РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР
XXXII

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2004

УДК 82: 398
ББК 82.3 (2 Рос=Рус)
Р 89

Редакционная коллегия:

М. Н. Власова, А. А. Горелов, В. И. Еремина, В. И. Жекулина (отв. редактор), *Т. Г. Иванова, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, Т. А. Новичкова*

Ответственные редакторы:

М. Н. Власова, В. И. Жекулина

Рецензент *А. Н. Власов*

Исследование проведено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 00-04-00180а

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 03-04-16081д

© Коллектив авторов, 2004
© Российская Академия наук и издательство «Наука», серия «Русский фольклор» (разработка, оформление), 1956 (год основания), 2004

ТП-2004-II-208
ISBN 5-02-027155-1

lib.pushkinskijdom.ru

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

В. И. ЕРЕМИНА

А. А. ШАХМАТОВ. СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ

В истории русской филологической науки «нет главы более яркой и волнующей, чем деятельность Алексея Александровича Шахматова», — такими словами открывается первая биография А. А. Шахматова, написанная его учеником и последователем В. В. Виноградовым.[1]

А. А. Шахматов родился в 1864 г., в год, когда умер основатель славяно-русской филологии в России А. Х. Востоков. Востоков и Шахматов — это преддверие зарождающейся науки, ее первые ростки и самый яркий ее расцвет.

А. А. Шахматов лишь года не дожил до сорокалетнего юбилея своей ученой деятельности. Такая завидная доля выпадает очень немногим людям, «от рождения отмеченным печатью особых дарований, отпущенных им природой».[2] Активная научная жизнь А. А. Шахматова началась не в семнадцать лет, а значительно раньше. Он как будто родился ученым, а потому научную биографию А. А. Шахматова следует начинать с его детских лет.

Родители А. А. Шахматова прожили недолгую, но беспокойную, насыщенную событиями жизнь. В двадцать девять лет секретарь Сената Александр Алексеевич Шахматов был произведен в надворные советники и назначен губернским прокурором Смоленской губернии. Незадолго до женитьбы на подруге своих сестер — Марии Федоровне Козен — он был переведен на службу в Пензу. В 1863 г., после рождения первого ребенка — дочери Евгении — семья переехала в Воронеж, а уже зимой 1884 г. Александру Алексеевичу было предложено занять место губернского прокурора в Харькове. Семья в очередной раз отправилась в путь. Александр Алексеевич первым прибыл к месту своей новой службы, где он, помимо прокурорских обязанностей, получил пост редактора судебного отдела в «Харьковских губернских ведомостях». Семья между тем медленно, с остановками в Москве, Петербурге и затем в Нарве, продвигалась к новому месту назначения главы семейства. В Нарве в доме тетушек (по материнской линии) Минетты и Шарлотты Бистром остановка оказалась более продолжительной, чем ожида-

[1] *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. Пг., 1922. С. 5. «Биография А. А. Шахматова, — писал в 1922 г. В. В. Виноградов, — неизбежно должна превратиться в повесть о строительстве „молодой еще науки о русском языке"». Такая повесть была написана и издана лишь в 2000 г. (*Макаров В. И.* «Такого не бысть на Руси преже...»: Повесть об академике А. А. Шахматове. СПб., 2000). Названием книги послужила незавершенная фраза, взятая из Никоновской летописи под 1089 годом, которая полностью звучит так: «Такового не бысть в Руси преже, и по нем не вем, будет ли таков». Повесть В. И. Макарова — это художественно-научное произведение, написанное филологом-лингвистом, где много новых и интересных, но не атрибутированных сведений, что, впрочем, вполне отвечает избранному автором жанру повествования. Что же касается лингвистических экскурсов, то они строго научны, глубоки и обстоятельны.

[2] *Истрин В. М.* А. А. Шахматов как ученый // Изв. Отделения русского языка и словесности (ИОРЯС). 1920. Пг., 1922. Т. 25. С. 24.

© В. И. Еремина, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

лось. Здесь 5 июля 1864 г. в семье Шахматовых родился мальчик, по семейной традиции названный Алексеем.[3]

В 1866 г. отец А. Шахматова получил еще одно служебное повышение, предстоял новый переезд — теперь уже в Москву. Карьера товарища прокурора и одновременно инспектора строительства здания, предназначенного для московских служебных учреждений, развивалась стремительно. В июле того же года Александр Алексеевич Шахматов получил очередное назначение — ему было предложено возглавить Одесскую судебную палату, которая находилась еще на стадии организации. В октябре 1868 г. по указанию Александра II А. А. Шахматов был произведен в сенаторы и ему был предоставлен чин тайного советника.

Переезд в Одессу оказался для родителей А. Шахматова последним. 3 мая 1870 г. от чахотки умирает Мария Федоровна, а 23 января 1871 г. скоропостижно уходит из жизни и Александр Алексеевич. Трое маленьких детей — Евгения, Алексей и Ольга остаются сиротами. Судьба, однако, оказалась благосклонной к осиротевшим детям. Вернувшийся из Парижа незадолго до кончины старшего брата Алексей Алексеевич Шахматов и его жена Ольга Николаевна решили взять племянников к себе на воспитание. Так началась для Алеши и его сестер новая жизнь в родовом имении Саратовской губернии — селе Губаревка.[4] Общий уклад жизни для детей мало чем изменился. Они оказались на попечении высокообразованных, умных и любящих людей. Очень характерно для понимания отношения к детям письмо Ольги Николаевны своей сестре, датируемое 1872 годом: восьмилетний Алеша «олицетворение живости и ума. Он всем интересуется, все понимает, учится с огромным удовольствием, много читает, развит не по годам. Он занимается со старшей сестрой вместе и мало сказать, что не отстает от нее. Кроме четырех языков, они учатся географии, истории и естественным наукам. У Жени, кроме того, ежедневные уроки музыки, которую она очень любит. Оленька же очень музыкальна и, вероятно, со временем превзойдет сестру...».[5]

Богатейшая дядина библиотека была в полном распоряжении детей. Здесь мальчик впервые познакомился с трудами русских историков: книгой А. Ф. Петрушевского «Откуда пошла русская земля» и «Историей Государства Российского» Н. М. Карамзина. Здесь же, в Губаревке, А. Шахматов начал писать свою историю России. «В детских тетрадях десятилетнего мальчика нам уже открывается с полной определенностью почти все то, что явится основными чертами характера юноши и зрелого человека. Маленький Алексей Шахматов подходил к своей Русской истории с той же глубокою серьезностью, с какою академик Шахматов писал свои знаменитые разыскания и исследования и с какою он подходил всю свою жизнь к исследованию всякого дела».[6]

Первая часть труда А. Шахматова «Русская старина» охватывала события до Ярослава, вторая — от Ярослава Мудрого до Всеволода III, третья — от

---

[3] Из воспоминаний сестры А. А. Шахматова известно, что «брат не раз выражал свое неудовольствие тем, что родился „ни с того, ни с сего" в Нарве, и в такой немецкой обстановке в доме тетушек Минетты и Шарлотты Бистром» (*Масальская Е. А.* Повесть о брате моем А. А. Шахматове / Предисл. М. Я. Цявловского. М., 1929. С. 4).

В автобиографии, которую А. А. Шахматов послал в Общество любителей российской словесности, он писал: «Родился 5 июля 1864 г. в г. Нарве (но родиной считает Саратовскую губернию)» (Словарь членов Общества любителей российской словесности. М., 1911. С. 313).

[4] Рассматривая этимологию топонима Губаревка, А. А. Шахматов возвел его к мордовскому слову «губор—губыр», что означает холм. Местные жители называли Губаревку Бугровкой или Бугаревкой (Мордовский этнографический сборник / Предисл. А. А. Шахматова. СПб., 1910. С. II).

[5] Цит. по кн.: *Макаров В. И.* «Такого не быть на Руси преже...». С. 33.

[6] *Ольденбург С. Ф* А. А. Шахматов как человек и деятель // ИОРЯС. Т. 25. С. 62.

lib.pushkinskijdom.ru

Георгия до Василия Темного.[7] Любовь к русской истории А. А. Шахматов сохранил на всю жизнь.

Вторым серьезным увлечением А. Шахматова стало сравнительное языкознание. Это был новый путь историко-культурных разысканий, который впервые открылся ему из книги А. С. Хомякова «О родстве славянских языков с санскритом».

Талантливого ребенка необходимо было серьезно учить, домашнего образования, даже столь разностороннего, явно не хватало. И для Алеши Шахматова начался московский период его жизни — частная гимназия Креймана. В гимназии он продолжал самостоятельно заниматься языками и русской историей. Результатом этих занятий стал его новый опус — «Послание по истории», который он привез в Губаревку в подарок своим близким.[8]

Осенью 1876 г. Алексей Шахматов не вернулся в московскую гимназию. Его дядя Алексей Алексеевич ехал лечиться в Германию и взял племянника с собой, так как считал, что поездка расширит его кругозор и будет полезна для его исторических и филологических разысканий. Двенадцатилетний исследователь получил доступ в Мюнхенскую и Лейпцигскую университетские библиотеки, «древнейшие судьбы русского племени» открылись ему в своих первоисточниках. Он познакомился с сочинениями Страбона, Мэлы, Помпония и Птоломея. Теперь ссылки Карамзина на Страбона уже не приводили его в трепет, он сам мог на него ссылаться и извлекать данные о древнейших обитателях России.

В Лейпциге А. Шахматов сдал экзамены и был зачислен в Nikolai-Gymnasium, где он проучился до декабря 1876 г.

Поездка в Германию, как и ожидалось, способствовала укреплению его интереса к древней истории и к освоению нового метода в языкознании. Как известно, 70-е гг. XIX в. в Германии стали апогеем изучения сравнительно-исторического языкознания. «В 1870 году первую немецкую кафедру славянской филологии возглавил немецкий ученый Август Лескин. Здесь же, в Лейпциге, преподавали его ученики — Георг Остгоф и Карл Бругман, обогатившие сравнительное языкознание многими свежими идеями и приемами исследования. Шахматову в гимназии преподавал словесность брат Карла Бругмана, который тоже был хорошо знаком с ведущим, сравнительно-историческим методом исторического языкознания».[9]

После Германии был Париж, а потом снова Москва — третий класс гимназии Креймана. В этот период интересы А. Шахматова явно смещаются в сторону сравнительного языкознания. Он внимательно изучает книги А. С. Хомякова «Сравнения русских слов с санскритскими» и Ф. И. Буслаева «О преподавании отечественного языка». На основе уже полученных знаний А. Шахматов самостоятельно предпринимает сопоставление древнегреческой и латинской фонетики, исследует происхождение индоевропейских слов. Все эти исследования были оформлены им в значительный по объему и научным результатам труд, который он назвал «Филологические разыскания».[10] В четырнадцать лет он написал также «Историю древней Руси (о скифах)» и «Филологическую антропологию».

Увлекаясь изучением истории слов, юный А. Шахматов штудировал труды Ф. И. Буслаева и «основателя русской диалектологии» А. А. Потебни. Потебня, в более поздней оценке А. А. Шахматова, дал первый опыт такого

---

[7] Русская старина. 1874. Кн. 1, 2 (Архив АН (ААН)), ф. 134, оп. 1, № 402, 403. Сочинение 10-летнего А. А. Шахматова. Работа объемом 452 с.

[8] *Шахматов А.* Послание по истории. 1876. Часть работы 12-летнего исследователя «Исторические и филологические разыскания» (ААН, ф. 134, оп. 1, № 406).

[9] *Макаров В. И.* «Такого не быть на Руси преже...». С. 47.

[10] *Шахматов А.* Филологические разыскания. 1878, 1879 (ААН, ф. 134, оп. 1, Тетр. I—II, № 404, 405).

lib.pushkinskijdom.ru

исследования русского языка, в основание которого положен живой современный язык, он же впервые выработал представление об общерусском языке.[11] Ф. И. Буслаев, о чем А. А. Шахматов говорил в курсе лекций в Московском университете, первым составил проект величественного здания исторической грамматики. А. А. Шахматов поделился с аудиторией воспоминанием, которое оставило у него с юности чтение трудов Ф. И. Буслаева: «Из всего написанного о русском языке я не читал ничего более интересного, более живого и талантливого этого ядра „Исторической грамматики" Буслаева (второй части книги «О преподавании отечественного языка» — «Материалы для русской грамматики и стилистики»). Безраздельное служение науке, „сила ума и воображения, точный анализ и блестящая гипотеза, мечта и глубокие знания, наука и поэзия", а также „живое полное любви и творческой силы отношение этого человека к истине"»,[12] поразили А. Шахматова в трудах Ф. И. Буслаева.[13]

В семье всячески поддерживали интерес А. Шахматова к углубленным занятиям языкознанием. Видя безусловную неординарность своего воспитанника, Алексей Алексеевич и Ольга Николаевна в 1879 г. переводят его в новую частную гимназию Оскара Гебеля (она же IV Московская гимназия), где изучение филологических дисциплин находилось на более высоком уровне. Преподавателем русского языка в гимназии был молодой еще А. Г. Преображенский, издавший свою грамматику русского языка, а затем и известный «Этимологический словарь русского языка».[14] На судьбу А. Шахматова оказали определенное влияние и еще два гимназических учителя — историк В. М. Михайловский и преподаватель английского языка П. А. Кулаковский. Но при всем блестящем уровне преподавания филологических дисциплин в IV гимназии, как вспоминает соученик А. Шахматова А. Сироткин, «не в гимназии находил он импульсы для тех занятий, свидетелем которых был маленький уголок в меблированных комнатах на Малой Лубянке»,[15] где в 1877 году пятиклассник А. Шахматов написал работу «О происхождении различных слов».

Еще на гимназической скамье пятнадцатилетний А. Шахматов получил неоценимую для себя возможность общения с представителями большой

---

[11] *Шахматов А. А.* Русский язык. Лекции, читанные в Московском ун-те. 1890—1891 академ. год. Рукопись курса (ААН, ф. 134, оп. 1, № 62). Курс вышел в литографированном издании (М., 1891).

[12] Там же.

[13] Позже в курсе лекций 1908—1909 гг. А. А. Шахматов еще раз подчеркнет значение для науки «основателя русской филологии» Ф. И. Буслаева. Именно Буслаев, по словам А. А. Шахматова, в книге 1844 г. «О преподавании отечественного языка» начертил план исторической грамматики русского языка. Здесь «в увлекательной форме описан русский язык во всем объеме — этимология и синтаксис, стилистика и лексикология изложены, конечно, в самых общих очертаниях, но изложены мастерски; во всей работе виден художник, не теряющий из виду цельного представления об интересующей его картине и устремляющий все свое внимание на то, чтобы читатель сумел объяснить эту картину в ее целом; картина же рисуется для того, чтобы постигнуть дух создавшего язык народа, понять его культурную историю, его сложное и великое прошлое» (*Шахматов А. А.* Курс истории русского языка, читанный в Петербургском ун-те в 1908—1909 академ. годах (ААН, ф. 134, оп. 1, № 61а. Литографированное издание. СПб., 1909. Ч. I—III. 457л.)); см. также: *Шахматов А. А.* Четыре речи о Буслаеве. СПб., 1897. С. 7.

[14] Этимологический словарь русского языка / Сост. А. Преображенский. М., 1910—1914. Т. 1, 2. Последний выпуск был опубликован лишь в 1949 г. (Труды Ин-та русского языка АН СССР. М.; Л., 1949. Т. 1).

[15] *Сироткин А.* Памяти А. А. Шахматова : (Из гимназических воспоминаний) // ИОРЯС. Т. 25. С. 438.

Вне непосредственной гимназической жизни оказалось и издание учениками седьмого класса рукописного журнала «Братство», который вышел в 1881 г. в единственном экземпляре в трех толстых книжках в объеме «Вестника Европы». Журнал открывался статьей А. Шахматова «Что такое язык?» (ААН, ф. 134, оп. 1. № 577).

lib.pushkinskijdom.ru

науки. В 1879 г. произошло его первое знакомство с Джеймсом Ходжецем и Н. И. Стороженко. Д. Ходжец встретил юного исследователя с явным недоверием. Литературовед Н. И. Стороженко не стал вникать в существо проблем по индоевропеистике и сравнительному языкознанию, которых А. Шахматов касался в своих работах, а познакомил его с Всеволодом Федоровичем Миллером.[16] В. Ф. Миллер тоже отнесся весьма настороженно к его слишком серьезным языковедческим работам и поначалу счел, что «заимствования он выдает за свое». Но неоднократные научные беседы с А. Шахматовым, скорее напоминающие экзамен, явно смягчили отношение В. Ф. Миллера к юноше, однако недоумение все же осталось. В письме к сестре А. Шахматов подробно рассказывает о своей встрече с Миллером: «„Признаюсь откровенно, — заметил Миллер, — вы гораздо более меня знаете насчет звуков и их природы, и я не могу экзаменовать и критиковать все ваши мнения. Но теперь опять за старое: скажите, как вы смотрите на самого себя? Полагаете ли вы, что вы великий гений, великий, безграничный, рано развившийся и окрепший ум, или же вы признаете себя равным со всеми прочими вас окружающими субъектами, или же вы просто не помышляли про это?". Я ответил подумавши: „Я всегда останавливался на том, что я равен по уму меня окружающим смышленным существам; но умы бывают разного качества: одни развиваются рано и рано теряют свой блеск, другие появляются поздно и поздно погибают, одни умы практические, другие поэтические, но сущность почти что всех умов равна. Гениев же и великих людей рождается мало". — „Но как же вы это объясните, пятнадцатилетний мальчик ... вдруг пишете и рассуждаете о том, о чем и наш профессорский ум не привык свободно изъясняться. Где это было видано прежде? А так как этот факт может быть противоречащим законам логики, я должен убедиться, что эти мнения — ваши, что они вами произведены и сотворены. Или вы читали какую-нибудь особенную книгу, о которой не ведает ученый мир, или имели опытного наставника в ваших трудах". — „Я читал много книг, но наставника у меня не было никогда"...».[17]

В. Ф. Миллер порекомендовал А. Шахматову обратиться за советом и помощью к Филиппу Федоровичу Фортунатову. И так уж случилось, что именно Фортунатов, большой знаток санскритского языка и крупнейший специалист по сравнительному языкознанию, во многом определил дальнейшую научную судьбу А. Шахматова. Встретившись с А. Шахматовым, Ф. Ф. Фортунатов был неожиданно поражен, так как «ожидал свидания с подающим надежды гимназистом, а нашел в лице А. А. Шахматова юношу, обладавшего таким запасом знаний и сведений по первоисточникам, который был бы подстать человеку, гораздо более зрелому годами и жизненному пути вообще и научной работе в частности. Оставалось дать этому исключительному явлению надлежащую оценку и обработку».[18] Шахматов оказался верным учеником, оправдавшим все бесконечно большие ожидания своего учителя. От Ф. Ф. Фортунатова идет у него «строгое неподкупное отношение к научной истине»[19] наряду «с глубоким анализом фактов эпох общеиндоевропейской и общеславянской, также самое умение разобраться в хронологии явлений языка, точное разграничение групп явлений, эпох и диалектов, стремление к возможно более деятельной и жизненной реконструкции исторических эпох и, как непременное требование, предварительное тщательное изучение самих данных языка в их совокупности и взаимной связи».[20]

---

[16] Впоследствии А. Шахматов занимался у В. Ф. Миллера древнеиндийским языком.

[17] Алексей Александрович Шахматов : (Детство и юность по воспоминаниям сестры) // Литературная мысль. Л., 1925. Вып. 3. С. 116.

[18] *Поржезинский В. К.* А. А. Шахматов как лингвист // ИОРЯС. Т. 25. С. 284.

[19] Там же. С. 285.

[20] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

Ф. Ф. Фортунатов и Ф. И. Буслаев были представителями различных научных течений и «диаметрально-противоположного интеллектуального уклада».[21] В своих уже самых ранних трудах А. А. Шахматов сумел примирить и удачно совместить все лучшее, чем прославились обе научные школы. В научном облике А. А. Шахматова «сочетались два лика — буслаевский и фортунатовский: необычайной силы художественная интуиция, особенно в историко-культурных воспроизведениях, и математическая четкость дедуктивных лингвистических построений — при строгой точности сложных индуктивных операций».[22]

Это со всей очевидностью проявится несколько позже, а пока гимназист А. Шахматов по совету Ф. Ф. Фортунатова берет темой для самостоятельной работы исследование древнерусского памятника «Житие Феодосия Печерского» в плане сравнительного изучения языка «Жития» с памятниками старославянской и древнеболгарской письменности и с современными славянскими языками. Работа над рукописью «Жития Феодосия Печерского» завершилась серьезным научным открытием. Шахматов доказал, что «Житие» было создано в XI, а не в XII в., как принято было считать, и что писалось оно не одним, а двумя писцами. Кроме того, многочисленные более мелкие поправки к тексту «Жития», изданного в 1858 г. О. М. Бодянским, оказались столь значительными, что редактор «Архива» И. В. Ягич, крупнейший в то время славяновед, предложил юному исследователю опубликовать на эту тему статью. В 1881 г. статья семнадцатилетнего А. Шахматова под названием «Zur Kritik der altrussischen Texte» была издана в видном иностранном журнале.[23]

Следующей темой работы А. Шахматова стал «Изборник Святослава 1073 г.», опубликованный в 1880 г. Обществом любителей древней письменности. Издание этого древнейшего после «Остромирова Евангелия» памятника древнерусской письменности было знаменательным событием в истории науки. Однако в Москве среди ученых специалистов «пошли разговоры о недостатках этого издания. Стали говорить, что издание заключает в себе немало ошибок против оригинала, что для истории древнерусского языка ошибки эти очень существенны и что, следовательно, и это издание не может заменить собой подлинника. К этим разговорам стали присоединять какого-то мальчика, который будто бы сверил издание с оригиналом и обнаружил массу ошибок. Ходившие слухи о каком-то мальчике многие называли простой легендой, «сказкой о легендарном мальчике», и это упоминание о «легендарном» мальчике и заставляло многих поэтому скептически относиться к ходившим разговорам о неисправности такого великолепного издания. Но вот вскоре, среди всех этих разговоров, в «Архиве» Ягича в 1882 г. появляется об этом издании небольшая критическая статья,[24] в которой действительно были указаны все неточности и отклонения издания от оригинала. Автором этой статьи и оказался этот «легендарный мальчик», ученик 6-го класса московской гимназии — Алексей Александрович Шахматов. Так легенда оказалась действительностью.[25]

В 1881—1882 гг. гимназиста А. Шахматова постоянно можно было встретить в Московской Синодальной библиотеке и в Румянцевском музее, где он проводил все свободное от учебных занятий время, изучая памятники древнерусской письменности по рукописям. Первые письма А. Шахматова к

---

[21] *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. С. 12.

[22] Там же.

[23] *Schachmatov A.* Zur Kritik der altrussischen Text // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1881. Bd 5. S. 613—623

[24] *Schachmatov A.* Zur Textkritik des Codex Sviatoslavi von J. 1073 nach der photolithografischen Ausgabe // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1882. Bd 6. S. 590—597.

[25] *Истрин В. М.* А. А. Шахматов как ученый // ИОРЯС. Т. 25. С. 23.

lib.pushkinskijdom.ru

Ф. Ф. Фортунатову представляют собой выписки из источников, сначала по редким изданиям, но очень скоро и по рукописям.[26] «Он начал изучать замечательный сборник Московского Успенского собора, который по его прошению был предоставлен для его занятий в Синодальную библиотеку. ⟨...⟩ Фортунатов, сам редко посещавший библиотеки, через Шахматова наводил нужные ему справки, например, о литовских изданиях, о санскритских рукописях в Архиве министерства иностранных дел. Его юный ученик скоро стал полезен своему учителю».[27] Для И. В. Ягича он делает выписки из миней 1096—1097 гг. и других памятников древности. И. В. Ягич в свою очередь рассказывал А. Шахматову о результатах сличения издания «Саввиной книги» с оригиналом, говорил о неточностях издания.[28]

13 сентября 1882 г. произошло знаменательное в жизни А. Шахматова и весьма необычное для научной общественности событие. В этот день на историко-филологическом факультете Московского университета Алексей Иванович Соболевский защищал магистерскую диссертацию на тему «Исследования в области русской грамматики» (Berlin, 1881). Работа А. И. Соболевского о путях развития падежных форм в русском языке была во многом новаторской и вызывала живейший интерес аудитории. После выступления официальных оппонентов Н. С. Тихонравова, Ф. Ф. Фортунатова, А. Л. Дювернуа и членов Ученого совета слово попросил гимназист А. Шахматов, который со всей очевидностью на большом количестве фактов, извлеченных им из рукописей, показал, что многие положения теории А. И. Соболевского не соответствуют действительности, так как печатные источники, на основе которых строилась диссертация Соболевского, часто весьма существенно расходятся с рукописями. Впечатление от выступления А. Шахматова усиливалось еще и тем, что, обладая уникальной памятью, он цитировал многочисленные извлечения из первоисточников и приводил аргументы в подтверждение своей позиции, не пользуясь какими-либо записями. Скоро «о гимназисте-оппоненте, который был на восемь лет моложе диссертанта и положил его на лопатки, с любопытством и удивлением заговорили в научных кругах».[29]

По предложению И. В. Ягича выступление А. Шахматова на диспуте было оформлено им в виде статьи и опубликовано в журнале «Archiv für Slavische Philologie».[30]

В 1893 г. А. Шахматов окончил гимназию. По воспоминаниям А. Сироткина, учителя гимназии П. А. Кулаковский и В. М. Михайловский «убедили Совет гимназии дать ему хоть серебряную медаль не за гимназические заслуги, которых, строго говоря, не было, а просто для того, чтобы не лишить гимназию выдающегося имени, ибо и тогда уже было ясно, что из Шахмато-

---

[26] Черновики писем А. А. Шахматова к Ф. Ф. Фортунатову 1881—1882, 1891 гг. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 409, 7 л.).

