 81).
 265. «У реки-то ведь была». Песня свадебная. Л. 259—260 (п. 2. № 82).
 266. «Прощай, радость». Песня любовная. Л. 261—262 (п. 2. № 83).
Мошникова А. К., Коварнина Ф. Н.
 267. «Заболит головушка». Песня любовная. Л. 263—265 (п. 2. № 84).
 268. «Дунька, Дунька, Дунька я». Песня плясовая. Л. 266—267 (п. 2. № 85).
 269. «Подле речку, подле мостик». Песня плясовая. Л. 268—269 (п. 2. № 86).
 270. «Как поехал добрый молодец». Песня балладная. Л. 270—272 (п. 2. № 87).
 271. «Я ли-то вечер дружка». Песня любовная. Л. 273—274 (п. 2. № 88).
 272. «Ходил Ваня по угору». Песня плясовая. Л. 275—276 (п. 2. № 89).
 273. «Вдоль по улице Ванюша». Песня плясовая. Л. 277—278 (п. 2. № 90).
 274. «Погодушка-погодá». Песня плясовая. Л. 279—281 (п. 2. № 91).
 275. «Во слободке». Песня плясовая. Л. 282—283 (п. 2. № 92).
 276. «Поезжает мой любезный». Песня любовная. Л. 284 (п. 2. № 93).
 277. «Молодая молодка». Песня любовная. Л. 285—286 (п. 2. № 94).
Чунина Анна Емельяновна, 54 г.
 278. Алёша и Катерина (Чурила и Катерина). Былина. Л. 287—288 (п. 2. № 95).
 279. «Что-й не ветер ветку клонит». Песня любовная. Л. 290 (п. 2. № 96).
Приданникова П. Е.
 280. «Ходил Ваня по угору». Песня хороводная. Л. 291 (п. 2. № 97).
 281. Князь Михайло. Баллада эпическая. Л. 292—294 (п. 2. № 98).
 282. Князь, княгиня и старицы. Баллада эпическая. Л. 295—297 (п. 2. № 99).
 283. «Нахлебалася пресного молока». Песня плясовая. Л. 298 (п. 2. № 100).

284. Заюшко. Песня плясовая. Л. 299—300 (п. 2. № 101).
285. «Купила маменька панаму». Песня городская. Л. 301—302 (п. 2. № 102).
286. «Ехали солдаты». Песня солдатская. Л. 303—304 (п. 2. № 103).
287. «Во субботу день ненастный». Песня рекрутская. Л. 305—306 (п. 2. № 104).
288. «Кругом-то я вся осиротела». Песня любовная. Л. 307—308 (п. 2. № 105).
- Дьячкова Настасья Степановна, 73 г.**
289. Дмитрий и Домна. Баллада эпическая. Л. 309—311 (п. 2. № 106).
290. Вдова Пашица (Братья-разбойники и сестра). Баллада эпическая. Л. 312—314 (п. 2. № 107).
- Чурилова Александра Ивановна, 72 г.**
291. «Ты прости, прощай да моя родная. Песня рекрутская. Л. 315—316 (п. 2. № 108).
292. «Ай, чуженин, чуженин». Песня свадебная. Л. 317—319 (п. 2. № 109).
293. «Наливай, напалнивай». Свадебная песня. Л. 320 (п. 2. № 110).
- 293а. Рассказ о традиционном свадебном обряде. Л. 320 (п. 2. № 110а).
294. «Как сказали про Ивана». Песня свадебная. Л. 321—323 (п. 2. № 111).
295. Вдова Пашица (Братья-разбойники и сестра) (фрагмент). Баллада эпическая. Л. 324 (п. 2. № 112).
- 295а. Дмитрий и Домна (фрагмент). Баллада эпическая. Л. 324 (п. 2. № 112а).
- Конёва Евдокия Дмитриевна, 59 л.**
296. «Туры и олени по горам пошли» (Голубая важенка). Пересказ сказки. Л. 325 (п. 2. № 113).
297. Иван Гоудинович. Былина. Л. 326 (п. 2. № 114).
298. Дмитрий и Домна. Баллада эпическая. Л. 328—329 (п. 2. № 115).
299. Князь, княгиня и старицы. Баллада эпическая. Л. 330—332 (п. 2. № 116).
300. Князь Роман губит свою жену. Баллада эпическая. Л. 333—335 (п. 2. № 117).
301. Князь Михайло. Баллада эпическая. Л. 336—339 (п. 2. № 118).
302. «Уж ты, вдовка». Песня плясовая. Л. 340—342 (п. 2. № 119).
303. Деревенька. Песня плясовая. Л. 343—346 (п. 2. № 120).
304. «При потопе». Песня плясовая. Л. 347—349 (п. 2. № 121).
305. «Летит голубь, летит сизый». Песня плясовая. Л. 350—351 (п. 2. № 122).
306. «Солнце скрылось за горами». Балладная песня литературного происхождения. Л. 352—354 (п. 2. № 123).
307. «У слободки молода вдова живет». Песня плясовая. Л. 355—356 (п. 2. № 124).
308. «У зари у зореньки». Романс. Л. 357—358 (п. 2. № 125).
309. «За Дунаем гуляет». Романс. Л. 359—360 (п. 2. № 126).
310. «В саду при долине». Романс. Л. 361—362 (п. 2. № 127).
311. «В саду при долине». Романс. Л. 363—364 (п. 2. № 127а).
312. «Я вечер в лужках гуляла». Романс. Л. 365—366 (п. 2. № 128).
313. «Летавши в поле». Романс. Л. 367 (п. 2. № 129).
314. «Цвели в поле цветики». Песня любовная. Л. 368—369 (п. 2. № 130).
315. «Я не думала на всем свети тужить». Песня любовная. Л. 370—372 (п. 2. № 131).
316. «На мурманской дорожке». Романс. Л. 373—375 (п. 2. № 132).
317. «На берегу сидит девица». Романс. Л. 376—377 (п. 2. № 132а).
318. «Что-й на горوشке». Песня плясовая. Л. 378—379 (п. 2. № 133).
319. «Заныло сердечко». Романс. Л. 380 (п. 2. № 134).
320. «При бурной ночиньке». Романс. Л. 381 (п. 2. № 135).
321. «Ванька в Питере женился». Песня шуточная. Л. 382—383 (п. 2. № 136).
322. «Над серебряной рекой». Романс. Л. 384—385 (п. 2. № 137).
323. «Мамушка, голубушка». Песня шуточная. Л. 386—387 (п. 2. № 138).
324. «На улице рыбака, рыбака». Песня шуточная. Л. 388 (п. 2. № 139).

325. «Что-й сказали про Ивана». Песня свадебная. Л. 389—393 (п. 2. № 140).
326. «Ты сокол, ты сокол молодой». Песня свадебная. Л. 394 (п. 2. № 141).
327. «Каты-покаты». Песня свадебная. Л. 395 (п. 2. № 142).
328. «С-по верья, с-по верья». Песня свадебная. Л. 396 (п. 2. № 143).
329. «Витя на грядке тряcётся». Песня свадебная. Л. 397 (п. 2. № 144).
330. «Ехал Ваня из Казани». Песня шуточная. Л. 398 (п. 2. № 145).
331. «У реки-то ведь было». Песня свадебная. Л. 399 (п. 2. № 146).
332. «Сарафан сошью с оборкой». Песня шуточная. Л. 400 (п. 2. № 147).
333. «Во субботу, кума». Песня шуточная. Л. 401 (п. 2. № 148).
334. «Жил у бабушки козёл». Песня шуточная. Л. 402—404 (п. 2. № 149).
- 335—343. Частушки (141 текст). Л. 405—428 (п. 2. № 150—158).
344. Волк-шадр. Сказка волшебная (АА *314 I, 315А). Л. 429—434 (п. 2. № 159). «Ск. Тер. бер.», № 64.
345. Царь-девица, всем полкам богатырица. Сказка волшебная (АА 552, 400А). Л. 435—444 (п. 2. № 160). «Ск. Тер. бер.», № 65.
346. Купеческая дочь. Сказка новеллистическая (АА 883). Л. 445—450 (п. 2. № 161). «Ск. Тер. бер.», № 66.
347. Подьявола, полчеловека. Сказка волшебная (АА 327В). Л. 451—454 (п. 2. № 162). «Ск. Тер. бер.», № 67.
348. Разбойники и Олёнушка. Сказка новеллистическая (АА 956В). Л. 455—460 (п. 2. № 163). «Ск. Тер. бер.», № 68.
349. Потóмбалка. Сказка о животных (АА *160 I). Л. 461—463 (п. 2. № 164). «Ск. Тер. бер.», № 78.
350. Старик жил на горке. Сказка о животных (АА *162). Л. 464—465 (п. 2. № 165).
351. Кислая кума и пресная кума. Сказка о животных (АА (*161)). Л. 466—468 (п. 2. № 166). «Ск. Тер. бер.», № 77.
352. Терем-теремок. Сказка о животных (АА *282). Л. 469—471 (п. 2. № 167). «Ск. Тер. бер.», № 75.
353. Курочка и петушок. Сказка о животных (АА 20С, 20А, 21). Л. 472—476 (п. 2. № 168). «Ск. Тер. бер.», № 70.
354. Глиняшка. Сказка волшебная (АА *333В). Л. 476 об.—478 (п. 2. № 169). «Ск. Тер. бер.», № 72.
355. Котята-котя. Сказка о животных (АА *61 II). Л. 479—485 (п. 2. № 170). «Ск. Тер. бер.», № 71.
356. Про щуку. Сказка волшебная (АА 303, 531). Л. 486—491 (п. 2. № 171).
357. Поиски мужа. Сказка волшебная (АА (552), 425, (*480Е), *313 I, 432). Л. 492—494 (п. 2. № 172).
358. Лев-попович. Сказка волшебная (АА 301В). Л. 495—496 (п. 2. № 173).
359. Девушка и медведь. Сказка волшебная (АА 311). Л. 497—500 (п. 2. № 174). «Ск. Тер. бер.», № 76.
360. Краюшка хлеба. Сказка о животных (АА (*282)). Л. 501—502 (п. 2. № 175). «Ск. Тер. бер.», № 79.
361. Золотой нос. Сказка волшебная (АА 363). Л. 503—505 (п. 2. № 176). «Ск. Тер. бер.», № 69.

Ф. 1, ОП. 1, КОЛ. 54

Записи Д. М. Балашова: № 1—140. Записи и копии с записей, собранных учителями умбской средней школы и подаренных Д. М. Балашову: № 141—175. Записи Т. И. Орнатской: № 176—275.

Д. Оленица**Кожина Павла Никитична, 49 л.**

1. Про братьев-охотников. Анекдот-небылица (АА 1920*Д). Л. 2—8 об.
2. Поп и работник. Сказка-анекдот (СУС 1061). Л. 9—12.
3. Поповская дочка. Сказка новеллистическая (СУС 955, 956В). Л. 12 об.—17.
4. Про Турья да про Басанту. Сказка волшебная (СУС 567+303). Л. 17 об.—24.
5. Поговорка. Л. 24 об.
6. Про Ивана и попову дочь. Сказка-анекдот (АА 1162). Л. 24 об.—30.
7. Неверная попадья. Сказка-анекдот (СУС 1360+*1361 Г). Л. 30 об.—33 об.
8. Жених медведь. Сказка волшебная (АА 621*, *313 Г). Л. 34—42 об.
9. Смех да горе. Сказка-анекдот (СУС *1734). Л. 42 об.—44.
10. Про царь-девицу и Ивана. Сказка новеллистическая (СУС 884 Г). Л. 44 об.—50 об.
11. Про белу шерсть. Сказка-анекдот (СУС 1452). Л. 51—51 об.
12. Присказка. Л. 52.
13. Присказка. Л. 52.
14. Ангел на земле. Сказка легендарная (СУС 795А*). Л. 52 об.—53 об.

Талых Кристина Лукинична, 74 г.

15. Отдай того, кого дома не знаешь. Сказка волшебная (СУС 313А,В). Л. 54—55.
16. Про сестру-красавицу. Сказка волшебная (СУС 403А). Л. 55 об.—58 об.
17. О младшем крестьянском сыне. Сказка-анекдот (СУС 1651*). Л. 59—60 об.
18. Кот, лиса и петух. Сказка о животных (СУС *61 П). Л. 61—63.
19. Про Ивана-царевича и Кощея. Сказка волшебная (400А+552). Л. 63 об.—69.
20. Пульница-слимница. Сказка волшебная (СУС 510А). Л. 69 об.—72.

Кожин Иосиф Федорович, 55 л.

21. Про попа, три горы. Сказка новеллистическая (СУС *936). Л. 72 об.—75 об.
22. Молодильные яблоки. Сказка волшебная (СУС 551). Л. 76—82.

Кожина Анна Степановна, 49 л.

23. Как мужик попа обхитрил. Сказка-анекдот (АА 1735). Л. 82 об.—83 об.
24. Три поповские дочери. Сказка новеллистическая. Л. 84—85.
25. Падчерица. Сказка волшебная (АА *480С). Л. 85 об.—88.
26. Загадки (8 текстов). Л. 88—89.

Кожина Павла Никитична

27. «Скок через порог, чуть ноги переволок...». Свадебный приговор. Л. 89 об.—91.
28. Загадки (3 текста). Л. 91.

Талых Кристина Лукинична

29. Загадки (11 текстов). Л. 91 об.—92 об.

Д. Кашкаранцы**Дворникова Платонида Ивановна, 56 л.**

30. Личинушка. Песня семейно-бытовая. Л. 1—2. Фон. 487/2.

Дворникова Платонида Ивановна; Дворникова Елизавета Наумовна, 42 г.; Гундалова Маремьяна Максимовна, 40 л.; Гундалова Анна Алексеевна, 36 л.; Нестерова Вера Иосифовна, 24 г.; Хахулина Валентина Иосифовна, 24 г.

31. «Распредмила кенарейка». Песня любовная лирическая. Л. 2 об.—4. Фон. 487/3.
32. «Во лугах». Песня хороводная. Л. 4—6. Фон. 487/4.
33. Частишки «расставальные». Л. 6—6 об.
34. «Ты поди, моя коровушка, домой». Песня плясовая. Л. 6 об. Фон. 487/6.
35. «Сизенький голубчик». Песня хороводная. Л. 7 об.—8 об. Фон. 487/7.

36. «Расхорошая погода». Песня любовная. Л. 9—10. Фон. 487/8.
 37. «Меж крутых бережков». Песня балладная. Л. 10—11. Фон. 487/9.
 38. «Как была я молода». Песня плясовая. Л. 11 об.—13. Фон. 487/10.
 39. «При лужке, лужке, лужке». Песня любовная. Л. 13—14. Фон. 487/11.
 40. «Молодая молодка». Песня обрядовая (горочная, на Масленицу). Л. 14—15 об. Фон. 487/12.

Дворникова П. Н.

41. «Заболит головушка, занает сердечко». Песня любовная (на Масленицу). Л. 16—17 об. Фон. 487/13.
 42. «Ой, намылась да напарилась». Причитание (приплакиваньё). Л. 17 об.—18. Фон. 488/1.
 43. «Вот не туця-то тудится». Причитание (приплакиваньё). Л. 18—18 об. Фон. 488/2.
 44. «Подходит к тебе с даром твой родимый брат». Причитание (приплакиваньё). Л. 18 об.—19. Фон. 488/3.
 45. «Уж ты, Олександрюшка, свет да Ивановна». Причитание (приплакиваньё). Л. 19—19 об. Фон. 488/4.
 46. «Свет ты свет, Олександрюшка». Причитание (приплакиваньё). Л. 19 об.—20. Фон. 488/5.
 47. «Ой, уж вы родны мои, да вы природны мои». Причитание (приплакиваньё). Л. 20. Фон. 488/6.
 48. «Приливай, припалнивай». Песня свадебная. Л. 20 об. Фон. 488/7.
 49. «Уж ты свет, да Олександра». Причитание (приплакиваньё). Л. 20 об.—21. Фон. 488/8.

50. «Золото с золотом сливалось». Песня свадебная. Л. 21—21 об. Фон. 488/9.

Дворникова П. Н., Хахулина В. И.

51. «Как была я молода». Песня хороводная. Л. 22—22 об. Фон. 488/10.
 52. Причитание (приплакиваньё). Л. 23. Фон. 488/11.
 53. Причитание (приплакиваньё). Л. 23. Фон. 488/12.

Дворникова П. Н.; Гундолева Вера Егоровна, 57 л.

54. «Не ходил бы я, не гулял по этой дорожечке». Песня любовная (на Масленицу). Л. 24—26. Фон. 488/13.
 55. «Над рецкой, над рекой». Песня плясовая (на Масленицу). Л. 26—27 об. Фон. 488/14.
 56. «Полюбил-то молодец молоду молодку». Песня горочная, плясовая (на Масленицу). Л. 27 об.—29 об.
 57. «Ой, ты мати, ты мати моя». Песня плясовая. Л. 29 об.—30 об. Фон. 488/15.
 58. «Повезут в солдатюшки». Песня рекрутская. Л. 30 об.—31 об. Фон. 488/16.

Дворникова П. Н.

59. «У отца было, у матушки». Песня рекрутская. Л. 32—33. Фон. 488/17.

Дворникова П. Н., Гундолева В. Е.

60. «Мимо батюшков да широкой двор». Песня свадебная. Л. 33—33 об. Фон. 489/1.
 61. «На горы было, на горы». Песня свадебная. Л. 33 об.—34. Фон. 489/2.
 62. «Из-за лесу, лесу темного». Песня свадебная. Л. 34. Фон. 489/3.
 63. «Что-й на солнечном восходе, на угреве». Песня свадебная. Л. 34 об. Фон. 489/4.
 64. «Уж ты тысяцкой, тысяцкой». Песня свадебная. Л. 34 об.—35 об. Фон. 489/5.
 65. «На отлетике ясный сокол». Песня рекрутская (проводная). Л. 35 об.—36 об. Фон. 489/6.

С. Варзуга

Дьячкова Марина Поликарповна, 64 г.

66. «Много, много у сыра дуба». Песня свадебная. Л. 37—37 об. Фон. 489/7.

67. «Во тумани печет ясное солнышко». Песня любовная. Л. 37 об.—38. Фон. 489/8.
68. «Не беги, моя хороша, ты постой». Песня плясовая. Л. 38—38 об. Фон. 489/9.
69. «Я капустицу полола». Песня хороводная. Л. 38 об.—39. Фон. 489/10.
70. «Брезжит месяц молодой». Романс. Л. 39—39 об. Фон. 489/11.
71. «Бай, да убай, не приехал ли Бабай?». Песня колыбельная. Л. 40. Фон. 489/12.
72. «Бай, да убай, пошел котик под сарай». Песня колыбельная. Л. 40. Фон. 489/13.
73. «Дверь ни одна не скрипит». Песня колыбельная. Л. 40 об. Фон. 489/14.
74. «Тень-потетень». Песня колыбельная. Л. 40 об.—41. Фон. 489/15.
75. «Спи, дитя мое, усни». Песня колыбельная. Л. 41—41 об. Фон. 489/16.
76. «Динь-дон-дон, динь-дон-дон». Песня колыбельная. Л. 41 об. Фон. 489/17.
77. «Динь-дон, динь-дон». Песня колыбельная. Л. 41 об. Фон. 489/18.
78. «Где же ты был, наш черный баран». Байка — детский стишок. Л. 42.
79. Иван Годинович. Былина. Л. 42—42 об. Фон. 489/19.
80. «Паша, друг мой непорочный». Мещанский романс. Л. 42. Фон. 489/20.
- Заборщиков Сергей Дорофеевич, 57 л.**
81. «На улице рыбака-рыбака». Песня плясовая (шуточная). Л. 43. Фон. 490/1.
82. «Скрылось солнце за горами». Песня любовная. Л. 43 об. Фон. 490/2.
83. «Чашки-ложки под доской». Песня сатирическая. Л. 43 об.—44. Фон. 490/3.
84. «Восемь девок, один я». Песня сатирическая. Л. 44. Фон. 490/4.
85. «Во ку., во кузнице». Песня шуточная. Л. 44 об.—45 об. Фон. 490/5.
86. «На дворе случилась драка, драка, драка». Песня шуточная. Л. 45 об.—46 об. Фон. 490/6.
87. «На пригорке баня топится». Песня шуточная. Л. 46 об.—47. Фон. 490/7.
88. «Как на бирже, бирже славной». Песня шуточная. Л. 47—47 об. Фон. 490/8.
89. «Жил Федот с женой Глафирой». Песня шуточная. Л. 47 об.
90. Частушки (2 текста). Л. 48.
91. Загадки (3 текста.). Л. 48.
- Мошникова Александра Капитоновна, 59 л.**
92. «Турара, турара, вышли кони со двора». Песня колыбельная. Л. 48 об. Фон. 490/9.
93. «Что-й у бабушки козел, да хы, да пы». Песня шуточная. Л. 48 об.—49 об. Фон. 490/10.
94. Пословица. Л. 50 об.
95. «Спи, дитя мое, усни». Песня колыбельная. Л. 50. Фон. 490/11.
96. «Злые люди ненавистные хотят с милым разлучить». Романс. Л. 50—50 об. Фон. 490/12.
97. «Колыбелюшку кацает». Песня колыбельная. Л. 51. Фон. 490/13.
98. «Ходит котик по болоту». Песня колыбельная. Л. 51—51 об. Фон. 490/14.
99. «Ходит котик по болоту». Песня колыбельная. Л. 51 об.—52. Фон. 490/15.
- Мошникова А. К., Заборщикова К. К., Коварнина Ф. Н., Мошникова А. В.**
100. «Во тумане-то пе., ой, печет красно солнышко». Песня любовная. Л. 52—53 об. Фон. 490/16—491/1.
- Мошникова А. К.; Заборщикова К. К.; Коварнина Ф. Н.; Мошникова А. В.; Гурьева Евстолия Васильевна, 38 л.; Приданникова Павла Емельяновна, 61 г.**
101. «Кругом города царева». Песня игровая. Л. 54—54 об. Фон. 491/2.
- Мошникова А. К.; Заборщикова К. К.; Коварнина Ф. Н.; Мошникова А. В.; Гурьева Е. В.; Приданникова П. Е.; Мошникова Ольга Нефедовна, 56 л.**
102. «Веселая компания». Песня любовная. Л. 54 об.—56 об. Фон. 491/3.

103. «Не ходил бы я, не гулял». Песня любовная (на Масленицу). Л. 56 об.—57 об. Фон. 491/4.

Чурилова Александра Ивановна, 78 л.

104. «Не по залесью красно солнце пекет». Песня свадебная. Л. 58—59. Фон. 491/5.

105. «Не по залесью красно солнце пекет». Песня свадебная. Л. 58. Фон. 491/6.

Заборщиков Ефим Васильевич

106. «Ванька в Питере женился». Романс. Л. 58—59 об. Фон. 491/7.

Мошникова А. К.

107. «Полюбил всёй душой я девицу». Романс. Л. 59 об.—60 об. Фон. 492/1.

108. «Скакал казак через долину». Романс. Л. 60—60 об. Фон. 492/2.

109. «Когда я жил свободный мальчик». Жестокий романс. Л. 60 об.—61. Фон. 492/3.

110. «У меня под окном расцвела сирень». Мещанский романс. Л. 61—62. Фон. 492/4.

111. «Купила мне маменька панаму». Мещанский романс. Л. 62—62 об. Фон. 492/5.

Мошникова А. К., Заборщикова К. К., Мошникова О. Н.

112. «Не обольщай, милый, словами». Мещанский романс. Л. 62 об.—63. Фон. 492/6.

113. «Скрылось солнце за горами». Песня любовная. Л. 63—63 об. Фон. 492/7.

Мошникова А. К., Коварнина Ф. Н.