[27] *Лавров П. А.* Первые годы научной деятельности А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 46.

[28] Микрофильмированный текст писем А. А. Шахматова к И. В. Ягичу хранится в Архиве Югославской Академии наук и искусств в Загребе. Черновики 12 писем А. А. Шахматова к В. Ягичу за 1881—1890 гг. см.: ААН, ф. 134, оп. 1, № 408, 23 л. 37 писем акад. Игнатия Викентьевича Ягича (его хорватское имя Ватрослав) к А. А. Шахматову (1881—1894) были подготовлены к печати и откомментированы С. А. Шахматовой-Каплан и В. Р. Лейкиной-Свирской (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов / Под ред. С. П. Обнорского. М.; Л., 1947. С. 13—104). Благодарность за выписки из рукописи типографской библиотеки (Минеи 1096—1097 гг.) и «Саввиной книги» евангельских чтений XI в. выражена в письмах 2, 3 И. В. Ягича к А. Шахматову от 30 марта 1881 г. и начала апреля 1881 г. (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 14—16).

[29] *Макаров В. И.* «Такого не бысть на Руси преже...». С. 96. См. также: *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. С. 15, 16.

[30] *Schachmatov A.* Beitrage zur russischen Grammatik // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1883. Bd 7. S. 57—77.

lib.pushkinskijdom.ru

ва вырастет большой ученый. И вот теперь среди золотых досок гимназии, где посетитель может прочесть имена Жуковского, Тургенева, Муравьевых, князя Шаховского и других русских знаменитостей, есть и доска, где значится: Шахматов Алексей. С серебряной медалью».[31]

После окончания гимназии А. Шахматов подал прошение о зачислении его на историко-филологический факультет и был принят в Московский университет. Лекции в университете читали в те годы Н. С. Тихонравов, Ф. Е. Корш, Н. И. Стороженко, Ф. И. Буслаев и Ф. Ф. Фортунатов. Наиболее тесные научные контакты поддерживал А. Шахматов с Ф. Ф. Фортунатовым и Ф. Е. Коршем. Ф. Ф. Фортунатов заведовал кафедрой сравнительного языкознания и был высоко чтимым на Западе. Он читал лекции по санскриту, сравнительной грамматике индоевропейских языков, церковнославянскому языку, а также готскому и литовскому языкам. Ф. Е. Корш возглавлял кафедру классической филологии. Он был классиком-филологом в самом широком смысле этого слова, знал множество языков, включая и языки Востока. В беседах с ним, как вспоминал А. А. Шахматов, он проверял свои лингвистические наблюдения, выводы и гипотезы.

Свое внимание студент первого курса А. Шахматов сосредоточил на изучении двадцати новгородских грамот XIII—XIV вв., открытых им в архиве Министерства иностранных дел. Язык грамот был близок к разговорной речи. Цель работы заключалась в том, чтобы разграничить в севернорусских грамотах звуковое выражение языка и графическое его оформление. Работа эта, как охарактеризовал ее С. П. Обнорский через тридцать шесть лет после ее написания, «сохранила свою первостепенную важность до настоящего времени», работа, в которой автор «с присущей ему отчетливостью и тщательностью дает критическое истолкование богатого рукописного материала грамот, изданных в приложении к исследованию. «Много внимания, — продолжает С. П. Обнорский, — уделено здесь местному элементу в языке грамот, этой живой нити, связывающей изучаемый язык XIII—XIV веков с современным народным языком».[32]

Историки языка в России и в других странах Европы «уже несколько десятков лет изучали памятники письменности с позиций поиска в них отражения живого языка этих эпох. К тому же одной из важных задач исторической диалектологии, как науки о прошлом диалектов, становилось определение состава этих диалектов, очерчивание их границ, выяснение соответствия этих границ границам древнерусских племен, впервые перечисленных в „Повести временных лет". Установление особенностей говора этих племен пролило бы свет на языковую характеристику древнейшего состояния языка восточных славян».[33] А. А. Потебня в работе «К истории звуков русского языка»,[34] заявлял, что ученый не может с полной ответственностью утверждать, что конкретно принадлежит в памятнике старины народному языку, до тех пор пока не будут обнаружены в народном языке или точно такие же явления, или нечто близкое. Изучение свидетельств памятников письменности и современного живого языка должно проходить в их взаимосвязи. «Колосов, Фортунатов, Потебня, ряд других ученых уже смотрели на историю древнерусского языка как на историю его отдельных наречий и говоров, то есть не представляли общего языка восточных славян как некоего монолитного единства».[35] А. Шахматов исходным пунктом языковых построений тоже считал живую речь. «Письменные памятники, — писал он, — не всегда дают надежный материал для определения звукового состава минувших

[31] *Сироткин А.* Памяти А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 438, 439.
[32] *Обнорский С. П.* Памяти академика А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 456.
[33] *Макаров В. И.* «Такого не быть на Руси преже...». С. 102.
[34] *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. М., 1873—1883. Ч. 1—4.
[35] *Макаров В. И.* «Такого не быть на Руси преже...». С. 103.

lib.pushkinskijdom.ru

эпох; действительно, преемственность письма книжного языка, да и самой литературы неминуемо ведет за собой перенесение из одной литературной эпохи в другую звуков и форм, давно исчезнувших в языке, чуждых живому произношению ... Главный источник, откуда извлекается надежнейший и важнейший материал для исторической грамматики — это, конечно, современные живые говоры».[36] Эти слова были написаны Шахматовым позже, в 1898 г., но общая позиция была ему уже совершенно ясна и в период работы над новгородскими грамотами.

В 1884 г. А. Шахматов закончил исследование о языке новгородских грамот, которое составило целую книгу. Выводы молодого ученого о фонетических процессах в древнерусском языке XIII—XIV вв. заняли достойное место в лингвистической науке. И. В. Ягич предложил А. Шахматову опубликовать данную работу в «Исследованиях по русскому языку», редактором которых он был. Работа была издана,[37] и студент первого курса получил за нее гонорар, который дал ему возможность совершить летом 1884 г. свою первую экспедицию в Олонецкую губернию с целью изучения местных говоров. На выбор им именно Олонецкого края несомненно повлияли результаты поездки сюда известных собирателей 1860—1870 гг. П. Н. Рыбникова,[38] А. Ф. Гильфердинга[39] и историка русского языка М. А. Колосова,[40] давших помимо записей памятников народного творчества, захватывающих по новизне и интересу, еще и ценные для лингвиста сведения по диалектологии. М. А. Колосов записал в Олонецкой губернии сказки, свадебные и игровые песни и снабдил свои записи обзором фонетических особенностей, ударений, форм словообразований, синтаксиса.

Узкая цель поездки А. Шахматова заключалась в проверке своих выводов о судьбе звуков «е» и «ять» в русском языке, но результаты ее оказались значительно шире.

Свою экспедицию в июле—августе 1884 г. А. Шахматов начал из Петрозаводска, затем он обследовал северо-запад Олонецкой губернии по берегу Онежского озера и через Кондопожскую волость Петрозаводского уезда, где он пробыл довольно долго, двинулся дальше на север в Повенецкий уезд.[41] Он выбрал для экспедиции столь глухой район, так как надеялся «найти там обособленный от влияния городских наречий говор, в котором вместе с тем резко сказывались бы диалектологические особенности».[42] Путевые заметки А. А. Шахматова отразили его строго научные интересы.[43] В них совсем нет этнографических описаний, не нашли отражения и какие бы то ни было записи, связанные с его личными впечатлениями от увиденного. В экспедици-

---

[36] *Шахматов А. А.* Разбор сочинения проф. Яна Гебауера: Historicke mluvuice jazyka ceskeno. Dil I: Hlaskoslovi. Praze, 1894; Dil III: Taroslovi: I. Sklonovani. Praze, 1896 // Изв. истории АН. Сер. 5. 1898. Т. 9, № 4. С. 298—301; Сб. ИОРЯС. 1900. Т. 66, № 6. С. 17—105.

[37] *Шахматов А. А.* Исследование о языке новгородских грамот XIII и XIV века // Исследования по русскому языку. СПб., 1885—1895. Т. 1. С. 131—285; *Соболевский А. И.* [Рец.] // Журнал Мин-ва нар. просвещения (ЖМНП). 1887. Ч. 254. Ноябрь. С. 103—111.

[38] *Рыбников П.* Об особенностях олонецкого подречия // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. 4. С. 275—299.

[39] *Гильфердинг А. Ф.* Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины. СПб., 1873. С. VII—XLVIII.

[40] *Колосов М. А.* Заметки о языке и народной поэзии в области северовеликорусского наречия // Сб. Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1877. Т. 18. С. 117—207.

[41] Материалы экспедиции А. А. Шахматова см.: ААН, ф. 134, оп. 1. № 80. См. также: *Шахматова-Каплан С.* Олонецкие фольклорные записи А. А. Шахматова // Фольклорные записи А. А. Шахматова в Прионежье. Петрозаводск, 1948. С. 11.

[42] *Шахматов А. А.* Отчет об этнографической поездке в Олонецкую губернию // Тр. Этнографического отдела О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ). М., 1886. Т. 48, вып. 1, кн. 7. С. 53.

[43] *Шахматов А. А.* Путевые заметки // ААН, ф. 134, оп. 1. № 225.

lib.pushkinskijdom.ru

онных заметках Шахматова собраны образцы народного говора (ААН, ф. 134, оп. 1, ед. хр. 225, л. 1—121, 20 об.—34), выписки из местного архива загадок, пословиц, суеверий и примет (там же, л. 13—14. Записи 1848 г.), толкований снов (там же, л. 17—18. Записи 1858 г.), выписки из Архангельских губернских ведомостей 1847 г., из Вологодского собрания 1885 г., Пинежского собрания 1850 г. (там же, л. 49), из «Известий Архангельского общества изучения Русского Севера» (там же, л. 53—53 об.) и т. д.

Свои лингвистические наблюдения А. Шахматов отразил в отчете, прочитанном им на заседании Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, которое проходило 3 октября 1884 г. в Политехническом музее. В докладе он отметил, что говор в Кондопожской волости Петрозаводского уезда не отличается чистотой, так как в нем заметно смешение наречий, а также сильное влияние петербургского говора. В Заонежье А. Шахматов имел возможность наблюдать «два говора, очень сильно отличающихся один от другого».[44] Первый говор был обнаружен им в Великогубской волости Петрозаводского уезда и Шуньгской волости Повенецкого уезда и был назван кижешуньгским (или ляпающим). Второй говор, отмеченный в Толвуйской волости Петрозаводского уезда, получил название толвуйского. «Нужно заметить», — писал в своем отчете А. Шахматов, — что «между этими двумя народностями — кижешуньгской и толвуйской — лежит очень существенное различие, в особенности если поставить это замечание ⟨...⟩ в связь с наблюдением покойного Гильфердинга относительно того, что кижские певцы совершенно иначе поют былины, чем толвуйские».[45]

Занимаясь диалектологией, исследователь неизбежно становится и этнографом, и фольклористом, так как диалектология сама по себе есть дисциплина вспомогательная и частью она входит в языкознание, а частью в этнографию. «Это соприкосновение диалектологии с этнографией имело результатом то, что Алексей Александрович постепенно становился и этнографом, не ставя, впрочем, этнографии своей ближайшей специальностью».[46] В свою первую экспедицию А. Шахматов записал значительное количество фольклорного материала, причем в отношении точности фиксации звука его записям нет равных в русской фольклористике. М. К. Азадовский, оценивая качество записей А. Шахматова, писал: «Нужно признать, что безукоризненных записей памятников фольклора очень мало, — записи диалектологов бывали часто наименее удачными. Это потому, что они стремились главным образом уловить фонетические и морфологические особенности говора, вслушиваясь в „слова", часто теряли из виду речь в целом, отсюда меньшее сравнительно внимание к целостному строю народной речи, к ее синтаксису. Записи Шахматова в этом отношении, действительно, безупречны, хотя чисто фольклористические проблемы в ту пору его менее интересовали».[47]

И тем не менее фольклористические результаты первой поездки А. Шахматова в Олонецкий край оказались очень значительными: он записал 71 сказку, 10 былин, 2 духовных стиха, 30 загадок и большое количество свадебных песен и причитаний. Записям сказок он уделял особое внимание «ввиду того, что их язык наиболее близок к разговорному».[48] Сказочное собрание Олонецкой губернии в записи А. Шахматова явилось первым наиболее крупным собранием этого края. Из черновой заметки, которая должна была предварять записи сказок, адресованных для издания их в сборнике «Северные

---

[44] *Шахматов А. А.* Отчет об этнографической экспедиции в Олонецкую губернию. С. 54.

[45] Там же.

[46] *Истрин В. И.* А. А. Шахматов как ученый // ИОРЯС. Т. 25. С. 26.

[47] *Азадовский М. К.* Предисловие // Фольклорные записи А. А. Шахматова в Прионежье. С. 7.

[48] *Шахматов А.* Отчет об этнографической экспедиции в Олонецкую губернию. С. 54.

lib.pushkinskijdom.ru

сказки» Н. Е. Ончукова,[49] следует, что свои тексты сказок и былин А. Шахматов передал Е. В. Барсову, готовившему в середине 1880 г. к публикации фольклорный сборник Олонецкой губернии.[50] Но сборник не был издан Е. В. Барсовым, так что впервые сказки, записанные А. Шахматовым в Олонецкой губернии, увидели свет в 1908 г. в составе сказочного собрания Н. Е. Ончукова.

Тексты былин, записанные А. Шахматовым, Е. В. Барсов не издал сам и по неизвестной причине не передал их в сборник «Русских былин старой и новой записи», который готовился Н. С. Тихонравовым и В. Ф. Миллером.[51] А между тем пять былин, записанных А. Шахматовым в Кондопожской волости, отсутствуют в классических сборниках Рыбникова и Гильфердинга, и впервые они были изданы лишь в 1948 г.[52] Неопубликованные до сих пор в своей основной части записи свадебных песен и причитаний, сделанные Шахматовым в Заонежье и Кондопожской волости, существенно обогащают собрания причитаний 50—80-х гг. XIX в. Посчастливилось А. Шахматову и с исполнителями, среди которых особое место принадлежит Степаниде Юплиновне Тараевой, исполнительнице сказок, былин, духовных стихов и причитаний, и Андрею Тимофееву, от которого в 1871 г. две былины записал А. Ф. Гильфердинг, три в 1884 г. — А. А. Шахматов и одну в 1886 г. — Ф. М. Истомин.

В. Ф. Миллер, председательствовавший 3 октября 1886 г. на заседании в Политехническом музее, поблагодарив Шахматова от имени Этнографического отдела за успешную поездку, пожелал ему, чтобы в ближайшую экспедицию в Заонежье «г. Шахматов, изучая границы говоров и особенности последних, обращал внимание и на былевую поэзию, потому что запись всякой былины ввиду возможности встретить любопытные варианты важна в научном отношении».[53]

Летом 1886 г. А. Шахматов совершает свою вторую поездку в Олонецкий край, на сей раз в необследованную в 1884 г. восточную часть губернии.[54] Причины, по которым ему была важна эта экспедиция, он изложил в отчетном докладе, сделанном после своей первой поездки. А. Шахматов отметил, что ему не удалось точно проследить границы кижешуньгского говора к северу и к северо-востоку, а потому он считает «преждевременными предположения о движении населения в этой местности».[55] Кроме того, ему «не удалось точно проследить все оттенки наречий, с которыми он познакомился»,[56] и в ближайшую свою поездку он намерен «более точно исследовать этот вопрос, а также пополнить пробел в точном определении границ говоров».[57] Повенецкий, Пудожский, Вытегорский и Петрозаводский уезды стали основными районами обследования во время этой второй поездки. Есть сведения в литературе, что «на этот раз собиратель в конце августа привез в Москву значительные материалы по олонецкому фольклору, этно-

---

[49] Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.) : Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1908. С. 201—354.

[50] ААН, ф. 134, оп. 1, № 32.

[51] Русские былины старой и новой записи / Изд. подгот. Н. С. Тихонравовым и В. Ф. Миллером. М., 1894.

[52] Фольклорные записи А. А. Шахматова в Прионежье. С. 48—85.

[53] *Шахматов А. А.* Отчет об этнографической экспедиции в Олонецкую губернию. С. 54.

[54] См.: *Шахматов А. А.* Отчет о поездке в Олонецкую губернию летом 1886 г. // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1887. Т. 51, вып. 1. С. 26—27. Средства для новой поездки А. Шахматова на Север выхлопотал И. В. Ягич. 1 марта 1885 г. он представил в Отделение русского языка и словесности работу А. А. Шахматова «О языке новгородских грамот XIII и XIV века» и запросил гонорар в размере 150 р., которые А. Шахматов намеревался использовать для поездки в Олонецкий край. Замечания И. В. Ягича по построению «Исследования» А. Шахматова см. в письме И. В. Ягича к А. А. Шахматову от 17 января 1885 г. (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 51—52).

[55] *Шахматов А. А.* Отчет об этнографической экспедиции в Олонецкую губернию. С. 54.

[56] Там же.

[57] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

графические описания одежды, народных праздников».[58] Однако судьба этого материала неизвестна.

Лингвистический материал двух экспедиций был достаточно обширным. Но уже в Москве А. А. Шахматов, подобно А. И. Срезневскому в России и Венкеру в Германии, разослал вопросник для изучения народных говоров. Ответы не заставили себя ждать, число их быстро росло. Эти материалы, отражающие лексику разных регионов России, плюс собственные записи А. А. Шахматова и многочисленные извлечения из памятников древнерусской литературы, которые постоянно накапливались в его архиве, требовали своей реализации. Так родилась идея создания первого «Исторического словаря русского языка», где широко была бы отражена лексика народных говоров и где можно было бы проследить эволюцию лексических процессов.[59] Экспедиция в Олонецкую губернию летом 1886 г. совпала, а скорее всего, была специально запланирована А. А. Шахматовым, в самый разгар собирания материалов для будущего исторического словаря. Осенью 1886 г. замысел словаря у него окончательно оформился, о чем он писал 7 октября 1886 г. И. В. Ягичу. В том же письме он сообщал: «Здесь в Москве ⟨...⟩ живет один господин,[60] у которого собрано до 7000 олонецких слов; я приобщу к его собранию свое, и у нас будет полный словарь еще для другого севернорусского говора».

А. А. Шахматов видел в создании Словаря завершающий этап всей работы по изучению древнерусских памятников. Уже к декабрю 1885 г. им «были составлены четыре больших тетради для задуманного словаря древнерусского языка, которые представляют собой выборку материалов из различных грамот и летописей».[61]

В октябре 1886 г. сложился молодой коллектив для разработки принципов создания исторического словаря, куда помимо А. А. Шахматова вошли И. И. Козловский, В. Н. Щепкин и М. Н. Сперанский. «Я взял на себя грамоты XII—XV вв., — писал Шахматов 17 мая 1887 г. И. В. Ягичу, — Козловский хочет, кажется, заняться грамотами XVI—XVII вв., Щепкин — пока кое-какими житиями русских святых».[62] Дали свое согласие стать редакторами Словаря Ф. Е. Корш и Ф. Ф. Фортунатов, затем были приглашены еще Р. Ф. Брандт и А. И. Соболевский. Руководителями исторического словаря А. А. Шахматов хотел видеть И. В. Ягича и А. А. Потебню, чтобы отнять у словаря «характер „московского" и сделать его не только общерусским, но и общеславян-

---

[58] *Макаров В. И.* «Такого не бысть на Руси преже...». С. 125.

[59] Возможное объяснение отсутствия в личном архиве А. А. Шахматова его экспедиционных материалов 1886 г. связано с тем, что этот материал послужил базой для будущего словаря древнерусского языка, был расписан на карточки и влился в общий подготовительный фонд.

[60] Архив Отделения лит-ры и языка АН. Микрофильмы 39 писем А. А. Шахматова к И. В. Ягичу 1881—1883 гг. Речь, по всей вероятности, идет о Г. И. Куликовском, который в предисловии к своему «Словарю областного Олонецкого наречия» (СПб., 1898) пишет: «В Москве я познакомился с А. А. Шахматовым, путешествовавшим по Олонецкой губернии с целью изучения говоров; вместе с ним мы составили в 1887 г. „Несколько вопросов к учителям и учительницам Олонецкой губернии"...» (С. II). Возле отдельных слов в словаре Куликовского есть пометы Шахматова В письме из Вены от 6 мая 1887 г. И. В. Ягич задает А. А. Шахматову вопрос: «Что делает Ваш материал, собранный во время поездки на север?» (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 63). В ответном письме от 17 мая 1887 г. А. А. Шахматов много говорит о Словаре, но о судьбе экспедиционного материала не упоминает (Из истории языкознания // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 118—119). Известно, правда, что частично этот материал был использован им в своей магистерской диссертации.

[61] *Лаптева О. А.* Из истории языкознания // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 115. Тетради А. А. Шахматова хранятся в ААН (ф. 134, оп. 1, № 174, 361, 362, 363).

[62] Письма А. А. Шахматова к И. В. Ягичу об историческом словаре русского языка (Вопросы языкознания. 1961. № 1 С. 119). См. также письмо И. В. Ягича к А. А. Шахматову от 25 декабря 1886 г., где он обещает «всякую помощь и добрый совет», советует подумать о возможном привлечении к работе своих бывших учеников А. А. Григорьева и Б. М. Ляпунова (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 58—59).

lib.pushkinskijdom.ru

ским».[63] 10 декабря 1886 г. студент 3-го курса А. А. Шахматов писал И. В. Ягичу: «Если у Вас явится хоть малейшее сомнение, дать ли нам свое согласие, вспомните, Игнатий Викентьевич, что об этом Вас просят люди, страстно желающие быть полезными науке, что за Ваше согласие Вам будут благодарны поколения ученых, ибо только при Вашем участии возможно надеяться на успех нашего труда...».[64] В письме к Ф. Е. Коршу И. В. Ягич сообщал: «Я бы, однако ж, не прочь был взять в руки „бразды правления", если бы я был в Петербурге, а не в Вене ⟨...⟩ Если хотите, Вы можете даже считать меня на первом плане „pro internis", только не заявляйте об этом публично. Поэтому мне и пришло в голову предложить Вам алфавитный порядок, в котором я, к счастью, помещаюсь в самом конце!».[65] А. А. Потебня «при всем сочувствии предприятию» отказался от руководства словарем.[66]

В начале апреля 1887 г. проект программы Исторического словаря был готов[67] и зимой 1887 г. был разослан предполагаемым редакторам.[68] Программа Исторического словаря обсуждалась, лексиграфическая работа уже началась, расписывались для подготовки словарных статей грамоты XII—XVIII вв., но по целому ряду причин этой замечательной идее не суждено было осуществиться. Возникли организационные трудности и, что более важно, внутренние принципиальные исследовательские разногласия.[69] По стечению обстоятельств именно в это время Отделение русского языка и словесности Академии наук начало подготовку к изданию «Материалов для Словаря древнерусского языка» акад. А. И. Срезневского. Коллектив дрогнул и постепенно распался. Работа над Историческим словарем была прекращена.

В это время А. А. Шахматов начал исследование новой большой темы, посвященной долготе гласных и особенностям ударения в общеславянском языке, который в V—VI вв. разделился на три самостоятельные языковые группы. Он стремился поставить вопрос об ударениях на историческую почву, и рукописи Крижанича оказали ему в этом отношении неоценимую услугу. Результатом этих занятий стал ряд статей, опубликованных Шахматовым в «Русском филологическом вестнике».[70] За эти студенческие работы он по-

---

[63] Письмо А. А. Шахматова к И. В. Ягичу от 10 декабря 1886 г. (Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 116).

[64] Там же. С. 117. В письме И. В. Ягича к А. А. Потебне (начало апреля 1887 г.) он говорит о своем согласии «взять на себя роль руководителя этого предприятия» и далее пишет: «Уступая просьбам Шахматова, а потом и Корша, и Фортунатова я решаюсь подойти к Вам с этим предложением, с этою нашею общею просьбою, не отказаться от участия в этом деле, свидетельствующем, что у русской молодежи еще не прекратились благородные порывы и идеальные стремления. Не знаю, будет ли эта затея иметь практические результаты, но уже идея и стремление, по-моему, заслуживают поддержки с нашей стороны» (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 86). Подлинник письма хранится в Харьковском центральном историческом архиве (фонд А. А. Потебни).

[65] Письмо И. В. Ягича от 7 марта 1887 г. к Ф. Е. Коршу (Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 117).

[66] В письме от 6 мая 1887 г. И. В. Ягич цитирует А. А. Шахматову ответ А. А. Потебни, в котором отказ от руководства Словарем смягчен надеждой, что косвенно он сможет принести пользу «своими будущими работами (буде они увидят свет) по синтаксису и этимологии» (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 62).

[67] В материалах фонда А. А. Шахматова (ААН, ф. 134) программа Словаря не сохранилась.

[68] Критические замечания к программе Словаря содержатся в письме И. В. Ягича к А. А. Шахматову от 7 февраля 1887 г. (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 60—62).

[69] См. письмо В. Н. Щепкина А. А. Шахматову от 21 августа 1887 г. (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 87).

[70] *Шахматов А. А.* 1) К истории сербо-хорватских ударений // Рус. филол. вестник (РФВ). 1888. Т. 19, № 2. С. 157—227; 1890. Т. 23, № 2. С. 171—216; Т. 24, № 3. С. 1—27; 2) Поправки к статье «К истории сербо-хорватских ударений» // РФВ. 1888. Т. 20, № 3—4. С. 321—322. А. А. Шахматов возвращается к этой теме в 1894 г. в статье: Юрий Крижанич о сербско-хорватском ударении // РФВ. 1894. Т. 32, № 4. С. 250—260; 1895. Т. 33, № 1—2. С. 298—327; Т. 34, № 3. С. 87—124; № 4. С. 204—222. То же: Варшава, 1895.

lib.pushkinskijdom.ru

лучил кандидатскую степень и сразу же начал готовиться к магистерским экзаменам, после сдачи которых можно было приступить к написанию диссертации.

В 1881 г. Ф. И. Буслаев посоветовал гимназисту Шахматову держать в поле зрения своих интересов, помимо истории языка, еще одну очень важную тему — историю летописания. И зимой 1890 г. А. А. Шахматов начал работать над диссертацией, посвященной изучению истории летописи, объяснению ее «темных мест». В 1890 г. он лишь сделал пробный шаг в изучении этой темы, позже она станет одним из основных предметов его многолетней работы.

В феврале 1890 г. А. А. Шахматов, по общему признанию, весьма успешно прочел две публичные лекции, необходимые для зачисления его на должность приват-доцента. В это же время он получил официальное предложение работать на кафедре русского языка в Белграде.[71] Казалось бы, судьба была благосклонна к молодому ученому и внешне ничего не предвещало кризиса, но кризис наступил... Начались мучительные размышления о нравственном праве читать лекции в Московском университете, когда научный багаж был, по мнению А. А. Шахматова, недостаточно весóм, когда знание жизни и прежде всего народной жизни было еще достаточно зыбким... Словом, совершенно неожиданно для всех он порывает с Москвой и университетом и подает прошение на место земского начальника в Саратовской губернии. Получив искомую должность, А. А. Шахматов в письмах к своим учителям пытается объяснить суть принятого им решения. В конце декабря 1890 г. он пишет И. В. Ягичу в Вену: «Многоуважаемый Игнатий Викентьевич! Не писал Вам так долго вследствие тревожного состояния духа, в котором находился в последнее время. Я все ждал, что время выяснит что-нибудь, изменит и ослабит вынесенные мною тяжелые впечатления от столь дорогой для меня университетской сферы. Теперь я убедился, что единственным правильным исходом в моем положении — это покинуть университет, чтобы окончательно в нем не разочароваться ⟨...⟩ Уровень преподавания в университете резко снижается. Прежде высокая честь читать в университете теперь стоит дешево и низко. ⟨...⟩ Я удаляюсь к себе в деревню и там буду писать диссертации. Но я не могу остаться без всякой живой деятельности, без служения своему отечеству и государству — мне уже 26 лет, а я до сих пор лишен возможности воплотить в своей деятельности, в своих трудах назревшее во мне с летами чувство привязанности к своему народу, к своему государству. Я подал заявление о желании быть назначенным земским начальником в тот участок, где находится мое имение. ⟨...⟩ Я в начале января еду в Саратов, изучать право и судопроизводство, чтобы хоть несколько приготовиться к трудной должности, к многосложным ее обязанностям. Очень хорошо понимаю, что меня ожидает впереди: работа, бесконечная работа, но она-то и манит меня. Со временем я, конечно, уравновешусь — соединю новую деятельность с учеными занятиями; буду писать диссертации.

Мне очень тяжело оставлять Москву и здешних моих друзей; невероятно тяжелая разлука с Фортунатовым, дорогим моим учителем и наставником. Мне тяжело прерывать свой недоконченный курс, которому оказали внимание студенты, который даже издается ими, [72] но все равно мне придется одно из двух: или учитель гимназии, или земский деятель. Университет бессилен и несостоятелен: 160 рублями в год, выдаваемыми к тому же неаккуратно, нельзя обеспечить даже существование ребенка. Наша университет-

---

[71] Письмо И. В. Ягича к А. А. Шахматову от 27 февраля 1890 г. (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 74).

[72] Речь идет о литографированном издании курса лекций А. А. Шахматова по русскому языку, который читался им в Московском ун-те в 1889—1890 гг.

lib.pushkinskijdom.ru

ская ломка, свидетелем которой были Вы, — это скачок в неизвестность; ее вызвали темные и нездоровые силы, а терпят от нее вся университетская молодежь, вся Россия! ⟨...⟩ Ваш А. Шахматов».[73]

Всех глубоко поразило и встревожило столь неожиданное решение. Его уход «побудил принять меры к удержанию» в Москве подающего столь большие надежды ученого, и А. А. Шахматов в деревне получил от попечителя Московского учебного округа (по ходатайству Ягича) предложение вернуться в университет, причем ему было предложено «ежегодное вознаграждение в две тысячи рублей».[74] А. А. Шахматов знал, сколько усилий прилагали его старшие друзья, чтобы вернуть его в университет, и это не придавало ему душевного спокойствия. Всегда сдержанный в проявлении своих чувств, он в начале апреля написал письмо, полное любви и благодарности своему учителю Ф. Ф. Фортунатову: «Чувствую себя, Филипп Федорович, бесконечно виноватым перед Вами за хлопоты и огорчения, которые я Вам доставил. Простите меня за все это. Вы помните, Филипп Федорович, то время, когда я явился к Вам гимназистом; для меня это время имеет двойное значение: с одной стороны, оно было началом моей ученой деятельности, с другой — во мне зародилось тогда чувство привязанности, любви, уважения к Вам, чувство, которое росло с годами, в особенности в связи с тем, что я все более и более сознавал, за что я Вас люблю и что Вы для меня сделали. Одно слово такого человека, как Вы, значит для меня очень и очень много. Чувство любви и уважения к Вам — вот что постоянно сопровождало мои занятия наукой, постоянно оживляло их. Вы для меня не только руководитель и учитель: Вы воплощаете в себе эту самую науку, около которой сосредоточились все мои интересы и симпатии».[75]

Однако решение было принято окончательно, и А. А. Шахматов «ушел в народ» с идеальной верой в значимость своей миссии. 1 июля 1890 г. он официально вступил в должность земского начальника.[76] Деревня встретила его голодом (1891), холерой и холерными бунтами (1892). За полгода в губернии болезнь унесла тысячи жизней. Повседневная работа земского начальника отнимала все физические и духовные силы. О том, чтобы заниматься научной работой, не могло быть и речи. Но в августе 1892 г. наступил временный просвет и А. А. Шахматов начал работу над диссертацией по истории русского языка. Изголодавшийся мозг работал безупречно. А. А. Шахматов вчерне закончил работу уже в конце августа, т. е. через десять дней после ее начала.[77] Шлифовка, уточнения, доработка двадцати трех глав диссертационного сочинения, названного «Исследования в области русской фонетики», были завершены в начале апреля 1893 г. Почти сразу же он отпра-

---

[73] Письмо А. А. Шахматова к И. В. Ягичу (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 75—76).

[74] *Лавров П. А.* Первые годы научной деятельности А. А. Шахматова. С. 52. В письме от 2 января 1891 г. И. В. Ягич писал: «Грустью повеяло на меня от Вашего письма. Не верится глазам, что они верно читают! Не может быть, чтобы Вы бросили то, для чего Бог наделил Вас такими редкими преимуществами: таланта, даровитости и усердия! Как могла Вам прийти в голову такая ужасная мысль, просто не понимаю». Заканчивает И. В. Ягич свое письмо следующими словами: «Будьте уверены, что я не успокоюсь, пока не удастся мне спасти Вас для нашей науки и Московского университета» (А. А. Шахматов : Сб. статей и материалов. С. 76—77).

[75] Письмо А. А. Шахматова к Ф. Ф. Фортунатову (*Еремин С. А.* Бумаги акад. А. А. Шахматова // Изв. по русскому языку и словесности. 1929. Т. 2, кн. 2. С. 683).

[76] Материалы по деятельности А. А. Шахматова в Саратовском земстве находятся в ААН, ф. 134, оп. 1, № 422.

[77] 18 сентября 1892 г. А. А. Шахматов писал из Губаревки Ф. Ф. Фортунатову: «Диссертация моя выходит очень обширной: там много всяких вопросов связано с судьбой звуков „о" и „е" в русском языке и так много материала для суждения обо всем этом, что не могу теперь сказать и того, что диссертация набросана в общих чертах...» (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым / Публ. С. Г. Бархударова // Вопросы языкознания. М., 1958. № 3. С. 63).

lib.pushkinskijdom.ru

вил работу в Варшаву для публикации ее в «Русском филологическом вестнике».[78]

«Исследования в области русской фонетики» должны быть отнесены к категории трудов общего характера,[79] хотя данная монография и посвящена, как говорится в предисловии, рассмотрению звуков «о» и «е» в истории русского языка. В диссертации А. А. Шахматова «впервые в отечественной науке были вскрыты не только различия в типах предударного вокализма после твердых (оканье, аканье) и после мягких согласных (еканье, иканье, яканье и его разновидности), но и раскрыты фонетические причины возникновения этих типов в различных восточнославянских диалектах. ⟨...⟩ Шахматов стремился везде, где это только возможно, все фонетические явления языка объяснить действием фонетических законов и прибегать к объяснению их различными типами аналогии (т. е. чисто психического процесса) лишь в крайних случаях, когда было невозможно найти объяснение в постепенной, органичной их эволюции».[80]

Диспут состоялся 12 марта 1894 г. Официальными оппонентами выступили Брандт и Фортунатов. На защите Ф. Ф. Фортунатов обратился к своему ученику с вопросом: «Сознаете ли вы сами, что вы написали?» Действительно, написать историю «о» и «е» в русском языке, историю этих «главных нервов нашего вокализма, проследить их историю от праславянской эпохи до наших дней во всей совокупности наречий русского языка, как это сделал Шахматов, значило сделать очень много для создания истории русского языка».[81] Академик А. Ф. Бычков писал о магистерском сочинении А. А. Шахматова, что «по широте взглядов, по богатству данных, по остроумию соображений в филологической литературе последних лет нет ему равного труда».[82]

---

[78] Исследования в области русской фонетики // РФВ. 1893. Т. 29, № 1. С. 1—50; № 29. С. 229—307; Т. 30, № 3. С. 86—149; № 4. С. 193—251; 1894. Т. 31, № 1—2. С. 1—65; То же. Варшава, 1893. Рец.: *Ляпунов Б. М.* Заметки об «Исследованиях в области русской фонетики» А. А. Шахматова. Харьков, 1894.

[79] *Ушаков Д. Н.* А. А. Шахматов — историк русского языка // ИОРЯС. Т. 25. С. 262.

[80] *Макаров В. И.* «Такого не быть на Руси преже...». С. 158. В письме от 21 декабря 1893 г. к А. А. Шахматову Ф. Ф. Фортунатов писал: «...я нахожу в Вашей диссертации и массу фактов, и постоянную работу мысли; читать ее нелегко по тому самому, что ее надо изучать, но диссертация такою и должна быть. Вы ставите и решаете ряд совершенно новых вопросов; надо думать поэтому, что тут или там Вы ошибаетесь, но даже и в этих случаях читатель, интересующийся вопросом, не может не быть благодарен Вам за то, что он узнает от Вас. ⟨...⟩ Общее мое мнение то, что Ваша книга представляет собою вполне научное исследование по фонетике русского языка и что таких исследований, по крайней мере по специальному вопросу, у нас до сих пор не было» (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым. С. 66).

[81] *Ушаков Д. Н.* А. А. Шахматов — историк русского языка. С 263.

[82] *Обнорский С. П.* Памяти академика А. А. Шахматова. С. 459.

На диссертацию А. А. Шахматова Б. М. Ляпунов поместил две в высшей степени хвалебные рецензии: в «Записках Харьковского университета» (1894. Кн. 4. С. 1—28) и в «Живой старине» (1895. Вып. 1. С. 101—116). В письме к Ф. Ф. Фортунатову Б. М. Ляпунов писал: «Меня радует защита диссертации А. А. Шахматова, как торжество языкознания в России» (выдержка из письма Ф. Ф. Фортунатова к А. А. Шахматову) (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым. С. 68). Оценка А. А. Шахматовым своей работы была куда более сдержанной и вряд ли справедливой. Заключительный абзац его «Фонетики» следующий: «В заключение этого исследования я предполагал поместить две главы, в которых должны были быть описаны современные живые говоры по отношению к звуковой стороне их, связанной с судьбою звуков „о" и „е". Но в настоящее время недостаток материала не дозволяет мне привести мое предположение в исполнение. ⟨...⟩ Я знаю, что выпускаю в свет сочинение недостаточно продуманное и обработанное. Все, что уже сделано по изучению русского языка, все, что уже напечатано относительно живых его говоров, могло бы в значительной степени осветить ряд вопросов, оставшихся у меня не выясненными». В упомянутом выше письме от 21 декабря 1893 г. Ф. Ф. Фортунатов по этому поводу писал: «Ваши заключительные слова я нахожу лишними; при чтении их невольно является улыбка, и я уже подметил ее у некоторых лиц» (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым. С. 66).

lib.pushkinskijdom.ru

Научная новизна работы была столь ощутимой, что оба оппонента предложили Ученому совету присвоить А. А. Шахматову степень доктора филологии, минуя промежуточную ступень магистра.

Получив степень доктора филологии, А. А. Шахматов вновь возвращается в Губаревку и приступает к ненадолго отложенным обязанностям земского начальника.

А тем временем И. В. Ягич продолжает активно хлопотать за своего ученика и коллегу.[83] Он обратился к Председательствующему Отделением русского языка и словесности А. Ф. Бычкову с просьбой подумать о кандидатуре А. А. Шахматова в Академию наук. 18 мая 1894 г. А. А. Шахматов получил официальное предложение переехать в Петербург и принять звание адъюнкта Академии. Поколебавшись, он ответил согласием и с тех пор всецело посвятил себя науке.

На первом заседании Отделения русского языка и словесности, где А. А. Шахматов присутствовал как член Академии наук, обсуждался вопрос о необходимых изменениях принципов и подходов к структуре Словаря русского языка Я. К. Грота. А. А. Шахматов выступил с серьезными критическими замечаниями, которые существенно расходились с позицией редактора. Он считал, что недостаточно, как предлагалось, просто объединить принципы, на основе которых строились словари Грота и Даля, что Словарь должен включать разновременную лексику — от Ломоносова до конца XIX в., что необходимо четкое разграничение литературной и диалектной лексики и строгая документированность иллюстративного материала.

Новая программа А. А. Шахматова была поддержана далеко не всеми членами ОРЯС, но тем не менее она была принята, и он стал редактором Словаря. А. А. Шахматов считал, что академический Словарь русского языка должен максимально широко включать в себя живую речь. «Русский литературный язык, — писал он 24 декабря 1894 г., — с каждым поколением разрастается, обновляется, и то, что сегодня еще можно назвать областным, может благодаря талантливому писателю сделаться общим литературным».[84] Такой подход, по выражению Ягича, «прорывал все шлюзы». Но Шахматов был непреклонен. Он задумал Словарь как тезаурус, «в котором каждая категория лексики получала свой тип толкования. В нем представлены такие типы дефиниций, как: собственно филологический, состоящий из указания на родовые понятия и видовой признак или признаки (такой тип толкований был принят в словаре для основной массы обиходно-бытовой лексики ⟨...⟩ общеупотребительного и областного характера); так и энциклопедический и описательно-энциклопедический, ориентированный либо на введение элемен-

---

Появившаяся в печати рецензия А. И. Соболевского (ЖМНП. 1894. Янв. С. 233), по поводу которой А. А. Шахматов 20 апреля 1894 г. писал Ф. Ф. Фортунатову: «Я ожидал более дельной критики и более подробного разбора», тем не менее еще более укрепила Шахматова в мысли, что «следует нынешним же летом заняться живыми говорами и сообразно с новым материалом подвергнуть свою работу переделке» (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым. С. 68—69).

[83] Ф. Ф. Фортунатов в письме к А. А. Шахматову от 26 марта 1894 г. цитирует строки из письма к нему И. В. Ягича: «У меня не (sic. — *В. Е.*) первого, может быть, родилась мысль, но она нашла отклик и в Питере: „Нам хотелось бы привлечь Шахматова к Академии, где он был бы, надеюсь, очень достойный представитель русской грамматической науки. Спросите его, поговорите с ним, внушите ему эту мысль, если Вы одобряете ее"». В том же письме от себя лично Ф. Ф. Фортунатов добавляет: «Убедительнейшим образом прошу Вас не отказываться от этого предложения: в настоящее время это самое лучшее, что можно было бы придумать, и я лично чрезвычайно благодарен Ягичу за его предложение ...» (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым. С. 67).

[84] *Чмыхова Н. М.* Теоретические основы, источники и история создания Словаря русского языка под редакцией А. А. Шахматова // Учен. зап. Балашовского пед. ин-та. 1957. Т. 2. С. 269.

lib.pushkinskijdom.ru

тов чисто научного описания (латинских названий, указаний видовых разновидностей растений, животных, частей тела и т. п.), либо на исчисление признаков реалий и понятий о них».[85] «Размытость» границ между семантическими единицами, неизбежная при столь широких задачах, «снимается в контексте общей концепции словаря с его установками на „язык нации" и „речетворчество"».[86]

По своей архитектонике словник должен был представлять «систему систем, включающую в себя словарный состав общелитературного языка, собрание областных слов, распространенных на территории России, и коллекцию терминологических единиц, относящихся к разным подъязыкам науки. Организация слов в такой системе подчиняется алфавитному принципу их расположения, поскольку время этимологического или корнесловного словаря ⟨...⟩ еще не настало».[87] А. А. Шахматов составил программу изучения лексики южновеликорусских и северновеликорусских наречий[88] и разослал ее по стране. Откликов на программу оказалось так много, что в единственном академическом издании — «Сборнике Отделения русского языка и словесности» — было невозможно опубликовать все, что было ценного, что заслуживало быть изданным. Так родилась идея возобновления «Известий Отделения русского языка и словесности Академии наук», издания, которое с 1852 по 1863 г. возглавлял И. И. Срезневский. Через 33 года после выхода последнего выпуска «Известий ОРЯС», с января 1896 г. журнал начал вновь издаваться, но теперь уже под редакцией А. Ф. Бычкова и А. А. Шахматова, затем после смерти акад. Бычкова под редакцией А. Н. Пыпина и А. А. Шахматова и наконец его бессменным руководителем стал А. А. Шахматов. Систематическую публикацию поступающих материалов он начал осуществлять здесь в серийном издании, получившем название «Материалы для изучения великорусских говоров».[89]

Идея пополнения Словаря живой народной лексикой побудила А. А. Шахматова к новой экспедиции на сей раз в Мосальский, Мещевский и Жиздринский уезды Калужской губернии.[90] Выбор для обследования приграничных районов (он посетил более 70 пунктов) был далеко не случаен, так как новый метод лингвистических исследований ученого заключался в «планомерном восхождении своем от современности к отдаленным доисторическим эпохам. ⟨...⟩ Путь исследований А. А. Шахматова — главным образом фонетических — можно описать так. Его конечной целью было — восстановить общерусский праязык — подробно и точно, как живой, и сделать ясным весь процесс его диалектических дроблений и скрещений во всех частях и во все эпохи. Этот праязык воссоздается на основе сравнительного изучения современных русских языков — великорусского, белорусского и малорусского — и их истории. На пути к его воспроизведению исследователь должен

---

[85] *Корованенко Т. А.* Шахматовская редакция Словаря русского языка // История русской лексикографии. СПб., 1998. С. 259.

[86] Там же. С. 270.

[87] Там же. С. 256.

[88] Академические программы для собирания народных говоров, составленные самим А. А. Шахматовым или по его инициативе: северновеликорусская 1896 г. (ИОРЯС. 1896. Т. 1. С. 179—234), южновеликорусская 1896 г. (ИОРЯС. 1896. Т. 1, кн. 3. С. 593—646), сводная 1900 г., белорусская 1897 г., краткая 1903 г. А. А. Шахматов способствовал образованию Диалектологической комиссии при II Отделении Академии наук, целью которой было не только собирание и изучение народных говоров, но и составление общей диалектологической карты России.

[89] Материалы для изучения великорусских говоров / Ред., авт. предисл. А. А. Шахматов // ИОРЯС. 1896. Т. 1, кн. 2. С. 335—354; кн. 3. С. 549—573; кн. 4. С. 952—1004; 1897. Т. 2, кн. 1. С. 232—279; 1898. Т. 3, кн. 1. С. 1—48; кн. 2. С. 49—129; 1899. Т. 4, кн. 1. С. 1—17; 1900. Т. 5, кн. 2. С. 1—21; Сб. ОРЯС. 1903. Т. 73, № 5. С. 1—250.

[90] Черновик отчета А. А. Шахматова о поездке в Мещовский, Мосальский и Жиздринский уезды Калужской губ. (см.: ААН, ф. 134, оп. 1, № 73, 330/II, л. 2—5); опубл.: Отчет о деятельности ОРЯС за 1895. СПб., 1896. С. 10.

lib.pushkinskijdom.ru

определить состав этих трех языков в эпоху их первоначального сложения. Кроме того, он не вправе отстранить от себя вопрос, произошли ли они непосредственно из общерусского праязыка, или их образованию предшествовала иная группировка наречий. Ключ к решению этой проблемы открывается в тщательном изучении говоров, входящих в состав трех современных русских языков, и в анализе их явлений».[91] С полной определенностью особенности древнейших диалектных групп определяются только после выяснения границ и состава живых их потомков. «Для этой цели особенно важно изучение говоров переходных, то есть таких, которые в своем строе хранят указания на взаимодействие различных диалектных типов. И Алексей Александрович проявляет необыкновенный интерес к таким говорам».[92]

Выбор избранных для обследования трех уездов Калужской губернии А. А. Шахматов мотивировал в статье о «Звуковых особенностях Ельнинских и Мосальских говоров»: «Ни калужские, ни смоленские говоры, — писал он, — в большей их половине не могут быть отнесены к белорусской семье; это — промежуточные говоры между обоими великими семьями — южновеликорусской и белорусской, причем типичные, наиболее характерные особенности той и другой сложились на окраинах: на западе — в центрах литовско-русского государства, на востоке — в Москве».[93]

Лингвистические результаты поездки в Калужскую губернию превзошли все ожидания. То, что в его магистерской диссертации звучало как постановка проблемы, возможные предположения, теперь получило свое блестящее подтверждение. Изучая восточные границы белорусского языка и находя общие черты белорусских и южновеликорусских говоров, А. А. Шахматов сделал наблюдения, которые «значительно продвинули вперед крепнувшее в науке убеждение в системном характере диалекта. Обобщая собранный в поездке материал, Алексей Александрович сделал открытие, придавшее фактически новое направление поискам, выводам и оценкам в сфере русской диалектной фонетики».[94] Здесь он открыл особый тип «аканья», которое назвал «диссимилятивным» (т. е. в изучаемых говорах в ударном и предударном слогах рядом не могли стоять два «а») в отличие от южнорусских говоров, где это явление строго не наблюдалось, и, стало быть, «аканье» здесь «недиссимилятивное». А. А. Шахматов открыл в калужских говорах и четкую фонетическую зависимость, когда в первом предударном слоге последовательно проявлялся мягкий согласный. Это явление получит в науке название «яканья». «Открытие ученым особых отношений между гласными звуками ударного и первого предударного слогов, выразившихся в диссими-

---

[91] *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. С. 42—43.

[92] Там же. С. 45.

[93] *Шахматов А. А.* Звуковые особенности ельнинских и мосальских говоров // РФВ. 1896. Т. 36, № 3—4. С. 62. (Продолжение статьи: Там же. 1897. Т. 38, № 3—4. С. 172—209). То же: Варшава, 1903.

[94] *Макаров В. И.* «Такого не бысть на Руси преже...». С. 182. В письме к Ф. Ф. Фортунатову от 27 июля 1895 г. А. А. Шахматов писал: «...путешествием своим я очень доволен. Никак не ожидал возможности извлечь такое множество интересных фактов языка. Главный интерес составляет ряд наблюдений, доказывающий, что многие явления, которые мы признавали специально белорусскими, характеризуют и южновеликорусские говоры ⟨...⟩ Я был поражен подобным результатом исследования в особенности потому, что он в значительной степени подтверждает мои сомнения о первобытности или самостоятельности белорусского наречия. Но я был совсем удивлен и до сих пор не разобрался в явившихся вследствие этого мыслях и предположениях, когда я на юго-востоке губернии, на границах с Брянским уездом Орловской губернии услышал акающий говор со всеми характерными особенностями других соседних говоров и вместе с тем с звуками „е" и „и", не смягчающими предшествующей согласной: явление, сходное с малорусским, но не тождественное». Заключает А. А. Шахматов свое письмо следующими словами: «Чувствую, что теперь буду постоянно ездить по России: это моя задача и обязанность в особенности, когда видишь, как гибнут особенности русских говоров» (Из переписки А. А. Шахматова и Ф. Ф. Фортунатова. С. 71—72).

lib.pushkinskijdom.ru

лятивном аканье и яканье, было подхвачено как образец и направление новых поисков многими отечественными учеными: Добровольским, Соколовым, Дурново, Е. Романовым, Голановым и другими. Добровольский обнаружил диссимилятивное аканье в части смоленских говоров, Романов — в могилевских говорах, Дурново нашел в ряде уездов Московской губернии яканье, названное им ассимилятивным (от лат. assimilatio — уподобление). ⟨...⟩ Показав особый характер связи гласных звуков в пределах ударного и безударных слогов, Шахматов, всегда доискивавшийся причин любого явления или процесса, теперь очень заинтересовался происхождением открытых наукой типов аканья и яканья. Так родился еще один план — „всеобщего поучительного для исследователя русского языка явления". Его интересовало теперь, из чего и когда возникло аканье; почему, отсутствуя во многих славянских языках, оно тем не менее есть не в одном языке, кроме того, не все знающие это явление языки территориально соприкасаются друг с другом. Перед ученым вставала новая нелегкая проблема...».[95]

Фольклорные результаты летней экспедиции 1895 г. тоже оказались весьма внушительными: около 400 исторических, лирических, свадебных, троицких и других песен.[96] В черновом варианте Отчета об экспедиции в Калужскую губернию есть сведения о занятиях жителей, особенностях их быта и одежды.[97] Неопубликованная до сих пор коллекция песен Калужской губернии в записи А. А. Шахматова в свое время и долгие годы после оставалась наиболее полной.