114. «В три потока горьки слезы». Песня хороводная. Л. 63 об.—66 об. Фон. 492/8.

115. «Не нападывай, порóха». Песня хороводная. Л. 67—68. Фон. 492/9.

116. «Ходил Ва., ходил Ванюша-Ваня по базару». Песня хороводная. Л. 68—68 об. Фон. 493/1.

117. «Со голубицею идет удалый молодец». Песня плясовая. Л. 68 об.—69. Фон. 493/2.

Мошникова А. К., Коварнина Ф. Н., Заборщикова К. К., Мошникова О. Н.

118. «Разохоча-та любезная». Песня плясовая. Л. 69—69 об. Фон. 493/3.

119. «Как поехал добрый молодец». Песня балладная. Л. 69 об.—70. Фон. 493/4.

Мошникова А. К., Коварнина Ф. Н.

120. «Двор возле двор». Песня плясовая. Л. 70—71. Фон. 493/5.

121. «Что-й сказали про Ивана — на цареву кабаку». Песня свадебная. Л. 71 об.—72 об. Фон. 493/6.

122. «Скажите, что любовь такое?». Романс. Л. 72—72 об. Фон. 493/7.

Мошникова А. К., Коварнина Ф. Н., Заборщикова К. К., Мошникова О. Н.

123. «Во тумане пекет красное солнышко». Песня любовная. Л. 72 об.—73 об. Фон. 493/8.

124. «На отлетине ясной сокол, ясной сокол». Песня любовная. Л. 74—74 об. Фон. 493/9.

Чурилова А. И., Чунина Матрена Емельяновна, 75 л.

125. «Над святой рекой, над Иорданом». Песня свадебная. Л. 74 об.—75 об. Фон. 494/1.

126. «Наша бела камка». Песня свадебная. Л. 75 об.—77 об. Фон. 494/2.

127. «Из-за лесу, лесу темного». Песня свадебная. Л. 77 об. Фон. 494/3.

128. «Не по залесью красно солнце пекет». Песня свадебная. Л. 78. Фон. 494/4.

129. «У Николая-господина». Песня свадебная. Л. 78 об.—79.

130. «Ах, на улице кукчины». Песня свадебная (детям). Л. 79 об.

131. «Ай, кыс, кыско». Песня свадебная (детям). Л. 79 об.—80.

132. «Кровать нова, тесова». Песня свадебная (детям). Л. 80 об.—81 об.

133. «Вечёр был я на маскараде». Песня хороводная. Л. 81 об.—83.

Мошникова А. К.

134. «Христос рождается, славите». Ирмос Рождеству. Л. 83 об. Фон. 495/1.
135. «Рождество твое Христе Боже наш». Рождественский тропарь. Л. 83 об.—84. Фон. 495/1.
136. Зимой. Рассказ о празднике. Л. 84—85 об.
137. «Бояра бежала...». (В самую Пасху). Рассказ о празднике (присказка). Л. 85 об.—88. Фон. 495/2.
138. «Ладушки, ладушки». Детская присказка. Л. 88 об. Фон. 495/3.
139. «Час-то по часу солнце зайдет». Романс. Л. 88 об.—89. Фон. 495/4.
140. «В небе зори вечерние светятся». Песня авторская. Л. 89—90. Фон. 495/5.
141. Физико-географический очерк Терского района. Л. 1—7 об.
142. Иван-поварёнка. Сказка волшебная (АА 502). Л. 8—13 об.
143. Иванушка. Сказка волшебная (АА 725). Л. 14—19.
144. Каменная царевна. Сказка волшебная (АА *410 I). Л. 20—23.
145. Куричья пастушка. Сказка волшебная (АА 510В). Л. 24—26.
146. «Жил-был старик со старухой». Сказка волшебная (АА 725). Л. 32—35 об.
147. Про солдата. Сказка волшебная (АА 300А). Л. 36—41 об.
148. Про разбойников. Сказка новеллистическая (АА 956В). Л. 42—43 об.
149. «Не последний раз с вами». Песня свадебная. Л. 44.
150. «Сильно ветер в поле дует». Песня свадебная. Л. 44 об.
151. «Во горнице столовой». Песня свадебная. Л. 45 об.
152. «На горке там деревцо». Песня свадебная. Л. 47 об.
153. «Уж ты, звёздочка». Песня свадебная. Л. 51.
154. «Орехова нова горенка». Песня свадебная. Л. 51 об.
155. «Деревня, деревня, не велика». Песня плясовая. Л. 82—83 об.
156. «Уж ты, камка-трава». Песня плясовая. Л. 84—84 об.
157. «Ехала кума из-за кумова». Песня плясовая. Л. 47.
158. «На тихой было тишинке». Песня плясовая. Л. 48.
159. «Заболит головушка, заноеет». Песня плясовая. Л. 48 об.—49 об.
160. «На зори, на зореньке». Песня любовная. Л. 79—79 об.
161. «Последний час разлуки». Песня любовная. Л. 80—80 об.
162. «Прощай, радость, несчастлива». Песня любовная. Л. 81—81 об.
163. «Как у заюшка, у беляюшка». Песня плясовая. Л. 45.
164. «Что позябло, позябло лицо». Песня плясовая. Л. 45 об.
165. «Ходил Ванюша по базару». Песня семейно-бытовая. Л. 46.
166. «Погодушка-погода закутила». Песня авторская. Л. 46 об.
167. «Старец, временем согнённый». Авторское стихотворение. Л. 54—55 об.
168. Домна и Митрий. Баллада эпическая. Л. 50—50 об.
169. Частушки (576 текстов). Л. 85—107 об.
170. Частушки про германскую войну (4 текста). Л. 77—77 об.
171. Частушки (10 текстов). Л. 76—76 об.
172. Частушки (7 текстов). Л. 78—78 об.
173. Частушки (6 текстов). Л. 132—133.
174. Белое море. Песня аворская. Л. 72—72 об.
175. Частушки (7 текстов). Л. 136—137 (копии).

С. Лесное**Катарина Анастасия Ивановна, 79 л.**

176. «Наливай, принапалнивай». Песня свадебная. Л. 1. Фон. 472/1.
177. «Благослови-косе, да Боже-Господи». Причитание свадебное. Л. 2—3. Фон. 472/2.
178. «Хитёр да мудёр да Александр». Песня свадебная. Л. 4—5. Фон. 472/3.
179. «За столом, за поздним чаем». Песня рекрутская. Л. 6—7. Фон. 472/4.
180. «Деревнюшка-деревня». Песня плясовая. Л. 8—10. Фон. 472/5.

181. «На горы-то, на горушки». Песня хороводная. Л. 11—14. Фон. 472/6.
 182. «Молодость ты, молодость». Песня любовная. Л. 15—16. Фон. 472/7.
 183. «Ты коси, коса, негладко». Прибаутки (2 текста). Л. 17. Фон. 472/8.

Мошникова Авдотья Анисимовна, 68 л., Катарина А. И.

184. Мальвина. Романс. Л. 18—19. Фон. 472/10.

Мошникова А. А.

185. «Тихо стонет сине море». Мещанский романс. Л. 20—21.

Катарина А. И.

186. «Прости-прощай в последний раз». Песня семейно-бытовая. Л. 22. Фон. 472/9.

187. «Нападает снег-порóха». Песня хороводная. Л. 23—25. Фон. 473/1.

Мошникова А. А.

188. «Горё нам, горё нам». Прибаутки (2 текста). Л. 26. Фон. 473/3.
 189. «Любила меня мать, обожала». Мещанский романс. Л. 27—28. Фон. 473/4.
 190. «Показался у Николы долгий день». Песня плясовая. Л. 29. Фон. 474/1.
 191. «Рано, рано мамка цветик сорвала». Песня плясовая. Л. 30. Фон. 474/2.
 192. «Погодушка, погодушка, погода». Песня плясовая. Л. 31. Фон. 474/3.
 193. «Ах вы, усы мои, усики». Песня игровая. Л. 32. Фон. 474/4.
 194. «Около Дону, Дону, Дону». Песня игровая. Л. 33. Фон. 474/5.

С. Умба

Еголаева Фёкла Тимофеевна, 78 л.

195. «Как у заеньки, да у белыньки». Песня плясовая. Л. 34. Фон. 474/9.
 196. «Сватался Митрей-князь» (Дмитрий и Домна). Баллада эпическая. Л. 35—36.
 197. «На роду Казарина попортили» (Козарин). Былина. Л. 37—38. Фон. 475/1.
 198. «Из-за лесу, из-за гор». Песня плясовая. Л. 39—40. Фон. 475/2.

С. Лесное

Мошникова А. А.

199. «Баю-бай, да приехал бабай». Песня колыбельная. Л. 41. Фон. 475/4.
 200. «Люли, люли, люлюшки». Песня колыбельная. Л. 42.

Катарина А. И.

201. Дмитрий и Домна. Баллада эпическая. Л. 43—45. Фон. 475/5.

С. Порья Губа

Тарасова Анна Никифоровна, 68 л.

202. «Уж вы, мысли мои, мыслицы». Песня любовная. Л. 46—47. Фон. 475/7.
 203. «Экой ты, Ваня». Песня любовная. Л. 48. Фон. 475/8.
 204. «Уж ты, вдова, ты воровка моя». Песня плясовая. Л. 49—50. Фон. 476/1.
 205. «При потоке горьки слезы». Песня плясовая. Л. 51. Фон. 476/2.
 206. «Вниз по Волги-реки». Песня любовная (отрывок). Л. 52. Фон. 476/3.

Тарасова А. Н.; Тарасова Федосья Павловна, 37 л.

207. «Распремила канарейка». Песня любовная. Л. 53—54. Фон. 476/4.
 208. «Во субботу день неясный». Песня любовная. Л. 55. Фон. 476/5.

Тарасова А. Н.

209. «Всё бы я, ой, да под окошечком». Песня любовная. Л. 56. Фон. 476/7.
 210. «На крутеньком бережку». Песня плясовая. Л. 57—58. Фон. 476/8.
 211. Частушки (5 текстов) Л. 59. Фон. 476/9.

Тарасова Е. М., 45 л.; Иойлева Е. П., 41 г.

212. Частушки (7 текстов). Л. 60—61.

Тарасова Елизавета Никитична, 51 г.

213. «Я теперича не Пашку люблю». Песня шуточно-плясовая. Л. 62.

Тарасова Е. М., 45 л.; Иойлева Е. П., 41 г.

214. «Мамашенька бранила». Песня любовная. Л. 63—64. Фон. 477/5.

215. «Ночка темна, да ночь осенняя». Песня любовная. Л. 65—66. Фон. 477/6.

С. Лесное**Катарина А. И.**

216. «Хорош мальчик уродился». Песня любовная. Л. 67. Фон. 478/1.

217. «Всё бы я под окошечком сидел». Песня любовная. Л. 68—70. Фон. 478/2.

218. «Я вечер в лужках гуляла». Песня любовная. Л. 71—72. Фон. 478/3.

219. «В тумане-то красное солнышко». Песня любовная. Л. 73—74. Фон. 478/4.

С. Варзуга**Мошникова А. К., Гурьева Е. В., Заборщикова К. К., Мошникова Е. Я., Конева М. А., Приданникова П. Е.**

220. «Вниз да по матушке да по Волге». Песня семейно-бытовая. Л. 75—76. Фон. 479/5.

Приданникова П. Е.

221. «У отца было, у матери». Песня рекрутская. Л. 77. Фон. 479/6.

Мошникова А. К.; Гурьева Е. В.; Заборщикова К. К.; Мошникова Е. Я.; Конева М. А.; Приданникова П. Е.; Аверьянова Ксения Максимовна, 57 л.

222. «По горнице столовой, столовой». Песня свадебная. Л. 78—79. Фон. 479/7.

Аверьянова К. М.

223. Частушки (50 текстов). Л. 80—84. Фон. 479/8.

Приданникова П. Е.

224. «Поехал князь Михайло». Баллада эпическая. Л. 85—86. Фон. 480/1.

Мошникова А. К., Гурьева Е. В., Заборщикова К. К., Мошникова Е. Я., Конева М. А., Приданникова П. Е., Аверьянова К. М.

225. «Нахлебалася пресного молока». Песня хороводная. Л. 87—88. Фон. 480/2.

226. «На горы-то на високия». Песня свадебная. Л. 89—90. Фон. 480/3.

227. «Бояра бежала...». Колядка. Л. 91. Фон. 480/7.

228. «Не слыхала Натальюшка». Песня свадебная. Л. 92—93. Фон. 480/8.

229. «Не белы-то наехали». Песня свадебная. Л. 94. Фон. 480/9.

230. «Что-й на дубовы столы». Песня свадебная. Л. 95—97. Фон. 480/10—481/1.

231. «Каты-покаты, были женихи». Песня плясовая. Л. 98. Фон. 481/2.

232. «Прощай, радость, тепяре жись моя». Песня любовная. Л. 99—100. Фон. 481/4.

233. Очи голубые. Мещанский романс. Л. 101. Фон. 481/5.

Аверьянова К. М.

234. «Баю-баю-баюшки, у Вовы нету бабушки». Песня колыбельная. Л. 102—103. Фон. 482/6.

235. «Гадай, гадай, девица». Песня игровая детская. Л. 104.

Мошникова Е. Я.

236. «Баю-баюшки-баю, сидел барин на краю». Песня колыбельная. Л. 105.

Мошникова А. К., Гурьева Е. В., Заборщикова К. К., Мошникова Е. Я., Конева М. А., Приданникова П. Е., Аверьянова К. М.

237. «Говорил-то я своей любушке». Песня любовная. Л. 106—108. Фон. 482/9—483/1.

238. «Лучше бы я, девушка». Песня семейно-бытовая. Л. 109—110. Фон. 483/2.
 239. «Во сыром-то бору берёза». Песня рекрутская. Л. 111—112.

С. Чапама

Чеченина Калисвеня Евдокимовна, 42 г.

240. «Зародилосе у короля девять сынков» (Братья-разбойники и сестра). Баллада эпическая. Л. 113—115. Фон. 485/6.

Чеченина К. Е.; Сурядова Евдокия Павловна, 54 г.

241. «Еще жил-был князь да девеносто лет». Баллада эпическая. Л. 116—118. Фон. 485/7.

Сурядова Е. П.

242. «Поезжает князь Михайло». Баллада эпическая. Л. 119—123. Фон. 485/8.

Немчинова У. М., Немчинова П. Ф., Туркова П. А., Чеченина К. Е., Волнухина М. А., Сурядова Е. П., Немчинова А. М.

243. «Из-за лесу, лесу тёмного». Песня свадебная. Л. 124—125. Фон. 486/1.

244. «Что не конечком дорожка уторена». Песня свадебная. Л. 126—127. Фон. 486/2—3.

245. «По горенке столовой, столовой». Песня свадебная. Л. 128—129. Фон. 486/4.

246. «Вниз по речки-реки». Песня свадебная. Л. 130—131. Фон. 486/5.

Немчинова Ольга Дмитриевна, 71 г.

247. Юный отшельник. Духовный стих. Л. 132—134. Фон. 487/1.

Немчинова У. М., Немчинова П. Ф., Туркова П. А., Чеченина К. Е., Волнухина М. А., Сурядова Е. П., Немчинова А. М.

248. «Вниз по реченьке гоголюшко». Песня плясовая. Л. 135. Фон. 482/5.

249. «Луготка, луготка». Песня плясовая. Л. 136. Фон. 482/3.

250. «Ходил Ваня по угору». Песня плясовая. Л. 137—138. Фон. 482/2.

Немчинова О. Д.

251. «Баю-баюшки-баю, сидит барин на краю». Песня колыбельная. Л. 139.

С. Варзуга

Заборщиков Александр Иванович, 60 л.

252. «Скок через порог». Приговоры свадебные. Л. 140—145.

Мошникова Е. Я., Конева М. А.

253. Считалки (3 текста), присказка-шутка. Л. 146—147.

С. Лесное

Мошникова Авдотья Анисимовна

254. Заговоры (9 текстов). Л. 148—151.

С. Порья Губа

Тарасов Иван Николаевич, 68 л.

255. «Тешу-потешу». Песня рождественская. Л. 152.

С. Чапама

Чеченина К. Е.

256. Рассказ о празднике Рождества. Л. 153—154.

С. Лесное**Катарина А. И., Мошникова А. А.**

257. Рассказ о Святках. Л. 155.

Мошникова А. А.

258. «На том ли острове Буяне». Песня балладная. Л. 156.

259. Англицаноцка Васильевна. Песня историческая (фрагмент). Л. 157.

С. Порья Губа**Тарасов Иван Николаевич, 68 л.**

260. «Значит, у отца тоже были». Сказка волшебная (АА 301А). Л. 158—162. Фон. 477/1.

261. Портупей-прапорщик. Сказка волшебная (АА 677). Л. 163. Фон. 477/2.

262. «Дело было в Ленинграде». Сказка новеллистическая (АА 931). Л. 164—165. Фон. 477/3.

263. Загадки-сказки (2 текста) (АА 921). Л. 166.

С. Умба**Еголаева Ф. Т.**

264. Про угольщика. Сказка новеллистическая (АА 934). Л. 167—169. Фон. 474/10.

С. Лесное**Мошникова А. А.**

265. О невесте разбойника. Сказка новеллистическая (АА 955, 956В). Л. 170—171 об.

266. О разбойниках. Сказка новеллистическая. Л. 172—173.

267. Проклятая жена. Быличка. Л. 174—175.

268. «Старушка до старости жила». Быличка. Л. 176—177.

269. Леший-кум. Сказка-быличка. Л. 178—179.

270. «А вот я девкой была». Быличка. Л. 180.

271. О некрещеной девице. Сказка-быличка (АА *813). Л. 181—182. Фон. 473/6.

272. Сестра-подпольница. Побывальщина. Л. 184—185. Фон. 473/5.

273. «Ну, это в Пялице было». Быличка. Л. 186. Фон. 473/2.

274. Как девушку «водило». Сказка-быличка. Л. 187. Фон. 474/7.

275. Как колдунью «водило». Сказка-быличка. Л. 188.

276. Про колдунью. Быличка. Л. 189.

277. «Ну, были мужчина да женщина». Быличка. Л. 190—191.

С. Чапама**Чеченина К. Е.**

278. «Жил-был старик со старухой». Сказка волшебная (АА *313 I). Л. 192—194.

А. А. БУРЫКИН

**КРАТКИЙ ОБЗОР НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ
СОБИРАТЕЛЕЙ ФОЛЬКЛОРА НАРОДОВ КРАЙНЕГО СЕВЕРА,
СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА И СВЕДЕНИЯ
ОБ ОТДЕЛЬНЫХ ИСПОЛНИТЕЛЯХ ФОЛЬКЛОРА ЭТИХ НАРОДОВ**

**БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ИНФОРМАЦИЯ К МАТЕРИАЛАМ,
ХРАНЯЩИМСЯ В ФОНОГРАММАРХИВЕ ИНСТИТУТА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ) РАН**

Среди исследователей — этнографов, фольклористов, языковедов, этномузыкологов, тех, кто помимо исследовательской работы собирал коллекции фонографических и магнитофонных записей, ныне хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ, можно назвать крупнейших российских и зарубежных ученых, специалистов по языкам, фольклору и этнографии народов Крайнего Севера, Сибири, Дальнего Востока России и Американской Арктики — Л. Я. Штернберга (1861—1927),¹ В. И. Иохельсона (1855—1937), С. М. Широкогорова (1887—1939),² В. К. Штейница (1900—1967) и мн. др. Перу этих ученых принадлежит множество монографий и статей, которые были написаны на основе материалов, собранных ими в тех же экспедициях, во время которых они вели фонографические записи образцов языка и фольклора. Многие исследования, опубликованные собирателями, перекликаются по своей тематике с материалами записей на фонографических валиках. Поэтому, с одной стороны, рассказ о коллекциях и их собирателях был бы не полным без краткого библиографического обзора трудов собирателей, с другой стороны, представляется интересным выяснить, в какой степени сами собиратели смогли воспользоваться собранными звучащими материалами в своей дальнейшей работе.

К сожалению, мы должны признать, что между персональными собраниями звучащих материалов, ныне хранящимися в Фонограммархиве ИРЛИ, и публикациями, принадлежащими перу их собирателей, почти нет точек пересечения. Это обстоятельство имеет несколько различных объяснений. Прежде всего надо сказать о том, что в 1910—1930 гг. звукозапись на восковые цилиндры могла осуществляться только в тех учреждениях, где имелись фонографы; в то же самое время, как это явствует из истории фондов Фонограммархива, коллекции записей на валиках в эти годы перемещались из одного учреждения в другое, а собиратели многих коллекций по несколько раз меняли место жительства и объекты научных занятий. С. М. Широкогоров и В. И. Иохельсон эмигрировали из России и тем самым навсегда расстались со своими богатейшими собраниями фонографических валиков. И хотя С. М. Широкогоров в последние годы своего пребывания в России уже во Владивостоке обратился к проблемам шаманства у тунгусов,³ — напомним, что в его коллекциях имеется множество за-

¹ См.: *Гаген-Торн Н. И.* Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.

² См.: *Решетов А. М.* Сергей Михайлович Широкогоров : Его жизнь и труды: (К 100-летию со дня рождения) // Полевые исследования ГМЭ народов СССР. 1985—1987 гг.: Тез. докл. науч. сессии. Л., 1989. С. 25—27; *Ревуненкова Е. В., Решетов А. М.* Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам : Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Москва. 7—12 июня 1999 г. М., 1999. Т. 5, ч. 1. С. 23—30.

³ *Широкогоров С. М.* 1) Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919; 2) Избранные работы и материалы : Этнографические исследования. 2001—2002. Кн. 1—2. См. также: *Широкогорова Е. Н.* Северо-западная Маньчжурия : (Географический

писей шаманских ритуалов, — он не мог воспользоваться своими записями на валиках. В. И. Иохельсон до отъезда в США успел опубликовать ряд статей, связанных со своими алеутскими материалами,⁴ но при работе над образцами фольклора алеутов в США у него не было возможности изучать те фонограммы, которые имели параллели с рукописными материалами. То же самое можно сказать и о собранных В. И. Иохельсоном материалах по фольклору ительменов, опубликованных много лет спустя после смерти собирателя известным американским лингвистом Д. С. Уортом.⁵ Как можно полагать, В. К. Штейниц, коллекция которого впоследствии была передана в Фонограммархив, в своих дальнейших исследованиях в области хантыйского языка, фольклора и этнографии обско-угорских народов также не мог пользоваться собранными им материалами, хотя при этом опубликовал большое количество трудов и в их числе часть собранных текстов.⁶ Л. Я. Штернберг, который начал публиковать результаты своих этнографических наблюдений и собственные полевые материалы со второй половины 1890-х гг.,⁷ во второй период своей жизни, а именно, после своих экспедиций конца 1900-х гг., отошел от описаний конкретного материала и сосредоточил внимание на более общих вопросах этнографии Сибири и теоретических проблемах этнографии.⁸ Из его богатого собрания образцов традиционного фольклора народов Приамурья и Сахалина изданы только материалы по фольклору нивхов.⁹

В. И. Анучин (1875—1943), опубликовавший объемную и необыкновенно содержательную работу по кетскому шаманству,¹⁰ постепенно отошел от поле-

очерк по данным маршрутных наблюдений). Владивосток, 1919 (Учен. зап. Историко-филол. ф-та. Т. 1, отд. 1). Из литературы о С. М. Широкогореве см.: *Мюльман В. С. М. Широкогорев. Некролог (с приложением писем, фото и библиографии)* // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 144—155.