В личной жизни А. А. Шахматова произошли значительные перемены. 31 марта 1896 г. он женился на дочери профессора государства и права А. Д. Градовского[98] — Наталье Александровне. Свадебное путешествие А. А. Шахматов совместил с научной командировкой в южнославянские земли — в Черногорию, Боснию и Герцеговину. Научная причина, по которой А. А. Шахматову была важна эта поездка, была связана с его работой в области исторической фонетики русского языка. «Алексей Александрович всячески испытывал правильность своих методологических принципов, особенно при решении наиболее сложных вопросов о судьбе гласных звуков. Сюда, к области вокализма, влек его интерес к проблемам славянского ударения». Именно в воссоздании истории гласных звуков А. А. Шахматов «особенно ярко обнаружил алгебраическую отточенность своих фонетических построений, которые покоились на убеждении в законосообразной и неуклонной медленности языковых изменений, проектируемых в форме планомерно расщепляющихся и сплетающихся ветвей одного древа».[99] Поездка к южным славянам дала ему богатый материал для изучения истории звуков в славянских языках, на основе которого он написал исследование «К истории звуков русского языка».[100]

---

[95] *Макаров В. И.* «Такого не быть на Руси преже...». С. 184.

[96] ААН, ф. 134, оп. 1, № 330 (238 л.) (записи народных песен); № 58 (Заметки диалектологического характера; л. 7—12 — записи народных песен Калужской губ., 1895 г.).

[97] ААН, ф. 134, № 73. Отчет о поездке в Калужскую губ. в 1895 г. См. также: Отчет ОРЯС за 1895 г. С. 10. В архиве А. А. Шахматова (ААН, ф. 134, оп. 2, № 71) находится отчет о поездке композитора Я. В. Прохорова в Калужскую губ. для изучения народной музыки, а также фонетические записи некоторых былин, сказок и песен (неизвестного собирателя; акающее наречие) (ААН, ф. 134, оп. 2, № 168).

[98] Впоследствии А. А. Шахматов совместно с Ф. А. Вальтером составил библиографический указатель трудов А. Д. Градовского (Журн. Мин-ва юстиции. 1897. Март. С. 391—409) и издал собрание его сочинений: *Градовский А. Д.* Собр. соч.: В 9 т. / Под наблюдением А. А. Шахматова и Ф. А. Вальтера. СПб., 1908.

[99] *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. С. 48.

[100] *Шахматов А. А.* К истории звуков русского языка : Смягченные согласные // ИОРЯС. 1896. Т. 1, кн. 4. С. 695—743; То же. СПб., 1898. То же // Сб. ОРЯС. 1901. Т. 67, № 7. С. 1—49. См. также: *Шахматов А. А.* 1) Об общих явлениях в греческом и славянском ударениях // Сб. статей по филологии и лингвистике в честь Ф. Е. Корша. М., 1896. С. 149—160; 2) К истории ударений в славянских языках // ИОРЯС. 1898. Т. 3, кн. 1. С. 1—34.

lib.pushkinskijdom.ru

1896—1898 гг. оказались для А. А. Шахматова очень продуктивными. Он редактирует «Словарь областного олонецкого наречия», подготовленный Г. И. Куликовским.[101] Выходят под его руководством и при непосредственном участии первые выпуски академического «Словаря русского языка».[102] С 1896 г. начинается систематическое изучение им русских летописей. К этому времени относятся работы А. А. Шахматова «О начальном Киевском летописном своде», «Хронологии древнейших летописных сводов», «Киевский патерик и Печерская летопись», «Древнейшие редакции „Повести временных лет"», и ряд других.[103]

Сначала он пишет статьи о Киевском начальном летописном своде 1095 г. и Новгородской летописи, затем изучает своды XV—XVI вв., а потом вновь возвращается к истории древнего летописания. Всего он написал более двадцати работ по русскому летописанию. С работ А. А. Шахматова начинается новый этап изучения в этой области. Предшествующие периоды были связаны с именами Татищева и Шлецера. Летопись, по Татищеву, — это исторический труд Нестора и его продолжателей, который подвергся временны́м искажениям. Шлецер («великий Шлецер», как назвал его А. А. Шахматов) занимался критикой текста, но он располагал очень незначительным количеством рукописных источников, так что поставленный им вопрос о происхождении и составе изучаемого памятника остался открытым. Представление о летописи как о механическом «своде» разнородных текстов связано с именами К. Н. Бестужева-Рюмина и П. М. Строева. А. А. Шахматов искал «внутреннего единства и цельности, руководящей идеи или тенденции. Для него летописный свод был памятником индивидуального творчества, вдохновленного работою мысли политической, общественной, церковной. Определить место, время, автора и тенденцию свода, приурочить его к определенному моменту народной жизни и указать его значение и роль в процессе народного самосознания — вот главная задача Алексея Александровича в отношении как древнейших сводов, так и памятников позднего московского летописания. С несравненной энергией и усидчивостью, с чрезвычайно тонкою наблюдательностью и вдумчивостью перебирал исследователь — список за списком, извод за изводом — летописные тексты, устанавливая их последовательность и взаимную зависимость, открывая их „протографы" и устанавливая хронологию. В результате ему удалось показать существование многих сводов — от „древнейшего" (1039 года) до царского лицевого (XVI века), которым заключилось московское летописание».[104]

Вопрос о составе «Повести временных лет» был поставлен А. А. Шахматовым в его первой лекции, которую он читал при подготовке к магистерско-

---

[101] Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. Г. И. Куликовский; Ред. А. А. Шахматов. СПб., 1898.

[102] Словарь русского языка, составленный II Отделением Императорской Академии наук / Сост. Н. П. Кондаков, Ф. Е. Корш, А. А. Шахматов и др. СПб., 1897—1907. Т. 2, вып. 1—9; 1906—1914. Т. 4, вып. 1—8; 1915. Т. 5, вып. 1.

[103] *Шахматов А. А.* 1) Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия // ИОРЯС. 1896. Т. 1, кн. 1. С. 46—65; То же. СПб., 1896; 2) О начальном Киевском летописном своде. М., 1897; 3) Исходная точка летоисчисления «Повести временных лет» // ЖМНП. 1897. Ч. 310. Март. С. 217—222; Рец.: *Абрамович Д. И.* // ИОРЯС. 1898. Т. 3, кн. 3. С. 1356—1357; 4) Киевопечерский патерик и Печерская летопись // ИОРЯС. 1897. Т. 2, кн. 3. С. 795—844; То же. СПб., 1897; Рец.: *Абрамович Д. И.* Несколько слов в дополнение к исследованию А. А. Шахматова «Киевопечерский патерик и Печерская летопись» // ИОРЯС. 1898. Т. 3, кн. 2. С. 536—540; 5) Древнейшие редакции «Повести временных лет» // ЖМНП. 1897. Ч. 313. Окт. С. 209—259; Рец.: *Абрамович Д. И.* // ИОРЯС, 1898. Т. 3, кн. 3. С. 1358—1359; 6) Хронология древнейших русских летописных сводов // ЖМНП. 1897. Ч. 310. Апр. С. 463—482; Рец.: *Абрамович Д. И.* // ИОРЯС. 1898. Т. 3, кн. 3. С. 1357—1358; 7) Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. 1898. Ч. 316. Март. С. 105—149.

[104] *Платонов С. Ф.* Шахматов как историк // ИОРЯС. Т. 25. С. 139.

lib.pushkinskijdom.ru

му экзамену.[105] И только через 30 лет — в 1916 г. был опубликован обобщающий том исследований «Повести временных лет».[106] Результаты уже первых статей по русскому летописанию, которые относятся к 1897 г., были ошеломляющими, так как Шахматов изучил все (около 200) списки русских летописных сводов, «до того совершенно не тронутые взаимным сличением их состава и взаимоотношения».[107] Ученый показал, что «летописные своды есть сложная многовековая сеть сплетающихся и переплетающихся памятников, где каждое новое звено строилось не на одном, а чаще всего на комбинации нескольких предшествующих сводов, часто до нас непосредственно не дошедших, в настойчивом анализе каждого индивидуального списка и взаимоотношений редакций и сводов, все же поддающаяся распутыванию и разгадыванию в своем происхождении».[108]

В 1898 г. А. А. Шахматов, разбирая сочинение И. А. Тихомирова «Обозрение летописных сводов Руси северо-восточной», представленное на соискание Уваровской премии (1899), подтвердил сколь «плодотворно и детально выполнена им закладка того фундамента»,[109] на котором построены были его предыдущие статьи о русском летописании. Сравнительное изучение многочисленных летописных сводов в их списках и редакциях было подкреплено сложнейшим анализом их состава и перекрестных взаимоотношений. Словом, А. А. Шахматов оперировал такими «обширными комплексами летописных текстов, рассматриваемыми как цельные единицы летописания, что подобная работа могла быть под силу только изумительно обширной памяти и такой способности обобщающего восприятия сложных явлений, какие отличали дарование А. А. Шахматова».[110] Перед изумленными читателями «лежала теперь полная схема истории русского летописания, указывались уже проложенные основные дороги для дальнейших изыскателей, с которых снималась трудная задача общей ориентировки в этом безбрежном море огромного материала списков, пугавшем возможностью потери годов ученой жизни при ошибочном первом шаге. Продолжателям теперь можно было спокойно избирать для проверки указанных Алексеем Александровичем наблюдений и для дальнейшего изучения и углубления тот или иной этап русского летописания».[111] Итак, к 1898 г. для исследователя уже в значительной степени прояснился вопрос о составе «Повести временных лет» и были в общих чертах определены ее редакции и хронология. Однако окончательно вопрос мог быть решен только после серии специальных исследований. В 1898—1900 гг. А. А. Шахматов изучал хронограф,[112] указал «путь восстановления сгоревшей в 1812 г. замечательной харатейной Троицкой летописи»,[113] одного из самых

[105] Первая пробная лекция, прочитанная А. А. Шахматовым в Московском ун-те 1 марта 1890 г. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 42, л. 30—37).

[106] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916. Ч. XXX. Рец.: *Пресняков А. Е.* // Рус. ист. журн. 1917. Кн. 1—2. С. 227—230.

[107] *Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова // ИОРЯС. 1920. Пг., 1922. Т. 25. С. 129.

[108] Там же.

[109] Там же. С. 130.

[110] *Пресняков А. Е.* А. А. Шахматов в изучении русских летописей // ИОРЯС. 1920. Пг., 1922. Т. 25. С. 166.

[111] *Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова. С. 130.

[112] 7 февраля 1898 г. А. А. Шахматов писал М. Н. Сперанскому: «Теперь занимаюсь хронографом, то есть вопросом об отношении его к русским источникам. Не работали ли Вы когда-нибудь над Степенной книгой? Мне надо разобраться в редакциях ее, и не знаю, даже как взяться. Кажется, ничего о ней не написано» (ААН, ф. 172, оп. 1, д. 262, л. 10—10об.); *Шахматов А. А.* 1) Пахомий Лагофет и Хронограф // ЖМНП. 1899. Ч. 321. Янв. С. 200—207; 2) Путешествие М. Г. Мисюря Мунехина на Восток и Хронограф редакции 1512 : (Посвящается Л. Н. Майкову) // ИОРЯС. 1899. Т. 4, кн. 1. С. 200—222; 3) К вопросу о происхождении Хронографа // Сб. ОРЯС. 1900. Т. 66, № 8. С. 1—121.

[113] *Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова. С. 131.

lib.pushkinskijdom.ru

ранних памятников московского летописания. К 1900 г. «нужно отнести новое крупнейшее наблюдение А. А. Шахматова над историей русских летописных сводов, окончательно объяснившее все то, что оставалось в этой истории еще неясным, — установление им факта существования так называемых им общерусских летописных сводов XIV—XV вв.».[114]

К этому времени А. А. Шахматов стал самым молодым академиком Российской Академии наук. В марте 1897 г. он был избран экстраординарным академиком, а в 1899 г. в возрасте 35 лет был утвержден в звании ординарного академика.[115] 1 марта 1899 г. А. А. Шахматов становится руководителем I Отделения Библиотеки Академии наук. Этот пост он сохранил до конца своих дней. Вся его деятельность была направлена «на строительство Библиотеки как уникального научного и просветительского центра».[116] Тормозили ее развитие, как всегда, малочисленность штата сотрудников, отсутствие средств и недостаток свободного помещения.[117] Из-за недостатка помещений в Библиотеке «А. А. Шахматов предоставил директорский кабинет под абонемент. Получая академическое жалованье, он отказался от полагавшегося ему директорского денежного вознаграждения, а деньги уходили в бюджет Библиотеки».[118] В 1901 г. акад. Шахматов и директор II Отделения Библиотеки К. Г. Залеман в заявлении Общему собранию Академии наук обосновали необходимость строительства нового здания Библиотеки. «Его строительство началось в 1913 году, но лишь в 1921—1922 гг. Библиотека смогла переехать в новое здание, в котором находится до сего времени».[119]

Как директор Библиотеки А. А. Шахматов стремился сделать книгу доступной для всех тех, кто в ней нуждался, он максимально облегчил доступ к фондам Библиотеки,[120] видя в этом одно из необходимых средств движения науки вперед. Он ценил книгу, как вспоминает В. И. Срезневский, двадцать лет проработавший в БАН вместе с А. А. Шахматовым, «по внутреннему ее значению ⟨...⟩, со стороны ее содержания, никогда не интересуясь ее внешностью, иногда только как бы принуждая себя смотреть на нее как на предмет внимания такого рода. ⟨...⟩ Помню, как он сомневался в надобности приобретать для Библиотеки Академии наук собрание лубочных книг конца XVIII—начала XIX в., потому что по содержанию своему они давали мало материала, и наотрез отказался от приобретения лубочных и литографиче-

---

114 Там же. См.: *Шахматов А. А.* Общерусские летописные своды XIV и XV веков // ЖМНП. 1900. Ч. 331. Сент. С. 90—176; Ч. 332. Ноябрь. С. 135—200; 1901. Ч. 338. Ноябрь. С. 52—80. См. также работы А. А. Шахматова 1900 г. по летописанию: 1) О Супрасльском списке Западно-русской летописи // Летопись занятий Археогр. комис. за 1900 г. СПб., 1901. Вып. 13. С. 1—16; 2) Начальный Киевский летописный свод и его источники // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 1—9.

115 См.: Протокол заседания Общего собрания Академии наук от 4 декабря 1899 г. об избрании А. А. Шахматова действительным членом Академии наук (ААН, ф. 2, оп. 17, № 84, л. 20).

116 *Копанева Н. П.* Предисловие // Алексей Александрович Шахматов : Каталог книжной выставки. Л., 1990. С. 4.

117 История Библиотеки Академии наук СССР. 1914—1964. М.; Л., 1964. С. 263. См. также: *Шахматов А. А.* Заявление Общему собранию АН «О крайне тяжелом положении Библиотеки в связи с отсутствием свободных помещений» // Протоколы Общего собрания АН. 1901. № 9. С. 188.

118 *Копанева Н. П.* Предисловие. С. 4.

119 Там же. См. также письмо К. Г. Залемана к А. А. Шахматову от 11/24 декабря 1912 г. по поводу обсуждения планов и сметы библиотечного здания на заседании Строительной комиссии (ААН, ф. 134, оп. 3, № 545, л. 16—17); Извещение о заседании Комиссии по постройке зданий Библиотеки и служительского дома Академии наук, присланное А. А. Шахматову, 11 янв. 1913 г. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 475, л. 154—155).

120 В отличие от акад. К. Г. Залемана, который руководствовался принципом «мы смертны, а книга вечна».

lib.pushkinskijdom.ru

ских картинок, хотя их в Академической библиотеке не было».[121] Так что, как видим, и великие умы не застрахованы от ошибок. Он не «пленялся автографами», зато в рукописях «засматривался и на их внешность, на миниатюры, орнаментацию, красоту письма, раскраску букв. Каждый листок, каждый обрывок, носящий признаки старины, вызывал его заботу о сохранности. Помню его ужас, когда во дворе дома Воронцовых, куда в 1920 году переселился какой-то военный госпиталь, служители Академии наук нашли в куче мусора столбцы XVI—XVII веков; помню, как он хлопотал, извлекая из-под груды битой посуды, тряпок и рваной бумаги эти ветхие, исписанные тщательной скорописью листки, выброшенные из домовой конторы новыми невежественными владельцами».[122] Из воспоминаний библиотекаря книжного отдела А. Круглого, которому тоже посчастливилось долгие годы проработать рядом с А. А. Шахматовым, мы узнаем, что он «не пропускал ни одного почти случая, когда таковой представлялся, приобрести целиком какую-нибудь библиотеку или ее часть, каждый дар библиотеке принимал с большой благодарностью; постоянно напоминал о необходимости пополнять библиотеку недостающими изданиями путем покупки».[123]

Время, когда А. А. Шахматов заведовал русским, славянским и рукописными отделами БАН, явилось временем их расцвета. Он активно поддерживал археографические поездки В. И. Срезневского[124] и других сотрудников, и с 1900 по 1917 г. фонд рукописного отдела вырос почти в три раза. А. А. Шахматов поддержал инициативу Э. А. Вальтера,[125] который обогатил славянское отделение литовскими и латышскими книгами. «А. А. Шахматов деятельно содействовал публикации необходимого библиографического издания, подготовленного В. И. Срезневским, — „Список русских повременных изданий с 1703 по 1899 год с сведениями об экземплярах, принадлежащих Библиотеке Императорской Академии наук". ⟨...⟩ Он помог осуществлению списка ука-

---

121 *Срезневский В. И.* Из припоминаний об А. А. Шахматове в Академической библиотеке // ИОРЯС. Т. 25. С. 244.

122 Там же. С. 245.

123 *Круглый А.* Воспоминания об А. А. Шахматове как директоре I Отделения библиотеки Российской Академии наук // ИОРЯС. Т. 25. С. 248.

Проиллюстрируем эти воспоминания конкретными данными. Заявления А. А. Шахматова Общему собранию АН: О возможности приобретения Библиотекой рукописей и книг у Н. П. Лихачева, А. И. Соболевского и г. Михайловского // Протоколы Общего собрания АН (ПОС). 1905. № 7. С. 144; 1908. № 5. С. 93, 107; О новых поступлениях в славянский отдел Библиотеки // ПОС. 1903. № 3. С. 60; 1910. № 5. С. 108; 1913. № 6. С. 108. Прилож. 2; 1919. № 6. С. 64; № 8. С. 183; О передаче в Библиотеку рукописей и книг из отдельных учреждений // ПОС. 1901. № 7. С. 139; 1902. № 1. С. 13; 1908. № 5. С. 90; 1912. № 1. С. 11; О передаче в дар Библиотеке рукописных собраний отдельными лицами // ПОС. 1900. № 9. С. 219; 1901. № 6. С. 111, 112; № 7. С. 132; 1902. № 2. С. 50; 1903. № 8. С. 189; 1904. № 2. С. 24, 25; 1914. № 7. С. 179; О пожертвовании Библиотеке книжного собрания А. Я. Пассовера его сестрами // ПОС. 1910. № 6. С. 117; 1912. № 9. С. 191; № 10. С. 228; О получении Библиотекой в дар собраний бумаг К. Ф. Рылеева и В. Е. Якушкина // ПОС. 1909. № 5. С. 133; 1910. № 2. С. 45; 1913. № 9. С. 176; О поступлении в I Отделение Библиотеки музыкальных изданий фирмы «П. Юргенсон» // ПОС. 1913. № 6. С. 109; О поступлении в I Отделение Библиотеки пакета с письмами А. Петровского и гр. А. К. Толстого // ПОС. 1904. № 4. С. 87; О принесении в дар Библиотеке собрания бумаг А. Н. Островского // ПОС. 1906. № 3. С. 61; 1908. № 8. С. 147; О приобретении Библиотекой пушкинских материалов // ПОС. 1903. № 5. С. 113; 1904. № 9. С. 222; 1911. № 1. С. 7; О приобретении Библиотекой собрания В. Г. Дружинина // ПОС. 1917. № 2. С. 66; 1918. № 13. С. 262, и мн. др.

124 Сообщение А. А. Шахматова Общему собранию АН : О результатах поездки В. И. Срезневского в Олонецкую губернию для приобретения рукописей // ПОС. 1903. № 6. С. 145; № 8. С. 190, 195, 199. См. также: Письмо В. И. Срезневского А. А. Шахматову от 31 мая [1901] г. с описанием поездки в г. Тотьму для сбора рукописей и книг для Библиотеки Академии наук (ААН, ф.134, оп. 3, № 458, л. 34—35).

125 Э. А. Вальтер — библиотекарь I Отделения, в котором находился фонд книг на славянских языках.

lib.pushkinskijdom.ru

зателей русских периодических изданий, предпринятого Н. А. Вукотич, и только типографическая разруха помешала появлению в печати этого полезнейшего труда. Алексей Александрович мечтал о продолжении труда Срезневского до наших дней, как важнейший этап на пути к созданию сводного каталога русских повременных изданий главнейших библиотек Петрограда. ⟨...⟩ Алексей Александрович был причастен и к другой важнейшей работе по сводному каталогу иностранных периодических изданий в библиотеках Петрограда».[126] Тот интерес, который А. А. Шахматов проявлял к иностранной научной литературе, побудил Академию предложить ему совместить в своем лице директорство обоих отделений библиотеки Академии наук — русского и иностранного. Таким образом, два академических книгохранилища были объединены в одну библиотеку.

16 ноября 1900 г. А. А. Шахматов был избран в члены Археографической комиссии, а с 25 декабря 1900 г. по 7 января 1901 г. он совершил поездку по Архангельской губернии с целью собирания грамот.[127] В Архангельском древлехранилище он изучал рукописи. Все же основное время «проводил в крестьянских избах, навещая, впрочем, и священников для осмотра церковных архивов. В них оказывается много важного материала для истории края». В одной церкви ему удалось найти сразу 210 грамот XVI в., «совершенно неизвестных и любопытных в особенности потому, что все они относятся к жизни одного прихода». «Священники считают подобные документы ненужным хламом. В Курострове, на родине Ломоносова, — продолжает А. А. Шахматов, — священник подарил мне около 40 грамот XVI и XVII вв.: разумеется, передам их в Академию».[128]

Научная и общественно-научная деятельность А. А. Шахматова проходила в условиях общей нестабильности в стране. В 1899 г. в Москве и Петербурге прошли студенческие демонстрации. В ответ правительство выслало более двухсот студентов, многие были арестованы. В «Записке» министру народного просвещения группа видных ученых, в том числе академики А. Н. Веселовский, В. И. Ламанский и А. А. Шахматов, просила смягчить приговор студентам, среди которых оказался и надежда университета — Павел Щеголев.[129] В январе 1901 г. за участие в беспорядках 183 студента университета Св. Владимира были отданы в солдаты, через некоторое время такая же участь постигла еще 27 человек. 4 марта 1902 г. уличные демонстрации продолжились. Число протестующих неуклонно росло. Были применены жестокие физические меры для усмирения студентов: «...били нагайками, шашками, кулаками, били мужчин и женщин, топтали ногами падавших, били до того, что избиваемые лишались чувств».[130] Девяносто девять деятелей культуры подписали «Заявление» на имя министра внутренних дел и юстиции с протестом против избиения студентов. Подписали это заявление и два академика — Н. Н. Бекетов и А. А. Шахматов. Оба были вызваны к президенту Академии наук великому князю Константину Константиновичу Романову, который попросил их дать письменное объяснение своим поступкам. Н. Н. Бекетов сразу же в категорической форме отказался комментировать свои действия. А. А. Шахматов колебался с ответом, но в конце концов на-

---

126 *Ольденбург С. Ф.* Памяти А. А. Шахматова как библиотечного работника // ИОРЯС. Т. 25. С. 241.

127 В подготовке А. А. Шахматова к экспедиции в Архангельскую губ. большую роль сыграли письма А. Д. Григорьева. См.: *Иванова Т. Г.* Русская фольклористика в биографических очерках. СПб., 1993. С. 95—97.

128 Письмо А. А. Шахматова Ф. Ф. Фортунатову от 15 января 1901 г. (Из переписки А. А. Шахматова с Ф. Ф. Фортунатовым. С. 75).

129 П. Е. Щеголев — будущий выдающийся пушкинист, историк революционного движения.

130 Архив ЦГИА, ф. 733, оп. 151, д. 243, л. 148—150об.

lib.pushkinskijdom.ru

писал в объяснительной записке следующее: «Юридического оправдания своему поступку представить не могу. Нравственное же объяснение нахожу в своей совести, возмущенной не только событиями начала марта, но и всем нашим университетским строем».[131]

В самом начале XX в. «под сенью Университета расцветало несколько учебных обществ. Звание профессора Петербургского университета обладало полным весом и было окружено всеобщим почтением. Голос Университета имел значение не в одних только ученых и педагогических вопросах. К нему прислушивались и широкие круги образованной публики, с ним считались правительственные сферы».[132] Профессора были поборниками университетской автономии. Ареной, на которой разыгрывалась общественная деятельность университета, был Совет профессоров. В качестве члена Совета и просто честного человека А. А. Шахматов был убежденным сторонником той мысли, что звание профессора обязывает к защите истины и свободы не только в области науки, но и во всех сферах общественной жизни. О необходимости реформирования университетского строя, о задачах просвещения в России А. А. Шахматов поместил в «Санкт-Петербургских ведомостях» за 1901 г. (№ 86 и др.) четыре публицистические статьи: «Н. И. Пирогов об университетах», «Еще об университетах», «Служебные преимущества университетов» и «Чем должен дорожить университет». Больше публицистических статей он не писал, прежде всего потому, что на это никогда не оставалось времени.

В феврале 1904 г. А. А. Шахматов был избран председателем редколлегии по изданию летописей и памятников словесности как древних, так и более поздних веков.[133] Он поддерживал идею создания диалектологических карт разных губерний России,[134] с нетерпением ждал составленную Н. Н. Дурново карту говоров Калужской губернии, диалекты которой он начал изучать. При активной поддержке А. А. Шахматова была создана специальная комиссия, которая начиная с 1904 г. способствовала проведению регулярных экспедиций с целью изучения народных говоров.[135] В эту работу включились и совсем молодые исследователи, такие как Макс Фасмер, Роман Якобсон, Виктор Виноградов и др.

В 1904 г. состоялся съезд российских филологов,[136] на котором А. А. Шахматов сделал доклад об издании «Энциклопедии славянской филологии», задуманной И. В. Ягичем. После регионального съезда филологов началась подготовка к общеславянскому съезду, велись ожесточенные и непримиримые споры вокруг орфографической реформы. А. А. Шахматов был убежденным сторонником упрощения русской орфографии, так как считал, что это «оправдано исторически и научно».[137] Он возглавлял орфографическую комиссию 1904 г., ее членами были академики Е. Ф. Карский, Н. К. Никольский, С. Ф. Ольденберг и В. Н. Перетц. Однако только 11 мая 1917 г. «были

---

[131] ААН, ф. 90, оп. 3, д. 98, л. 16.

[132] *Петров Д. К.* А. А. Шахматов как университетский деятель // ИОРЯС. Т. 25. С. 145.

[133] Полное собрание русских летописей. Т. 17: Западнорусские летописи / Под ред. С. Л. Пташицкого, А. А. Шахматова. СПб., 1907; Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись / Под ред. А. А. Шахматова. 2-е изд. СПб., 1908; Полное собрание русских летописей. Т. 4, ч. 1: Новгородская четвертная летопись / Под ред. Ф. И. Покровского; под смотрением А. А. Шахматова. Пг.; Л., 1915—1925. Вып. 1—2.

[134] В 1913 г. была издана «Диалектологическая карта русского языка в Европе».

[135] Подробнее о роли А. А. Шахматова и роли А. Д. Григорьева в создании данной комиссии см.: *Иванова Т. Г.* Русская фольклористика в биографических очерках. С. 97—102.

[136] Материалы по организации первого съезда славянских филологов (ААН, ф. 134, оп. 1, № 237, л. 1—5 (1903—1904)).

[137] *Сакулин П. Н.* Научно-общественная деятельность А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 306; Черновик «Записки об упрощении правописания», написанной А. А. Шахматовым см.: ААН, ф. 134, оп. 1, № 235, л. 1—6.

lib.pushkinskijdom.ru

окончательно установлены те пункты правописания, которые потом официально были объявлены в циркуляре министра А. А. Мануйлова и впоследствии подтверждены декретом советской власти».[138]

Положение научных учреждений и особенно средней и высшей школы ухудшалось с каждым днем. В начале января 1905 г. 342 ученых, в числе которых были шестнадцать академиков (Н. Н. Бекетов, И. П. Бородин, А. Н. Веселовский, К. Г. Залеман, В. В. Заленский, А. С. Лаппо-Данилевский, А. М. Ляпунов, А. А. Марков, С. Ф. Ольденбург, А. А. Шахматов и др.) в специальной «Записке», опубликованной одновременно в нескольких газетах,[139] обратились к правительству с просьбой рассмотреть не только нужды научных и образовательных центров, но и обеспечить определенные гарантии политических свобод и неотложных реформ. На что великий князь Константин Константинович Романов потребовал прекращения «пагубного вмешательства учащихся и учащих в политику».[140] Подписавшим «Записку 342» грозили увольнением со службы. Однако единая и жесткая позиция деятелей науки и культуры, подписавших этот документ, заставила правительство капитулировать. А. А. Шахматов писал в объяснительном ответе императору: «Мною не нарушен тот нравственный закон, который обязывает человека говорить правду».[141] Завершает А. А. Шахматов письмо цитатой из Ю. Ф. Самарина: «В жизни каждого народа наступает пора, когда участие его в собственной его политической судьбе делается явным и гласным, облекается в определенную форму, требует себе признания как права».[142]

Тревожные события 1905 г. в России не способствовали творческой активности. В середине января 1905 г. А. А. Шахматов писал А. Ф. Кони: «Впереди какое мрачное будущее: могущественная социал-революционная партия преследует совершенно иные цели, чем либеральная часть общества, а потому надежду на водворение у нас законности надо, кажется, совсем отложить. С двумя врагами не справиться».[143]

Репрессии усиливались, тюрьмы были переполнены, запрету подверглись многие книги, еще совсем недавно свободно выдававшиеся во всех библиотеках. Прошла забастовка московских печатников. В октябре 1905 г. состоялся съезд либеральных партий, где произошло их объединение в конституционно-демократическую партию, основными ценностями которой провозглашались общенациональные интересы. Партия отвергала революционные средства, искала выход из сложившейся ситуации мирным путем. В Центральный комитет партии вошли такие видные ученые и деятели культуры, как П. Б. Струве, В. И. Вернадский, В. Д. Набоков и др. Членами конституционно-демократической партии стали С. Ф. Ольденбург, А. Н. Соболевский, Д. И. Багалей, А. А. Шахматов, И. А. Бодуэн де Куртенэ, А. С. Лаппо-Данилевский, Е. В. Тарле и мн. др.

По воспоминаниям С. Ф. Ольденбурга, А. А. Шахматов очень страдал, «когда появилось распоряжение Временного правительства об увольнении от должности профессоров, назначенных после 1905 года властью министра. В горячем обращении в Совет Университета он протестовал против этой меры, потому что, говорил, она, во-первых, „нарушает формальный закон...

---

138 *Сакулин П. Н.* Научно-общественная деятельность А. А. Шахматова. С. 307. Результаты совещания 11 мая 1917 г. были опубликованы: Изв. Российской Академии наук за 1917 г. Пг., 1917. № 15. С. 1180—1187.

139 См., например, газету «Наши дни» (1905. № 22).

140 ААН, ф. 6, оп. 1, д. 26, л. 118об.

141 Там же, л. 125об.

142 Там же, л. 128об.

143 Письмо А. А. Шахматова к А. Ф. Кони (январь 1905 г.) (ААН (Москва), ф. 558, оп. 4, д. 365). О событиях 1901—1905 гг. см.: *Робинсон М. А.* Общественно-научные взгляды и деятельность акад. А. А. Шахматова : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1975.

lib.pushkinskijdom.ru

во-вторых, нарушает нравственный закон, который обязывает державную власть охранять честь, жизнь и имущество граждан". И Шахматов продолжает: „...применение такой меры не может быть оправдано никакими политическими соображениями, ибо Временное правительство таким актом совершает по отношению и к этим профессорам, и к русскому гражданину вообще весьма тяжелое преступленье: оно восстанавливает тот старый порядок, при котором ни жизнь, ни имущество, ни честь гражданина не были обеспечены от грубейшего произвола. Устранение от государственной должности должно быть допущено только по суду за доказанные перед судом проступки или преступления; к сознанию этой элементарной истины мы сумели прийти даже при старом порядке". Ничто так болезненно не поразило Ал. А. в революции, как ее пренебрежительное отношение к закону и законности: „...мы пошли вспять, говорил он, сколько усилий понадобится, чтобы вернуть нас впоследствии к утраченному нами почти окончательно чувству законности"».[144]

В феврале 1906 г. был создан Государственный совет, который получил права, равные с правами Государственной думы. 27 апреля 1906 г. состоялось торжественное открытие Государственной думы. От академической курии А. А. Шахматов был избран одновременно и в Государственый совет, и в думу. Члены академической курии требовали амнистии политзаключенных, ратовали за развитие народного образования и скорейшее принятие земельного кодекса. А. А. Шахматов выступал в Государственной думе по вопросам: об амнистии политических заключенных и отмене смертной казни, о свободе слова и по национальному вопросу.[145] Однако слова либералов звучали как благие призывы. Ученый был подавлен и угнетен, он стал серьезно сомневаться в пользе своего пребывания в данных государственных органах. 19 мая 1906 г. он писал Ф. Ф. Фортунатову: «Гнетет меня мысль, что ровно никакой пользы мое пребывание в Г[осударственном] С[овете] не принесет».[146]

А. А. Шахматов никогда не разделял какие бы то ни было идеи насилия, призывы к революционной смене власти были ему глубоко чужды, но тем не менее в его биографии есть моменты, когда он оказывал весьма существенную поддержку революционерам. Примером тому может служить его отклик на просьбу В. Д. Бонч-Бруевича о приеме и нелегальном хранении литературы РСДРП в фондах Библиотеки Академии наук. А. А. Шахматов состоял в переписке с В. Д. Бонч-Бруевичем с 1901 г., когда последний предложил в одно из изданий ОРЯС свою рукопись книги о русских сектантах в Америке. «Животную книгу» В. Д. Бонч-Бруевича ввиду ее большого объема и скудности средств Отделения издать не удалось, но ценный архив русских духоборцев А. А. Шахматов посоветовал ему поместить в Рукописный отдел БАН. В. Д. Бонч-Бруевич прислал лишь некоторые материалы из своего архива, особый интерес здесь представляет раздел об обрядовой жизни сектантов.

В эмиграции помимо научной работы Бонч-Бруевич активно занимался революционной деятельностью. Нелегельную литературу сложно было пересылать в Россию, а книги, адресованные в Библиотеку Академии наук, проверке не подвергались. Вот почему В. Д. Бонч-Бруевич и обратился к А. А. Шахматову с просьбой посылать на адрес Библиотеки книги революционной

---

144 *Ольденбург С. Ф.* А. А. Шахматов как человек и деятель. С. 70; См. также: Заявление А. А. Шахматова в Совет Петербургского ун-та о необходимости ходатайствовать перед Временным правительством об отмене постановления об увольнении от должности профессоров, назначенных после 27 июля 1905 г. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 257, л. 1).

145 Выступление А. А. Шахматова в Государственной думе см.: ААН, ф. 134, оп. 1, № 254 (1906 г.); Речь. 1906. 7 мая. № 67. Подробнее: *Ольденбург С. Ф.* А. А. Шахматов как человек и деятель. С. 72, 73.

146 ААН, ф. 90, оп. 3, д. 99, № 31.

lib.pushkinskijdom.ru

ориентации. А. А. Шахматов дал свой положительный ответ, и книги незамедлительно стали поступать в БАН из разных стран мира.

Бесконечно загруженный общественной деятельностью А. А. Шахматов между тем даже на короткое время не оставлял свою основную миссию — научную работу. Он продолжает свои фонетические изыскания и вслед за исследованием общеславянского «а»[147] появляются новые разработки по истории звуков,[148] а начиная с 1903 г. он удивляет научный мир целой серией работ по летописанию, среди которых и такие крупные работы, как «Исследование о двинских грамотах XV в.», исследования Ростовской и Иоасафской летописей, «Толковой Палеи» и др.[149]

Лето 1905 г. А. А. Шахматов провел в Губаревке. В 1876 г. в возрасте 12 лет он впервые прочел статью в «Русском вестнике» о мордве,[150] и с тех пор эта тема подспудно находилась в сфере его научных интересов. Непосредственно к изучению истории, этнографии и фольклора мордвы он приступает лишь в летние месяцы своего пребывания в родном имении в 1905 г. Этим летом он начал заниматься мордовским языком с бывшим учителем Новопольской церковно-приходской школы Саратовского уезда Романом Федоровичем Учаевым.[151] Р. Ф. Учаев был уроженцем села Сухой Карбулак, одного из двух сел, в котором делал свои записи А. А. Шахматов. По просьбе ученого он записал в родном селе большой фольклорный материал, который был проверен Шахматовым «в отношении точной передачи звуков».[152] Сам А. А. Шахматов в Сухом Карбулаке тоже сделал весьма значительные фольклорно-этнографические записи, но свои записи он не включил в сборник[153] ввиду его слишком большого объема (848 с.). Исключение составили только материалы, записанные им в 1906 г. от матери Р. Ф. Учаева, которые вошли в «Мордовский этнографический сборник».

Села Сухой Карбулак и Оркино, насчитывающие соответственно три и шесть тысяч душ, были «наиболее южными поселениями мордвы на правой стороне Волги».[154] Описание села Оркино с этнографическими и статистическими данными содержится в статье А. Н. Минха, собирателя и исследовате-

---

147 *Шахматов А. А.* К истории звуков русского языка : Общеславянское «а» // ИОРЯС. 1901. Т. 6, кн. 4. С. 269—294.

148 *Шахматов А. А.* 1) К истории звуков русского языка : Полногласие // ИОРЯС. 1902. Т. 7, кн. 1. С. 280—318; Кн. 2. С. 303—382; 1903. Т. 8, кн. 1. С. 297—356; кн. 2. С. 312—346. То же. СПб., 1903; 2) Русское и словенское аканье // РФВ. 1902. Т. 48, № 3—4. С. 1—91. Рец.: *Белич А.* // ИОРЯС. 1903. Т. 8, кн. 2. С. 367—373; 3) К вопросу о различении иота и неслогового і в истории славянских языков // РФВ. 1903. Т. 50, № 3—4. С. 161—181.

149 *Шахматов А. А.* 1) Исследование о двинских грамотах XV в. : В 2 ч. СПб., 1903; 2) Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод // ИОРЯС. 1903. Т. 8, кн. 4. С. 72—96; 1904. Т. 9, кн. 1. С. 366—423; 3) О так называемой Ростовской летописи // Чтения в Имп. Об-ве истории и древностей российских при Моск. ун-те (ЧОИДР). 1904. Кн. 1 (208). С. 1—172; То же. М., 1904; 4) Иоасафовская летопись // ЖМНП. 1904. Ч. 353. Май. С. 69—79; 5) Толковая Палея и Русская летопись // Сб. ст. по славяноведению. 1904. Вып. 1. С. 199—272. То же. СПб., 1904. Рец.: *Карский Е. Ф.* // РФВ. 1905. Т. 53, № 1. С. 171—172; *Михайлов А. В.* К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой Палеи // Изв. по рус. яз. и словесности / АН СССР. 1928. Т. 1, кн. 1. С. 49—80.

150 *Масальская Е. А.* А. А. Шахматов: (Детство и юность по воспоминаниям сестры) // Литературная мысль. Л., 1925. Кн. 3. С. 93—139.

151 А. А. Шахматов с раннего детства занимался изучением языков. Помимо славянских и классических, он прекрасно знал индоевропейские и кельтские языки. После окончания университета он изучал литовский, готский и финский. И вот, будучи уже известным ученым, он берет уроки мордовского языка. Биографические данные об Р. Ф. Учаеве см.: Мордовский этнографический сборник / Сост. А. А. Шахматовым. СПб., 1910. С. 636—642, 646—649.

152 Там же. Предисл. А. А. Шахматова. С. III.

153 Материалы по фольклору и языку мордвы, записанные А. А. Шахматовым в 1905—1909 гг. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 341/1—6).

154 Мордовский этнографический сборник. С. II.

lib.pushkinskijdom.ru

ля этнографии и археологии Саратовского края.[155] А. А. Шахматов дополнил это описание своими записями, сделанными от местного жителя села Оркино.[156] Там же помещено предание о судьбе селения Сухой Карбулак, тоже записанное А. А. Шахматовым. Основными исполнителями А. А. Шахматова были И. А. Цыбин, В. С. Саюшкин, Татьяна Учуськина, Анастасия Кокайкина и др. По наблюдениям ученого, «оркинская мордва меньше, чем сухокарбулацкая поддалась влиянию русского населения; это видно, между прочим, из того, что в Оркине мордва не рассталась со своим национальным костюмом. ⟨...⟩ В связи с общей приверженностью оркинской мордвы к старине стоит и то, что песни и старинные обряды держатся здесь гораздо устойчивее, чем в Сухом Карбулаке».[157] Если мордовские сказки менее оригинальны, хотя и сохраняют древние черты, то «в песнях мордва обнаружила несомненно самостоятельное творчество. Содержание их весьма разнообразно, также разнообразен и размер; преобладает десятисложный стих, укладывающийся в четырех стопах. Важно отметить обилие песен исторического содержания».[158] Были записаны А. А. Шахматовым и молитвы, и заговоры. Иными словами, история, быт, религия и фольклор мордвы изучены им широко и полно. В третьем приложении к сборнику он поместил очерк звуковых и морфологических особенностей говоров изучаемых сел. Краеведческое значение «Мордовского этнографического сборника» было высоко оценено Д. К. Зелениным. «Отныне, — пишет Д. К. Зеленин, — два эрзянских селения Саратовского уезда — Сухой-Карбулак и Оркино — единственные на всем пространстве России поселки, которым посвящен столь громадный и ценный этнографический труд выдающегося ученого. ⟨...⟩ „Мордовский этнографический сборник" интересен не только для специалистов-финнологов, но в не меньшей степени и для исследователей, работающих в области русской этнографии, а отчасти и для историков юго-восточного угла Европы. Исследователю в области русских обычаев и обрядов, русских языческих верований и праздников, а также и многих черт внешнего быта почти всегда приходится обращаться к соответствующим сторонам в жизни мордвы и находить там весьма ценные параллели...».[159]

Одновременно с вопросами этнографии А. А. Шахматов продолжает разрабатывать проблемы древней русской литературы. 10 июля 1906 г. тяжело больной А. Н. Веселовский писал А. А. Шахматову: «Если в моих летних, разбросанных занятиях был какой-нибудь центр, то это довольно радикальный пересмотр русского эпизода в саге о Тидреке, о котором я писал 10 лет тому назад.[160] ⟨...⟩ Расширяя рамки прежней статьи, я должен был внести в нее почти все, что смежного было написано у нас по былинному вопросу, м⟨ежду⟩ пр⟨очим⟩ и вопрос о сурожской легенде, о которой я тоже когда-то писал.[161] Тут-то я жду Вашего исследования ⟨...⟩ основные положения Вашей работы известны мне лишь по беседам с Вами. ⟨...⟩ Если Вы пожелали бы сообщить мне кое-какие подробности, опущенные мною или благоприобретенные Вами уже после нашей беседы, я был бы Вам крайне благодарен, сосчитался бы с ними, пока вчерне, в моей статье, которая явится значительно позже Вашей, если вообще явится».[162]

---

155 Там же. С. 681 и след.

156 Там же. I отдел сборника.

157 Там же. С. V.

158 Там же. С. VII.

159 *Зеленин Д. К.* Саратовская мордва // Живая старина. 1910. Вып. 4. С. 305—312.

160 *Веселовский А. Н.* Мелкие заметки к былинам XVIII (Уголок русского эпоса в саге о Тидреке Бернском. Предварительное сообщение) // ЖМНП. 1896. Ч. 306. Август. Отд. II. С. 235—277.

161 *Веселовский А. Н.* Богатыри-сурожцы. Суровец Суздалец и Чурила Пленкович // Сборник Отд-ния рус. языка и словесности Имп. Академии наук. 1885. Т. 36, № 3. С. 69—124.

162 Выдержки из письма А. Н. Веселовского от 10 июля 1906 г. (РО ИРЛИ, № 17966, л. 76—77). Полностью письмо опубликовано В. И. Ереминой и С. В. Селивановой (*Веселов-*

lib.pushkinskijdom.ru

Летописный рассказ о крещении князя Владимира, как считал А. А. Шахматов, имел составной характер, объединивший в себе два дошедших до нас в литературной обработке известия: о крещении Владимира в Киеве и о крещении его в Корсуне. Таким образом, задача исследователя сводилась к определению источников обоих рассказов и дальнейшему их восстановлению в первоначальном виде. К разрешению этих задач А. А. Шахматов подходил постепенно. В статье «Один из источников летописного сказания о крещении Владимира» он показал, что русское сказание является лишь переделкой болгарского о крещении Бориса. «Русский компилятор, — писал в этой статье А. А. Шахматов, — поступил почти так же, как Нестор, воспользовавшийся для составления жития Феодосия болгарским переводом жития св. Саввы, почти так же, как писец Изборника 1073 года, заменивший впоследствии имя болгарского царя Симеона именем князя Изяслава (Святослава)».[163] Вторую значительно переработанную часть летописного рассказа ученый рассматривал в статье «Корсунская легенда о крещении Владимира».[164] Он предположил, что первоначально существовала некая повесть о крещении Владимира, составленная в конце XI в. каким-нибудь жителем Корсуня, проживавшим в Киеве. Она-то и послужила источником летописного рассказа о взятии Корсуня, крещении и женитьбе князя Владимира. В данной статье, по словам М. Н. Сперанского, А. А. Шахматовым «не только устанавливается новый, до сих пор неизвестный источник летописного сказания о крещении Владимира, но дается также восстановленный филологически текст этого источника в том виде, какой он должен иметь в XI веке, когда его использовал составитель летописного сказания; кроме того, здесь же находим весьма ценные указания на отражение этой легенды в древнейшем нашем былевом эпосе (былины о сватовстве Владимира, Владимир и Рогнеда), совершенно иначе освещающие эти былевые сказания, нежели это до сих пор делалось специалистами-исследователями (напр., Вс. Ф. Миллером). Такое же новое освещение и восстановление не дошедшего до нас текста разных сказаний о призвании варягов, основанных на ходячих преданиях, северном и южном, находим в монографии Алексея Александровича: „Сказание о призвании варягов"».[165] «Корсунская легенда», в оценке С. Ф. Платонова, «оставаясь в сфере изучения литературных преданий, бесповоротно устраняет из области исторического изучения ряд фактов, недостоверность которых становится несомненной после анализа автора. Сопоставление редакций „сказания о призвании варягов" возводит нас к первоначальному виду этого сказания и знакомит с позднейшими его обработками, а в результате разрывается вековая связь между именами „руси" и „варягов", уничтожить которую не могли доселе домыслы историков. Но обогащая таким образом новыми данными историческую науку, А. А. Шахматов не спешил сам делать исторические выводы и обобщения: он останавливался там, где кончалась его критико-литературная работа. Далее его шли менее выдержанные в своих критических приемах ученики и последователи. Сам же он только в последние годы жизни ⟨...⟩ рискнул выйти на поприще историче-

---

ский А. Избранные труды и письма. СПб., 1999. С. 344—345). Статья А. Н. Веселовского «Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском (Веронском)» была опубликована А. А. Шахматовым после смерти А. Н. Веселовского (ИОРЯС. СПб., 1906. Т. 2, кн. 3. С. 1—190).

[163] *Шахматов А. А.* Один из источников летописного сказания о крещении Владимира // Сборник статей по славяноведению, посвященный проф. М. С. Дринову. Харьков, 1904. С. 63—74. Рец.: *Карский Е. Ф.* // РФВ. 1905. Т. 54, вып. 2. С. 446.

[164] *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира // Сборник статей в честь В. И. Ламанского. СПб., 1906. С. 1029—1153; То же. СПб., 1906. Рец.: *Шестаков С. П.* // ЖМНП. 1908. Т. 13. С. 238—241.

[165] *Сперанский М. Н.* А. А. Шахматов как историк древнерусской литературы // ИОРЯС. Т. 25. С. 295.

lib.pushkinskijdom.ru

ских гипотез, использовав с необыкновенным блеском накопленное им ученое богатство».[166]

Вскоре после смерти А. Н. Веселовского[167] в ноябре 1906 г. А. А. Шахматов был избран на пост Председательствующего II Отделения Академии наук. Новое назначение прибавило ему много новых обязанностей: участие в организации Славянской выставки в Праге, разработка плана издания южнорусских летописей (этот замысел был предложен Шахматовым Археографической комиссии), работа в комиссиях по созданию Словаря украинского языка, «Академической библиотеки русских писателей» и «Энциклопедии славянской филологии». Всякое научное начинание могло рассчитывать на поддержку Алексея Александровича. «Поднимается вопрос о пересмотре географической номенклатуры (в 1907 г.) или об издании списка населенных мест России (в 1914 г.) — Шахматов одним из первых принимает в этом участие. Объявляются (в 1910 г.) Вторым и Историко-филологическим отделениями конкурсные темы по истории русской философии — Шахматов опять оказывается в числе организаторов. Где бы ни появился Шахматов, в Географическом ли Обществе, в Археографической ли комиссии — всюду заметно оживляется темп занятий, задумывается разработка сырых материалов, намечаются издания и т. п. Скромный Шахматов естественно оказывается в роли вдохновителя, организатора и руководителя».[168] Он принял непосредственное участие и в создании Пушкинского Дома — учреждения, получившего свой окончательный статус в июле 1907 г.

А в стране в это время началась предвыборная кампания в новую Государственную думу. А. А. Шахматов был глубоко разочарован деятельностью этого органа власти[169] прошлого созыва и не хотел баллотироваться вновь. Но без его предварительного согласия он был включен в список кандидатов от академической курии и вновь был избран.