⁴ *Иохельсон В. И.* 1) Этнологические проблемы на берегах Северного Ледовитого океана // ИРГО. 1907. Т. 43. С. 63—92; 2) Опись фольклорных и лингвистических материалов В. И. Иохельсона, хранящихся в Азиатском музее Российской Академии наук. 1: Алеуты. ИАН. Сер. VI. 1918. Т. 12, вторая часть, № 17. Пг., 1919. С. 1979—2003; 3) Материалы по изучению алеутского языка и фольклора, собранные и обработанные В. И. Иохельсоном. Т. 1: Образцы народной словесности. Вып. 1: Тексты на уналашкинском наречии. Пг., 1923. См.: *Корсун С. А. В. И. Иохельсон и его экспедиция на Алеутские острова* // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пяťых сибирских чтений. Санкт-Петербург. 17—19 октября 2001 г. СПб., 2004. С. 83—89, с чрезвычайно ценной библиографией.

⁵ *Jochelson W. Kamchadal Texts* / Ed. D. S. Worth. Los Angeles, 1961.

⁶ *Steinitz W.* 1) *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten*. Tartu, 1939. Т. 1. N 11. 460 S.; 2) *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten*. Stockholm, 1941. Т. 2. 208 S.; 3) *Geschichte des finnisch-ugrischen Vocalismus*. Stockholm, 1944. 144 S.; 4) *Geschichte des ostjakischen Vocalismus*. Berlin, 1950. 138 S.; 5) *Ostjakische Grammatik und Chrestomathie mit Worterverzeichnis*. Leipzig, 1950. 169 S.; 6) *Ostjakologische Arbeiten*. Bd. 1—4. Bd. 1: *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten* Budapest, 1975. 468 S.; 7) *Ostjakologische Arbeiten*. Bd. 1—4. Bd. 2: *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten*. Budapest, 1976. 320 S.; 8) *Ostjakologische Arbeiten*. Bd. 4: *Beiträge zur Sprach-Wissenschaft und Ethnographie* / Akademie der Wissenschaften der DDR; Ungarische Akademie der Wissenschaften. Budapest, 1980. 493 S.; 9) *Ostjakologische Arbeiten*. Bd. 3: *Texte aus dem Nachlass*. Budapest, 1989.

⁷ *Штернберг Л. Я.* Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. Приамурского отдела ИРГО. 1896. Т. 1, вып. 2. С. 1—133.

⁸ *Штернберг Л. Я.* 1) *Семья и род у народов Северо-Восточной Азии*. Л., 1929; 2) *Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны*. Хабаровск, 1933; 3) *Первобытная религия в свете этнографии*. Л., 1936.

⁹ *Штернберг Л. Я.* 1) *Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранных на острове Сахалине и в низовьях Амура* // Изв. АН. 1900. Т. 13, № 4. С. 387—434; 2) *Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора: Образцы народной словесности*. СПб., 1908.

¹⁰ *Анучин В. И.* *Очерк шаманства у енисейских остяков* СПб., 1914. (Сб. МАЭ. Т. 2, вып. 2). См. также *Енисейские остяки* по данным В. И. Анучина, обработанным Н. А. Синельниковым / Под ред. Д. Н. Анучина. М., 1911; *Анучин В. И.* *В стране черных дней и белых ночей (Туруханский край)*. Пг., 1916.

вой этнографической работы и последние десятилетия своей жизни занимался преподавательской деятельностью и литературным трудом. Н. К. Каргер, собравший материалы по фольклору кетов, ныне являющиеся ценными образцами документации кетского языка, насколько мы можем судить, не успел опубликовать каких-либо научных работ, относящихся к этнографии народов Западной Сибири, все его известные изданные работы относятся к народам Приамурья и основаны на материалах его экспедиционной поездки на Дальний Восток.¹¹ А. Н. Липский, который производил фонографические записи на Алтае, позже занялся этнографией народов Дальнего Востока.¹² Н. М. Ковязин (1903—1972) проявил себя в дальнейшем как специалист в области экономической географии и истории народов Севера России в XX в.¹³ Л. Э. Каруновская работала в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН.¹⁴

Виктория Вячеславовна Сенкевич-Гудкова (1912—1981?), студентка Московской государственной консерватории (МГК), позднее — специалист по этнографии и языку финно-угорских народов,¹⁵ в 1934 г. в г. Березово Березовского р-на Ханты-Мансийского национального округа Тюменской области записала фольклор манси (кол. № 427).¹⁶ Данная коллекция была передана собирательницей в фольклорную секцию Научно-исследовательского музыкального института (НИМИ) при Московской государственной консерватории, а в 1937 г. поступила в Кабинет народной музыки МГК им. П. И. Чайковского. В 1986 г. фонографические цилиндры этой коллекции были переданы в Фонограммархив ИРЛИ.

Антон Петрович Пырерка (1905—1941), в краткой и насыщенной событиями биографии которого заметным эпизодом является участие в работе по звукозаписи ненецкого фольклора, — к сожалению, этот факт остался без внимания его биографов и тех, кто занимается его научным наследием, — составил и издал два небольших сборника ненецких сказок,¹⁷ которые основаны на его личном собрании ненецкого фольклора,¹⁸ принимал участие в работе над учеб-

¹¹ Каргер Н. К. 1) Классификационная система родства у гольдов // Сб. этнографических материалов. Л., 1927. № 2. С. 26—34; 2) Отчет об исследовании родового состава населения бассейна р. Горин. // Изв. Комиссии по изучению племенного состава СССР и сопредельных стран. 1929. № 3. С. 3—24; 3) Родовой состав улчей // Советский Север. 1931. № 35. С. 110—125. О нем см.: Решетов А. М. 1) Отдание долга. Ч. 1: Памяти сотрудников Института этнографии, погибших в блокадном Ленинграде // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 40—62; 2) Отдание долга. Ч. 2: Памяти сотрудников Института этнографии АН СССР — воинов Великой Отечественной войны // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 3—20; № 4. С. 3—24.

¹² Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов // Чита, 1923. О нем см.: Репрессированные этнографы. М., 1999; Репрессированные этнографы. М., 2002. Вып. 2. См. также: Решетов А. М. 1) Репрессированная этнография: Люди и судьбы. Ч. 1 // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 4. С. 185—221; 2) Репрессированная этнография: Люди и судьбы. Ч. 2 // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 5—6. С. 342—368.

¹³ См.: Ковязин Н. М. Очерки по промысловому хозяйству и оленеводству Крайнего Севера. Л., 1936; Ковязин Н. М., Кузаков К. Г. Советская Эвенкия: (Экон.-геогр. очерк). Л., 1963; Абульханов А. И., Ковязин Н. М. Ненецкий автономный округ. Архангельск, 1977.

¹⁴ См. о ней: Решетов А. М. Работала не награды ради: Памяти Лидии Эдуардовны Каруновской // Этнография, история, культура стран Южных морей: Макаевские чтения 1995—1997 гг. СПб., 1997. С. 233—244.

¹⁵ Гудков И., Сенкевич В. Два года среди хантов // Советская этнография. 1940. № 1.

¹⁶ См.: Сенкевич В. Моя поездка к хантам (остякам) для собирания фольклора в 1934 г. Советское краеведение. 1935. № 1.

¹⁷ Пырерка А. П. Ненецкие сказки. Л., 1935; Пырерка А. П. Пухуця нгоб"ню Сын старушки. Ненецкие сказки. Л., 1939.

¹⁸ Об А. П. Пырерке см.: Бармич М. Я. Антон Петрович Пырерка — первый ненецкий ученый // Лингвистика в годы войны: Люди, судьбы, свершения: Материалы Всерос. конф., посвященной 60-летию победы в Великой Отечественной войне. СПб., 2005. С. 167—176; Канев Ю. В. А. П. Пырерка — прыжок через тысячелетия // Там же. С. 177—185; Меньшакова Е. Г. Документы и вещи личного происхождения семьи А. П. Пырерки и Н. М. Терещенко в собрании Ненецкого окружного краеведческого музея // Там же. С. 185—192.

ными пособиями по ненецкому языку для школ, а также получил признание как один из ненецких писателей.¹⁹

Имеется только одна работа, в которой автором были в какой-то степени использованы собственные фонограммы, выполненные им в экспедиции, — это известная фольклористам и музыковедам статья Д. Н. Анучина.²⁰ Из собирателей, являвшихся сотрудниками Фонограммархива, одну статью об эвенкийских песнях опубликовала С. Д. Магид в соавторстве с Г. М. Василевич.²¹ Интересно, что эта статья является единственным свидетельством внимания фольклориста и этнографа к архивным звукозаписям на протяжении довольно длительного времени.

Учитывая то обстоятельство, что какое-то количество материалов, содержащих фольклорные тексты на языках народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, было опубликовано в виде книг или находится в архивах в России и за рубежом (материалы В. К. Штейница — в Германии, материалы В. И. Иохельсона — в США; возможно, в какой-либо из стран сохраняются архивные материалы С. М. Широкогорова), при дальнейшем изучении отдельных фонографических коллекций и сравнении их состава с печатными изданиями и рукописными собраниями станет возможным выявить такие тексты, которые будут доступными нам одновременно в авторской расшифровке или параллельной записи на бумагу с переводом на русский язык и в фонографической записи на валиках. Такие записи позволили бы составить представление о звучании фольклорного текста, записанного почти 100 лет назад, и оценить характер исследовательской работы собирателя над фонографической записью.

СВЕДЕНИЯ О НЕКОТОРЫХ ИСПОЛНИТЕЛЯХ ОБРАЗЦОВ ФОЛЬКЛОРА И ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА НАРОДОВ КРАЙНЕГО СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РФ, НАХОДЯЩИХСЯ В КОЛЛЕКЦИЯХ ФОНОГРАММАРХИВА ИРЛИ

При знакомстве с данными об исполнителях, записанных на фонографических валиках и на магнитных носителях, хранящихся в Фонограммархиве ИРЛИ, встречаются имена представителей первого поколения интеллигенции малочисленных народов Севера РФ, а также имена первых писателей и поэтов из среды этих народов. Последнее обстоятельство имеет особую значимость для истории культуры народов Севера РФ в XX в., поскольку, во-первых, в материалах Фонограммархива ИРЛИ мы имеем уникальные записи голосов выдающихся людей своего времени, много сделавших для своих народов, во-вторых, на основании этих записей можно сделать вывод, что в коллекциях Фонограммархива имеются не только записи различных фольклорных жанров, но и озвученные образцы авторской поэзии народов Севера.

К большому сожалению, надо признать, что время для собирания биографических сведений об исполнителях, представленных на фонограммах 1920—1950-х гг., да и на более поздних, безнадежно упущено. Мы имеем возможность найти в специальных изданиях биографии литераторов из среды коренных народов Севера (хотя и в этих справочниках данные оказываются не пол-

¹⁹ *Огрызко В. В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока : Библиографический справочник. Ч. 1: А—Н. М., 1998; Ч. 2: О—Я. М., 1999. С. 80—83.

²⁰ *Анучин Д. Н.* О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске, Якутской области // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2. С. 288—293.

²¹ *Василевич Г. М., Магид С. Д.* Эвенкийская песня // Советский фольклор. 1941. № 7. С. 72—81. Имеется также небольшой сборник эвенкийских песен: *Василевич Г. М.* Дян икэ-сэл (десять песен). Л., 1934.

ными и не всегда точными), в таких же изданиях приводятся сведения об изданиях книг писателей и о публикациях образцов их творчества в коллективных сборниках и периодической печати. Однако у нас до сих пор нет специальных справочных изданий, которые давали бы сведения о сочинениях литераторов-северян, опубликованных на языках оригинала без русского перевода, особенно это касается произведений, включаемых в учебники родных языков и печатавшихся в газетах и других местных изданиях.

Биографические материалы об исполнителях отдельных образцов из коллекций Фонограммархива ИРЛИ имеются в различных энциклопедиях, биографических и библиографических справочниках, составленных по региональному или профессиональному принципу, которые частично повторяют, но и в какой-то степени дополняют друг друга.²² В этих же изданиях, особенно в насыщенном малодоступной информацией справочнике В. В. Огрызко, приводится и достаточно полная и подробная библиография литературных сочинений и научных работ тех, чье исполнение образцов фольклора и собственных сочинений записывали сотрудники Фонограммархива и фольклористы-полевики. Библиографический указатель учебной литературы для школ народов Севера, подготовленный В. А. Владыкиной,²³ хотя и не дает биографических данных об авторах учебных пособий и тем более об их помощниках, но все же позволяет установить, что среди исполнителей образцов фольклора были и авторы или помощники авторов учебников и словарей по родным языкам народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, и имеются случаи, когда упоминание фамилии исполнителя в этом указателе является единственной возможностью найти о нем какие-нибудь сведения. К сожалению, мы не располагаем систематизированной библиографической информацией о переводчиках общественно-политической и художественной литературы на языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, среди которых также могут встретиться имена исполнителей тех образцов, которые хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ.

Приводим перечень и краткие биографические данные исполнителей произведений устного народного творчества, хранящиеся в собрании Фонограммархива ИРЛИ.

Айнана Людмила Ивановна (р. 1935) — педагог, специалист по эскимосскому языку и методике его преподавания, автор нескольких учебников эскимосского языка для начальной школы.

В собрании Фонограммархива имеется пять записей песен Л. И. Айнаны — танцевальная песня «Пошивочная», песня про морских и пушных охотников, походная песня, песня «Ворон» без слов (МФ 0228.12, 0228.13, 0228.14, 0228.15), а также напев старинной танцевальной песни и песня про охотников (кол. 268, МФ 0229.20, 0229.21).

Алексеев Иван Егорович (р. 1944) — языковед, доктор филологических наук, автор ряда исследований по фонетике якутского языка. Широко известен как исполнитель мелодий на якутском национальном музыкальном инструменте — хомусе.

²² Писатели Дальнего Востока. Хабаровск, 1975. 2-е изд.: Хабаровск, 1989; Писатели Чукотки / Сост. Е. Ф. Рожков. Анадырь, 1993; Писатели земли олонхо. Якутск, 1996. 2-е изд.: Якутск, 2001; *Огрызко В. В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока; Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск, 2000. Т. 1—3; Ямал: Энциклопедия Ямало-Ненецкого автономного округа. Салехард, 2001; Ученые-североведы / Сост. Н. М. Артемьев. СПб., 2001; Северная энциклопедия. М., 2004. О тех, кто участвовал в Великой Отечественной войне и погиб в боях, см. также: *Горохов С. Н.* Героизм сынов Севера на фронтах Великой Отечественной войны. СПб., 2005.

²³ Учебные пособия для школ малочисленных народов Севера. Начальные классы: Библиографический указатель 1927—1994 гг. / Сост. В. А. Владыкина. М., 1999. 102 с. О других указателях учебной литературы на языках народов Севера специалисты пока могут только мечтать.

В Фонограммархиве имеется более десятка записей разнообразных мелодий в исполнении И. Е. Алексеева (кол. 513, МФ 3976-1.09—3976-1.21).

Ашкамакин Иван Иванович (1911—1991) — эскимос, в 1930-е гг. — студент Института народов Севера (ИНС), один из первых представителей своего народа, получивший высшее образование, активный участник советского строительства на Чукотке. Принимал участие в составлении учебников эскимосского языка для школ. В 1958 г. стал председателем колхоза в пос. Янракинот Провиденского р-на Чукотского автономного округа, был секретарем парторганизации. Награжден орденом Ленина. Воспитал 10 детей, которые организовали семейную общину. Рассказы И. И. Ашкамакина вошли в книгу «Пусть говорят наши старики». ²⁴ Один из рассказов — «Унесенные во льды» опубликован отдельно с краткой биографической справкой об авторе. ²⁵

В коллекции Фонограммархива ИРЛИ имеются четыре записи мелодий Ашкамакина, исполнявшихся им совместно с П. Н. Отке, парный чукотский танец «Драка», эскимосский танец «Нга ейя», эскимосский «Танец ворона», «Танец резчиков по кости» (кол. 206, ФВ 5420.01, 5420.02, 5420.03, 5420.04).

Аяя (?) — исполнительница эскимосских песен.

В собрании Фонограммархива имеется 10 записей песен, записанных от этой исполнительницы, сделанных И. А. Богдановым (Бродским) (кол. 519, МФ 4016.06—4016.16). Соисполнителями в этих записях являются известный исполнитель танцев и мелодий эскимосов Я. Тагъек и другие участники национальных музыкально-хореографических ансамблей 1960—1970 гг. Имеется небольшая брошюра с мелодиями и текстами песен исполнительницы. ²⁶

Вахрушева (Баландина) Матрена Панкратьевна (1918—2000) — лингвист, кандидат филологических наук, преподаватель обско-угорских языков в Ленинградском педагогическом институте им. А. И. Герцена (ЛГПИ), автор и соавтор учебников мансийского языка. Писала стихи и прозу на родном кондинском диалекте мансийского языка. ²⁷

В Фонограммархиве ИРЛИ имеются две записи песен, сделанные от М. П. Вахрушевой (кол. 268, МФ 0229. 24, 0229.25). ²⁸

Вуквол Михаил (1914—1942) — чукотский художник, косторез, скульптор и поэт. Родился в Уэлене. В 1926 г. начал ходить в школу. В 1936 г. был направлен в Москву на учебу, позже попал в ИНС. Участвовал в составлении учебных пособий по чукотскому языку для школы и в составлении русско-чукотского словаря, подготовленного П. Я. Скориком и вышедшего в свет летом 1941 г. Перевел на чукотский язык рассказы Г. Ф. Байдукова, принимал участие в работе над переводами сказок А. С. Пушкина вместе с соотечественником Гойгоем и Л. В. Беликовым. ²⁹

В одной из фонографических коллекций, поступивших в ИРЛИ на хранение из Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, имеются записи песен и мелодий в исполнении Вуквола — «Летчики» (кол. 447, ФВ 6373.01), «Председатель правления», «Про продавца», «У чайки болит живот» (кол. 447, ФВ 6374.01, 6374.02, 6374.03), танцевальная мелодия (кол. 447, ФВ

²⁴ Пусть говорят наши старики : Рассказы азиатских эскимосов-юпик. М., 2001. Об этой книге см.: *Крупник И. И.* Возвращение знаний // Северные просторы. 2004. № 1/2. С. 66—68.

²⁵ *Ашкамакин И. И.* Унесенные во льды // Там же. С. 39—40.

²⁶ *Аяя.* Здравствуй, наши друзья! Магадан, 1966. 15 с.

²⁷ *Огрызко В. В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 1. С. 135—139.

²⁸ В документальных данных к текстам ошибочно указано отчество исполнительницы — Матрена Пахомовна. Уточнение атрибуции этих записей при их прослушивании осуществлено при участии Д. В. Герасимовой, которой автор выражает глубокую признательность.

²⁹ *Огрызко В. В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 1. С. 158—160. По каким-то странным причинам имена Вуквола и Гойгоя совершенно незаслуженно перестали упоминаться при переиздании переводов сказок А. С. Пушкина на чукотский язык, выходявших в 1950—2000-е гг.

6375.01), «Птице кулику», «Морским и тундровым чайкам», «Снегирю» (кол. 447, ФВ 6377.03, 6377.04, 6377.05), танцы «Сазан» и «Кустарь (саюн)» (кол. 447, ФВ 6379.01, 6379.02). Две последние мелодии исполнены Вукволом совместно с эскимосом Татаком (о нем см. ниже), с которым исполнитель, вероятно, был знаком по учебе в Институте народов Севера в Ленинграде.

Захарова Христина Михайловна (р. 1940) — исполнительница и импровизатор эвенских песен. Ее творчество получило широкое признание в 1990-е гг., и сейчас она пользуется широкой известностью, в основном как народная певица,³⁰ однако имеются также публикации ее литературных опытов.³¹

В собрании записей Фонограммархива имеются по крайней мере 5 записей, сделанных от Х. М. Захаровой, — три рассказа и две песни-импровизации (кол. 492, МФ 3355-1.02, 3355-1.03, 3355-1.04, 3355-1.05, 3355-1.06).

Какля (?) — один из первых студентов Института народов Севера, член коллектива переводчиков на чукотский язык Конституции СССР 1936 г. и ряда официальных документов.

В собрании Фонограммархива (кол. 451, ФВ 6425.03) имеется записанная от этого исполнителя эскимосская танцевальная песня (первым исполнителем этой записи является Каля).

Кимонко Джанси Батович (1905—1949) — удэгейский писатель. После окончания ИНСа вернулся на родину. В 1949 г. трагически погиб на охоте. Работал над школьным учебником удэгейского языка вместе с его автором, Е. Р. Шнейдером. Писал стихи и прозу, от него писательница Ю. Шестакова записывала образцы фольклора.³² Его повесть «Там, где течет Сукпай» выдержала около 20 изданий на разных языках.³³

Среди материалов Фонограммархива ИРЛИ имеются как минимум две записи Д. Кимонко — песня (кол. 124, ФВ 4016.01), и сказка, записанная на двух валиках (кол. 133, 5028.01, 5029.01). К сожалению, текст на этих записях прослушивается очень плохо.

Комарова Любовь Прокофьевна (1931—1996), литературный псевдоним Любовь Ненянг — ненецкая поэтесса и писательница, журналист, собирательница ненецкого фольклора, занималась антропонимикой ненцев Таймыра. Родилась на Таймыре, окончила Игарское педагогическое училище и ЛГПИ им. А. И. Герцена. Автор более десяти книг стихов, прозы, фольклора и множества публикаций в периодической печати.³⁴

В коллекции Фонограммархива ИРЛИ обнаружены три записи ненецких мелодий — песен без слов, исполняемых Л. П. Комаровой (кол. 268, МФ 0227.03, 0227.04, 0227.05).

Костеркины Дюмнюме и Тубяку — известные нганасанские шаманы, информанты множества лингвистических и этнографических экспедиций на Таймыр.³⁵

Несколько десятков записей шаманских камланий, произведенных от членов семьи Костеркиных, хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ (кол. 489).

Нёмысова Евдокия Андреевна (р. 1936) — педагог, методист, кандидат педагогических наук, специалист по хантыйскому языку: автор ряда учебников

³⁰ О ней см.: Павлова Т. В. 1) Образцы музыкального фольклора эвенов Якутии. Якутск, 1996, 2) Песни эвенской мелодистки Христины Захаровой. Якутск, 2000.

³¹ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 1. С. 229.

³² Там же. С. 285—291.

³³ Из новых исследований биографии и творчества Д. Кимонко см.: Оганезова Л. В. Творчество Джанси Кимонко как основоположника удэгейской литературы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2004.

³⁴ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 1. С. 496—504.

³⁵ См. о них: Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.

хантыйского языка для школ, автор и ответственный редактор учебника хантыйского языка для педагогических училищ, публицист.³⁶

В Рукописном фонде Фонограммархива, имеющем отношение к материалам коллекции № 268 (папка 65), имеются записи хантыйских сказок, сделанные от Е. А. Немысовой (Дуси Немысовой).

Никитин Гаврил (?) — эвен, уроженец Булунского р-на Якутии, знаток традиционного фольклора и культуры эвенов Якутии, информант А. Сотавалта. В 1928 г. провел два месяца в Финляндии, где с его помощью финские ученые изучали эвенский язык. Материалы, собранные А. Сотавалта от Г. Никитина, были опубликованы только в 1978 г.³⁷

В одной из ранних коллекций записей, собранных сотрудниками Фонограммархива от студентов-северян, имеются две песенные записи Г. Никитина (кол. 35, ФВ 1401.01, 1401.02).

Отке Павел Николаевич (1905—1956) — известный общественный деятель: избирался депутатом Верховного Совета СССР от Чукотки. Его имя носит одна из главных улиц города Анадыря — столицы Чукотского автономного округа.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеются записи четырех мелодий, исполнявшихся Отке совместно с Ашкамакиным, — парный чукотский танец «Драка», эскимосский танец «Нга ейа», эскимосский «Танец ворона», «Танец резчиков по кости» (кол. 206, ФВ 5420.01, 5420.02, 5420.03, 5420.04).

Платонов Алексей Николаевич (1912—1939) — эвенкийский поэт. Родился в Аимском кочевом наслеге, жил среди учурских эвенков, был вынужден прервать учебу в ИНС из-за болезни, вернулся на родину. Перевел на эвенкийский язык стихотворение А. С. Пушкина «Памятник». Одна книга стихов А. Н. Платонова издана при жизни, другая посмертно, ряд его стихотворений был опубликован в периодической печати.³⁸

В Фонограммархиве ИРЛИ имеются записи четырех песен, сделанные от А. Н. Платонова и представляющих собой песенное исполнение сочиненных им стихотворений — «По ленинскому пути», «В тайге», «Под сталинским руководством», «Женская песня» (кол. 126, ФВ 4063.01, 4063.02, 4063.03, 4063.04). В Рукописном фонде Фонограммархива хранятся различные варианты текстов стихотворений А. Н. Платонова на эвенкийском языке и их русские переводы.

Рахтилин Владимир Григорьевич (р. 1947) — выпускник Магаданского педагогического института, преподаватель чукотского и эскимосского языков, бывший редактор Санкт-Петербургского филиала издательства «Просвещение».

В собрании Фонограммархива имеется 12 песен, записанных от В. Г. Рахтилина (кол. 519, МФ 4015.01—4015.12).

Салаткин Алексей Михайлович (1914—1956/7) — эвенкийский поэт и прозаик. Окончил ИНС в середине 1930-х гг. Автор трех поэтических книг, участвовал в переводах просветительской литературы на эвенкийский язык. Подробности биографии А. М. Салаткина в последние 10 лет жизни почти неизвестны.³⁹

³⁶ *Огрызко В. В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 1. С. 482—487.

³⁷ *Sotavalt A.* Westlamutische Materialien / Bearb., hrsg. H. Halen. Helsinki, 1978. См. также: *Шарина С. И., Бурыкин А. А.* 1) Образцы фольклора булунских эвенов в записях А. Сотавалта // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск, 1998. С. 88—96; 2) Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера : (Материалы IV Сибирских чтений). СПб., 2000. С. 247—254.

³⁸ *Огрызко В. В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока Ч. 2. С. 57—59.

³⁹ Там же. С. 73—176.

Среди материалов Фонограммархива ИРЛИ имеются две записи, произведенных от А. М. Салаткина, — песня без названия и песня «Восток светает» (кол. 133, 5130.01, 5130.02).

Самар Аким Дмитриевич (1916—1942) — нанайский поэт и прозаик, основоположник нанайской литературы. Родился в с. Кондон. Окончил ИНС в 1941 г. Автор поэтических сборников «Песни нанайца», «Стихи», повести «Сын бедняка». Участвовал в составлении учебников и учебных пособий по нанайскому языку для начальной школы, переводил общественно-политическую и художественную литературу на нанайский язык. Погиб под Сталинградом. Три поэтических сборника А. Самара изданы посмертно.⁴⁰

В коллекции Фонограммархива ИРЛИ сохранились записи четырех песен от А. Д. Самара — песня о Сталине, прощальная песня (кол. 206, ФВ 5416.01, 5416.02), «Расписная оморочка» и «Мой дружок» (кол. 206, ФВ 5417.01, 5417.02). В рукописном фонде Фонограммархива нами обнаружены два автографа А. Д. Самара — рукопись песни о Сталине и деловая записка.

Сахаров Никита Васильевич (1915—1945) — эвенкийский литератор. В 1932 г. поступил в ИНС, после его окончания работал в Витимо-Олекминском райкомом комсомола, добровольцем ушел на фронт. Погиб в Германии. Получил известность как прозаик благодаря книге «Красный суглан» (Л., 1938). Перевел на эвенкийский язык рассказ М. Горького «Старуха Изергиль». Публикации стихотворений Н. В. Сахарова довольно многочисленны, хотя его стихи ни разу не были собраны в книгу.⁴¹

В Фонограммархиве ИРЛИ сохранилось 12 записей, характеризующих Н. В. Сахарова как исполнителя эвенкийских песен-подражаний, а также как импровизатора — автора стихотворений, исполняемых в форме песни. Среди этих записей имеются два варианта «Песни о богатом Нгангире», «Новая песня об эвенках», «Песня во время поездки на санях по реке», «Песня на мотив Хэнгэ-Аста», любовная песня, песня «Бирагачин» — «Как река...», тотемная песня, две хороводные и две плясовые песни (кол. 126, ФВ 4039.01, 4039.02, 4040.01, 4040.02, 4045.01, 4045.02, 4040.03, 4049.01, 4049.02, 4049.03, 4050.01, 4050.02). Некоторые из этих текстов имеются в материалах Рукописного фонда Фонограммархива.

Слепцов Владимир Титович (?) — эвен, выходец с Колымы, в середине 1930-х гг. студент ИНС, один из участников работы над первыми учебниками эвенского языка для начальной школы. В одном из учебников эвенского языка, составленном В. И. Левиным и вышедшем в свет в 1934 г., опубликованы два его рассказа. Образцы поэтического творчества В. Т. Слепцова остаются неизвестными.

В материалах Фонограммархива ИРЛИ имеются три песенные записи В. Т. Слепцова — «Песня девушки», припев к круговому танцу «Хэденэк» и «Песня лошади» (кол. 124, ФВ 4017.01, 4017.02, 4018.01).

Сусой Елена Григорьевна (р. 1933). Родилась в Ямальской тундре, выпускница ЛГПИ им. А. И. Герцена, педагог, методист, собирательница ненецкого фольклора, автор и исполнитель ненецких песен-импровизаций, кандидат педагогических наук. Ею написаны и изданы три книги образцов ненецкого фольклора, ряд учебников ненецкого языка, биография ненецкого поэта Л. В. Лапцуя, который был ее мужем, а также две книги в ее переводе на ненецкий язык.⁴²

В коллекции Фонограммархива ИРЛИ имеются две подборки записей, сделанных от Е. Г. Сусой, — песня «Моя русоголовая» и три песни «без слов» (кол. 268, МФ 0227.06, 0227.07, 0227.08, 0227.09), а также эпическая песня «Сестра двух Вай» и песня ненецкой женщины (кол. 268, МФ 0229.01, 0229.02).

Тарабукин Николай Саввич (1910—1950) — эвенский поэт и прозаик: первый яркий представитель эвенской литературы. Окончил ИНС в 1937 г. Еще

⁴⁰ Там же. С. 187—191.

⁴¹ Там же. С. 216—219.

⁴² Там же. С. 249—253.

во время учебы принимал участие в подготовке эвенского букваря под редакцией В. И. Цинциус, его стихи публиковались в учебниках эвенского языка, составленных В. И. Левиным в 1934 и 1937 гг. В 1936—1938 гг. вышли в свет два сборника его стихов «Песни тайги» и «Полет золотой девушки», и книга стихов и рассказов «Мое детство» в двух изданиях (на латинице и на кириллице) в переводе В. И. Цинциус.⁴³ После 1939 г. почти ничего не публиковалось, третья поэтическая книга Н. С. Тарабукина «Серебряный ключ» осталась неизданной, но некоторые его стихотворения напечатаны в учебниках эвенского языка и коллективных сборниках,⁴⁴ причем не все его стихотворения собраны и атрибутированы. По некоторым данным, Н. С. Тарабукин занимался также рисованием и живописью. Имеются сведения о том, что в последние годы жизни Н. С. Тарабукин сотрудничал с Якутским НИИ ЯЛИ, однако его научные публикации нам неизвестны.⁴⁵ Во время войны и в послевоенные годы Н. С. Тарабукин работал в Якутии учителем, оленеводом, заведующим красным чумом.

В Фонограммархиве ИРЛИ в трех различных коллекциях сохранилось не менее 12 записей, сделанных от Н. С. Тарабукина, в основном это его стихи, исполняемые автором в песенной форме: стихотворение-песня «Потерял Валу» (кол. 126, ФВ 4061.01); песни «По следам отца я не иду», «Комсомольская походная» (кол. 133, ФВ 4177.01, 4177.02), «Детская песня о Сталине», «Охотничья песня», «Песня бедняка» (кол. 206, ФВ 5411.01, 5411.02, 5411.03), «Песня девушки», песни «Пушкин», «Весна утра» (Кол. 206, ФВ 5416.03, 5416.04, 5416.05), «В Ленинград от бабушки» и эскимосская песня об охоте (?)⁴⁶ (ФВ 5421.01, 5421.02, 5421.03).

Татак (?) — эскимос, по всей вероятности, один из студентов ИНС. Совместно с другими студентами (Ачиргин и Касыга) принимал участие в работе над одним из учебников эскимосского языка и русско-эскимосским словарем Е. С. Рубцовой (Л., 1941).

Участниками экспедиции Московской государственной консерватории на Чукотке были сделаны записи нескольких мелодий от Татака (кол. 447, ФВ 6375.02, 6375.02, 6375.03, 6375.04, 6376.01, 6376.02, 6376.03, 6376.04, 6377.01, 6377.02, 6378.01, 6378.02), и в двух записях Татак выступает соисполнителем М. Вуквола (кол. 447, ФВ 6379.01, 6379.02). Последний факт чрезвычайно интересен, поскольку такие записи являются очень ранним документированным свидетельством чукотско-эскимосских связей и взаимовлияний в области песенного творчества, музыкальной культуры и хореографии.

Таян (?) — эскимос, житель острова Врангеля, был начальником фактории.⁴⁷

От него участниками экспедиции Московской государственной консерватории были записаны две эскимосские мелодии — «Таян охотится» и «Про старушку» (кол. 451, ФВ 6426.01, 6426.02).

Тебетев (Тепетев) Дмитрий Павлович (1905—1942) — один из первых хантыйских поэтов. Учился в Остяко-Вогульске (Ханты-Мансийске) в школе работников политпросвета, встречался с И. Гудковым и В. В. Сенкевич-Гудковой во время их работы в Ханты-Мансийском автономном округе. Литературное наследие Д. П. Тебетева немногочисленно,⁴⁸ но видно, что «Песня о Лени-

⁴³ См.: Бурыкин А. А. Вера Ивановна Цинциус — ученый и педагог // Материалы конф., посв. 100-летию со дня рождения проф. Веры Ивановны Цинциус (13—14 октября 2003 г.). СПб., 2003. С. 12—17.

⁴⁴ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 2. С. 266—270.

⁴⁵ О творчестве Н. С. Тарабукина см. также: Банаканова Е. Е. Быт и культура эвенов: Пособие для учителя начальной эвенской школы. М., 2001.

⁴⁶ Так в каталоге записей.

⁴⁷ См. о нем: Минеев А. И. Остров Врангеля. М.; Л., 1946.

⁴⁸ Огрызко В. В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Ч. 2. С. 299—300.

не», запись которой произведена от него сотрудниками Фонограммархива, не была случайным эпизодом его творчества.

В собрании Фонограммархива ИРЛИ имеется одна запись Д. П. Тебетева «Песня о Ленине» (кол. 124, ФВ 4013.03). В Рукописном фонде имеется рукопись этой песни на хантыйском языке (кириллицей), несколько разных машинописных экземпляров ее оригинального текста песни и перевода на русский язык.

Ходжер Богдан Иванович (?—1938). Окончил Институт народов Севера в середине 1930-х гг., был на ответственной работе в Нанайском районе Хабаровского края, публиковал рассказы и очерки в малотиражных изданиях начала 1930-х гг. Участвовал в составлении учебников нанайского языка для школ, перевел на нанайский язык повесть А. С. Пушкина «Дубровский», избирался председателем нанайского райисполкома. Незаконно репрессирован.⁴⁹

В коллекции Фонограммархива ИРЛИ имеются звукозаписи пяти песен от Б. Ходжера (кол. 133, ФВ 4172.01, 4172.02, 4173.01, 4173.02, 4173.03).

Хромов Афанасий Вячеславович (1926—1979) — эвенкийский исполнитель песен и поэт. Родился в Качугском районе Иркутской области, учился на факультете народов Крайнего Севера ЛГПИ им. А. И. Герцена, не окончив учебу, вернулся на родину, работал в Иркутской и Бурятской филармониях, позднее жил в Эвенкийском автономном округе. Погиб в 1979 г., перевернувшись на моторной лодке.⁵⁰ А. В. Хромов под своим именем выведен в качестве героя повести эвенкийского поэта и прозаика А. Н. Немтушкина «Дорога в Нижний мир».

Поэтическое наследие А. В. Хромова не собрано, известны только единичные стихотворения.

В коллекции Фонограммархива ИРЛИ имеются три песенные записи А. В. Хромова — два варианта песни «Козырькан» (кол. 268, МФ 0228.16, МФ 0229.22) и песня «От изгороди до изгороди» (кол. 268, МФ 0229.23).

Собирание коллекций фонозаписей, сочетавшееся у ученых-этнографов и фольклористов с полевой работой исследовательского характера и кабинетной научной работой, остается в тени при обсуждении очень многих биографий выдающихся ученых, которые по праву считаются основоположниками современной отечественной науки о народах России, в том числе этнографии, фольклора и языков народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. Безусловно, эта деятельность ученых должна получить более полное освещение. Биографии ряда собирателей коллекций остаются почти неизвестными, и здесь, очевидно, есть возможности для продолжения разысканий и исследований.

Данные об исполнителях образцов фольклора, музыкального и музыкально-хореографического творчества малочисленных народов Севера РФ, собранные в ходе изучения состава коллекций Фонограммархива ИРЛИ, существенно дополняют наши представления об истории культуры этих народов на протяжении XX в., хотя бы они и оказывались не полными и фрагментарными, — и все же предпринятые нами разыскания в этой области дают некоторые результаты и восполняют пробелы в архивной документации и паспортизации отдельных записей и целых коллекций. Прделанная работа, помимо изложенных в настоящей статье конкретных результатов и итогов, позволяет вынести на обсуждение еще один вопрос, весьма актуальный для этнографии и смежных с нею дисциплин, — это проблемы своевременной систематизации и каталогизации архивных полевых материалов, формы их архивации и хранения, в том числе перевод на новые носители, а также направления исследований, целью которых является научное сопровождение архивных материалов и коллекций. В Фонограммархиве ИРЛИ в этом отношении накоплен немалый опыт, который может быть с успехом перенят и использован другими научными учреждениями и архивами России.

⁴⁹ Там же. С. 377—379.

⁵⁰ Там же. С. 315.

В. И. ЖЕКУЛИНА

АРХИВЫ ОТДАЮТ СВОИ БОГАТСТВА

Поистине «урожайным» для тверских фольклористов и всех любителей народного устного творчества оказался конец уходящего и начало нового века — один за другим вышли в свет сборники, содержащие архивные, дотоле нигде не воспроизводимые тексты различных фольклорных жанров: «Золотые зёрна : Сказки, легенды, предания, мемуарные рассказы Тверского края / Сборник А. В. Гончаровой» (Тверь, 1999), «Золотые зёрна : Сказки, народные рассказы Тверского края. Кн. 2 / Сборник А. В. Гончаровой» (Тверь, 2002) и, наконец, в серии «Литературные памятники» богатейший по содержанию сборник «Фольклор Тверской губернии : Сборник Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой. 1919—1926 гг. / Изд. подгот. И. Е. Иванова, М. В. Строганов» (СПб., 2003).

Древнейший Тверской край, входящий в состав центральных русских областей, и раньше не был обойден вниманием любителей и ценителей устной народной поэзии. Известно, что еще во второй половине XVIII в. в связи с общим для всей России интересом к бытованию народной поэзии активизируется собирательская деятельность и в Тверском крае. Записанные в разных тверских уездах сказки, песни, поверья, гадания, обряды и другой фольклорный материал публикуются в сказочных сборниках А. Н. Афанасьева, в сборнике песен П. В. Киреевского, на страницах «Тверских губернских ведомостей», «Памятных книжек Тверской губернии», «Сборников материалов для статистики Тверской губернии», «Тверском вестнике» и других местных изданиях.

Публикуется тверской фольклор и в центральных изданиях: «Этнографическом сборнике», журнале «Этнографическое обозрение», в «Живой старине», в сборниках П. В. Шейна и др.

К сожалению, печатавшиеся в названных изданиях тексты не отражали объективной картины жизни фольклора всей губернии и носили зачастую не планомерный, а случайный характер. И все же собранные вместе эти разрозненные записи, сделанные любителями народного творчества — учителями, гимназистами, священниками, писателями, — позволяют судить о состоянии тверского фольклора к началу XX в.

Планомерная работа по собиранию и изучению тверского фольклора началась в 20-х гг. XX в. и связана она с именем Ю. М. Соколова и его деятельностью в Тверском педагогическом институте, где он работал с 1919 по 1934 г. профессором и заведующим кафедрой русской литературы. Ежегодные комплексные студенческие экспедиции и фольклорная практика, введенные им в курс обучения, позволили обследовать обширную территорию и записать огромное количество произведений устного поэтического творчества, которые еще хранились в памяти народа или существовали в живом бытовании.

В экспедициях в Старицкий (1920, 1923, 1925), Осташковский (1921), Корчевский (1923, 1924), Новоторжский (1923) уезды, в Верхне-Моложской экспедиции в Бежецкий и Вышневолоцкий уезды (1925), в Весьегонской (1926) и Лихославльской экспедициях (1930) студентами и самим Ю. М. Соколовым, а также профессором пединститута А. Н. Вершинским и В. А. Дынник были за-

писаны образцы практически всех жанров русского фольклора: сказки, баллады, духовные стихи, обряды и обрядовые песни, семейная лирика, романсы, частушки, детский фольклор, поговорки, загадки, заговоры, приметы, суеверия и другие произведения устного творчества народа, сделаны описания праздников и т. д., — по неточным подсчетам, так как многие записи текстов были утрачены, более 3000 номеров.¹

Значительная часть этих записей и составила содержание сборника «Фольклор Тверской губернии», подготовленного в 1929 г. ученицей и дипломницей Ю. М. Соколова М. И. Рожновой под руководством учителя. Сборник стал первым сводом Тверского фольклора 1920-х гг., отразившим объективную картину жизни — в его состав вошло все то, что знал, помнил и чем жил народ. Это была установка Ю. М. Соколова как ученого — записывать все, что можно записать от исполнителей, и эти его идеи нашли свое практическое воплощение.

Судьба сборника Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой поистине драматична, как и всего архива ученого тверского периода его деятельности. Из обстоятельной статьи И. Е. Ивановой и М. В. Строганова «Теория и практика изучения фольклора в исследованиях Ю. М. Соколова 1919—1934 годов: (По материалам работы в Твери)», помещенной в сборнике в разделе Приложения (с. 511—572), узнаем вполне детективную историю о собранных в экспедициях материалах: они то терялись, то появлялись вновь и следы их обнаруживались на кафедре русской литературы Тверского пединститута (до 1973 г.), в Отделе редких книг Научной библиотеки Тверского университета, в фондах Государственного архива Тверской области (ГАТО), в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ, ф. 1504: 976 копий текстов, записанных в 1930 г. во время Лихославльской экспедиции на Калашниковском стекольном заводе и в окрестностях). Считавшиеся утраченными записи Старицкой и других экспедиций Ю. М. Соколова вошли в состав сборника М. И. Рожновой. А сам сборник был обнаружен профессором кафедры русской литературы Тверского государственного университета А. В. Гончаровой в фондах библиотеки и, перепечатанный ею, ныне хранится в Отделе редких книг Научной библиотеки Тверского университета (№ 28312) — 700 страниц машинописного текста, рукописное предисловие составителя на 32 страницах и 1752 номеров фольклорных текстов. Место хранения рукописного оригинала до сего времени неизвестно.²

Изданный в 2003 г. сборник Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой имеет минимальные отличия от своего машинописного варианта.

Составители издания И. Е. Иванова и М. В. Строганов сохранили и его структуру, и предисловие, и анализ состояния жанров тверского фольклора, сделанный М. И. Рожновой (свадьба, песни, похоронные причеты и др.), и жанрово-географический принцип расположения материала, принятый Рожновой.

¹ Коротин Е. Н. Принципы организационно-сборительской работы в фольклористике 1920-х годов // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 124.

² Во вступительной статье составителей о судьбе сборника Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой нет упоминания о месте хранения копии этого сборника, сделанной в двух экземплярах в 1972 г. доцентом (ныне — профессор, доктор наук) кафедры русской и советской литературы Калининского гос. университета А. В. Гончаровой. Один экземпляр сборника «Фольклор Тверской губернии» в 2 кн. (633 страницы текстов и 38 страниц оглавлений) был передан 4 января 1973 г. в Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (р. V, кол. 264, п. 1, № 1—2). Второй экземпляр в то же время был передан в Ленинградское отделение Института этнографии. Переговоры А. В. Гончаровой с руководством Института об издании сборника по объективным причинам оказались безрезультатными. Оригинал сборника Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой, по свидетельству А. В. Гончаровой, был оставлен на хранение в Отделе редких книг Тверского университета.

Вмешательство составителей в сборник минимально и коснулось некоторой «чистки» повторяющихся текстов (от одного и того же исполнителя разными собирателями), убраны тексты без паспортов и песни из сборников П. В. Шейна и П. В. Киреевского — всего 178 текстов. В некоторых случаях изменено расположение частушек (они даны в основном по исполнителям). Унифицированы паспорта, приложены указатели, уточнены и дополнены все отсылки к сборникам П. В. Шейна, П. В. Киреевского, А. Н. Афанасьева и др.

Оперируя сухим языком цифр, укажем, что в «Фольклор Тверской губернии» включено 1574 текста, записанных 39 собирателями от 148 исполнителей. В числе текстов — 9 описаний свадебного обряда из 8 уездов и 14 разделов произведений разных жанров (эпические песни, духовные стихи, обрядовые песни, необрядовые песни, народные переделки стихотворений и жестокие романсы, частушки, сказки и рассказы, праздники, суеверия и легенды, заговоры, приметы, загадки, пословицы и поговорки, детский фольклор).

Таким образом, выход в свет уникального сборника фольклора Тверского края — несомненно значительное событие в научном мире.

Ценность данного издания не только в тщательной и квалифицированной подготовке составителями И. Е. Ивановой и М. В. Строгановым самого сборника с его примечаниями и указателями, но и в публикации неизвестных архивных материалов Ю. М. Соколова периода его тверской деятельности — статьи «Генетическое истолкование песенного текста» и Программы курса «Фольклор (народная словесность) для педвузов» 1932/33 учебного года,³ а также подготовленного составителями списка трудов Ю. М. Соколова за период с 1919 по 1935 г. (98 номеров)⁴ и написанной ими статьи «Теория и практика изучения фольклора в исследованиях Ю. М. Соколова 1919—1934 годов: (По материалам работы в Твери)».

Малоисследованный десятилетний период тверской жизни и творчества Ю. М. Соколова благодаря данному труду вошел в научный обиход, пополнив материалы солидной работы В. А. Бахтиной, посвященной фольклористической деятельности братьев Соколовых.⁵

Среди огромного количества записей сказки в сборнике Рожновой занимают чрезвычайно скромное место — всего 24 номера, причем собственно полноценных сказок не более половины от этого числа. Три из них записаны Ю. М. Соколовым, В. А. Дынник и студентами в Вышневолоцком уезде в 1925 г. (№ 595, 596, 603) и одна — В. А. Дынник (№ 594 — «Хрустальный мост»). Кроме сказок ими же записано несколько легенд (№ 631:8, 9, 10). М. Н. Рожнова в предисловии к сборнику объясняет такое скромное количество записей сказок «непродолжительностью работы экспедиций и недостатком времени у крестьян, обусловленным экономическими причинами» (с. 5).