Новая столыпинская дума просуществовала недолго. 3 июля 1907 г. она была распущена. А. А. Шахматов, окончательно разуверившись в полезности своего пребывания в кадетской партии, подал заявление о выходе из нее. Освободившись от не принесшей ему никакого морального удовлетворения деятельности, он с головой окунулся в свою стихию. Научно-общественная деятельность его была столь разносторонней и плодотворной, что трудно себе представить, что за всем этим стоит один человек. Он организовал научный процесс и одновременно активно работал сам над академическим Словарем русского языка (за 12 лет работы вышли 10 выпусков);[170] по-прежнему редактировал «Известия ОРЯС»; при его непосредственном участии были возобновлены такие издания, как «Памятники древнерусской литературы», «Исследования по русскому языку», «Описание рукописного собрания Академии наук». А. А. Шахматов активно способствовал многим начинаниям «Сказочной комиссии», возглавляемой С. Ф. Ольденбургом. И при этом «отказываясь от многих сторон жизни, от многих личных радостей и удобств,

---

166 *Платонов С. Ф.* А. А. Шахматов как историк. С. 138. Мы остановились столь подробно на данной работе А. А. Шахматова с целью показать, что методом научного предвидения (гипотетических предсказаний) он владел в столь же совершенной форме, как и фактографическим и историко-сравнительным методами.

167 *Шахматов А. А.* [Александр Николаевич Веселовский: Некролог] // ПОС. 1906. № 13.

168 *Сакулин П. Н.* Научно-общественная деятельность А. А. Шахматова. С. 304—305.

169 «Откуда ждать спасения России? На Думу надежды нет. Пожалуй, она будет еще более усовершенствованным, чем бюрократия, орудием репрессий» (Письмо А. А. Шахматова к Б. М. Ляпунову от 10 марта 1906 г. (ААН, ф. 752, оп. 2, д. 348, л. 46—46об.)).

170 «Откровенно сознаюсь, — писал А. А. Шахматов, — что я по призванию не лексикограф, Словарь меня страшно тяготил и тяготит, и я веду его потому, что никто другой за него не возьмется, а он необходим» (Письмо А. А. Шахматова к А. Ф. Кони от 13 сентября 1905 г. (РО ИРЛИ, ф. 134, оп. 14, д. 1, л. 73)).

lib.pushkinskijdom.ru

мог он ежедневно по десять часов проводить за письменным столом, пользуясь летом, чтобы доводить работу до пятнадцати часов в день». По его собственным словам, как вспоминает М. Д. Приселков, «он не знал утомления в ученой работе: она была его радостью, отдыхом и счастьем».[171]

В 1908 г. вышел из печати итоговый труд А. А. Шахматова по русскому летописанию: «Разыскания о древнейших русских летописных сводах».[172] Этот труд, заложивший основы текстологии как науки, «богатейший по выводам, изумительный по тонкости и отточенности методов и построения» свидетельствовал, «что автор считал подготовительную работу по изучению всех списков русских летописных сводов в их взаимоотношениях уже в достаточной мере для поставленной задачи изучения „Повести временных лет" выполненною и переходил к конечным моментам работы. перед читателем раскрывались все пути русского летописания от самого момента его зарождения до вступления на сцену преп. Нестора-летописца, то есть до появления первой редакции „Повести временных лет". Начальный свод, определенный таковым первою статьею Алексея Александровича в 1897 г., оказался теперь при углублении и усовершенствовании приемов наблюдения уже не первоначальным звеном, а одним из первоначальных сводов, ближайшим предшественником Повести. Как Начальный свод, так и Древнейший свод 1039 года, этот подлинный первенец русского летописания, не только восстанавливались в составе и источниках, но и в первоначальном своем тексте».[173] Итак, в «Разысканиях» А. А. Шахматов разработал реставрацию «древнейшего Киевского свода 1039 г. (в редакции 1073 г.)» и «Новгородского свода 1050 года» (с продолжениями до 1097 г.). Категорически отвергая прием изучения летописных сводов путем «разложения их состава на отдельные известия, записи о событиях, происходивших в разных местах Русской земли и служивших будто бы сырым материалом для составителей того или иного свода», зная, что летописные списки очень редко связаны между собой как оригинал и копия и что один столь же редко является непосредственным источником другого, А. А. Шахматов прием своего исследования формулировал следующим образом: изучение позднейших сводов приводит к определению и восстановлению древнейших сводов. В свою очередь анализ древнейших сводов указывает как на источники их еще более древние летописные своды.[174] Летописный свод не собрание погодных записей и сказаний, а «сложное тело, развившееся из других более древних, но уже сложных тел».[175]

Труднейшая задача выяснения путем сравнительного анализа сходных элементов в различных дошедших до нас сводах их протографов требовала безупречного владения всем материалом, «изумительно обширной памяти и такой способности обобщающего восприятия сложных явлений, какие отличали дарование А. А. Шахматова».[176] Безусловно, «в результате такой работы неизбежно должно оказаться много предположительного, сомнительного, спорного; и никто не судил об этих результатах строже самого А. А. Шахматова. Он постоянно пересматривал и выправлял свои реставрации, видел в них только наглядную иллюстрацию выводов сложной работы над сравнительным изучением летописных сводов, их состава и происхождения и решительно осуждал всякое увлечение реставрированными текстами и поль-

---

171 *Приселков М. Д.* Памяти А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 92.

172 *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Летопись занятий Археогр. комиссии за 1907 г. СПб., 1908. Вып. 20. То же. СПб., 1908. С автографом А. А. Шахматова и экслибрисом Ф. Е. Корша.

173 *Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова. С. 132.

174 *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. Гл. I. С. 23—30.

175 Там же. С. 23.

176 *Пресняков А. Е.* А. А. Шахматов в изучении русских летописей. С. 166.

lib.pushkinskijdom.ru

зование ими как первоисточниками».[177] Лучше других понимая, какие подводные камни скрывает этот метод, ученый «не отступил перед чрезвычайными трудностями такого метода — ввиду исключительной научной значительности тех выводов, которые предстояло полнее осуществить его применением. А выводы эти в корне изменили наши представления о характере и историческом развитии русского летописания».[178] Они далеко вышли за пределы историко-литературных проблем и вопросов источниковедения.

В своем последнем крупном труде по летописанию, озаглавленном «Повесть временных лет»,[179] А. А. Шахматов признал задачу восстановления первой редакции (Несторовской) практически неразрешимой, а воссоздание второй (Сильвестровской) и третьей (Киевопечерской) редакций делом «весьма затруднительным» и дал «критическое издание „Повести", которое наглядно поясняет выработанное им представление о всех трех редакциях, а, сверх того, выделяет особым шрифтом текст, который можно возвести к „Начальному своду", то есть к Временнику игумена Иоанна».[180]

В октябре 1908 г., когда А. И. Соболевский переехал в Москву, образовалась лакуна в программе лекционных курсов филологического факультета и А. А. Шахматов вновь начал свою преподавательскую деятельность. В Петербургском университете он читал курсы лекций по истории русского и церковнославянского языков, а также в кружке украинского языка, созданного Э. А. Вальтером в рамках филологического факультета. По воспоминаниям Д. К. Петрова, «А. А. Шахматов сам признавался, что преподавательская деятельность его сильно увлекла и что в первые годы после своего избрания он почти исключительно был занят ею».[181] Далеко не всякий университетский профессор «умеет создать свою школу, стать основателем прочной ученой традиции».[182] А. А. Шахматов, как и А. Н. Веселовский, казалось бы, «самой глубиной своих познаний были недоступны начинающим ученым, и все-таки школа оставалась после них. Очевидно, в них была тайная притягательная сила; они, как отдаленная звезда, привлекали к себе молодые умы. ⟨...⟩ Невзирая на кратковременность своего преподавания, А. А. Шахматов подготовил целый ряд молодых ученых, которые с честью продолжают дело своего учителя».[183] Б. М. Соколов специально подчеркивал «то громадное значение, какое имел А. А. Шахматов для ученой молодежи. Он был добрым гением молодых начинающих ученых».[184] Несмотря на невероятную занятость, акад. А. А. Шахматов был доступен для всех. Вереницы нуждающихся шли к нему за помощью и советом. «Многочисленные дела этого рода у Алексея Александровича не были только случайными актами личного порядка. Напротив, широкий масштаб этого рода деятельности Алексея Александровича заставляет признать в ней, — как пишет С. П. Обнорский, —

---

177 Там же. С. 168.

178 Там же. С. 168—169.

179 *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Ч. I, II. Тр. Отд-ния древнерус. лит-ры Ин-та рус. литературы (Пушкинский Дом). 1940. Т. 4. С. 9—150.

180 *Пресняков А. Е.* А. А. Шахматов в изучении русских летописей. С. 171. В рукописи осталась большая работа А. А. Шахматова, «никогда в печати не определявшаяся», представляющая собой обозрение и анализ всех русских летописных сводов, «где за характеристикою каждого свода следует особая глава: „Повесть временных лет" в данном своде, и где своды расположены с точки зрения важности их для изучения состава и текста „Повести временных лет"» (*Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова. С. 133). Источниковедческие труды А. А. Шахматова по летописанию, опубликованные и неопубликованные, а также его статьи на данную тему см.: *Шахматов А. А.* История русского летописания / Отв. ред. В. К. Зиборов, В. В. Яковлев. СПб., 2002. Т. 1, кн. 1.

181 *Петров Д. К.* А. А. Шахматов как университетский деятель. С. 143.

182 Там же.

183 Там же.

184 *Соколов Б. М.* Памяти акад. А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 407.

lib.pushkinskijdom.ru

глубоко общественное значение. Всяческими путями, где мог и как мог, Алексей Александрович шел навстречу нуждам тех, кто искренно шел на поиски знания».[185] Приведем лишь некоторые отдельно взятые примеры. Б. М. Соколов вспоминает, что у него навсегда в памяти остались те минуты, «когда, будучи студентом первого курса, вместе с братом, Юрием Матвеевичем, приехав в Петербург, впервые ⟨...⟩ пришли к Шахматову. Его ⟨...⟩ внимательная речь, полная сочувствия научным запросам, до сих пор не потеряла для нас своего обаяния».[186] В архиве А. А. Шахматова имеется значительная по объему коллекция фольклорных записей, собранная А. Косогоровым летом 1903 и 1904 гг.[187] Там же находится благодарственное письмо А. Косогорова за советы и указания и ту материальную поддержку, которую академик оказывал ему во время его обучения в Петербурге.[188] Всячески старался поддержать А. А. Шахматов и Павла Васильевича Шейна. Тяжело больной, с трудом передвигающийся на костылях, П. В. Шейн был неутомимым тружеником. Когда готовился к печати «Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах», А. А. Шахматов передавал ему поступившие в Академию фольклорные и этнографические материалы, организовал встречи с нужными людьми.[189]

Посвящая А. А. Шахматову сборник «Верхнеленские сказки», М. К. Азадовский писал: «А. А. Шахматову я обязан осуществлением своих этнографических поездок, ему первому сообщал об их результатах, его советами и указаниями пользовался я неизменно в каждой своей работе».[190]

Помощь А. А. Шахматова в проведении диалектологических экспедиций получили в свое время студенты Роман Якобсон, Макс Фасмер, Виктор Виноградов и мн. др.

В декабре 1908 г. исследователь едет в новую экспедицию, на этот раз в Борисовский уезд Минской губернии. Его ранние работы «К вопросу об образовании русских наречий» (1894)[191] и «К вопросу об образовании русских наречий и русских народностей» (1899)[192] были посвящены истории выделения из единого этнического пространства с единым языком трех восточнославянских народов с их достаточно близкими, но особенными языками. Происхождение белорусского языка не было, однако, до конца ясно А. А. Шахматову. Он считал, что «белорусское наречие — продукт более поздней формации, сложившейся путем объединения разнородных диалектических групп, одна из которых ведет к малорусскому языку. Следовательно, и этот последний — в первоначальной своей истории — развивался в иных условиях, включая в себя и позднее отколовшиеся к белорусскому языку говоры».[193] Отсюда и пристальный интерес ученого к белорусским говорам. Так что минская, а затем и рязанская экспедиции были вызваны необходимостью тщательного изучения приграничных диалектов, которое способствовало бы

---

185 *Обнорский С. П.* Памяти академика А. А. Шахматова. С. 474.

186 *Соколов Б. М.* Памяти акад. А. А. Шахматова. С. 408.

187 ААН, ф. 134, оп. 2, № 79 (7 сказок — тетр. 2, л. 11—34; 19 суеверий и примет — тетр. 3, л. 35—47; 45 загадок — тетр. 4, л. 49—59; 90 частушек — тетр. 5, л. 76—121; 23 хороводные песни — тетр. 7, л. 60—75; лирические песни — тетр. 6, л. 122—157). Начало записей А. Косогорова относится к 1897 г.

188 Там же, л. 10. Во время учения А. Косогорова в университете А. А. Шахматов давал ему разные оплачиваемые работы от Академии наук.

189 Подробнее: *Новиков Н. В.* Павел Васильевич Шейн. Минск, 1972. С. 89.

190 *Азадовский М. К.* Сказки Верхнеленского края [Записи от Н. О. Винокуровой. Иркутск, 1925]. Посвящение.

191 *Шахматов А. А.* К вопросу об образовании русских наречий // РФВ. 1894. Т. 32, № 3. С. 1—12.

192 *Шахматов А. А.* К вопросу об образовании русских наречий и русских народностей // ЖМНП. 1899. Ч. 322. Апр. С. 324—384.

193 *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. С. 44.

lib.pushkinskijdom.ru

в значительной степени и разрешению этой глобальной проблемы. Более частная задача минской экспедиции сводилась к изучению диалектного «аканья» в плане его происхождения, а также к рассмотрению разновидностей этого языкового явления в приграничной зоне.

Экспедиция 1908 г. была первой поездкой А. А. Шахматова с фонографом. Он записал двадцать фоноваликов, где содержатся песни, рассказ о свадебном обычае, довольно много устных рассказов и отрывки живой речи.[194] Всего в экспедиции 1908 г. он записал в деревнях Теребень, Стайки, Слобода и Шопа 182 песни, несколько сказок, свадебный обряд и народные рассказы.[195]

В 1909—1910 гг. А. А. Шахматов работает, как всегда, в разных направлениях. В эти годы из печати выходят его работы о двинских грамотах XV в., о Мстиславе Лютом в русской поэзии, о языке псковских памятников IV—XV вв., о летописце Успенского монастыря, о древних ляшских поселениях в России и др.[196]

Научная и преподавательская деятельность А. А. Шахматова шла на фоне непрерывных общественных катаклизмов. 4 июля 1910 г. произошел обыск в Библиотеке Академии наук и А. А. Шахматов был убежден, что он был связан с хранением в БАН нелегальной литературы. «Не могу понять, — писал он позже, — как случилось, что при обыске не найдено ничего предосудительного, когда у нас редчайшие и важнейшие рукописные материалы».[197] После обыска А. А. Шахматов в связи «с нанесенным учреждению оскорблением»[198] подал прошение на имя С. Ф. Ольденбурга с просьбой освободить его от поста директора Библиотеки. Ольденбург, однако, не дал ход заявлению А. А. Шахматова. Как показал М. А. Робинсон, из переписки В. И. Срезневского с С. Ф. Ольденбургом стало ясно, что обыск был связан вовсе не с рукописным и книжным хранением БАН, а с личностью В. И. Срезневского, которого подозревали в собирании и хранении нелегальной литературы. Ничего предосудительного у Срезневского найдено не было, и его арест не состоялся.[199]

1911—1912 гг. ознаменовались бурными политическими событиями в университетской жизни Петербурга. 9 января 1911 г. была отменена университетская автономия, что вызвало очередные студенческие волнения. 27 февраля А. А. Шахматов подал заявление «с отказом от чтения лекций, пока полиция не будет выведена из университета», затем 28 февраля он предлагает Совету университета выступить с ходатайством за уволенных студентов и

---

194 Фонограммархив ИРЛИ, ФВ 3373—3389, кол. 103; Путевой дневник поездки А. А. Шахматова в Минскую губ. (фольклорные и диалектологические записи) (ААН, ф. 134, оп. 1, № 585 (1908)).

195 РО ИРЛИ, кол. 101, л. 2, тетр. 5, № 8—14.

196 *Шахматов А. А.* 1) Еще несколько двинских грамот XV века. СПб., 1909. 23 с. — Соавт.: И. М. Сибирцев; 2) Симеоновская летопись XVI века и Троицкая начала XV в. СПб., 1910; 3) Из области новейшего творчества // Живая старина. 1909. Вып. 2—3. С. 162—177; 4) Мстислав Лютый в русской поэзии // Сб. Харьков. ист.-филол. о-ва. 1909. Т. 18. С. 82—91; 5) Несколько заметок об языке псковских памятников XIV—XV вв.: (По поводу кн.: *Каринский Н.* Язык Пскова и его области в XV веке. СПб., 1909) // ЖМНП. 1909. № 7. С. 105—177. Рец.: *Ягич В.* // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1910. Bd 31. S. 453—458; 6) Летописец Успенского Каменского девичьего монастыря Новозыбковского уезда Черниговской епархии // Летопись занятий Имп. Археогр. комиссии за 1909 г. СПб., 1910. Вып. 22. С. 1—2. Интересен и отзыв А. А. Шахматова на рукопись Е. В. Аничкова 1908 г. «Язычество и древнерусские проповеди» (Сборник отчетов и наград, присуждаемых Имп. Академией наук. V. Отчеты за 1910 г. Пг., 1915. С. 115—119).

197 ААН, ф. 90, оп. 3, д. 99, л. 62.

198 Там же.

199 *Робинсон М. А.* А. А. Шахматов и обыск в Библиотеке Академии наук в 1910 г. // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1974. Т. 32, № 2. С. 107—113.

lib.pushkinskijdom.ru

с требованием вывести полицию.[200] А. А. Шахматов также считал, что Совет должен выступить за отмену постановления 9 января 1911 г., лишившего университет автономии. В это же время он писал Вернадскому: «Хочу выразить Вам глубокое сочувствие по поводу Вашего выхода из Университета».[201] Заявление А. А. Шахматова бурно обсуждали на заседании комиссии Совета, его обвинили в попытках «развалить» университет. Ему, однако, «удалось настоять на ходатайстве за всех исключенных студентов»,[202] хотя никакого сочувствия и никакой открытой поддержки он так и не встретил.

Перу А. А. Шахматова принадлежат два проекта обращения в Совет университета по случаю перевода профессоров И. А. Покровского и М. Я. Пергамента одного в Харьковский, другого в Юрьевский университеты. А. А. Шахматов убедительно доказывал «несправедливость, ненужность и прямой вред подобной меры».[203] Активную позицию занял А. А. Шахматов и в поддержку уволенных из университета профессоров. Он писал Ф. Ф. Фортунатову: «Очень бы мне не хотелось уходить из университета, но как ни раздумываю, вижу, что иначе нельзя, как уйти».[204]

Академическая жизнь проходила в значительной степени независимо от университетских потрясений, хотя они не могли ее не коснуться. Весной 1912 г. в Академии наук широко обсуждалась идея создания единого союза славянских академий. Идея эта принадлежала чешскому слависту Ю. Поливке. Нужно сказать, что предложение это не вызвало бурного восторга в славянском мире, но оно было поддержано Отделением русского языка и словесности. А. А. Шахматов был активным сторонником подобного академического союза. В мае 1912 г. состоялось совещание представителей славянских академий. Была разработана программа совместной работы по подготовке и изданию крупнейших славянских памятников древности, таких, например, как Кирилло-Мефодиевское Святое писание. В программу входила подготовка словаря церковнославянской письменности, составление свода всех славянских рукописей, создание систематической библиографии по славяноведению, и др.

Работы А. А. Шахматова 1911—1913 гг. в основном посвящены вопросам сравнительного языкознания (ляшским говорам, славяно-кельтским отношениям, сполам, польскому влиянию на древнерусские говоры и т. д.).[205]

---

200 Заявление А. А. Шахматова в Совет Петербургского университета с протестом против репрессивных мер от 28 февраля 1911 г. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 252, л. 3—5). Позже он ходатайствовал за И. А. Бодуэна де Куртенэ, осужденного в крепость за издание брошюры «Национальный и территориальный признак в автономии» (СПб., 1913). Черновик ходатайства А. А. Шахматова хранится в ААН, ф. 134, оп. 1, № 429.

201 ААН, ф. 518, оп. 3, д. 1829, л. 4; *Робинсон М. А.* Общественно-научные взгляды и деятельность академика А. А. Шахматова.

202 ААН, ф. 134, оп. 1, д. 252, л. 10; *Робинсон М. А.* Общественно-научные взгляды и деятельность академика А. А. Шахматова.

203 *Петров Д. К.* А. А. Шахматов как университетский деятель. С. 149.

204 ААН, ф. 90, оп. 3, д. 99, л. 84об.

205 *Шахматов А. А.* 1) Обозрение трудов по славяноведению / Сост. А. А. Шахматов, А. Л. Бем, М. Г. Долобко и др. // ИОРЯС. 1911. Т. 16, кн. 1. С. 253—350; кн. 4. С. 283—356; 1912. Т. 17, кн. 1. С. 306—362; кн. 2. С. 326—384; 2) Древние ляшские поселения в России // Славянство. 1911. № 4—6. С. 9—29; 3) К вопросу о финско-кельтских и финско-славянских отношениях // Изв. Имп. Академии наук (ИИАН). 1911. Т. 5. № 9. С. 707—724. № 10. С. 791—812; 4) Сполы — исконные соседи славян // Живая старина. 1911. Т. 20. С. 21—26; То же. Отд. отт. с дарственной надписью: «Дорогому С. Ф. Ольденбургу от автора»; 5) Грамота псковского князя Ивана Александровича // ИОРЯС. 1912. Т. 17, кн. 3. С. 246—350; 6) К вопросу о древнейших славяно-кельтских отношениях // Учен. зап. Имп. Казан. ун-та. 1912. Год. 79. Кн. 8. С. 1—54. — Пер. ст.: Zu den Altesten slavisch-keltischen Beziehugen // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1912. Bd 33. S. 51—99; 7) К вопросу о польском влиянии на древнерусские говоры. Варшава, 1912. 11 с. С дарственной надписью: «Дорогому Филиппу Федоровичу Фортунатову». То же // РФВ. 1913. Т. 69, вып. 1. С. 1—11.

lib.pushkinskijdom.ru

Занимаясь связями праславян с другими народами и сранительной диалектологией, А. А. Шахматов стремился проверить свои соображения, выводы и гипотезы на материале живых говоров. В конце 1912 г. он едет в свою последнюю экспедицию опять-таки в приграничный район, на этот раз в Егорьевский и Спасский уезды Рязанской губернии.[206] Центром обследования стала деревня Лека, расположенная в двадцати километрах к югу от Судогодского уезда Владимирской губернии. Свои языковедческие наблюдения, полученные в данной экспедиции, ученый обобщил в специальной статье: «Описание лекинского говора Егорьевского уезда Рязанской губернии».[207] В этой экспедиции ему очень повезло с исполнителями, особое место среди них принадлежит Ивану Степановичу Гришкину.[208] В литературе есть глухие указания на то, что во время рязанской экспедиции А. А. Шахматов записал свадебный обряд и множество песен.[209] Где находится этот фольклорный и звуковой материал, установить не удалось.

После скоропостижной кончины Всеволода Федоровича Миллера[210] с ноября 1913 г. Отделение этнографии Русского географического общества возглавил А. А. Шахматов. За годы, когда у руля этнографической науки стоял А. А. Шахматов, произошло много знаменательных событий. Он поддержал публикации новых выпусков «Белорусского сборника», в которых были помещены материалы, собранные выдающимся белорусским фольклористом и этнографом Е. Р. Романовым.[211] А. А. Шахматов всячески способствовал продвижению в печать «Библиографического указателя русской этнографической литературы о внешнем быте народов России» Д. К. Зеленина.[212] В 1917 г. вышел из печати сборник «Великорусских сказок архива Русского географического общества».[213] Под редакцией А. А. Шахматова увидел свет двухтомник «Украинский народ в его прошлом и настоящем»,[214] а Д. К. Зеленин издал «Великорусские сказки Вятской губернии».[215] Сам А. А. Шахматов начал готовить новый курс лекций по исторической этнографии, который, к сожалению, ему не суждено было прочитать.

Вслед за акад. В. Ф. Миллером 20 сентября 1914 г. скончался любимый учитель и друг А. А. Шахматова — Филипп Федорович Фортунатов.[216] Эта утрата

---

206 В архиве А. А. Шахматова находится «Указатель литературы для топографического, географического и иного описания по Рязанской губернии» (ААН, ф. 134, оп. 2, № 182). См. также рукопись с приложением рисунков: *Данилин А. Г.* Одежда крестьян Рязанской губ. (ААН, ф. 135, оп. 2, 362), а также этнографические материалы Рязанской губ. XIX в. (ААН, ф. 104, оп. 1, № 471).

207 *Шахматов А. А.* 1) Описание лекинского говора Егорьевского уезда Рязанской губернии: (Посвящается проф. Олафу Броку) // ИОРЯС. 1913. Пг., 1914. Т. 18, кн. 4. С. 173—220. То же. СПб., 1914; 2) Путевой дневник и записи диалектологических наблюдений в д. Лека (ААН, ф. 134, оп. 1, № 13).

208 Диалектологические материалы, собранные В. И. Тростянским, И. С. Гришкиным и др. / Предисл., примеч. А. А. Шахматова // Сб. ОРЯС. 1920. Т. 95, № 1. С. I—IV, 1—158.

209 *Макаров В. И.* «Такого не бысть на Руси преже...». С. 318—319.