Два сборника тверских сказок А. В. Гончаровой, вышедшие в свет немногим ранее сборника Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой, — «Золотые зёрна : Сказки, легенды, предания, мемуарные рассказы Тверского края» (1999) и «Золотые зёрна : Сказки, народные рассказы Тверского края» (2002, кн. 2) — закрыли эту лауну и дают основание считать все три сборника на сегодняшний день наиболее полным сводом тверского фольклора.

Несомненным достоинством сборников А. В. Гончаровой является публикация архивных записей сказок, легенд, преданий, анекдотов и рассказов, подавляющее большинство которых дотоле нигде не издавалось. Следует сказать, что из сборника Рожновой впервые были опубликованы в сборниках А. В. Гон-

³ Большинство материалов Ю. М. Соколова хранится в ГАТО, ф.р. — 1213: материалы личного дела, учебные планы, рабочие программы курса фольклора, статьи и др.

⁴ В подготовке Списка принимал участие А. Ф. Белоусов.

⁵ Бахтина В. А. Фольклористическая школа братьев Соколовых: (Достоинства и превратности научного знания). М., 2000.

чаровой сказки: № 594—598, 600, 604 и легенды № 631: 8, 9 — в 1999 г. и № 599, 601, 602, 606, 611, 612, 615—617 — в 2002 г. Напомним, что именно А. В. Гончарова обнаружила сборник Соколова—Рожновой в фондах библиотеки Тверского университета.

Оба сборника «Золотые зёрна» имеют схожую структуру: вступительная статья составителя, тексты сказок, записанные от конкретного исполнителя (весь его репертуар в порядке следования, принятого в «Сравнительном указателе сюжетов»⁶). В «Золотых зёрнах» 1999 г. это 13 исполнителей с довольно обширным репертуаром: так, 32 текста принадлежат Н. С. Сидорову, 12 — М. Ф. Фомину, 7 — И. Д. Романенко и т. д. В сборнике 2002 г. 17 сказителей. Следующий раздел сборников — одиночные тексты, записанные от разных исполнителей, далее — раздел: «Легенды и предания» (в сборник 2002 г. еще включен обширный материал — «Устные рассказы о Великой Отечественной войне» и «Надписи»).

Завершают сборники разделы: Примечания, Указатели и Словарь малоупотребительных и диалектных слов. В сборник «Золотые зёрна» 1999 г. включены тверские сказки из собрания А. Н. Афанасьева, записанные тверскими корреспондентами — И. И. Лажечниковым, П. П. Сокальским и С. Разумихиным — всего 13 текстов. Кроме того, этот сборник дополнен четырьмя Приложениями, дающими представление о диалектных особенностях тверских народных говоров: сказка «Надзей, папов унук» из сборника А. Н. Афанасьева, сказка «Про Климку-вора», записанная от Н. С. Сидорова, сказка «Интересная птица» — от М. К. Пухлова и «Хрустальный мост», записанный В. А. Дынник от К. И. Соловьевой. Все они записаны в разных уездах Тверского края и интересны для диалектологов и лингвистов. Уместны эти Приложения в сборнике и потому, что издания адресованы широкому кругу читателей и сохранение всех диалектных особенностей местных говоров во всех текстах затрудняло бы восприятие сказки.

По неточным подсчетам от более чем 100 исполнителей в обоих сборниках публикуется огромное количество прозаических текстов разной степени полноты и художественной выразительности. Значительный процент этих записей приходится на долю волшебных сказок, сказок о животных и бытовых. Сюжеты и мотивы большинства из них общерусские, но, как замечает составитель, «пронизаны тверскими жизненными токами, местными подробностями и приметами» (1999, с. 7), в них упоминаются тверские деревни и села, действуют герои с именами и фамилиями местных жителей. В этом отношении показательны сказки одного из лучших тверских сказителей Н. С. Сидорова, которого односельчане за его дар рассказывать сказки называли Толстым, а хутор, где он проживал — Ясной Поляной. В его репертуаре и репертуаре других тверских сказочников находим сказки о лисе, волке, медведе, о Кошее Бессмертном, о царевне лягушке, о Василисе Премудрой, о Змее, об Елене Прекрасной, об Иванушке-дурачке, о трех братьях, о Сивке-бурке, Жар-птице, живой и мертвой воде и многие другие сюжеты русских сказок. Анализ этих сказок дан составителем в вводных статьях к сборникам.

В сборниках «Золотые зёрна» кроме традиционных сказочных жанров, легенд и преданий помещены устные рассказы о различных жизненных событиях, коллизиях и переживаниях. В сборнике 1999 г. это рассказы о событиях, связанных с Великой Отечественной войной: «О кровавых цветах», «Про немецкий детский сад», «Разбомбили эшелон», «Пишут родным, что я погиб» и другие (всего 13), основное же число устных рассказов (более 50) опубликовано в издании «Золотые зёрна: Сказки, народные рассказы Тверского края» (2002) в разделах «Фронтные рассказы» («В июне сорок первого года», «За

⁶ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

языком», «После Сталинграда» и др.), «Партизанские рассказы» («Лиза Чайкина», «Мать партизанская», «Босиком по снегу» и др.), «Устные рассказы об оккупации и фашистском плене» («Что у нас в селе немцы творили», «В земляной деревне», «В долине смерти», «Как раненого спасли» и др.). В небольшом разделе «Анекдоты, шутки, афоризмы» помещены веселые и смешные истории, записанные в основном в 1960—1970-е гг. («Смешная история про солдата и лейтенантскую жену», «Тюрли», «Как парикмахер брил Гитлера» и др.). Заканчивается сборник разделом «Надписи», подготовленным А. В. Гончаровой по материалам тверского краеведа Г. Я. Ходакова, скопировавшего высказывания различных людей о Волге в селе Волго-Верховье зимой 1943/44 г. после освобождения этих мест у истоков Волги от немцев. Надписи, в которых проявился патриотический порыв народа, были сделаны на стенах беседки, возведенной бойцами над истоком: «Какое счастье видеть начало русской реки Волги. 18/V-43 г. Ершов»; «Привет от Терека тебе, Волга! Калманов Гола. V-43 г.»; «Родная река! Ты вызываешь глубокое и обильное чувство ко всему русскому. Как велики и обильны воды твои! Ветчинкин» и др. «Этой деревянной беседки давно нет, а записи сохранились. Писавшие — солдаты и офицеры Советской Армии и вообще люди со всей советской земли», — подводит итог А. В. Гончарова (с. 11). Эти 83 надписи-обращения к Волге, короткие и пространные, в стихах и прозе, живут отныне золотыми зёрнами человеческой души в сборнике Александры Васильевны Гончаровой.

Разделы сборника «Устные рассказы о Великой Отечественной войне» и «Надписи» — это удачная находка составителя. Более сорока лет отдано А. В. Гончаровой собиранию и изучению устных рассказов, многие из них записаны ею лично во время студенческих экспедиций в районы Калининской (ныне Тверской) области, где проходили особенно жестокие бои.⁷ Читаешь эти рассказы и будто листаешь страницы войны. Интересны и устные рассказы о различных жизненных случаях: юмористический рассказ о путевке на курорт, «где кормят на убой» и куда попал вместо больного крестьянина-бедняка местный пьяница (записан от П. И. Акулова, создавшего этот веселый рассказ, с. 70—72); быль про медведя, расплатившегося с мужиком огромной веткой калины с медом — «центнера два будет — дикий мед, пчелы натаскали», — за то, что тот вынул из лапы зверя занозу (запись от Ф. Е. Егорова, с. 73); как находчивый солдат генералу молитву «Отче наш» читал (записано от Ф. В. Виноградова, с. 165—166); рассказ-анекдот «Четырнадцать храбрецов» (с. 182) и мн. др.

Устный рассказ — живое явление, требующее своего дальнейшего изучения, в том числе его структуры, всех его разновидностей, стилистических особенностей, в частности лексики, взятой из разных речевых сфер. Сборники А. В. Гончаровой — благодатный материал для таких исследований.

Специалистам, знакомящимся со сложными и объемными изданиями, подобными рецензируемым, важно не только основное содержание, но и справочный материал. Во всех трех сборниках даны основные сведения об исполнителях, каждый текст, как правило, паспортизован и дополнен указанием на параллели со сборниками XIX в. (в издании Рожновой) и ссылками на номера «Сравнительного указателя сюжетов» (в «Золотых зёрнах»), приложены именной и географический указатели (в сборнике Рожновой еще и Указатель собирателей).

Но есть несколько замечаний относительно именного Указателя в сборниках «Золотые зёрна», особенно издания 2002 г.: имена исполнителей «утонули»

⁷ Итоги изучения подведены в исследованиях: Гончарова А. В. 1) Устные рассказы Великой Отечественной войны. Калинин, 1974; 2) Русский фольклор о Великой Отечественной войне. Калинин, 1985; в сборнике: Войны кровавые цветы: Устные рассказы о Великой Отечественной войне / Сост. А. В. Гончарова. М., 1979.

в общем списке имен ученых и собирателей, и даже ссылка на страницу при имени не облегчает поиска конкретного текста; нет указания на страницу, где помещен этот текст, и в паспортных данных, и в Содержании. Встречаются и совершенно «безликие» тексты типа «На экзамене» (с. 324), «Про Егория», «Драгоценный камешек» (с. 325), «Вспомнил Сусанина» (с. 329) и ряд других: к ним есть лишь указание — «Арх. сост.». Так, в рассказе от первого лица «Дети погибли» (с. 282) нет ни имени рассказчицы, ни места и времени записи, ни страницы, где помещен этот текст, и сам этот рассказ можно обнаружить, лишь перелистав сборник. То же самое можно сказать и о рассказе «Осталась, как горелый пень при дороге» (с. 301), начинающемся словами «Мне 65 лет, я осталась одна-одинешенька». Кто рассказывает о трагической странице своей жизни во время оккупации родного села?

Другое замечание: в Указатель имен не попали исполнители, названные в паспорте к опубликованным текстам: Федулов, от которого записан рассказ «Хороший народ в Калинин» (с. 258 и 328), и В. И. Ширяев, автор анекдота-шутки «Знаю, как убить Гитлера» (с. 307 и 331).

Как уже отмечалось, в сборнике «Фольклор Тверской губернии» опубликованы сказки, ранее изданные А. В. Гончаровой по рукописному источнику М. И. Рожновой. При сопоставлении двух публикаций обнаруживаются некоторые разночтения: в сборнике Рожновой нет сказки «Лиса и волк» («Золотые зёрна», 1999, с. 234 и 304); разная концовка, а потому и смысл у предания о названии села Рамешки — в «Золотых зёрнах»: «Когда они нашли, то закричали: „Рамешки!“ Значит, мешки нашли. „У Ра/мешки“» (1999, с. 285). В сборнике Рожновой: «Когда они нашли, то закричали: „Ура, мешки“ — от этого восклицания появилось название Рамешки. Значит, мешки нашли „у Рамешки“» (№ 631: 6).

Встречаются случаи отсутствия или замены отдельных слов и понятий, несущих эмоциональную, смысловую и стилистическую нагрузку. Так, помещица сажала крепостных в наказание «на горячую плиту» («Золотые зёрна», 2002, с. 162), в сборнике Рожновой — «на горячую житу» (№ 617). В бане бабу пугает *баянщик* («Золотые зёрна», 2002, с. 211) и *баяшник* (с уточнением: нечистый дух — Рожнова, № 615). В сказке «Цыган и змей» читаем: «... сидит старик и плачет, а сам говорит: „Куда тебя Бог несет? Сейчас змей прилетит!“» («Золотые зёрна», 2002, с. 207). В сборнике Рожновой: «...а сам говорит: „Куда тебя Бог несет? Сейчас змей прилетит и нас пожрет“» (№ 602). Разночтения встречаются и в других текстах: «Волки» («Золотые зёрна», 2002, с. 221—Рожнова, № 611); «Зарыдала» («Золотые зёрна», 2002, с. 221—222—Рожнова, № 601); «Царь — крестный» («Золотые зёрна», 2002, с. 221—Рожнова, № 612) и в ряде других сказок. Заметим, что в сборнике Рожновой нет названий у многих сказок и они значатся как просто «Сказка». Есть разночтения разного характера и в сказке «Хрустальный мост», помещенной в Приложении 4 («Золотые зёрна», 1999, с. 330—333—Рожнова № 594).

В разных районах Тверской области особенности народных говоров отличаются друг от друга: «иканье» (*тибя, звирь*), добавление «у» в начале слов (*уржаной*) и др. — в весьегонско-кимрской традиции (восточные среднерусские говоры) и говоры ржевской и селигеро-торжокской западной среднерусской традиции с четким «яканьем», «дзеканьем» и «цеканьем» (*нябось, дзяревня, мядведзь, доць*) и др. В сборниках «Золотые зёрна», обращенных, как уже отмечалось выше, к широкому кругу читателей, диалектные особенности Тверского края оправданно сняты.⁸ Образцы текстов, записанных с сохранением

⁸ В сборнике «Золотые зёрна» (2002) диалектные особенности сохранены во всех рассказах С. Ф. Арсеньевой (с. 121—123): дефьки, сяло, женшчына, яенный и др.; в рассказах А. М. Леоновой (с. 119—120): земля, яшчо, всех дятей угошчал и др.; одиночные слова с заменой звуков вкраплены в быль «Про попа . . .», записанную от Ф. Е. Егорова (с. 76), и в рассказ Д. М. Виноградова (с. 116). В преамбуле к примечаниям А. В. Гончарова оговаривает такие случаи сохранения тверского диалекта (с. 316).

местных говоров, помещены в разделе «Приложения» (1999) и представляют интерес для лингвистов и диалектологов.

Несколько упрощена фонетическая подача текстов и в сборнике Рожновой «Фольклор Тверской губернии». Составители замечают, что они не воспроизводят «те фонетические особенности народного говора, которые соответствуют литературной норме и на письме фиксируются так же, как и литературная норма» (с. 581). Как пример указываются слова: *моево-моего, тебе-тебе и валитца-валиться*.

Однако декларируемый принцип подачи зачастую не выдерживается. В текстах встречается написание слов: *свово, мово* (№ 9 и № 136), *таково, хорошово* (№ 231), *краснова* (№ 344), *пцрстроченная, стцривязанная* шелком и лентой голова (№ 292), *задумал жаница* (№ 594), *Бох* (№ 501), *дождаицица* (№ 239). Среди большого количества текстов сборника, опубликованных в соответствии с литературной нормой, имеется немало таких, в которых сохранены местные особенности говоров: «яканье» (№ 170), «цеканье» (№ 201, 238, 239), удвоение *н* (№ 479, 594, 631:10), удвоение *м* (№ 558, 561) и некоторые другие диалектные черты. Для такого солидного издания явно не хватает обстоятельной текстологической справки с анализом особенностей говоров разных районов Тверской области, основанном хотя бы на встречающихся в сборнике текстах, сохранивших местные языковые отличия. Необходимость такой справки вызвана еще и тем обстоятельством, что место хранения рукописного оригинала сборника «Фольклор Тверской губернии», как уже отмечалось, до сих пор неизвестно, а М. И. Рожнова в предисловии к сборнику, анализируя его жанровый состав, не касается диалектных и фонетических особенностей говоров.

Стоит сожалеть и о том, что в сборнике, содержащем прекрасные образцы народной лирики, нет нотного приложения, но это общая беда студенческих (и не только) фольклорных экспедиций — вплоть до 70-х гг. XX в. в учебных заведениях не было для таких целей звукозаписывающей техники, и в архивах страны хранятся обширные коллекции песенных жанров, записанных только на бумаге.

Несколько замечаний о встретившихся в добротной подготовленном к публикации сборнике досадных описках или опечатках — в № 47: «Не своею я вольной колюшкой» (*волюшкой*); в № 49: «...солнце шло да *позаполью*, а девица шла да *позастолью*» (*по* заполью, *по* застолью); в № 57: «...запоручат ... за поруки за крепкие, за *рамки* за железные» (*замки*); в № 64: «...что в *опарную* во баенку, в *опарную* неугарную» (*во* парную); в № 146: «...*невест-ко* ты меня, горькую горющицу» (видимо, *навести-ко*); в № 341: «горна я боярыня» (*горная* боярыня), а также в № 69, 107, 450 и примечаниях к № 512—518 (с. 601).

Замеченные просчеты составителей несколько не умаляют научной и художественной ценности трех сборников тверского фольклора, они, несомненно, вошли в золотой фонд отечественного фольклора и им уготована долгая жизнь.

А. Ю. АЛЕКСАНДРОВА

**ФОЛЬКЛОРНЫЙ АРХИВ КАФЕДРЫ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА РГПУ им. А. И. ГЕРЦЕНА
(СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ)**

Работа по собиранию, исследованию традиционной народной культуры в стенах РГПУ им. А. И. Герцена начинается с 30-х гг. прошлого столетия и связана с именем известного фольклориста Н. П. Андреева. Однако самые ранние материалы, сохранившиеся в архиве, относятся к периоду работы в стенах университета Л. С. Шептаева (середина 60-х гг. XX в.). С 1976 г. начинают проводиться первые учебные фольклорные практики под руководством Е. И. Анненьковой.

Материалы этих фольклорных практик положили начало фольклорному архиву кафедры русской литературы РГПУ им. А. И. Герцена.

В настоящее время все фольклорные материалы, собранные с 1976 по 2006 г., составляют достаточно обширную коллекцию и хранятся в кабинете традиционной народной культуры при кафедре русской литературы филологического факультета. Собрание представлено 4 основными разделами: 3 раздела составляют фольклорный архив и 4-й — учебно-методический раздел. Материалы, собранные во время учебных практик студентов и научных экспедиций сотрудников РГПУ им. А. И. Герцена, содержатся в 1-м (1977—1995) и во 2-м разделах архива (начиная с 2001 г.). В 3-м разделе архива находятся материалы частных коллекций, поступившие в разные годы на кафедру. 4-й, учебно-методический, раздел включает в себя коллекцию книг и статей (в том числе в электронном виде), опубликованных аудио-, видео-, мульти-медиа материалов, а также лучшие студенческие курсовые, дипломные работы, учебные материалы, разработки, записи лекций и т. п.

Материалы хранятся на разных аудио-, видео-типах носителей и в виде рукописных записей, за отдельную единицу хранения приняты: аудиокассета (Ac), мини-диск (MD), видеокассета (Vc), CD-audio, data и т. д. диск (CD), бина-катушка (B), папка (п.) рукописных материалов и т. п.

Отметим, что отдельно в каждом разделе постепенно формируется коллекция электронных копий архивных материалов (преимущественно CD- и DVD-носителях, наиболее ценные материалы хранятся также на жестком диске компьютера). Такие копии имеют дополнительную пометку «CD-копия», «DVD-копия» и т. д., которая пишется перед полным индексом первоисточника.

Первый раздел архива 1977—1995гг. (01). В этот раздел вошли материалы учебных фольклорных практик студентов и преподавателей РГПУ им. А. И. Герцена за 18 лет. В разделе принята систематизация материалов, согласно которой каждому административно-территориальному району той или иной области присваивается самостоятельный номер коллекции. Поэтому порядок присвоения номера коллекции нами устанавливался по мере разбора архивных материалов. При таком способе выделения коллекций записи, сделанные повторно, также включаются в соответствующую коллекцию, продолжая уже существующую нумерацию. Основная сопроводительная документация — опись кассет (реестры) с паспортными данными. Расшифровки и копии рас-

шифровок распределены по коллекциям, а внутри каждой коллекции они располагались по тематике, жанрам или функционально-обрядовым группам.

Однако материалы из Брянской области сохраняют первичную систематизацию с указанием неполных паспортных данных. К сожалению, там нет отсылок на аудионосители. Нумерация листов расшифровок сквозная, она присваивалась по мере обработки материалов, без учета конкретного места записи и имен исполнителей. Копии расшифровок разложены по жанрам. Остановимся подробнее на содержательной характеристике коллекций 1-го раздела.

В 1978—1986 гг. под руководством Е. И. Анненковой (ныне профессор, заведующая кафедрой русской литературы) проводилась планомерная работа по исследованию фольклорной традиции различных районов Брянской области совместно с диалектологическими экспедициями В. И. Чагишевой, много лет занимавшейся брянскими говорами. И именно это определяло выбор места первых выездов. Учебные практики проводились один раз в год большими группами студентов-практикантов (до 20 человек). В течение нескольких лет студенты работали в Севском районе, в соседних районах сбор фольклорного материала осуществлялся менее интенсивно. Всего в период 1978—1987 гг. было обследовано 7 районов: Севский — в 1978, 1979, 1980, 1982, 1983, 1984, 1987 гг.; Суземский — в 1983, 1984 гг.; Клинцовский — в 1985 г.; Комаричский — в 1980, 1981, 1982 гг.; Погарский — в 1983, 1985, 1987 гг.; Почепский — в 1985, 1987 гг.; Трубчевский — в 1985, 1987 гг.

Архив представлен прежде всего беловыми копиями с рукописных записей полевых тетрадей и расшифровками аудиоматериалов — всего более 10 000 ед. зап. (60 папок). Копии этих материалов дополнительно систематизированы по 4 отделам — «свадебные», «календарные», «необрядовая лирика», «частушки» (еще 50 папок). Сохранилось и небольшое количество аудиоматериалов — 10 катушек-бабин. Необходимо констатировать, что большая часть аудиоматериалов утрачена. Незначительное количество сохранившихся аудиоматериалов объясняется прежде всего дефицитом пленок, поэтому материалы сразу расшифровывались, а записи последующих экспедиций делались на ту же пленку. Дневниковые записи этого периода не сохранились.

В Брянских материалах представлены традиционные календарные песни — более 1500 ед. зап. (в аудиозаписях — 6 масленичных, 3 святочных, 2 троичские, 1 волочебная); около 2000 листов расшифровок частушечных циклов (16 в аудиозвучании); 2500 ед. зап. свадебных песен (больше 50 ед. в аудиозаписях), включая этнографические описания свадебного обряда. Представлено и значительное собрание хороводных, плясовых, игровых песен (4 ед. в аудиозаписях).¹

В Брянском архиве зафиксировано большое количество записей поздней лирики, жестокого романа, народных песен военной поры (больше 100 в аудиозаписях и 3000 «необрядовой лирики» в рукописном виде). В материалах представлены записи не только сольного, но и ансамблевого исполнения. Эти материалы, собранные в 1977—1985 гг., можно считать уникальными, так как в то время эти поздние жанры и песенные сюжеты редко попадали в сферу интереса профессиональных собирателей.

На сегодняшний день все аудиоматериалы, хранящиеся на катушках-бабинах и основная часть аудиокассет оцифрованы, перенесены в память компьютера, составлены полные реестры, расшифровки, сделаны CD-копии (всего около 20 часов звучания).

Материалы из Брянской области были пополнены в 2001 г. 4 аудиокассетами в результате совместной экспедиционной поездки А. Н. Власова и Ю. И. Марченко (ИРЛИ Пушкинский Дом) в д. Катичи Новозыбковского райо-

¹ Рукописные расшифровки хороводно-игровых песен не выделены в отдельный жанр, рассредоточены в папках «необрядовые», «свадебные», «календарные».

на. В сольном и исполнении дуэта представлены следующие жанры: 6 заговоров, 1 похоронное причитание, 13 сюжетов свадебных песен, 11 святочных песен, 8 весенних песен и хороводов, 6 масленичных сюжетов, 1 жнивная, 10 лирических сюжетов, 8 поздних лирических песен, наигрыши на гармони, частушки, колыбельные, потешки. Особенно интересны записи А. И. Сычева, местного учителя, старообрядца, в которых он размышляет о вере и жизни, исполняет псалмы и молитвы (6 текстов) и любимые популярные народные песни (4 сюжета).