210 *Шахматов А. А.* Некролог академика В. Ф. Миллера // Отчет о деятельности ОРЯС за 1913 год. СПб., 1913. С. 2—29; То же // ИИАН. Сер. 6. 1914. Т. 6, № 2. С. 71—92.

211 *Романов Е. Р.* Быт белоруса // Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.

212 *Зеленин Д. К.* Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России: 1700—1910 гг. / Под наблюдением А. А. Шахматова. СПб., 1913. 733 с.

213 Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества / Под наблюдением С. Ф. Ольденбурга, А. А. Шахматова. Пг., 1917. Вып. 1—2.

214 Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. А. А. Шахматова и др. СПб., 1914—1916. Т. 1—2.

215 Великорусские сказки Вятской губернии : Сб. Д. К. Зеленина / Под наблюдением С. Ф. Ольденбурга, А. А. Шахматова. Пг., 1915.

216 *Шахматов А. А.* Некролог (Ф. Ф. Фортунатов) // Отчет о деятельности ОРЯС за 1914 г. Пг., 1914. С. 1—15. Также: Филипп Федорович Фортунатов : Некролог // Изв. Имп. Академии наук. Сер. 6. 1914. Т. 8. С. 967—976.

lib.pushkinskijdom.ru

для А. А. Шахматова была глубоко личной. Но Ф. Ф. Фортунатова потерял не только Шахматов и не только российская филология. «Его потерю переживала вся европейская наука, ибо с его именем связано создание целой научной школы в языкознании, получившей название Московской; школы, через которую прошли и в которой потом творили не только многие отечественные ученые, но и слависты и индоевропеисты многих стран: норвежец Олаф Брок, швед Торбьернсен, датчанин Педерсен, голландка Краузе ван дер Коп, финн Миккола, француз Поль Буайэ, немцы Бернекер и Сольмсен, чехи Мурко и Поливка, сербы Белич и Томич, румын Богдан — всех перечислить невозможно».[217]

Дальше ощутимые потери для филологической науки идут одна за другой. В 1914 г. скончался заведующий кафедрой славянской филологии в Петербургском университете Владимир Иванович Ламанский.[218] 16 февраля 1915 г. уходит из жизни еще один ближайший друг, учитель и сподвижник А. А. Шахматова Федор Евгеньевич Корш.[219] В том же году ученый мир потерял Перо Будмани[220] и Стояна Новаковича,[221] а Императорская Академия наук лишилась своего бессменного президента начиная с 1889 г. — великого князя Константина Константиновича Романова.

Время было трудным. Шла разрушительная война, охватившая всю Европу. Февральскую революцию А. А. Шахматов, как и очень многие ведущие ученые страны, встретил с надеждой. С надеждой на мирное решение жизненно важных для страны проблем, с надеждой на демократизацию общества. В области науки тоже ждали благих перемен, так как министром народного просвещения второго Временного правительства был назначен Сергей Федорович Ольденбург. «То были первые дни после революции, — писал проф. Д. К. Петров в 1922 г., — когда большинству из нас и в голову не приходили те ужасы и унижения, которые ожидали Россию. В умах многих представителей профессуры царило радостное сознание победы, убеждение, что легко, одним махом, можно уничтожить то, что считалось ошибкою старого правительства».[222] Но уже в марте 1917 г. А. А. Шахматов выступал на Совете профессоров. Это выступление, где он открыто высказался в защиту уволенных товарищей, указал на несправедливость и беззаконность такого изгнания, требовало с его стороны огромного мужества, так как он знал заранее, что большинство профессоров придерживаются противоположного мнения.

Последняя поездка А. А. Шахматова в родное имение состоялось летом 1917 г.[223] В Губаревке он намеревался провести все лето и работать над проблемами синтаксиса. Но отпуск его был неожиданно прерван в связи с приказом срочно эвакуировать в Саратов наиболее ценные рукописные материалы и редкие книги Библиотеки Академии наук. Семью А. А. Шахматов опасался перевезти в Петроград, а потому из Губаревки, в ожидании возможных крестьянских бунтов, жена с дочерьми перебралась к родственникам в уездный город Аткарск Саратовской губернии. А. А. Шахматов вернулся в

---

217 *Макаров В. И.* «Такого не бысть на Руси преже...». С. 331.

218 *Шахматов А. А.* Владимир Иванович Ламанский : Некролог // ИИАН. Сер. 6. 1914. Т. 8, № 18. С. 1339—1352.

219 *Шахматов А. А.* Федор Евгениевич Корш : Некролог // ИИАН. Сер. 6. 1915. № 5. С. 373—393.

220 *Шахматов А. А.* Перо Будмани : Некролог // Отчет ОРЯС за 1915 г. Пг., 1915. С. 1—13.

221 *Шахматов А. А.* Стоян Новакович : Некролог // Отчет ОРЯС за 1915 г. Пг., 1915. С. 7—11.

222 *Петров Д. К.* А. А. Шахматов как университетский деятель // ИОРЯС. Т. 25. С. 149.

223 22 августа 1917 г. А. А. Шахматов писал А. Ф. Кони: «Мне приходится принимать участие в общественной жизни деревни и сталкиваться лицом к лицу с невыносимыми условиями совр[еменной] жизни. ⟨...⟩ Благодаря нужде, с одной стороны, общей дороговизне, с другой — цены на хлеб растут непрерывно ... половина населения уже голодает и распродает скот, так как его нельзя прокормить ... Что Россия гибнет, для меня ясно. Но неужели она действительно уже безвозвратно погибла» (РО ИРЛИ, ф. 134, оп. 14, д. 1, л. 205—206).

lib.pushkinskijdom.ru

Петроград, где и приступил к своим обязанностям. Нужно было начинать работать при новой, такой непредсказуемой и еще совершенно непонятной власти. Видя вокруг себя «стремительное уничтожение всех духовных и материальных ценностей, нажитых тысячелетней историей родины, он не столько жаловался на то, что полная лишений настоящая жизнь уносит последние физические силы, сколько скорбел о том, что остается слишком недостаточно времени для научных занятий».[224]

А. А. Шахматов продолжал работать. В 1915 г. он завершил еще один капитальный труд «Очерки древнейшего периода истории русского языка»,[225] основой которого стала реконструкция истории восточнославянских народов и их языков. И в этой работе поражает чрезвычайно широкий взгляд исследователя на предмет своего изучения и «стремление к объединению лингвистики с другими научными (в частности, историческими) дисциплинами в деле разработки общих научных задач».[226] Последняя крупная прижизненная работа А. А. Шахматова «Древнейшие судьбы русского племени»[227] также была посвящена разработке проблем в области исторической этнографии Восточной Европы. «Древнейшие судьбы русского племени», по оценке Ю. В. Готье, — самая блестящая по остроте научного анализа из работ ученого. «Это настоящий очерк русской доистории, попытка осветить наиболее темные моменты в истории племен, живших в восточноевропейской равнине до основания первого русского государства. К разрешению поставленных вопросов привлечены все источники, которыми может располагать историк, — писатели византийские, варварские, восточные, русские летописи, скандинавские саги и археологические памятники. В результате читатель остается под впечатлением необыкновенно тонкой и остроумной теории взаимных отношений антов, словен и аваров, отношений скандинавов к восточнославянским племенам, и, наконец, теории образования Новгородско-Киевского государства».[228] В этой работе, вызвавшей столь живой интерес, было высказано много гипотез (о польском происхождении вятичей, особом значении авар в судьбе восточных славян и др.), которые остались недосказанными. Они, без сомнения, получили бы свое развитие и обоснование, если бы судьба оказалась более благосклонной к исследователю.

Последние годы жизни А. А. Шахматов особенно интересовался вопросами исторической этнографии, археологии и антропологии[229] наряду с проблемами синтаксиса, которыми он тоже раньше вплотную не занимался. Заготовки к изучению малоразработанных в то время проблем исторического

---

224 *Истрин В. М.* А. А. Шахматов как ученый. С. 23—43.

225 *Шахматов А. А.* Очерк древнейшего периода истории русского языка // Энциклопедия славянской филологии. Пг., 1915. Вып. 2. Рец.: *П. С.* У истоков славянства // Украинская жизнь. 1915. № 8—9. С. 117—125.

226 *Соколов Б. М.* Памяти акад. А. А. Шахматова. С. 401.

227 *Шахматов А. А.* Древнейшие судьбы русского племени // Рус. ист. журнал. Пг., 1919; Рец.: *Анучин Д.* // Печать и революция. 1921. Кн. 1. С. 104—107; *Петровский Н. М.* О новгородских «словенах» // ИОРЯС. Т. 25. С. 356—389; *Платонов С. Ф.* Руса // Дела и дни. Пг., 1920. Кн. 1. С. 1—5; *Пресняков А. Е.* Взгляд А. А. Шахматова на древнейшие судьбы русского племени // Рус. ист. журн. 1921. Кн. 7. С. 114—120.

228 *Готье В. Ю.* Шахматов — историк // ИОРЯС. Т. 25. С. 271.

229 В архиве А. А. Шахматова сохранилась его неоконченная статья «Историческая этнография Восточной Европы» (1919—1920), а также «Записка об изучении географической номенклатуры», читанная им в 1919 г. на заседании Академии истории материальной культуры, в постоянной комиссии по составлению археологических карт и изучению древних путей (ААН, ф. 134, оп. 1, № 307; Этнографический очерк о митрополах. Начало очерка: «Название свое Митрополы получили от волости, а волость от церкви Дм. Митрополита...» (запись А. А. Каменева в Вологодской губ.)) (ААН, ф. 134, оп. 2, ед. хр. 25). Сохранились и этнографические материалы, которые, он, очевидно, собирался использовать при подготовке курса лекций. Среди них: Народные песни Вятской губ., записанные М. И. Мочаловым в 1910 г. (ААН, ф. 134, оп. 2, № 259); Фольклорно-этнографические материалы (Там же, № 25, 60, 61, 79, 119, 165, 168, 176, 269, 280, 286, 292); Заонежская детская поэзия, собранная В. И. Федоркиным (Там же, № 89) и другие материалы.

lib.pushkinskijdom.ru

синтаксиса у него были, но объединил он накопившийся материал в систему и определил точный метод его изучения только в курсах лекций.[230] Опубликованных при жизни работ А. А. Шахматова по вопросам синтаксиса нет, но в учебник по современному русскому языку, над которым он работал все эти годы, вошли практически законченные разделы синтаксиса: учение о предложении и учение о словосочетании.[231] Учение о частях речи сохранилось лишь в черновиках.[232] С 1914 по 1920 г. А. А. Шахматов прочитал несколько лекционных курсов, посвященных классификации, основным принципам синтаксиса современного русского языка. Первый курс для нас особенно интересен, так как был построен исключительно на материале великорусских народных сказок. В 1919 г. он начал готовить материал к семинарию, посвященному синтаксису «Повести временных лет», т. е. работал одновременно и над проблемами исторического синтаксиса и синтаксиса современного русского языка.[233]

Жизнь в Петрограде (где теперь объединилась семья), как и по всей России, становилась все более суровой.[234] Катастрофически не хватало времени на систематические занятия научной работой. Физических сил становилось все меньше, а забот все больше. И легендой покажутся когда-нибудь, по словам проф. В. М. Истрина, «разговоры о том, как прославленный русский ученый, сорок лет своей жизни беззаветно отдавший на служение родной науке, профессор и академик А. А. Шахматов в конце концов принужден был на своих слабосильных плечах носить на третий этаж двухаршинные бревна, падал, изнемогая под их тяжестью, пилил и колол их и тем ускорил свою преждевременную смерть. Да, для будущих поколений это станет легендой. Но для нас, его современников, это не легенда, а живая действительность, и действительность суровая, печальная и ... позорная».[235]

---

[230] ААН, ф. 134, оп. 1, № 68, л. 1—13; № 69, л. 1—13.

[231] *Шахматов А. А.* Синтаксис русского языка : В 2 вып. Л., 1925—1927. То же. 2-е изд. Л., 1941. Рец. на 1-е изд.: *Грунський М. К.* // Зап. Іст.-філол. від. ВУАН. 1928. Кн. 18. С. 296—313; *Петерсон М.* // Печать и революция. 1926. Кн. 3. Апр.—май. С. 203—204; *Петерсон М.* По поводу книги А. А. Шахматова «Синтаксис русского языка» // Родной язык в школе. 1927. Кн. 1. С. 278—282. Рец. на 2-е изд.: *Виноградов В. В.* «Синтаксис русского языка акад. А. А. Шахматова» // Вопросы синтаксиса современного русского языка. М., 1950. С. 75—126. См. также: *Коротаева Э. И.* Из архива А. А. Шахматова : О происхождении литературного языка : Синтаксические заметки // Юбил. науч.-метод. конф. Сев.-зап. зон : Программа и кратк. содерж. докл., 27 янв.—1 февр. 1969 г. / ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л., 1969. С. 19—23; *Шахматов А. А.* Синтаксис русского языка / Вступ. ст. В. В. Клобукова; Ред., коммент. Е. С. Истриной. М., 2001.

[232] *Шахматов А. А.* Очерк современного русского литературного языка. Л., 1925. То же. 2-е изд. М.; Л., 1930. То же / Предисл. С. П. Обнорского. 3-е изд. М., 1934. То же / Вступ. ст. С. И. Бернштейна. 3-е изд. М., 1936. То же / Вступ. ст. С. И. Бернштейна. 4-е изд., доп. М., 1941. Рец. на 1-е изд.: *Петерсон М.* // Печать и революция. 1926. Кн. 2. Март. С. 200—201; *Степович А.* // Зап. Іст.-філол. від. ВУАН. 1927. Кн. 10. С. 367—368; *Фалев И.* // Родной яз. в школе. 1926. Кн. 11—12. С. 310—311. См. также: Из трудов А. А. Шахматова по современному русскому языку: (Учение о частях речи). М., 1952; *Шахматов А. А.* Историческая морфология русского языка / Предисл., примеч. акад. С. П. Обнорского. М., 1957.

[233] В письме к Б. М. Ляпунову от 11 июня 1919 г. А. А. Шахматов сообщал: «Я усиленно работаю над синтаксисом. Читал в прошлом учебном году, буду читать и в следующем курс по синтаксису, но не исторический. Для исторического освещения набрал много материалов, но пока они лежат у меня в неразработанном виде» (ААН, ф. 752, оп. 2, д. 348, л. 89).

[234] В. Н. Перетц в 1919 г. советовал А. А. Шахматову перебраться в Самару, на что А. А. Шахматов писал ему, что не сможет оставить Академию и Библиотеку, так как положение дел остается бедственным. Случайно обнаруженное женой удостоверение, освобождающее акад. А. А. Шахматова от общественной трудовой повинности, возможно, на какое-то время продлило ему жизнь. Удостоверение, выданное А. А. Шахматову Российской Академией наук 21 октября 1918 г., для освобождения от общественной трудовой повинности см.: ААН, ф. 134, оп. 1, № 395, л. 35.

[235] *Истрин В. М.* А. А. Шахматов как ученый. С. 42.

lib.pushkinskijdom.ru

16 августа 1920 г. филологический мир потерял своего лучшего представителя — Алексея Александровича Шахматова, ученого, прославившего русскую науку в разных областях знаний. Академик, председатель Отделения русского языка и словесности Академии наук, член многих зарубежных академий, почетный доктор ряда европейских университетов, А. А. Шахматов «с благородной простотой, как-то особенно легко, почти с грацией носил ⟨...⟩ бремя своей большой учености».[236] Его смерть потрясла научный мир. В разных городах России прошли конференции, посвященные его памяти. Друзья и коллеги А. А. Шахматова в полную меру осознавали, сколь высоко он стоял над всеми. «Пусто стало в тех областях, где царил и творил этот высокий, многогранный, тонкий и чарующий ум. ⟨...⟩ Путь его шел по тем горним дорогам, которые недоступны обычным пешеходам, идущим и толкающимся по торным тропам. Но он шел этими высями без горделивости и отчужденности, всех приглашая за собою, каждому протягивая руку для подъема. И не от него зависело, что никому из нас, — писал проф. М. Д. Приселков, — не удалось подняться или приблизиться к нему».[237]

А. А. Шахматов стремился показать единую и цельную картину исторического развития русского языка и провести свое исследование через последовательные исторические периоды от эпохи общеславянской к эпохе общерусской и от нее к эпохе «диалектической». Величественное здание истории русского языка не было окончательно достроено ученым, лишь историческая фонетика получила свое печатное завершение и ознаменовала собой новую эпоху в построении звуков русского языка. Его учение «об историческом движении форм слов охватило только древнейшие эпохи и не дошло до систематики глагольных образований; курс синтаксиса сохранился в рукописном виде и дает необычайно стройную и полную классификацию синтаксических схем литературного языка без далеких исторических экскурсов».[238] Не все задуманное выполнено, но и то, что сделано А. А. Шахматовым, громадно. «На заложенном давно фундаменте им возведены самые капитальные части здания истории русского языка. Основные контуры вырисовывались. Отчетливо выяснен план постройки. Идущие за ним исследователи не могут пройти мимо этого здания; они будут достраивать его, а если б захотели строить свое, то им нужно было бы прежде разрушить Шахматовское. Это сделать едва ли возможно: и фундамент, и материал слишком надежны». Он научил будущих исследователей тому, что «строить историю русского языка можно только на фундаменте общего языкознания; что в числе источников нашего знакомства с прошлым русского языка самое видное место принадлежит изучению современных нам говоров, второе место занимает изучение памятников, на третьем стоит сравнительное изучение славянских наречий; он научил нас тому, что не следует слепо доверять букве памятников, и тому, как искать за ней живой звук, как различать графические и фонетические явления и, наконец, тому, что не следует смешивать явления живого языка с явлениями искусственными языка книжного, явлениями, начавшими возникать с первого момента, как русский читатель взял в руки старославянскую (болгарскую) книгу».[239] Историю русского языка А. А. Шахматов изучал в

---

236 *Сакулин П. Н.* Научно-общественная деятельность А. А. Шахматова. С. 302.

237 *Приселков Д. М.* Памяти А. А. Шахматова. С. 92.

238 *Виноградов В. В.* Алексей Александрович Шахматов. С. 26. А. Н. Веселовским тоже не был осуществлен его гигантский проект рассмотрения развития мировой литературы как «эволюции поэтического содержания и его форм». Он также не успел выявить закономерности процесса литературного развития на всех его этапах, доведя свое исследование до эпохи Средневековья и наметив дальнейшие этапы развития литературных жанров в своих университетских курсах.

239 *Ушаков Д. Н.* А. А. Шахматов — историк русского языка. С. 266—267.

lib.pushkinskijdom.ru

связи с общей историей народности и рассматривал ее как основной и важнейший отдел истории культуры.

Столь же широким рисовалась научному взору А. А. Шахматова и история русского летописания — вторая тема, которой он занимался всю свою жизнь. За историей древнейшего периода русского летописания (XI в.), по замыслу А. А. Шахматова, должно бы следовать изучение им истории летописания последующих веков вплоть до ее московского периода (XIII—XIV вв.). И этот труд, глубоко новаторский по методу, материалу и выводам, составивший новый отдел в истории русской культуры, остался лишь «почти оконченным». Второй том «Повести временных лет», посвященный изучению источников и характеристике редакционной работы ее составителей, никогда уже не увидит свет в том виде, в каком его представил бы на суд читателя сам А. А. Шахматов. «Беглого знакомства с рукописями и бумагами, — писал проф. М. Д. Приселков, — достаточно, чтобы признать, по-видимому, невозможным открытие во всей полноте тайны самого процесса изучения, сравнения и анализа наших огромных числом и размерами летописных сводов, потому что львиная доля здесь падала на его изумительную и цепкую память, оставаясь не вверенною бумаге».[240] И эта мысль, как мы увидим далее, в оценках его современников будет звучать неоднократно.

После работ А. А. Шахматова по русскому летописанию изучение и издание летописных текстов стало на новую почву. Был лучше и точнее определен «тот рукописный запас летописей, каким может располагать наша наука. Заново было пересмотрено и определено внутреннее отношение летописных списков и редакций. Изменилось представление о самих сводах, получивших теперь значение внутренне цельных литературных памятников древнерусского творчества. Среди имен исследователей летописей, трудившихся над их изучением в течение последнего столетия, имя А. А. Шахматова должно быть поставлено на одно из самых первых мест».[241]

Какой бы области знаний ни касалось перо ученого, мы всякий раз должны констатировать новизну подхода к изучаемому предмету. В отличие от Пауля, Вундта, Дитриха, вслед за А. А. Потебней А. А. Шахматов возводит языковые явления к их источникам, выработанным языком клише, и «определяет отразившиеся в них психические образования», сводя тем самым задачу синтаксиса к составлению «возможно полного каталога этих психических окаменелостей и классификации их по генетическому признаку».[242] Создав синтаксис психологический, А. А. Шахматов не оставлял надежды на изучение исторического синтаксиса русского языка и в последние годы жизни с этой точки зрения приступил к исследованию древних памятников.

Неоценима его заслуга и в области лексикографии. Много новаций вносит шахматовская редакция «Словаря русского языка». Впервые в истории русской лексикографии «столь мощно и властно» его «Словарь» вторгся в область функционирования слова. «Сочетаемость стала не только средством иллюстрации значений, как это было ранее, а относительно самостоятельным объектом лексикографического описания».[243] Впервые в шахматовских выпусках сбалансировано книжное и разговорное словоупотребление. Иными словами, «Словарь», задуманный как тезаурус, явился «наиболее полным сводом словоупотреблений своего времени». Он «обращал читателей к тем языковым единицам, которые уже бытовали в речи народа или в языке писателей и могли со временем раздвинуть границы своего функционирования до общерусских».[244]

---

240 *Приселков М. Д.* Русское летописание в трудах А. А. Шахматова. С. 129.

241 *Платонов С. Ф.* Шахматов как историк. С. 139.

242 *Бернштейн С. И.* Основные вопросы синтаксиса в освещении А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 229.

243 *Коровaненко Т. А.* Шахматовская редакция Словаря русского языка. С. 263.

244 Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

Не будучи по своим профессиональным интересам ни фольклористом, ни этнографом, А. А. Шахматов сумел образцово записать крупнейшие для своего времени коллекции олонецких сказок, калужских песен и причитаний и подготовить одну из наиболее совершенных этнографических работ начала XX в. — «Мордовский этнографический сборник».

Если даже бегло «подвести итоги тех открытий и выводов, которые были добыты Шахматовым только в его печатных, уже законченных работах, не вторгаясь в его неизданные или незаконченные труды и оставляя в стороне его устные сообщения и указания, то результатом подобного опыта была бы перестройка многих отделов истории нашей культуры. На основании исследований Шахматова она предстала бы перед нами в освещении, существенно изменяющем наши недавние, казавшиеся иногда прочно установленными, суждения. Новизна освещения должна будет озарить начальную и дальнейшую судьбу славянской и русской народности, начиная с ее расселения, ее племенного состава, ее языка, ее просвещения, ее словесности, ее правовых отношений, ее церковной жизни и т. д. и т. д., а в связи с этим проникнуть и в другие отрасли наших исторических знаний».[245] И приходится глубоко сожалеть, что так много работ остались А. А. Шахматовым незавершенными. Не окончено его исследование московских грамот и работа по акцентологии западнославянских языков (кашубского, в частности), остались не до конца проясненными вопросы о культуре праславян и внутренних причинах их распада. Не суждено было увидеть свет Ипатьевской летописи, которую он готовил к изданию. Оказались неотлитографированными его курсы лекций по русскому синтаксису и старославянскому языку, его очерк литературного языка, курс лекций по исторической диалектологии[246] и др. И можно с полной уверенностью сказать, как утверждал Милий Долобко, что «не скоро найдется равный талантом, изумительно объединяющим способность глубокого анализа и широкого синтеза, ученый, которому под силу было бы завершить дела, не доведенные до конца Алексеем Александровичем».[247]

Характерной особенностью всех без исключения трудов А. А. Шахматова является недоступная другим полнота охвата изучаемого материала. Это отмечалось, когда речь шла о летописи, истории языка, то же можно сказать и о его трудах по славянской акцентологии. Здесь в наследство от А. А. Шахматова «мы получили строгую систематизацию материала и строгую классификацию явлений. Благодаря А. А. Шахматову, мы застрахованы от того, чтобы потонуть в море неупорядоченного материала или, увлекшись одним, забыть про другое.[248]

Неотразимое впечатление на читателя оказывает способ выстраивания ученым фактического материала: «...решительно все факты находят себе место и объяснение в его системах и при том зачастую оказываются нанизанными на разветвления одной и той же идеи».[249] И только это полное и безупречное владение фактическим материалом давало ему право видеть основной пафос своих работ в общих построениях. Очень многие современники А. А. Шахматова, его коллеги, работавшие с ним, говорили о его «блестящей интуиции», которая давала ему «власть над фактами»; его «объем сознания», а также его богатейшая память предназначали его в творцы монументальных, всеобъемлющих трудов.[250] А. А. Шахматов не скрывал от себя

245 *Никольский Н. К.* Памяти А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 158.

246 Великорусская диалектология : Лекции, читанные в Петербургском университете в 1919—1920 гг. (ААН, ф. 134, оп. 1, № 273, л. 1—13).

247 *Долобко М.* Славяноведение в трудах А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 111.

248 *Бубрих Д.* О трудах А. А. Шахматова в области славянской акцентологии // ИОРЯС. Т. 25. С. 207.

249 *Щерба Л. В.* Методы лингвистических работ А. А. Шахматова // ИОРЯС. Т. 25. С. 98.