С приходом в 1986 г. на филологический факультет О. Р. Николаева изменились принципы сбора полевого материала и его хранения. В 1987—1992 гг. под его руководством проводились систематические обследования в Тверской области (15 районов) и пограничных районах Псковской (7 районов), Новгородской (3 района), Ленинградской областей (4 района). В этом фонде больше 70 папок расшифровок, описей, дневниковых записей; около 200 аудиокассет, 10 бобин.

Экспедиции решали не только учебно-методические задачи, но уже в значительной степени были нацелены на научно-исследовательскую работу. Плановые учебные экспедиционные выезды с большим количеством студентов-практикантов проводились два раза в год (летом и зимой). Дополнительно осуществлялись внеплановые экспедиции, иногда их количество в год достигало 4—5 выездов. Участниками внеплановых экспедиций были выпускники, аспиранты, преподаватели, выезжавшие в поле по 5—10 раз.² Также в этот период формировалась другая система архивирования и первичного описания материалов по жанровому, функционально-обрядовому и тематическому принципам, отражающая не столько особенности данного региона, а больше характеризующая сферу исследовательских интересов собирателей. В целом она предстает в следующем виде.

Мифология (М): М1 — представление о доме и домовых духах; М2 — духи природы; М3 — покойники; М4 — черти; М5 — выморощенные места, привидения, проклятье; М6 — ведьмы, колдуны, знахари; М7 — заговоры, народная медицина; М8 — сны, приметы, судьба; М9, 10 — прочее; М11 — пастушество, бытовая магия. Христианство (Х): Х1 — локальные легенды (чудотворные источники, провалившиеся церкви, явления икон и т. д.); Х2 — народная Библия; Х3 — эсхатология; Х5 — христианские сны, видения, обмирания; Х6 — общие христианские представления, Х7 — христианские мемораты: прозорливые, бесноватые; Х8 — христианские мемораты: наказание за грехи, крещение; Х9 — духовные стихи, молитвы, святые письма; Х10 — прочее. И — История. Л — Лирика (баллады, жестокие романсы, частушки). Св. О. — Свадебный обряд. П. О. — Похоронный обряд. Ск — Сказки. К — Календарь: К(Св.) — святки; К(М.) — масленица, К — прочее (Егорьев день, Пасха, Троица, Иванов день, Петров день). Пр. — прочее (пословицы, поговорки, детский фольклор и т. д.).

Экспедиция 1989 г. в Торопецкий район Тверской области была нацелена на сбор материала по святочному ряжению. Специально созданная программа предполагала сплошное обследование региона с целью выявления и описания локальных вариантов ряжения, получения статистических данных о бытовании различных игр ряженных, сведений о психологических и этических моментах в отношении к ряженым и проч.³

² См.: Лурье М. Л., Тарабукина М. А. Фольклорно-этнографические экспедиции РГПУ им. А. И. Герцена // Живая старина. 1994. № 4. С. 63—64.

³ Основная часть этих материалов была освещена в исследованиях: Лурье М. Л. 1) Ряженный и зритель: Формы и функции ритуального контакта (битье) // Судьбы традиционной культуры: Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой / Ред.-сост. В. Д. Кен. СПб., 1998. С. 106—127; 2) Посиделочные игры святочного ряженья: Опыт морфологического описания: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 1999, и др.

В коллекциях Тверской области большое место занимает собрание традиционных сказок.⁴ По материалам экспедиции в Осташковском районе Тверской области в 1991 г. был подготовлен сборник «Селигерские сказания», который, к сожалению, так и не вышел в свет.

Перечислим основные коллекции, составившие этот раздел архива.⁵

Коллекции Тверской области: Торопецкий район (01-01) насчитывает 20 аудиокассет, 10 пленок-бобин, 19 папок расшифровок (ок. 2500 ед. зап.); Западно-Двинский район (01-02) — 18 аудиокассет, 15 папок расшифровок (ок. 1500 ед. зап.); Нелидовский район (01-03) — 3 аудиокассеты, 2 папки расшифровок (ок. 400 ед. зап.); Жарковский район (01-04) — 14 аудиокассет, 2 папки расшифровок (ок. 400 ед. зап.); Осташковский район (01-05) — 23 аудиокассеты, 7 папок расшифровок (ок. 15 000 ед. зап.); Пеновской район (01-06) — 2 папки расшифровок (аудиокассет не содержит) (ок. 400 ед. зап.); Куньинский район (01-08) — 3 аудиокассеты, 2 папки расшифровок (около 500 ед. зап.); Холмский район (01-10) — 13 аудиокассет, 3 папки расшифровок (около 1000 ед. зап.); Андреапольский район (01-16) — 1 папка расшифровок (аудиокассеты не сохранились) (около 200 ед. хр.); Кашинский район (01-17) — 7 аудиокассет, 2 папки расшифровок (около 400 ед. зап.); Кесовогорский район (01-18) — 1 папка расшифровок (аудиоматериалов не сохранилось) (около 100 ед. зап.); Бельский район (01-26) — 27 аудиокассет, 1 папка расшифровок (около 200 ед. зап.); Торжокский район (01-27, 28) — 5 папок расшифровок (около 2000 ед. зап.); Бежецкий района (01-19) — 2 аудиокассеты.

Коллекции Ленинградской области: Подпорожский район (01-13); Бокситогорский район (01-14); Тихвинский район (01-15). Всего насчитывается 9 аудиокассет, 4 папки расшифровок (около 1000 ед. зап.). Неучтенными оказались записи из Всеволожского района.

Коллекции Псковской области: Локнянский район (01-09); Бежаницкий район (01-20). Всего содержат 27 аудиокассет, 4 папки расшифровок (ок. 1000 ед. зап.).

В процессе работы по разбору и систематизации материалов этого раздела были выявлены неучтенные материалы из Архангельской области (коллекции Виноградовского района 1993 г.; Каргопольского района 1983 г.; Коношского района 1983 г.; Пинежского района 1983 г.); Краснодарского края (коллекция Туруханского района 1990 г.); Куйбышевской области 1964, 1965 гг.; Курской области (коллекция Дмитровского района 1982, 1983 гг.); Псковской области (коллекции Красногвардейского района 1984 г.; Кувшиновского района, Островского района 1984 г.; Пушкиногорского района 1984 г.); Тверской области (коллекции Селижаровского района 1990 г.; Калининского района 1991 г.; Кувшиновского района 1993 г.); Новгородской области (коллекция Окуловского района 1993 г.).

В настоящее время ведется работа по составлению утраченных описей-реестров аудиокассет, по переводу аудиозаписей на электронные носители, разбору материалов расшифровок с целью составления указателей маршрутов, по уточнению статистических данных. Ведется работа по расшифровке и компьютерному набору традиционных сказок.

Второй раздел архива (02). После 5-летнего перерыва с 2001 г. была возобновлена фольклорная практика. Начали проводиться экспедиционные поездки, в которых решались как учебно-методические, так и исследователь-

⁴ См.: Лурье М. Л., Тарабукина М. А. Фольклорно-этнографические экспедиции РГПУ им. А. И. Герцена.

⁵ Приводимые нами сведения дополняются указанными в статье фактическими данными, характеризующими современное состояние коллекций. Публикуются сведения о количестве кассет, расшифровок; расширяются сведения об обследованных районах, деревнях (по данным реестров).

ские задачи. В это время архив 1976—1994 гг. после многократных переездов находился в плачевном состоянии — по сути он представлял собой бесхозную грудку неразобранных кассет, бобин и папок с расшифровками. Часть материалов имела шифры, указывающие на наличие системы учета, но принцип архивирования оставался не ясным. Предстояла большая работа по первичной описи всех материалов. Поступающие новые материалы не могли систематизироваться по-старому по ряду причин. Во-первых, не все материалы 01 раздела до конца разобраны и учтены, что затрудняет техническое объединение архивов. Во-вторых, способ архивирования, принятый в то время, не дает общего представления о состоянии традиции, но характеризует исследовательскую направленность собирателей, основные собирательские стратегии, подходы, техническую базу. Эти принципы, скорее, демонстрируют исследовательскую интерпретацию фольклорного текста, отразившуюся в методах обработки материалов, выделении границ текстов (особенно важно при сплошной репортажной записи без выключения магнитофона), в системе классификации текстов и т.д. Эта информация представляется принципиально важной для более объективной оценки материалов, содержащихся в архиве.

Поэтому при классификации материалов второго раздела архива были приняты несколько иные критерии систематизации. Очередной порядковый номер коллекции в настоящее время присваивается всем экспедиционным записям, сделанным в одном административном районе. Коллекция обязательно сопровождается общим маршрутным листом, в котором указываются все обследованные населенные пункты, опрошенные информаторы, фамилии собирателей и архивные номера материалов. Индекс в целом характеризует год и место работы экспедиции, указываются руководители экспедиции. Материалы этого раздела пополняются ежегодно.

Содержательная характеристика коллекций.

Начиная с 2001 г. сотрудники архива и студенты-практиканты под научным руководством А. Н. Власова проводят плановые обследования различных районов Русского Севера, прежде всего Архангельской области (2001—2004). На сегодняшний день этот архив насчитывает более 120 аудиокассет, 5 видеокассет, 15 мини-дисков, 8 папок рукописных материалов, большую коллекцию фотоматериалов (в том числе на цифровых носителях) и др. В записях этого периода широко представлены все основные традиционные жанры — свадебные песни, причитания, хороводно-игровые, лирические, балладные и поздние лирические песни, образцы детского фольклора, пословицы и т.д. Зафиксированы подробные описания свадебного обряда, праздничных гуляний, молодежных развлечений и т.д. Но основной задачей экспедиций сегодня является фиксация современного состояния традиционной культуры, с учетом многоаспектных подходов к понятию текста и контекста в народной культуре.

В 2002 г. экспедиция работала в Вилегодском районе Архангельской области. Были обследованы следующие населенные пункты: с. Ильинско-Подомское, д. Лукинская, Кошкино, Осиповец, Ильинское (Воронцово), Выползово, Цеплиха, Красавино, Нылога, Поздеевская, Роженец, Дьяконово, Борисовец, Зыкова Гора, Андреевская, г. Сольвычегодск (Котласский р-н). Опрошено более 30 информаторов, сделано записей на 36 Ас, 2 MD, 1 Vc. Кроме разнообразных фольклорно-этнографических репортажей, характеризующих современное состояние местной традиционной культуры, в записях представлены следующие традиционные жанры: 2 похоронных причитания, свадебные песни (6 песенных сюжетов, 2 причитания), лирические песни (3 сюжета), романсы, авторские песни (8 сюжетов), хороводно-игровые, плясовые (4 сюжета) наигрыши на гармошке под частушки (записано 5 гармонистов), 15 частушечных циклов. Больше 20 молитв исполнил житель с. Ильинское Александр Степанович Степин (ок. 1925 г. рожд.). Также были сделаны интересные записи местного краеведа, знатока местной истории и культуры Александра Витальевича Суворова.

В г. Сольвычегодске был записан концерт авторской песни, посвященный дню Прокопия Устюжского.

В 2003 г. студентами под руководством А. Н. Власова, Н. Н. Артеменко, А. Ю. Александровой были проведены обследования на территории бассейна средней Вычегды (Ленского района). Целью экспедиции являлся сбор фольклорно-этнографических материалов по народной культуре сельского и городского населения Ленского района, устных и книжных источников по истории культуры края. Было обследовано 20 населенных пунктов, опрошено около 100 информаторов. Записано 52 аудиокассеты, 7 мини-дисков. Собраны фольклорно-этнографические сведения по основным календарным праздникам (святки, масленица, Пасха, Троица), местным весенне-летним «луговым» гуляниям, формам молодежного досуга, по свадебному и похоронному обряду. В местном музее удалось обнаружить тетрадку, представляющую собой тип самозаписи местной исполнительницы из деревни Выемково. В тетради был зафиксирован практически полный песенный репертуар одного села, включающий до 75 отдельных сюжетов. Самая большая часть песенного репертуара была зафиксирована непосредственно в районном центре, бывшем уездном городе Яренске, от местной учительницы Галины Васильевны Широких, 1915 г. рожд. В материалах представлены местные наигрыши на гармошке, сопровождающие такие танцы, как «Лана», «Восьмера», «Колхозная кадрили». На основе большого количества репортажей-описаний местных вариантов кадрили могут быть восстановлены ее основные части (6 частей с наигрышами). В материалах экспедиции следует отметить сведения по местной прицерковной культуре. Интересен цикл рассказов о новоявленном местном святом отце Фиагносте (Яцкевич Василий Францевич, 1918—1999). Приобретены и частью скопированы 43 местных издания по истории края. Особое внимание уделялось собиранию сведений о традиционных мужских занятиях (охота, рыболовство и т. д.), особенностях обрядового поведения, о роли мужчины в семье, в воспитании детей и т. д. Были записаны былички, частушки, шуточные песни, анекдоты, бытующие в мужской среде. Интересные сведения сообщил житель д. Заречье Николай Иванович Векшин.

В 2004 г. экспедиционный выезд осуществлялся по двум направлениям: часть группы под руководством А. Н. Власова работала в г. Каргополе, а часть — под руководством Н. Н. Артеменко и А. Ю. Александровой — в Пинежском районе Архангельской области. Всего было обследовано 9 населенных пунктов (д. Ваймуша, Веркола, Новый Путь, с. Карпогоры, д. Пиренемь, Чёшигора, с. Сура, г. Каргополь, д. Казаково), опрошено около 70 информаторов, записано 52 аудиокассеты, 5 MD, 2 Vc. На цифровом фотоаппарате были зафиксированы ценнейшие документы местных архивов, в том числе ранее неизвестные переделки былин и записи сказок местных краеведов. К ним относится коллекция фольклорных записей, сделанных в 20—30-е гг. XX в. каргопольским краеведом Рудометовым (18 тетрадок сказочной прозы и 11 сюжетов былин). Кроме того, были зафиксированы рукописные тетрадки с народными молитвами и службами. Приобретено около 70 экземпляров местных изданий (по истории края, публикации местных поэтов, писателей).

В известных песенных центрах (д. Ваймуша, Веркола, с. Сура, д. Чёшегора, Пиренемь) были сделаны записи от 5 ансамблей, в которых среднее число участников — от 3 до 5 человек. Было зафиксировано более 130 отдельных песенных текстов, сюда вошли свадебные песни и причитания (16 сюжетов), календарно-обрядовые — 2 текста; протяжные, лирические, поздние лирические и балладные тексты (зафиксировано около 30 сюжетов); хороводно-игровые песни, ходячи, кадрили — больше 15 сюжетов; жестокие романсы, народные песни, популярные авторские песни — 12 сюжетов, детские песенки, колыбельные, частушки. В д. Ваймуша нами были сделаны записи деревенского автора-исполнителя М. Н. Ботовой, 1927 г. рожд.

Особой областью изысканий участников экспедиции стали историко-биографические сведения, связанные с именами святого праведного Иоанна Кронштадтского и писателя Ф. Абрамова. На родине Иоанна Кронштадтского, в с. Сура, от потомков по линии сестры записаны интереснейшие предания об отце Иоанне. В д. Веркола удалось записать беседу с вдовой Ф. Абрамова Л. В. Крутиковой-Абрамовой, встретиться с прототипами абрамовских литературных героев.

В 2005 г. экспедиция работала в Орловском, Котельническом районах Кировской области (руководители А. Н. Власов, А. Ю. Александрова): г. Орлов, Котельнич, с. Юрьево, д. Варюховщина, Давыдовы, Чисть, с. Чудиново, д. Нижняя Курень, Подберезная, Цепели, Ватзеги, Кузнецы. Опрошено больше 64 информаторов. Записано 32 аудиокассеты, 7 MD (больше 30 часов записей). Зафиксирован современный песенный репертуар, включающий позднюю лирическую городскую песню, бытовой романс, частушки (исполнение и самозапись). Календарные, свадебные, хороводно-игровые песни представлены единичными записями. Записаны многочисленные репортажи по календарной обрядности, свадебному обряду, местному быту и укладу, устройству жилища, ремеслах. Особенно следует выделить записи, сделанные в с. Цепели от Зинаиды Николаевны Варанкиной (1934 г. рожд.), в них представлены все основные музыкально-песенные жанры, характерные для с. Афанасьево (Афанасьевского района Кировской области). Особое внимание уделялось записи этнографических и исторических сведений и устных рассказов о купцах, купеческой культуре, а также о местных почитаемых святых, святых местах, иконах. Собраны материалы (устные рассказы, фотокопии рукописных материалов, печатных изданий) о местном святом Михаиле Тихоницком. Большую ценность представляют приобретенные материалы С. Н. Веселковой (1927 г. рожд.) по истории города (больше 200 фотографий). Эти материалы включают дневниковые записи, в том числе и записи песенных текстов. Особое место занимают материалы из с. Юрьево, предоставленные нам местным краеведом, учителем физкультуры и истории Б. И. Смирновым (1960 г. рожд.). В нашем распоряжении оказался целый диск материалов по истории села, куда вошли как научные данные, так и устные рассказы, местные предания, собранные школьниками и самим Борисом Ивановичем; сделаны репортажные записи, комментирующие этот материал.

Центральное место в фотоматериалах экспедиции заняло литературное творчество г. Орлова, Котельнича (публикации в местных газетах, брошюры, рукописные материалы), в которых представлено больше 20 авторов. В формате MD зафиксированы встречи с автором-исполнителем и гармонистом Ю. И. Норкиным из г. Орлова, автором духовных стихов Л. И. Тельмановой (1940 г. рожд.), молодой поэтессой из с. Юрьево Н. В. Бородиной (1971 г. рожд.). Авторы не только читают свои стихи, но и размышляют о своем творчестве. Скопированы 7 книг-альбомов местной жительницы, учителя русского языка и литературы Е. С. Гунбиной («Военное детство», «Живи, наша дружба», «Любимая профессия», «Мои материалы в Орловской газете», «Наблюдения за погодой», «Пережитое, родное», «Судьбы земляков», «Театр в моей жизни»), а также фрагменты дневниковых записей (1995—2002). В материалах представлен рассказ Л. Н. Фокина (1930 г. рожд.) об истории Орловского народного театра, об его актерах, режиссерах (семейная династия Фокиных), о декорациях и музыкальном сопровождении театра.

Третий раздел (03) представляет собой архивные материалы, поступающие от разных собирателей, из других коллекций. Коллекции архива пополняются не только материалами, собранными в плановых экспедициях сотрудников и студентов кафедры. Часть материалов предоставляется на хранение в наш архив отдельными собирателями, поступают из коллекций других архивов. Такой рода материалы образуют самостоятельный раздел архива. Поступающий

материал присоединяется к той или иной коллекции в зависимости от источника поступления, места основного хранения. Если количество единиц хранения, предоставленных собирателем, не превышает 1—3, то они помещаются в основную 1-ю коллекцию этого архивного блока (коллекция единичных записей, предоставленных разными собирателями). Это преимущественно материалы непрофессиональных собирателей, студентов, любительские записи.

Так, например, сюда включены записи, выполненные студентами во время работы над темой курсовой, дипломной работы — по городской культуре, детскому фольклорному творчеству. Здесь же представлены материалы из семейных архивов: записи А. Ф. Лушиной (1924 г. рожд.) (д. Ефимово Верхнетоемского р-на Архангельской области), предоставленные в архив ее внучкой, студенткой 1-го курса А. Лушиной. В коллекции содержатся материалы непрофессиональных собирателей, например В. Галеевой, выпускницы факультета журналистики СПбГУ, которая предоставила для хранения в наш архив личные записи, сделанные ею в д. Прудок Гомельской области (2004 г. — 3Ас). К кассетам, хранящимся в коллекции, прилагаются реестры, существует единый указатель места сбора, информаторов и собирателей. В этих материалах представлены песенно-игровые жанры, поздняя лирика, жестокие романсы, народные песни, частушки, встречаются календарные, свадебные песни, описание свадебного обряда, календарных обрядов. Записи носят разрозненный характер и используются в первую очередь в учебной практике.

Если количество носителей, предоставленных собирателем (организацией) в архив, превышает 3—4 единицы и предполагается дальнейшее поступление материалов из этого источника, они выделяются в самостоятельную коллекцию с указанием места основного хранения данных материалов. Все эти материалы сохраняют всю информацию о месте своего основного архивного хранения, указываются соответствующие архивные номера, подробная информация о собирателях.

Среди этих материалов следует отметить коллекцию И. И. Стесева. Известный многим фольклористам Санкт-Петербурга журналист, фотограф, музыкант-любитель, энтузиаст, Игорь Иванович принимал участие в экспедициях Санкт-Петербургского училища им. Н. А. Римского-Корсакова (Поозерье), РГПУ им. А. И. Герцена (Вилегодский р-н Архангельской области), в экспедициях музыковедов Ю. Бойко, А. Ромодина (Псковская область) и др. В его личном архиве накоплен значительный видео-, фото-, аудиоматериал, в основном по Архангельской (Тоемский, Лешуконский, Пинежский, Холмогорский районы) и Вологодской (Тотемский район) областям. Это редкое собрание пластинок традиционной музыки русского и других народов (около 100 пластинок).

Завершая краткий обзор фольклорного архива, необходимо отметить, что многие вузовские фольклорные коллекции свидетельствуют о большой и зачастую самоотверженной работе энтузиастов-преподавателей и студентов вузов, но труд их нередко остается невостребованным в академической науке, гибнет в результате пренебрежительного отношения к собранным материалам.

Т. С. КАНЕВА, В. В. ФИЛИПОВА, Е. А. ШЕВЧЕНКО

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ
СЫКТЫВКАРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
(2000-е гг.)**

Планомерная экспедиционная деятельность на европейском северо-востоке России — территория Республики Коми и пограничных с ней районов Архангельской и Кировской областей — ведется фольклористами Сыктывкарского гос. университета (СыктГУ) с середины 1980-х гг.¹ Полевые исследования с самого начала их проведения были определены рядом задач: описание современного состояния локальных традиций, сложившихся на данной территории; изучение характера взаимодействия коми и русской традиционных культур; исследование духовной культуры старообрядческого населения региона.

В период с 2000 г. сбор материала проводился в ряде районов Республики Коми (далее РК) и Архангельской обл. Внимание собирателей было сосредоточено на традициях коми-ижемцев (Интинский, Ижемский районы РК, Ловозерский район Мурманской обл.), русского и коми населения юга республики (Прилузский, Сыктывдинский районы РК), русских и коми культурах вычегодско-двинского бассейна (Княжпогостский, Усть-Куломский районы РК; ряд районов Архангельской обл.: Котласский, Красноборский, Виноградовский, Верхнетоемский, Каргопольский, Вилегодский), традиции печорской Пижмы (Усть-Цилемский район РК).

Свою собирательскую работу в 2000-х гг. фольклористы СыктГУ осуществляют главным образом в рамках учебных фольклорных, фольклорно-диалектологических и фольклорно-археографических практик, которые по подходам к записи материала и его описания организуются как научные экспедиции. Ряд поездок этих лет состоялся благодаря сотрудничеству с другими организациями: с Сольвычегодским историко-художественным музеем (совместный проект «История культуры Сольвычегодского края XVI—XX вв.»),² Коми государственным пединститутом, финскими организациями: Фондом А. Хямялайнена и Обществом М. А. Кастрена («Программа поддержки финно-угорских народов России»).

Результаты этих более чем 20 экспедиций позволили не просто существенно пополнить коллекции аудио-, видео- и фотоматериалов Фольклорного архива (далее ФА) СыктГУ, но и получить разнообразный в содержательном отношении корпус записей, который может стать источниковой базой для исследования целого ряда севернорусских и коми традиций в их современном состоянии и в аспекте диахронических изменений.

В данной статье представлена краткая характеристика наиболее значимых результатов экспедиционной работы СыктГУ в 2000-х гг. по отдель-

¹ О некоторых результатах см.: *Власов А. Н.* Экспедиционная работа Сыктывкарского университета // *Русский фольклор: Материалы и исследования.* СПб., 1993. Т. 27. С. 333—334; *Канева Т. С., Шевченко Е. А.* Фольклорная экспедиция в Нагорский район Кировской области (лето 1997 г.) // *Вестник Сыктывкарского университета.* Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 210—217.

² См.: *Мехреньгина З. М., Канева Т. С., Шевченко Е. А.* Часовни и кресты Малопинежья: (По следам экспедиции И. И. Томского) // *Живая старина.* 2004. № 2. С. 2—6.

ным традициям: ижемским, прилузским, сереговской, вилегодской и пижемской.

Этнографическая группа коми-ижемцев представляет собой своеобразное явление коми культуры. Она сформировалась в результате синтеза разноэтнических компонентов: удорских и вымских коми, русских и ненцев. Ижемцы, называемые так по месту основного поселения — реке Ижме, притоку Печоры, — активно осваивали и другие северные территории как в Печорском бассейне (реки Уса, Адызва, Кожва, Ухта), так и далеко за его пределами: в поисках свободных оленьих пастбищ они переселялись за Урал и на Кольский полуостров. «Дочерние» локальные традиции, появившиеся в результате этого расселения, по-разному сохранили «материнскую» фольклорную культуру. На фиксацию общих и специфических («микрлокальных») явлений устных традиций коми-ижемцев и был нацелен ряд поездок фольклористов СыктГУ: экспедиция в Интинский район РК (2000 г., поселения по реке Усе — с. Петрунь, д. Абезь, д. Ярпияк),³ фольклорные практики финно-угорского факультета в Ижемский район РК (в 2003—2004 гг. в деревнях и селах по реке Ижме: Сизьябская сельская администрация (далее с/а) (с. Сизьябск, д. Бакур, Варыш), Мохчинская с/а (с. Мохча, д. Гам, д. Мошьюга); в 2005—2006 гг. — по реке Печоре: Брыкаланская с/а (с. Брыкаланск, д. Чика), Кипиевская с/а (с. Кипиево, д. Чаркабож);⁴ в 2000 г. В. В. Филиппова приняла участие в международной экспедиции в Ловозерский район Мурманской обл. (с. Ловозеро, Краснощелье).

Результатами полевой работы в ижемских поселениях стали записи разнообразных сведений этнокультурного и исторического содержания, рассказов о календарном и семейно-бытовом укладе жизни, о традиционной промысловой деятельности (оленоводство, рыболовство), записи собственно фольклорных произведений.

В материалах по семейной обрядности ижемцев наиболее полно представлен похоронно-поминальный комплекс. Пространственно-временная локализация, структура и содержание обрядовых действий практически одинаковы в традициях всех ижемских поселений. По сравнению с другими группами коми особенностью является выделение в поминальной обрядности ритуальных действий на 30-й день и на 6-й неделе. Обрядовые причитания — похоронно-поминальные, свадебные — были зафиксированы фрагментарно. Записи материнской поэзии представлены колыбельными песнями и потешками; устойчивыми для всех ижемских традиций являются потешки с зачином «Бобе, бобе, тоштэ коса вылэ вежан эм?» («Бобе, бобе, бороду на косу обменяешь ли?») с некоторым варьированием финальных формул. Записи по детской традиционной культуре представлены играми; можно отметить также хорошую сохранность считалок.

Определенный интерес в ижемских экспедиционных материалах представляют устные нарративы исторического и демонологического характера. Можно выделить небольшие циклы преданий о заселении и освоении края, где одним из сюжетобразующих мотивов является мотив выбора места для поселения по богатству промысловых угодий (другие мотивы: основание деревни тремя братьями, выбор места для первой постройки по поваленному дереву, прибытие первопоселенцев на лодках и т. п.). В записях представлены также предания с топонимическим мотивом; одним из наиболее продуктивных является механизм называния поселения по имени первозасельщика (д. Ярпияк — Яков Герасимович,⁵ с. Петрунь — Петр/Петрунь и др.). Сравнительно позднее пере-

³ Состав экспедиции: доцент кафедры фольклора и истории книги В. В. Филиппова, зав. Центром фольклорных исследований, доцент Т. С. Канева, аспиранты Е. В. Прокуратова, А. И. Ивашева, Г. А. Мишарина, Ю. А. Крашенинникова. Руководитель экспедиции — д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой фольклора и истории книги А. Н. Власов.

⁴ Руководитель — доцент кафедры фольклора и истории книги В. В. Филиппова.

⁵ Букв.: Яков, сын Герасима («пи» по-коми — сын).

селение на Усу, Ухту, на Кольский полуостров обусловило факт живого функционирования преданий о заселении и освоении края и хорошую сохранность текстов данной группы в народной памяти. Например, в с. Ловозеро (Мурманская обл.) практически каждый информант рассказывает о переселении с Ижмы и первопоселенцах, среди имен которых наиболее маркированным является имя Поликарпа Рочева.⁶ Особое внимание обращает на себя мифологизация образов некоторых предков-первопоселенцев и местных героев (колдовские качества Петра — с. Петрунь; необычные физические способности Коль-Ваня — д. Винла; Тандзе Марья — поселения в бассейнах рек Ижмы и Печоры).⁷ Следует отметить также тексты исторического характера, отражающие события местной современной жизни: о гражданской войне, коллективизации, ссыльных и заключенных, о коми купцах, имеющих связи с Архангельской и Тюменской землями, о разрушении церквей и последовавшем за этим наказании и др.

Песенный фольклор в ижемских полевых материалах 2000-х гг. занимает скромное место. Он представлен главным образом небольшим кругом плясовых и хороводных песен, известных в разных местах расселения коми-ижмцев («Хороша наша компания весела...»), «Цветы, вы, цветы, вы, лазуревые...», «Ночка темная, лягу спать одна...», «Отпирайтесь, широкие ворота...», «Александровская береза...», «Юлонька...» и др.); лирические песни в современных записях представлены единичными сюжетами («Один молодец по Невскому...», «День маленек, коротенек...», «Сидела Катюшенька...», «Как во нашей было во деревне...»).⁸ Практически все эти сюжеты были зафиксированы от ижмцев З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиусом еще в 1929 г.⁹ В целом записи последних лет подтверждают подмеченное ранее сходство песенного репертуара ижмцев с территориально близкой традицией Усть-Цильмы;¹⁰ удалось зафиксировать и новые в корпусе ижемских полевых материалов образцы песенной лирики: от семейной пары Артеевых в д. Ярпияк (Интинский район РК) записан редкий сюжет с зачином «Молодой чумачек, чего зажурился...» («молодец ищет долю»). Песенные записи выполнены в основном от одиночных исполнителей, лишь в с. Петрунь Интинского района РК участники экспедиции встретились с местным самодеятельным коллективом, в репертуар которого входит традиционный песенный фольклор, свадебные причитания.

Фольклористическая экспедиционная работа СыктГУ в Прилузском районе РК, на юге граничащем с Кировской обл., была начата в 1990-х гг., тогда выборочно были сделаны записи в Лоемском, Прокопьевском, Мутницком и Чернышском¹¹ сельсоветах. В 2000-х гг. фольклорно-диалектологические группы СыктГУ провели обследование в целом ряде поселений Прилузья: Объячев-

⁶ Филиппова В. В. Фольклорная традиция коми и этническое сознание: (На материале фольклорной экспедиции в Мурманскую область) // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: История, современность, перспективы: Материалы конференции. Сыктывкар, 2000. С. 440—442.

⁷ См. также: Устные рассказы о Тандзе Марья в коми-ижемских традициях / Подгот. текстов, вступ. ст. В. В. Филипповой // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Сыктывкар, 2008. Вып. 4.

⁸ Следует отметить, что основу песенной культуры коми-ижмцев, как и других групп коми, составляют традиционные русские песни. См. об этом, например: Власов А. Н., Филиппова В. В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 31—35.

⁹ ФА ИРДИ, ФВ 657—679.

¹⁰ См. об этом: Филиппова В. В. Элементы усть-цилемской фольклорной традиции в песенности Ижмы // Духовная культура: История и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч. 1. С. 95—96; Канева Т. С. К вопросу о составляющих элементах ижемской фольклорной традиции // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия. С. 384—387.

¹¹ Экспедиция в с. Черныш в 1996 г. была организована Министерством культуры Республики Коми, в ней принимала участие сотрудник творческого объединения «Музыкальный фольклор» (г. Москва) Н. И. Жуланова.

ской, Читаевской (2001), Спаспорубской, Лоемской (2002), Ношульской (2004), Летской и Слудской (2006) с/а.¹² В целом в ходе пяти прилузских экспедиций этих лет был записан обширный материал¹³ по самым разным разделам традиционной народной культуры и фольклора.

На территории Прилузского района, представляющего собой контактную зону славянской и финно-угорской, севернорусской и волго-вятской культур, сложилось несколько этнических типов поселений: русские (Лоемский куст деревень, некоторые населенные пункты, примыкающие к с. Спаспурб), смешанные коми-русские (с. Спаспурб), коми. Неоднородность Прилузского района в фольклорно-этнографическом отношении очевидна даже при поверхностном взгляде на собранный материал. Почти каждый из «микрорайонов» Прилузья имеет свою специфическую особенность, яркую черту. Так, своего рода центром инструментального искусства является с. Чёрныш, где приуроченная к Ильину дню традиция наигрышей на чипсанах (многоствольных флейтах) до настоящего времени хранится участницами местного ансамбля. По богатству песенного материала до сих пор нет равных жителям прокопьевских деревень. Записи 2006 г. от ансамбля с. Прокопьевки представлены главным образом лирическими («Как у нашего хозяина есть и пиво, и вино...», «Соловей мой только молодой же, не пой громко во саду...», «Петербург славной город рушится...», «Вот ты поляшка наша, поля чистая...» и др.), плясовыми песнями («Молодка молоденькая...», «Вот ты хмель-то мой хмель, садовой, яровой...» и др.) и причитаниями.¹⁴

Экспедиционные записи последних лет позволяют констатировать хорошую степень сохранности свадебного обрядового комплекса лишь в двух традициях Прилузья — русской Лойме и коми Летке. Лоемская свадьба как в описании обрядовых действий, так и в поэзии обнаруживает значительное сходство со свадебной традицией Лузского района Кировской обл., граничащего с Лоемской с/а. Летский же куст деревень, а также соседние деревни Гурьевка, Черемуховка, Мутница, Слудка представлены «коми вариантом» севернорусской свадьбы с обилием магических действий и интересных деталей. Единственным музыкально-поэтическим жанром, сопровождающим свадебный обряд у коми, является причитание, сохраняющееся как в устной форме, так и в самозаписи. Вообще жанр причитания у коми является репрезентативным жанром. Прилузское собрание ФА СыктГУ пополнилось десятками текстов свадебной, похоронно-поминальной и бытовой (окказиональной) причети.

Объектами целенаправленного сбора в Прилузье стали тексты, отражающие представления о жизни и смерти, о душе, об умерших предках и проч. Среди полученных сведений выделяется сохранившийся по сей день у коми обычай «проводить покойника» на 40-й день.¹⁵ Данная традиция бытовала не по всему району, а лишь в населенных пунктах Объячевской, Читаевской и Ношульской с/а.

¹² Руководители — доцент кафедры русского и общего языкознания Т. Н. Бунчук, зав. кафедрой фольклора и истории книги доцент Е. А. Шевченко (2001—2002, 2004, 2006), зав. Центром фольклорных исследований доцент Т. С. Канева (2001—2002). В экспедициях принимали участие аспиранты Г. А. Мишарина, А. И. Ивашева, М. А. Потапова (2001), Л. Л. Ершова (2002), сотрудник Национального музея РК Н. А. Михайченко, выпускница кафедры фольклора и истории книги СыктГУ 1998 г. А. В. Насонова (2002, 2004, 2006).

¹³ За это время Прилузское собрание Фольклорного архива СыктГУ пополнилось более чем 200 единицами хранения аудио- и видеозаписей.

¹⁴ О прокопьевской фольклорной традиции см.: Канева Т. С. Краеведческие материалы П. Г. Сухогозува в контексте изучения фольклорной традиции с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми // Личное в традиционной культуре: исполнитель, собиратель, мастер, исследователь. М., 2008 (в печати).

¹⁵ Бунчук Т. Н., Шевченко Е. А. Некоторые особенности похоронно-поминального обряда прилузских коми // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2006. Вып. 10. С. 188—198.

Наибольшее количество записей, сделанных в ходе экспедиций в Прилузский район РК с 2001 г., относится к разным жанрам суеверной прозы. Обращает на себя внимание значительный корпус текстов о колдунах-еретиках, которые портили свадьбы и скот, устраивали шабаши в Рождество и Пасху, мерялись силой друг с другом, напускали болезни и заговаривали от них; особенно живописны рассказы о смерти колдунов и их «проделках» после погребения.¹⁶

Летом 2006 г. впервые были зафиксированы сведения о компактном проживании на территории Прилузского района РК старообрядцев (д. Архиповка). Записи культурно-исторического характера, сделанные непосредственно от потомков староверов, несомненно представляют большой интерес. Любопытно отметить, что этнические коми-старообрядцы воспринимались соседями-«мирянами» как русские — как чужой народ. Русские же, по сведениям жителей д. Архиповки, некогда тоже проживали по соседству на хуторах (на границе с Мурашинским районом Кировской области), однако старообрядцами они могли и не быть.

В ходе экспедиции в Княжпогостский район РК в июле 2000 г. был обследован Сереговский сельсовет (с. Серегово, д. Бор, Усолье, Кошки, Политовка, Чесадор, пос. Ляли, д. Ляли).¹⁷ Фольклорная традиция с. Серегово относится к числу поздних, она сложилась в результате появления на реке Вымь соляного промысла (в первой трети XVII в.) и переселения сюда выходцев из разных местностей, преимущественно русских, оказавшихся в плотном окружении коми. Новые записи позволили расширить имеющиеся в ФА СыктГУ материалы (учебные практики 1980-х гг., фольклорная экспедиция 1990 г.) по народной прозе, игровой и обрядовой культуре, песенному фольклору.

Песенная традиция русских поселений Серегова представлена свадебными, хороводными игровыми, плясовыми и лирическими песнями. В 2000 г. удалось зафиксировать свыше 30 сюжетов, известных по более ранним записям (например, величание невесте «В огороде гряды да ехе...», опевание вдовы «Полоса ты моя, полосонька...», величание жениху «Кто у нас хороший...», величание паре «Как у чарочки да у серебряной...»; плясовые «Веселая голова, не ходи мимо сада...», «Как на талую на землю...», «Как у наших у ворот...»; лирические «Не кукуй, моя кукушка...», «Вниз по Волге реке с Нижня Новгорода...» и др.), а также записать новые тексты (свадебные песни «Вы попейте, поешьте, бояр...», «Поезжай, муж, в Москву, да ехе...», «Провожу ль я свою гостеньку...», плясовые «У майора баня топится...», «Сенькаториха телегу продала...» и др.). В песенно-игровом фольклоре современные исполнительницы выделяют небольшую группу «луговых» песен, бытовавших на летних уличных гуляниях с Николина до Петрова дня; они открывались и завершались одной и той же песней — «Выходили красны девицы что весною да на улицу гулять...». Этот местный обычай получил название «выносить» и «заносить соловья». Все песни в с. Серегово записаны только в сольном исполнении.

Определенный интерес в экспедиционных материалах представляют также прозаические тексты, в частности, рассказы о появлении Серегова (об основателях села и обнаружении соли),¹⁸ о происхождении местных фамилий (в устных рассказах передаются народные толкования иноэтничных фамилий: Поляковы — «от поляков», Немчиновы — «от немцев», Швецовы — «от шве-

¹⁶ Рассказы о колдунах в традиции с. Ношуль Прилузского района Республики Коми: (По записям фольклорной экспедиции СыктГУ 2004 г.) / Подгот. текстов, вступ. ст. Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Сыктывкар, 2008. Вып. 4.

¹⁷ Совместная экспедиция Коми государственного пединститута (рук. — С. В. Красильникова) и СыктГУ (участники экспедиции: зав. Центром фольклорных исследований, Т. С. Канева, аспиранты М. А. Потапова (Анкудинова), Г. А. Мишарина).

¹⁸ Публикацию записей 2000 г. см.: Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост., подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой; Под ред. Т. С. Каневой. Сыктывкар, 2005. № 72—74.

дов)), о строительстве и разрушении церкви в с. Серегово, о некоторых событиях местной истории. Предания о Стефане Пермском, столь популярные у коми населения реки Вымь, зафиксированы в Серегово в незначительном количестве.¹⁹ В числе сюжетов местной суеверной прозы, популярной в коми и русских поселениях сереговского «куста», можно отметить рассказы о колдунах и колдуньях-«вещицах», о видениях в «страшных» местах, о проклятых и уведенных лешим. Из жанров заговорно-заклинательной поэзии лучше всего сохранились приговоры-обереги детей, приговоры при лечении детей в бане; незначительно число текстов — обращений к домовому; записаны традиционный приговор Вербного воскресенья, приговоры при гаданиях.

Полевые фольклористические разыскания в Вилегодском районе Архангельской обл. СыктГУ начал около 20 лет назад.²⁰ В 2005 г. фольклорно-диалектологическая группа СыктГУ обследовала Селянскую с/а (центр — с. Фоминское).²¹ Несмотря на объективные причины «омоложения» информантов, в ходе экспедиции было записано много сведений по истории и этнографии края, а вот музыкальные жанры традиционного фольклора совершенно неизвестны современным исполнителям.²² В то же время похоронные причитания, живую традицию которых собиратели наблюдали в естественных условиях двадцать лет назад, удалось зафиксировать только в XXI в. Хорошо представлены в современных вилегодских записях жанры детского фольклора. Некогда развитая заговорная традиция в материалах 2005 г. «сменилась» любопытными сведениями по сельскохозяйственной магии, имеющей для современных жителей Селян утилитарно-прагматическое значение. Настоящей находкой фольклористов и диалектологов СыктГУ оказалось знакомство с вилегодской сказочницей Апполинарией Михайловной Соловьевой (1921 г. рожд.). Обладательница великолепной памяти, она усвоила от отца богатый сказочный репертуар, включающий сказки волшебные («Васька — девкин сын»), «Царевич Дмитрий и Елена Прекрасная», «Змей-идолице с Дмитрием сражается»), бытовые («Как младший брат братьев извел», «Как отец сына воровать учил», «Невеста-свинья»), бывальщины («Подменная невеста», «О сироте» и др.). Кроме сказок в репертуаре А. М. Соловьевой — былички, загадки, скороговорки и романсы.

Своеобразным возвращением на старую полевою базу стал выезд в Пижемскую с/а Усть-Цилемского района,²³ где фольклорно-археографические экспедиции СыктГУ интенсивно работали в 1980-х гг.²⁴ По сравнению с записями

¹⁹ Публикацию записей 2000 г. см.: Историческая память в устных преданиях коми. № 124, 129.

²⁰ Основные результаты см.: Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986—1991 гг.): Исследования и материалы / Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 1995.

²¹ Руководители — зав. кафедрой фольклора и истории книги доцент Е. А. Шевченко, доцент кафедры русского и общего языкознания Т. Н. Бунчук. В экспедиции приняла участие выпускница кафедры фольклора и истории книги СыктГУ 1998 г. А. В. Насонова.

²² Для сравнения: в 1980—1990-х гг. СыктГУ на Виледи было зафиксировано свыше 30 сюжетов свадебных песен, около 40 — необрядовых лирических песен, более 40 — хорошо-игровых и плясовых сюжетов.

²³ Руководитель экспедиций — зав. Центром фольклорных исследований доцент Т. С. Канева, в качестве собирателей в экспедиции работали сотрудник Центра фольклорных исследований Л. В. Ангеловская, сотрудник Национального музея РК Н. А. Михейченко, студентка филологического факультета СыктГУ А. И. Васкул; в 2006 г. в экспедиции приняли участие также профессор Санкт-Петербургского университета культуры и искусства В. В. Головин, ассистент кафедры русского и общего языкознания СыктГУ Ю. Н. Ильина.

²⁴ См.: Власов А. Н., Мехреньгина З. Н. Современное состояние усть-цилемской фольклорной традиции: Некоторые проблемы собирания, хранения и изучения: (По материалам фольклорного архива Сыктывкарского университета) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвузовский сборник науч. трудов. Сыктывкар, 1989. С. 101—114. Публикацию некоторых полевых материалов см.: А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подгот. текстов, коммент. А. Н. Власова,

тех лет изменился не только возраст информантов, но и содержание материала. Так, например, сведения по календарной и семейной обрядности, хотя и не лишены интересных деталей, преимущественно фрагментарны, единичны записи причитаний (зафиксированы отдельные образцы поминальных причетов). Однако и в 2005—2006 гг. на Пижме удалось записать материал по святочным гаданиям, играм, историко-легендарной прозе, об истории и современным традициям местных старообрядцев, о формах традиционного природопользования — рыболовстве и охоте и др. Именно записи последних двух поездок дают наиболее полные сведения о местных прозвищах, содержат немало новых сюжетов суеверной прозы (о колдунах, икотниках, еретниках, знахарях, о результатах их «деятельности» — призоре, травле, порче, киле и оберегах от них; о «страшных» местах и др.).

Особое внимание собиратели уделили некогда развитой на Пижме эпической традиции. Большой удачей стала встреча сыктывкарских филологов с одной из последних представительниц известного пижемского рода сказителей Чупровых — Евдокией Малафеевной Мяндиной (1926 г. рожд.) — и возможность зафиксировать от нее небольшие фрагменты былины «Илья Муромец и Сокольник». Записывались также воспоминания об исполнителях былин, преимущественно — о чупровском роде Прововичей из д. Абрамовской.

Значимым результатом пижемских экспедиций можно считать записи традиционного песенного фольклора, которые были сделаны не только от одиночных исполнителей, но и от трех коллективов в д. Степановской, Загривочной, Боровской. Ансамбль из шести женщин, записывавшийся в д. Степановской, объединяет певиц разных поколений (1928, 1937, 1945, 1948, 1954 гг. рожд.), некоторые из них являлись участницами самостоятельного коллектива при местном клубе, практически каждая певица (за исключением самой молодой) выступает в роли запевалы. От них записаны две песни, примыкающие к циклу сюжетов о Степане Разине («Вы вставаете-ко, братцы...»), «Вниз по матушке по Волге...»), и сюжеты любовной и семейно-бытовой лирики («Мне-ка не с кем спопить, спогулять...», «Саша-Машенька, Размашенька моя...», «Из-за лесу, лесу темного...» и др.). Репертуар небольшого ансамбля из д. Загривочной (четыре певицы 1930-х гг. рожд.) отличается сюжетами более старого слоя традиционной лирики («Уж мы сядемте, ребятушка...»), «Со Буянова славна острова...», «Не едина во поле дороженька...» и др.), однако практически ни одна из них не была исполнена до конца (записи фрагментарны). В целом от певиц д. Степановской и Загривочной было записано по 12 песен, в том числе отдельные сюжеты хороловных песен («горочных» и «игрищечных»: «Я по реченьке потеку...», «Вдоль было по речке, вдоль по Казанке...», «Луговушка луговая...» и др.).

Певческий коллектив д. Боровской представляет собой существующий на протяжении многих лет ансамбль, участники которого связаны родственными или соседскими отношениями. Его ядро составляют три певицы 1930-х гг. рождения, вместе с которыми на семейных и праздничных застольях поют более молодые женщины (конца 1940—1950-х гг. рожд.). Запись песенного фольклора в Боровской велась как только от трио, так и от расширенного состава, в том числе с участием мужчины — Ивана Леонтьевича Чупрова (1928 г. рожд.), сына сказителя Л. Т. Чупрова. За две встречи (в 2005 и в 2006 гг.) от боровчан было записано более 30 сюжетов традиционной песенной лирики («Во поле, во поле, в широком раздолье...», «Не сидела бы я...»), «Что вы, девушки, призадумались...», «Говорил-то я своей любушке...», «Сизенький голубчик сидел на ду-

З. Н. Бильчук, А. Н. Захарова, Т. С. Каневой. СПб.; Инка, 1992; Бильчук А. А., Власов А. Н., Захаров А. Н., Мехреньгина З. Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор: Эпические традиции: Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 258—289; Усть-цилемские предания об Иване / Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. Т. С. Каневой // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. 30. С. 423—430.

бочку...», «Унимала ночевать...» и др.) и хороводных песен («Береза белая...», «Что-й по тоненьким-тонким...», «Бежит девка-семилетка...» и др.), несколько песен позднего происхождения, а также интересные воспоминания о бытовании песен.

Таким образом, собирательская фольклористическая работа СыктГУ в 2000-х гг. строилась как по старым, так и по новым маршрутам; в обоих случаях поездки оказались результативными и позволили оценить перспективы изучения фольклорных традиций региона. Записанный материал постепенно вводится в научный оборот, на его основе готовятся публикации и статьи, а также студенческие работы. В ближайшее время свою экспедиционную деятельность фольклористы Сыктывкарского университета планируют продолжить в Усть-Цилемском, Ижемском и Прилузском районах республики.

А. Н. ВЛАСОВ, Н. Г. КОМЕЛИНА, А. И. ВАСКУЛ

*ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ИРЛИ 2007 г.
В АРХАНГЕЛЬСКУЮ ОБЛАСТЬ*

Летом 2007 г. сотрудниками Отдела народнопоэтического творчества ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН в рамках выполнения программы «Свод русского фольклора» была совершена фольклорная экспедиция в Архангельскую область. В задачу участников экспедиции входило: 1) исследование современного состояния фольклорной традиции на территории Зимнего Берега Белого моря и 2) выявление фольклорно-этнографических материалов в архивах, краеведческих музеях и частных коллекциях области.

В состав экспедиции вошли сотрудники, аспиранты и студенты ИРЛИ РАН и РГПУ им. А. И. Герцена (А. Н. Власов, А. Ю. Балакин, Н. Г. Комелина, А. И. Васкул, И. В. Козлова, С. А. Чернышева, Е. Ю. Селезнева).

Экспедиция на Зимний Берег Белого моря связана с ведущейся подготовкой к изданию томов «Былины Зимнего Берега» «Свода русского фольклора». Один из центров эпического сказительства — Зимний Берег в ходе экспедиций А. В. Маркова, В. П. Чужимова, А. М. Астаховой, Э. Г. Бородиной-Морозовой и Р. С. Липец дал записи для классических сборников «Беломорские былины», «Былины М. С. Крюковой», «Былины Печоры и Зимнего Берега». Перед группой, состоявшей из Н. Г. Комелиной, А. И. Васкул, А. Ю. Балакина и Е. Ю. Селезневой, были поставлены задачи выявить современное состояние фольклорной традиции¹ и собрать иллюстративный материал для тома былин, произведя фотосъемку местности и предметов быта.

За неделю было обследовано два населенных пункта — Верхняя и Нижняя Зимняя Золотица, опрошено 19 местных жителей.

Исполнение былин связывалось в сознании информантов в основном с личностью М. С. Крюковой. Были записаны воспоминания о М. С. Крюковой и о работавших с ней фольклористах Э. Г. Бородиной-Морозовой и А. А. Морозове. У М. П. Борисенковой (внучатой племянницы М. С. Крюковой) хранятся личные вещи, портреты и фотографии, книги из библиотеки М. С., а также переписка. Фотографии, письма и телеграммы Ю. М. Соколова, Э. Г. Бородиной-Морозовой и В. Попова, представляющие научный интерес, были скопированы. Собран материал о родословиях жителей обеих Золотниц, представленный нам В. А. Точиловым. Генеалогическое древо и домовая книга 1928 г. позволят полнее представить родственные отношения и биографии зимнезолотицких сказителей, выявить преемственность традиции. В ходе экспедиции уточнены даты жизни ряда исполнителей, с которыми работали А. М. Астахова и Э. Г. Бородина-Морозова (в том числе С. С. Крюковой и И. Е. Точилова).

Получены сведения о религиозной жизни золотичан: рассказы о разрушении и восстановлении церквей, об обетных крестах.² Если у А. В. Маркова есть

¹ Дранникова Н. В. Она вышла из семьи сказителей // Правда Севера. 2001. 3 авг. С. 6.

² В настоящее время в Верхней Зимней Золотице — два обетных креста, в Нижней — один. Кроме того, кресты были установлены в лесах и по берегам реки Золотицы.

упоминания о влиянии старообрядчества в данном регионе (некоторые исполнители былин, например Г. Л. Крюков, обучались грамоте в скитах,³ где также перенимали старины), то в настоящее время у местных жителей о старообрядцах остались лишь смутные воспоминания. Золотичане называют себя православными, но при этом на просьбу показать, как надо креститься, складывают пальцы в двуперстное знамение. В записанных вариантах топонимической легенды о Самсониевском озере, однако речь идет именно о староверах.

Многие жители помнят, что в домах их родителей некогда находились старинные книги. В доме М. П. Борисенковой, где хранятся вещи, принадлежавшие М. С. Крюковой, были найдены два рукописных сборника XVII и XVIII вв. Один — богослужебного характера (содержит каноны, молитвы, тропари, сведения об астрологических знаках), другой — полемического содержания (вопросно-ответные сочинения об истинной вере, выписки из канонических сочинений о старой вере). В обеих рукописях встречаются владельческие записи поминального характера. Рукописи были отсняты на фотоаппарат. Кроме рукописных сборников в доме обнаружено несколько старопечатных книг.

А. Ю. Балакиным выполнены снимки видов деревни, построек, церквей, дома и могилы М. С. Крюковой, а также фотографии бытового этнографического характера (домашняя утварь и одежда).

Эпические тексты записать не удалось: информанты прежде слышали, как пелись старины, но они не были им интересны. Даже говоря о М. С. Крюковой, местные жители часто отмечали, что она хорошо рассказывала сказки, смогли назвать произведения ее сказочного репертуара, чего нельзя сказать о репертуаре былинном. О сестрах Марфы Семеновны, Павле и Серафиме, категорично утверждалось, что они не пели ни песен, ни былин.

Из обрядов наиболее подробно были записаны святки и свадьба: святочная обрядность включала в себя обход домов (записан текст христославения в нескольких вариантах), ряжение, святочные игры и гадания; зафиксированы основные этапы свадебного обряда, в котором особо выделяются причитание невесты и «холодная» баня. Информанты сами, выдавая дочерей замуж, готовили «банник» (защитые в платок или скатерть подарки гостям и хлеб).

Кроме того, стоит отметить крещение и связанный с ним обычай «умываленки».⁴ Записан также похоронный обряд. Свадебные причитания уже не исполняются, но на похоронах до сих пор «приплакивают»: записанный нами текст причитания матери по сыну близок к тексту, найденному А. М. Астаховой в 1937 г.

Песни записаны в основном в Нижней Золотице — от А. Я. Селяниновой и ее подруги Л. И. Бронниковой. Их репертуар составляют свадебные («Из-под куштышка олень», «Тебя сватушко трясло да повытрясло»), «Из-за лесу, лесу темного» и др.), беседные песни, частушки и романсы. В Верхней Золотице песни исполняют Ф. П. Самойлов и Е. И. Бронникова.

Из области магии можно отметить заговорную практику (тексты, правила передачи заговора, исполнения и т. п.), бытование оберегов, рассказы о колдунах, мифологические рассказы о духах-хозяевах дома.

Кроме того, полевая работа носила и археографический характер: удалось собрать документальные сведения о сказителях Зимнего Берега (письма, фотографии, родословия), ценные архивные материалы. Можно констатировать: сегодняшняя фольклорная традиция жителей Зимней Золотицы не потеряла своей преемственности. Тексты записей 2007 г. явно тяготеют к вариантам произведе-

³ А. В. Марков говорит об Онуфриевском ските, но неподалеку располагался также Игнатьевский скит. Они были разорены в 80-е гг. XIX в.

⁴ Умывали водой с реки во время ледохода. «Умываленка» становилась второй крестной матерью. В архиве Э. Г. Бородиной-Морозовой есть сведения, что М. С. Крюкову часто приглашали быть кому-нибудь «умываленкой».

дений, записанных в 30-е гг. XX в. Это связано с удаленностью⁵ края и слабой миграцией его населения.

Помимо собственно полевого сбора материала участники экспедиции уделяли самое пристальное внимание выявлению фольклорных записей, которые в свое время попали на хранение в местные краеведческие, школьные музеи, библиотеки, сельские клубы, были сохранены в семейных архивах краеведов и любителей старины. Нет сомнения, что этот аспект собирательской практики присутствовал в поле зрения прежних исследователей, но все же он оставался на периферии основных задач профессиональных собирателей фольклора. В этой связи нельзя не упомянуть об эпизодах небрежности выполнения некоторых прежних записей текстов, иногда — случаях редакторского вмешательства в аутентичные записи, игнорирование собирателями паспортных данных и т. д.

Записи местных любителей старины, школьных учителей различны по степени их научной и исторической ценности, поэтому лишь немногие из песенных текстов использовались при подготовке академических изданий по фольклору. Несвершенные записи в пору оживленного интереса к народной культуре появлялись, однако, в популярных публикациях.

Тетрадки с любительскими записями текстов (репертуарные сборники), этнографические очерки краеведов, мемуары местных жителей, статьи в провинциальных газетах, а также семейные записи на магнитофонах и видео (с конца XX в.) постепенно приобретали характер массового явления. Очевидно, наступило время дать ему оценку, поскольку собирание и архивное комплектование коллекций подобных записей получило систематичный характер.

Отмеченное явление следует характеризовать как процесс саморефлексии традиции. Оно заслуживает внимательного отношения со стороны именно исследователей-фольклористов. Включение массовых записей в процесс научного осмысления фольклорного материала той или иной местной традиции требует серьезной историко-филологической его интерпретации, установления текстовых взаимосвязей и контекстуальных параллелей с конкретной традицией в целом.

Приведем красноречивый пример. В Яренском краеведческом музее обнаружена тетрадка, включающая 75 отдельных сюжетов народных песен — практически полностью зафиксированный песенный репертуар одного села. Сборник составлен приблизительно в 1960-е гг. О. М. Селивановой со слов матери Анисьи Михайловны Качевой. Рукописи не коснулся фольклорист-профессионал, перед нами, хоть и в опосредованном виде (материал записан не самим носителем, а со слов ее — членом семьи), письменно зафиксированное явление фольклорной самоидентификации (самозаписи). Рукопись представляет собой как бы фотографический снимок народнопесенной традиции, существовавшей на определенном отрезке времени в одном конкретном месте. Еще более важно, что сборник дает не строго классифицированное с позиций науки, а субъективное видение и восприятие устной традиции одним из ее представителей. Специфика подачи материала (выбор и расположение песен в сборнике, комментарии составителя, определение жанра текстов и т. д.) дает возможность сделать выводы о динамике устного очагового репертуара и механизмах, управлявших самим его существованием. Тексты зарегистрировали фазу живого бытования фольклора определенного вида, функциональную его специфику и позволяют судить о роли традиции в рамках жизни одного сельского поколения.

В музее А. Н. Власов обнаружил несколько книг исторических очерков о г. Яренске, написанных Н. М. Голеневым, среди которых примечательны воспоминания о с. Софроновке. Историко-этнографический очерк рисует быт, на-

⁵ А. В. Марков говорил «сторона украиная, задленная».

строения, развлечения сельской молодежи начала XX в., в нем содержится много мелких житейских подробностей и сцен (как правило, они исчезают со временем из устных рассказов информантов), приводится несколько песенных текстов. Несомненно, подобные очерки — не только важный документ эпохи, не только этнографический факт, но и аргумент в пользу того, что фольклорная культура — не идеологическое орудие властей, и отнюдь не вымысел фольклористов.

Внимание участников экспедиции привлекла коллекция фольклора из школьного музея с. Козьмино Ленского района. В ней содержатся 22 песенных текста и этнографические репортажи, записанные учениками от своих родственников. Хотя подобные записи требуют проверки и идентификации путем сличения с аутентичными записями, выполненными профессиональными фольклористами, тем не менее среди них встречаются весьма интересные, иногда наиболее полные варианты текстов. В конкретном случае были обнаружены: вариант редкого текста местной традиции «Виноградья» (малого), текст игрового сюжета «Как у наших у ворот» и т. д. Извлечения из школьной коллекции могут дополнить изучение традиции как сопутствующий материал.

Из числа записей, выполненных клубными работниками либо участниками клубных фольклорных коллективов, заслуживает внимания репертуарный сборник Галины Васильевны Широких, бывшего руководителя фольклорного коллектива яренского Дома культуры Ленского района.

В Каргопольском районе были зафиксированы ценнейшие документы местных архивов, в том числе ранее не известные переделки былин и записи сказок местных краеведов. К ним относится коллекция фольклорных записей 20—30-х гг. XX в. каргопольского краеведа И. И. Рудометова (18 тетрадок сказочной прозы и 11 сюжетов былин). Увы, записи былин практически не имеют отношения к местной традиции, большая часть текстов была извлечена из печатных изданий, а затем претерпела переработку собирателя.

Попутно отметим, что поездка в Вельский район Архангельской области летом 2006 г. позволила выявить большое количество материала, представляющего интерес для фольклористов. Это: сборник песен в записях И. И. Могутова, сборник исторических преданий Устьянского края, коллекция фольклорно-этнографических материалов краеведа М. И. Романова, сборник песен Вельского уезда (с нотировкой) неизвестных составителей, фольклорные записи местной любительницы старины М. И. Шалауровой и др.

В Архангельске в краеведческом отделе «Русский Север» Архангельской областной библиотеки им. Н. Добролюбова были сделаны копии статей о фольклоре из книг и местной периодической печати за 1928—2000 гг. Наряду с печатной продукцией здесь удалось обнаружить сборник А. Е. Суховерховой «Песни и сказы» (составитель неизвестен, дар Северного народного хора 1995 г.; машинопись на 200 с.), «Библиографический указатель о М. Д. Кривополеновой, Я. И. Гладкобородовой, А. Е. Суховерховой» (составитель Т. Д. Патракеева, Архангельск, без даты, машинопись).

В Архангельском областном краеведческом музее выявлены следующие материалы, несомненно интересные фольклористам: 1) машинопись книги П. А. Худякова «Говор и быт Малопинежья» (Киров, 1978, 90 л.); 2) «Записи ненецких сказок» Николая Сухашиского, члена Общества изучения Северного края (на русском языке, с пометой «из Тотьмы», 194 л.); 3) сборник «Фольклор. Характеристики сказительниц». Записи из Большеземельской тундры за 1936—1939 гг.; сборник содержит сведения о Степане Вылке, Марии и Ульяне Ледковых, Иване Тарбарсе, Семене Наготысьи, Уoley, Фекле Ардеевой и тексты эпических песен на русском языке («Семь братьев» и др.) (машинопись); 4) «Сборник песен и частушек» учеников Пурнемской школы (1943—1944 гг., 8 л.); 5) фольклорные записи из Вельского и Шенкурского районов (заговоры, частушки и песни 1943 г., 36 л.); записи предположительно были

сделаны собирателем Н. Лебедевой, а затем легли в основу сборника 1955 г., скомпонованного сотрудниками музея Н. Коргуз и К. Денисовым; 6) сборник материалов по антирелигиозной пропаганде за 1936—1939 гг. (сведения и рассказы о народных суевериях); 7) исторические материалы о ярмарке в В. Устюге; 8) большой корпус данных краеведа И. И. Березина о Каргополье и Пудожском районе (включает фольклорные тексты, воспоминания и художественные произведения 1970-х гг.); 9) архив известного краеведа из Шенкурска П. И. Едемского; 10) 4 книги (машинопись и рукопись) В. А. Сухих о Вилегодском крае: «Из недалекого прошлого вилегодского народа»; в двух книгах 1963—1966 гг. содержатся описания и тексты детских игр с рисунками, а также «Заметки о прошлом вилегодского народа» (1966) и очерк с фотографиями «Крестьянские постройки по берегам р. Виледи» (1965); 11) рукописный журнал Никольского педагогического техникума «Наш край» (1927. № 3. 36 л.), содержащий статью об исследовательских методах в краеведении, данные о переписи населения и другие материалы.

Разумеется, нами приведен далеко не полный перечень историко-культурной документации, обнаруженной в местных краеведческих музеях и библиотеках Архангельской области. Сделанные цифровые копии позволяют положить начало новому фольклорно-этнографическому фонду в ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН и сделать его доступным для широкого круга исследователей, при строгом соблюдении авторских прав музеев. Предпринятая работа по выявлению, копированию архивных материалов на местах, как нам представляется, должна стать целым направлением фольклористической собирательской деятельности, поскольку фольклорные записи в силу разных причин (несчастливого случая, небрежения, ветхости и т. д.) могут быть утрачены, и тому за послевоенный период есть немало свидетельств.

*К ЮБИЛЕЮ
ДОКТОРА ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК В. И. ЕРЁМИНОЙ*

Время крадется неслышными шагами, отсчитывая дни нашей жизни, и вот уже Отдел народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН отмечает юбилей своего сотрудника, со-исполнителя и со-инициатора многих начинаний, известного одаренного фольклориста доктора филологических наук Валерии Игоревны Ерёминой, находящейся в расцвете творческих сил.

Юбиляр принадлежит к славной научной фамилии. В 1950-е гг., когда крупнейший филолог Игорь Петрович Ерёмин читал студентам Ленинградского университета строки «Слова о полку Игореве», а они с замиранием души приобщались к высшей художественности Древней Руси, в его собственном доме подрастала дочь — будущий видный фольклорист, которой, между прочим, предстояло печатно возродить к жизни лекционный курс знаменитого отца.

Кандидатская диссертация В. И. Ерёминой, одной из последних учениц великого В. Я. Проппа, была посвящена лирической песне и дала нам широко известную ныне монографию «Поэтический строй русской народной лирики» (Л., 1978). Но диапазон интересов молодой исследовательницы и богатство ее индивидуальных возможностей сразу же лучами разошлись по нескольким направлениям. Ею были созданы высокопрофессиональные работы о фольклоризме литературы XIX в. (Н. В. Гоголь; поэзия конца столетия), теоретические штудии наследия Ф. И. Буслаева, А. Н. Веселовского. Ей принадлежит концептуальное проектирование программы издания лирической песни в Своде русского фольклора. Ею выпущены публикации регионального фольклора («Песни и сказки Пушкинских мест. Фольклор Горьковской области». Л., 1979), фундаментальная антология детской поэзии («Поэзия детства. Русское народное творчество для детей». СПб., 2004). Углубленное исследование природы семейно-обрядовой поэзии стало базой ее докторской диссертации «Ритуал и фольклор» (Л., 1991), в которой получила освещение проблема ведущих внутренних стимулов, закономерностей, цикличности бытовой восточнославянской народной земледельческой традиции.

Важным проявлением творческой индивидуальности В. И. Ерёминой стало ее тяготение к текстологической работе над наследством выдающихся фольклористов XIX—XX вв., тяготение к изданию необесцениваемой поэзии, которую хранят записи А. Н. Афанасьева и В. И. Даля, Н. Е. Ончукова и А. А. Шахматова.

Текстологический опыт позволил исследовательнице стать одной из ведущих фигур при издании серии «Былины в 25 т. Свода русского фольклора», где ею подготовлена значительная часть корпуса материалов Печоры и Пудог.

Среди новейших разысканий В. И. Ерёминой — блистательное источниковедческое исследование сказочного сюжета «Путешествие за царской короной» (Русская литература. 2008. № 4).

В. И. Ерёмина не только автор, но и редактор серии книг своих коллег, помогающая им советами и искренней теплотой поддержки.

Отдел народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН поздравляет своего дорогого друга Валерию Игоревну Ерёмину и желает ей долгого и столь же счастливого продолжения ее завидной научной судьбы!

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ТЕОРИИ И ИСТОРИИ ФОЛЬКЛОРА

<i>Т. Г. Иванова.</i> От былички — к легендарной сказке (мотив «покойник, встающий из гроба» в русском фольклоре)	3
<i>А. В. Никитина, М. В. Рейли.</i> Баба-Яга в сказках Русского Севера	28
<i>С. В. Гаврилина.</i> Древнерусская литература и фольклор. Поиски метода	75
<i>М. Н. Власова.</i> Народные легенды о самодержцах (по материалам XIX века)	88
<i>А. В. Никитина.</i> Функции свечи в обрядах, связанных со смертью, погребением и поминовением	96
<i>А. А. Горелов.</i> Кириша Данилов: «Вот эта улица, вот этот дом...»	121
<i>Е. А. Костюхин.</i> Два великих гусяра — Садко и Добрыня	132
<i>О. В. Гордиенко.</i> Былина «Илья Муромец на корабле» из нижегородского села Городец: Опыт реконструкции собирательской редакции напева	136
<i>Дж. Бейли.</i> Эпический стих четырех поколений сказителей в семье Рябинных: Вольные хоры	153
<i>Л. И. Петрова.</i> Стих об Анике-воине: Материалы к исследованию	168

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

<i>Е. И. Якубовская.</i> Традиционный фольклор русского населения Анадыря и Колымы в записи В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона	181
<i>А. Ю. Кастров.</i> Современные записи пинежского эпоса в контексте истории собирательской работы на Пинеге	247
<i>Ю. И. Марченко.</i> Жатвенные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья	269
<i>А. А. Панченко.</i> Религиозный фольклор села Менюша	323

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

<i>А. Н. Розов.</i> Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898—1918). Аннотированный тематико-библиографический указатель	366
<i>А. Н. Розов.</i> Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Пензенские епархиальные ведомости» (1866—1917). Аннотированный тематико-библиографический указатель	381
<i>Н. Л. Шибанова.</i> Опись рукописных коллекций фольклорных материалов, собранных Д. М. Балашовым, хранящихся в Архиве Карельского научного центра РАН	425
<i>А. А. Бурькин.</i> Краткий обзор научных публикаций собирателей фольклора народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока	476
<i>В. И. Жекулина.</i> Архивы отдают свои богатства	487
<i>А. Ю. Александрова.</i> Фольклорный архив кафедры русской литературы филологического факультета РГПУ им. А. И. Герцена (современное состояние)	494
<i>Т. С. Канева, В. В. Филиппова, Е. А. Шевченко.</i> Фольклорные экспедиции Сыктывкарского государственного университета (2000-е гг.)	502
<i>А. Н. Власов, Н. Г. Комелина, А. И. Васкул.</i> Фольклорная экспедиция ИРЛИ 2007 г. в Архангельскую область	510
К юбилею доктора филологических наук В. И. Ерёминой	515

Научное издание

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР

Том XXXIII

Материалы и исследования

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы
(Пушкинский Дом)
Российской Академии наук*

Редактор издательства *А. И. Строева*
Технический редактор *О. В. Новикова*
Корректоры *О. М. Бобылева, Ф. Я. Петрова*
и *М. Н. Сенина*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 01.12.07. Подписано к печати 25.02.08.
Формат 70 × 108 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 45.5.
Уч.-изд. л. 45.1. Тираж 800 экз. Тип. зак. № 3330. С 137

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-025209-7



АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
(код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, проспект Независимости, 72; (код 10-375-17) 292-00-52,
292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»);
(13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65

199064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 297-91-86

199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;

(код 812) 323-34-62

634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36

450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85