250 Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

и других гипотетичность многих моментов в своих реконструкциях, но он вслед за Ф. Ф. Фортунатовым «был твердо убежден в том, что правильное применение научных методов, дающее столь богатые и плодотворные результаты там, где мы можем легко проверить выводы, подходя к ним с другой стороны, также оправдывает себя и в приложении к эпохам, ускользающим от такого контроля. Его реконструкции доисторических моментов в жизни русского языка принадлежат к наиболее блестящим явлениям лингвистической литературы вообще».[251] «Интуитивное творчество мышления, каким был наделен Шахматов, позволяло ему предугадывать те выводы, достижение которых непосильно для других, поэтому напрасно было бы утешать себя надеждою, что недоконченное А. А. Шахматовым завершат его ученики и последователи».[252] Как гениальный исследователь, щедро наделенный исключительными способностями, «А. А. Шахматов неповторяем и неподражаем. Недосказанное им останется для нас тайною навсегда. Коллективными усилиями писателей нельзя воссоздать сгоревшую часть „Мертвых душ", точно так же нельзя заменить или восстановить творческую работу мысли А. А. Шахматова, у которого и при жизни не было равных по дарованиям и широкому кругозору соперников».[253] В ряду биографий замечательных людей, как писал профессор Н. К. Никольский, «немного найдется примеров той дивной гармонии и необычайной творческой силы мышления, колоссальных знаний, неутомимых трудов вместе с обаятельною простотою и безукоризненою искренностью отношений, которая была неразлучным спутником всей умственной и нравственной личности А. А. Шахматова и которою он без всякого принуждения увлекал живые ученые силы на безграничное поле своих научных интересов».[254]

---

[251] *Поржезинский В. К.* Шахматов как лингвист. С. 286.

[252] На это надеялись многие. См., например, следующее высказывание: «Многое из того, что было им высказано во всех его работах, должно было найти себе объяснение и подтверждение в дальнейших им намеченных планах, и нам остается лишь надеяться, что друзья и ученики А. А. Шахматова не оставят под спудом, по крайней мере, то, что в большом объеме осталось после него в его бумагах, частию в обработанном, частию в черновом, неоконченном виде» (*Сакулин П. Н.* А. А. Шахматов как ученый. С. 27).

[253] *Никольский Н. К.* Памяти А. А. Шахматова. С. 161, 162, 153.

[254] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

Т. Г. ИВАНОВА

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ГОСУДАРСТВЕННОМ ИНСТИТУТЕ ИСТОРИИ ИСКУССТВ В 1920-е гг.

Первые десять-тринадцать лет после 1917 г. отечественная фольклористика сохраняла унаследованное от дореволюционной науки одно очень важное качество, необходимое для плодотворного развития любой отрасли знания, — разветвленность научных учреждений, занимающихся изучением устной народной поэзии. В одном только Петрограде (Ленинграде) в 1920-е гг. существовало несколько фольклористических центров, каждый из которых имел свою специфику, свои научные пристрастия, интересы — словом, свое «лицо». Научные учреждения прекрасно сосуществовали в одном фольклористическом пространстве, не подменяя друг друга, не дублируя свои цели и задачи, но, напротив, дополняя одно другое, объединяя вокруг себя и академических, и университетских профессионалов, и любителей «живой старины», и маститых фольклористов, получивших известность еще до революции, и начинающих ученых, только вступающих на тернистый путь науки.

Почетное место в системе учреждений, имевших отношение к изучению народной культуры, занимало Этнографическое отделение Русского географического общества — старейший фольклористический центр России (исторический адрес: Демидов пер., д. 8). При Этнографическом отделении[1] развернули свою деятельность Сказочная комиссия (председатель С. Ф. Ольденбург),[2] Комиссия по изучению народной музыки (председатель Н. Ф. Финдейзен)[3] и Комиссия по изучению детского быта и фольклора (под руководством О. И. Капицы).[4]

---

[1] См.: Отчет о деятельности Русского географического общества в 1924 году // Изв. Гос. Рус. геогр. о-ва. 1925. Т. 57, вып. 2. С. 174—175; Отчет о деятельности Государственного Русского географического общества за 1925 год // Изв. Гос. Рус. геогр. о-ва. 1926. Т. 58, вып. 2. С. 134—135, 139; Отчет о деятельности Государственного Русского географического общества за 1926 год // Изв. Гос. Рус. геогр. о-ва. 1927. Т. 59, вып. 2. С. 105, 109—110; *Д. З.* Отделение этнографии Русского географического общества // Этнография. 1926. № 1—2. С. 279—280. — Авт.: Д. К. Зеленин; *Соколовский Г. Н.* Работы Государственного Русского географического общества в области этнографии и статистики в 1926—1927 гг. // Человек. 1928. № 1. С. 83—85; *Еремин С.* Экспедиция Государственного Русского географического общества по изучению деревни // Человек. 1928. № 2—4. С. 272—274; *Соколовский Г.* Из жизни Государственного Русского географического общества // Человек. 1928. № 2—4. С. 270—272; Отчет о деятельности Государственного Русского географического общества в 1928 г. Л., 1929. С. 13, 22—24; Отчет о деятельности Государственного Русского географического общества в 1929 г. Л., 1930. С. 13, 22—25.

[2] См.: *Н. Г.* Сказочная комиссия при отделении этнографии Русского географического общества // Этнография. 1926. № 1—2. С. 281—282. — Авт.: Н. П. Гринкова; *Н. Г.* Сказочная комиссия Государственного Русского географического общества в 1927 г. // Этнография. 1928. № 1. С. 131. — Авт.: Н. П. Гринкова; Сказочная комиссия в 1924—1925 гг.: Обзор работ. Л., 1926; Сказочная комиссия в 1926 г.: Обзор работ. Л., 1927; Сказочная комиссия в 1927 г.: Обзор работ. Л., 1928; *Новиков Н. В.* О деятельности Сказочной комиссии Русского географического общества // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Л., 1977. Вып. 7. С. 29—36.

[3] См.: *Каруновская Л.* Комиссия по изучению народной музыки при Русском географическом обществе (Соляной пер., д. 7, кв. 2) // Этнография. 1926. № 1—2. С. 280.

[4] См.: Детский быт и фольклор / Под ред. О. И. Капицы. Л., 1930. Сб. 1. С. 11—13; *Шаповалова Г. Г.* Изучение детского фольклора О. И. Капицей // Очерки истории русской этногра-

© Т. Г. Иванова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Фольклорно-этнографическим центром в те годы оказался и Географический институт (исторический адрес: наб. Мойки, д. 122) с его этнографическим факультетом (впоследствии этнографическое отделение географического факультета Ленинградского университета), где фольклористика рассматривалась в ее неразрывных связях с этнографией. Главными фигурами здесь являлись Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз-Тан. Профессорами этнографического факультета были также Д. К. Зеленин и Е. Г. Кагаров. Из экспедиционных наблюдений студентов Географического института выросла целая серия изданий, в которых утверждалось право ученых на такой жанр, как этнографический очерк.[5]

Еще одним научным учреждением, где фольклор рассматривался в его теснейшем сопряжении с этнографией, был Музей антропологии и этнографии. Славянская проблематика здесь была ярко заявлена в работах Д. К. Зеленина.[6]

Важным звеном в структуре фольклористических организаций с ноября 1925 г. стала секция «Живая старина» (руководитель секции — Д. К. Зеленин; секретарь — Н. Е. Ончуков) в Научно-исследовательском институте сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока, состоявшем при Ленинградском университете.[7]

Заметный след в фольклористике оставила Государственная Академия истории материальной культуры (ГАИМК) (исторический адрес: Дворцовая наб., д. 6 — Мраморный дворец). В 1920—1925 гг. это учреждение провело целую серию комплексных экспедиций в Верхне-Волжский регион, а в 1925—1927 гг. — в Воронежскую губернию.[8] Целью экспедиций было изу-

---

фии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 149—164; Детский фольклор в работах 1930-х годов : (Неизвестные статьи А. М. Астаховой и Г. С. Виноградова) / Публ. подгот. И. М. Колесницкая, Т. Г. Иванова // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. С. 241—270.

[5] См.: Бюллетень Географического института. 1921. № 1. С. 6—7; *Гринкова Н. П.* Этнографическое исследование Петроградской губернии // Бюллетень Географического института. 1921. № 5—6. С. 9; *Золотарев Д.* Обзор исследовательских работ ленинградских учреждений по антропологии, палеоэтнологии и этнографии за последние 10 лет // Человек. 1928. № 2—4. С. 246—260; *Зеленин Д. К.* Этнография // Академия наук Союза Советских Социалистических Республик за десять лет. 1917—1927. Л., 1927. С. 101; *Данилин А.* Географический факультет Ленинградского университета // Человек. 1928. № 1. С. 89—91. См. также сборники статей и очерков студентов Географического института (факультета), изданные под редакцией В. Г. Богораза, где заметное место занимает фольклорный материал: Старый и новый быт. Л., 1924; Революция в деревне. Л., 1924—1925. Ч. 1—2; Обновленная деревня. Л., 1925; Еврейское местечко в революции. Л., 1926; Комсомол в деревне. Л., 1926. А также: Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР / Под ред. Л. Я. Штернберга. Л., 1926. Вып. 1.

[6] См. исследования Д. К. Зеленина, опубликованные в трудах Музея антропологии и этнографии: *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1929 (Сб. Музея антропологии и этнографии; Вып. 8); Ч. 2: Запреты в домашней жизни. Л., 1930 (Сб. Музея антропологии и этнографии; Вып. 9).

[7] См.: *Зеленин Д. К.* 1) Секция «Живая старина» Научно-исследовательского института сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ) при Ленинградском государственном университете за 1925/26 г. // Этнография. 1927. № 1. С. 217—218; 2) Комиссия «Живой старины» Научно-исследовательского института сравнительной истории языков и литератур Запада и Востока (ИЛЯЗВ) при Ленинградском государственном университете в 1927/28 г. // Этнография. 1928. № 1. С. 125—126.

[8] См.: *Д. З.* Верхне-Волжская этнологическая экспедиция (1921—1925) // Этнография. 1926. № 1—2. С. 278—279. — Авт.: Д. А. Золотарев; *Н. Г.* Юго-восточная экспедиция государственной Академии истории материальной культуры // Этнография. 1927. № 1. С. 215. — Авт.: Н. П. Гринкова; *Гринкова Н.* Юго-восточная этнологическая экспедиция государственной Академии истории материальной культуры // Человек. 1928. № 1. С. 87; *Еремин С.* Разряд этнографии государственной Академии истории материальной культуры // Человек. 1928. № 1. С. 86. В последней из перечисленных статей см. список работ, явившихся результатом проведенных ГАИМК экспедиций.

lib.pushkinskijdom.ru

чение материальной культуры, экономических отношений, языковых особенностей, духовной культуры и фольклора этих регионов. Руководителем поездок был Д. А. Золотарев. Именно в рамках работы ГАИМК в Воронежском крае Н. П. Гринковой посчастливилось открыть одну из выдающихся сказочниц XX в. — А. К. Барышникову (Куприяниху).

* * *

В 20-е гг. фольклористическим центром становится еще одно научное учреждение Ленинграда — Российский (позднее Государственный) институт истории искусств (ГИИИ) (исторический адрес: Исаакиевская пл., д. 5). Этот Институт, как частное научное и учебное заведение, был образован 2 (15) марта 1912 г. по инициативе графа В. П. Зубова. Первоначально здесь изучалась и преподавалась только история изобразительных искусств. Затем были созданы отделы по истории музыки и театра. При Отделе музыки сразу же наметилось фольклористическое направление, которое представлял Б. В. Асафьев. В 1920—1922 гг. он читал лекции по народному песнетворчеству на Курсах по подготовке специалистов-искусствоведов при ГИИИ. Вокруг Б. В. Асафьева объединилась группа молодых музыковедов, увлеченных фольклорной песней (А. В. Финагин, Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд). Одним из самых первых результатов работы фольклористов ГИИИ стала монография А. В. Финагина «Русская народная песня» (Пг., 1923).

В ноябре 1920 г. в Государственном институте истории искусств был создан Отдел истории словесных искусств. Деканом вновь созданного Словесного отдела (факультета) стал В. М. Жирмунский, а среди преподавателей первого состава были В. Б. Шкловский, Б. М. Энгельгардт, Н. С. Гумилев (кафедра теории поэзии), В. М. Алексеев, И. Ю. Крачковский (поэзия Востока), Ф. Ф. Зелинский, Б. В. Казанский (поэзия классической древности), М. А. Жирмунский, Г. Л. Лозинский (романо-германская поэзия), Б. М. Эйхенбаум, М. Л. Лозинский (русская поэзия и проза) и др.[9] Как видим, с самого начала своего существования Словесный отдел стремился охватить как можно более широкий круг филологических дисциплин. Тем не менее филологическая фольклористика не сразу нашла себе место в ГИИИ. Через четыре года после своего открытия, в 1924 г., Словесный отдел представлял собой следующую структуру: Секция художественной речи (руководитель В. В. Виноградов); Секция художественной словесности (Б. М. Эйхенбаум); Комитет современной литературы (Ю. Н. Тынянов). Фольклористические интересы все еще не были выявлены. Правда, на Курсах уже предусматривались лекции по народной словесности. В 1925/26 учебном году их читала В. П. Адрианова-Перетц; она же вела семинар по современному фольклору.[10]

В 1925 г. председатель Отдела изобразительных искусств О. Ф. Вальдгауер побывал в научной командировке в Германии, где в Обществе друзей новой России возник проект большой выставки крестьянского искусства (вышивка, ткачество, деревянная резьба, роспись и т. д.). В связи с этим в Институте родилась идея проведения экспедиции на Русский Север. Летом 1925 г. Б. В. Асафьев совершил рекогносцировочную поездку в Прионежье, поразившее его своим музыкальным, поэтическим и художественным богатством. Тогда же при Комитете по социологическому изучению искусств

[9] См.: Краткий отчет о деятельности Российского института истории искусств // Задачи и методы изучения искусств. Пг., 1924. С. 171—237.

[10] См. отчет В. П. Адриановой-Перетц по линии Научно-исследовательского института сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока (Центральный государственный архив литературы и искусства в г. Петербурге (ЦГАЛИ СПб.), ф. 288, оп. 2, № 25, л. 17 об.).

lib.pushkinskijdom.ru

(Соцком) (институтское подразделение, созданное в 1924 г. вне отделов и ставившее себе целью внедрение социологического метода в изучение всех видов искусства) была организована Секция крестьянского искусства (председатель — К. К. Романов; члены — В. П. Адрианова-Перетц, А. М. Астахова, И. В. Карнаухова, Н. П. Колпакова, В. Н. Всеволодский-Гернгросс, Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, С. С. Писарев, Е. Э. Кнатц, Л. М. Шуляк, К. А. Большева, Ю. Н. Дмитриев). Всю вторую половину 1925 г. Крестьянская секция готовилась к большой комплексной экспедиции, что отразилось в брошюре ГИИИ «Крестьянское искусство Севера: Об искусствоведческой экспедиции на Русский Север» (Л., 1926).

Летом 1926 г. сотрудники Института отправились в Заонежье. Руководителем экспедиции стал К. К. Романов, известный специалист в области древнерусского зодчества (к этому времени он уже завоевал себе авторитет обследованием Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, Изборской и Псковской крепостей и других памятников средневековой Руси).[11] Изучением изобразительных искусств занимались Е. Э. Кнатц, Ю. Н. Дмитриев, Л. М. Шуляк, К. А. Большева. Музыковедение представляли А. В. Финагин, З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиус; к ним присоединилась также Т. В. Попова. З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиус вскоре после экспедиции займут заметное место в музыкальной фольклористической науке, и произойдет это, особо подчеркнем, именно благодаря поездке в Заонежье. По программе Театрального отдела работали уже маститый к тому времени В. Н. Всеволодский-Гернгросс, а также молодые С. С. Писарев и Р. Р. Суслович. Их интересовали различные формы народного театра, включая обрядовые явления. И наконец, от Отдела истории и теории словесных искусств в Заонежье поехали А. М. Астахова, Н. П. Колпакова, И. В. Карнаухова, чьи имена еще не были известны отечественной фольклористике, и С. И. Бернштейн. От Толстовского музея[12] был прикомандирован А. И. Никифоров, уже успевший к этому времени написать несколько фольклористических работ. Заранее были распределены обязанности экспедиционеров. А. М. Астахова должна была записывать былины; И. В. Карнаухова и А. И. Никифоров — сказки; Н. П. Колпакова сосредоточилась на песнях. С. И. Бернштейн делал звукозаписи на фонографе. А. М. Астахова и Н. П. Колпакова после этой экспедиции круто изменили свои научные пристрастия, которые первоначально касались классической русской поэзии, и через несколько лет эти исследователи стали ведущими фольклористами страны. Оставила свой след в науке об устной поэзии и И. В. Карнаухова. Таким образом, Заонежская экспедиция стала во многом поворотной в судьбе почти всех ее участников.

Фольклористические результаты поездки в Заонежье оказались весьма внушительными: «Записано: былин — 42 (из них одна слитая из 9 отдельных былин), духовных стихов — 24, с вариантами к ним; около 500 песен, более 1000 частушек, 278 загадок, 138 сказок, 63 заговора, 38 причетов и около 300 номеров различных иных словесных жанров: пословиц, поговорок, баек, прибауток, присказок и т. д.».[13] Столь же успешной поездка была и для ученых, изучавших другие виды крестьянского искусства. В годовом отчете ГИИИ за 1926/27 г. Заонежская экспедиция поставлена на первое место

---

[11] См. «Curriculum vitae» К. К. Романова, сохранившееся в его личном деле в фонде Государственного института истории искусств (ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 2, № 55, л. 107—108).

[12] Толстовский музей, созданный для сохранения рукописей и личных мемориальных вещей Л. Н. Толстого, был основан в 1911 г. (исторический адрес: Тучкова наб., д. 2а). В 1930 г. музей был присоединен к Пушкинскому Дому. В дальнейшем его материалы были переданы в Москву.

[13] Предисловие // Искусство Севера : Заонежье. Л., 1927. С. 6 (Крестьянское искусство СССР : Сб. Секции крестьянского искусства Комитета социологического изучения искусств; Вып. 1).

lib.pushkinskijdom.ru

в ряду явных достижений Института.[14] Все это побудило сотрудников ГИИИ продолжить обследование Русского Севера.

Летний маршрут 1927 г. (5 июня—22 июля) пролегал на Пинегу. Экспедиция вновь носила комплексный характер и руководителем ее опять стал К. К. Романов. Из словесников в поездке приняли участие А. М. Астахова, И. В. Карнаухова, Н. П. Колпакова, от Толстовского музея — А. И. Никифоров и от университета — И. М. Левина; из музыковедов — З. В. Эвальд, Е. В. Гиппиус.[15] Экспедиционеры были полностью удовлетворены результатами своей работы на Пинеге. Н. П. Колпакова в своем полевом дневнике писала: «Мы записали свыше 80 былин и духовных стихов, 375 песен, больше тысячи частушек, 400 сказок, 163 заговора, 375 загадок ⟨...⟩ Кроме того, собраны описания игр, гуляний, свадебного обряда в шести вариантах, больше 400 музыкальных записей».[16]

Экспедиция 1928 г. (10 июня—18 июля) продолжила движение ученых на восток — на Мезень. Состав ее был практически тем же. Мезень еще в большей степени, чем Пинега и Заонежье, поразила собирателей богатством фольклора. «Записи идут полным ходом, — писала Н. П. Колпакова в своем дневнике 24 июня. — Песни — одна другой древнее, красочнее, интереснее. То, что на Пинеге знали отдельные, особо „певкие" женки и старухи, тут знают очень многие».[17]

Целью последней поездки ГИИИ — с 12 июня по 27 июля 1929 г. — стала Печора. На этот раз экспедиция ехала в сокращенном составе и по сути своей была не комплексной, а сугубо фольклористической (Е. В. Гиппиус как руководитель, А. М. Астахова, Н. П. Колпакова, И. В. Карнаухова, З. В. Эвальд, С. С. Писарев). Одним из самых ярких впечатлений этой поездки стало знакомство собирателей с былинщиком и песельником Еремеем Прововичем Чупровым. Сдержанная А. М. Астахова впоследствии в первом томе знаменитых «Былин Севера» писала: «Встреча с Еремеем Чупровым — одно из самых глубоких впечатлений печорской поездки. Это настоящий самородок, артист в полном смысле этого слова. Совершенно незабываемым является переезд в лодке по Пижме из д. Абрамовской в с. Замежное, когда Еремей, сидя у руля, пел свои былины и песни».[18] Более красочную картину рисует в своей дневниковой книге «У золотых родников» Н. П. Колпакова. После трудного перехода под проливным дождем по бурной реке Пижме глубокой ночью участники экспедиции добрались до маленькой деревушки. Далее произошло следующее: «Узнав, зачем мы приехали на Пижму, наши сотрапезники необычайно оживляются:

— Так это вам Чупровых надо! Три брата их: Яков, Климентий и Еремей. Они хором песни поют, а Еремей еще и старины знает. И так это у них ладно выходит. Иван! Ступай к Чупровым, зови сюда!

Нам очень хотелось послушать братьев Чупровых, но мы все-таки пытаемся возразить:

— Товарищи, но ведь два часа ночи! Люди спят!

— Ништо! Ведь вам ждать-то недосуг? Утром дальше поплавитесь? Беги, Иван, живо!

Иван исчезает из избы ⟨...⟩

Все три брата Чупровых являются перед нами, как в сказке, словно Сивка-Бурка из-под земли. Мы начинаем извиняться, что разбудили их в такое несуразное время, но они не дают нам договорить.

---

[14] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 21, л. 3 об.

[15] *Колпакова Н. П.* У золотых родников: Записки фольклориста. Л., 1975. С. 53. Здесь и далее даты северных экспедиций ГИИИ приводятся по названному изданию.

[16] Там же. С. 84.

[17] Там же. С. 120.

[18] Былины Севера / Записи, вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 366.

lib.pushkinskijdom.ru

— Да што? Как не разбудить, коли дело такое!

И тут мы с изумлением замечаем, что за спинами трех братьев толпится чуть не полдеревни: все пришли послушать, как будут петь их лучшие песельники.

И в половине третьего ночи начинается эта незабываемая запись.

Братья поют удивительно: слаженно, стройно. Песни у них старинные, исконные печорские, красивые и длинные. Толпа, затаив дыхание, впивается глазами в певцов, чинно сидящих перед фонографом. Песня, вторая, третья...».[19]

Материалы четырех северных экспедиций легли в основу нескольких изданий, ставших классикой отечественной фольклористики: двухтомные «Былины Севера» А. М. Астаховой (М.; Л., 1938—1951), «Песни Пинежья» Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд (М., 1937), «Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова», подготовленные В. Я. Проппом (М.; Л., 1961), «Сказки и предания Северного края» И. В. Карнауховой (М.; Л., 1934). В моей библиотеке хранится экземпляр последней книги с дарственной надписью автора А. М. Астаховой. Эта надпись свидетельствует, что северные экспедиции, действительно, остались незабываемыми в памяти их участников: «Дорогой моей Аннушке на память о романтическом котелке, о белых гетрах, о Кирике Рябинине, о Сумском посаде, о Белощелье; обо всем, что с нами было на нашем любимом Севере. И. К. Май 1934 г.» (упомянутые здесь Сумской посад и Белощелье — селения в Поморье, где побывала в 1932 г. экспедиция Института по изучению народов СССР, в которой принимали участие А. М. Астахова и И. В. Карнаухова).

Фольклористов ГИИИ интересовал не только русский фольклор. В 1928 и 1929 гг. Б. А. Галаев по заданию Института собирал песенный фольклор в Северной и Южной Осетии; в 1928 г. С. Д. Магид работала на Волыни, а студент из Монголии Намнан Дорджи на летних каникулах того же года записал образцы песен у себя на родине.[20] В. М. Жирмунский вел периодические записи фольклора немецких поселенцев в России.

Следует отметить, что отнюдь не все сотрудники ГИИИ видели необходимость в экспедиционной деятельности. В январе 1928 г. в Институте встал вопрос о реорганизации Социологического комитета, Крестьянская секция которого, как мы уже говорили, была инициатором проведения северных поездок. А. А. Гвоздев, стоявший тогда во главе Отдела истории и теории театра, заявил, что «экспедиции Крестьянской секции Соцкома ⟨...⟩ мало полезны», и предложил «упразднить все секции Соцкома за исключением Секции методологии марксистского искусствознания», которая «должна направлять методологическую работу во всех Отделах Института».[21] 18 апреля 1928 г. на заседании Президиума Соцкома был заслушан отчет К. К. Романова о работе Крестьянской секции. Постановление было весьма симптоматичным: «Работу Секции одобрить. Просить Президиум секции теснее увязать практическую экспедиционную работу Секции с теоретическими проблемами марксистского искусствознания, особенно по линии взаимоотношений и взаимодействий городского и деревенского искусства. Считать желательным более тесный контакт Секции с Секцией марксистского искусствознания».[22] Господство одной идеологии — марксистско-ленинской — к концу 20-х гг. уже становилось почти что свершившимся фактом, и вслед за этим процессом, разрушавшим нормальное развитие науки, просматривалась опасная тенденция нивелировки методологических подходов к явлениям искусства.

[19] *Колпакова Н. П.* У золотых родников: Записки фольклориста. С. 180.

[20] *Гинзбург С.* Государственный институт истории искусств // Этнография. 1930. № 1—2. С. 150—151.

[21] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 33, л. 27 об.

[22] Там же, л. 47.

lib.pushkinskijdom.ru

На смену разнообразию методологических принципов, царивших в первые годы после Октябрьской революции, начинает приходить узаконенное и обязательное для всех единообразие. Однако окончательная победа марксизма-ленинизма в стране, строившей социализм, произойдет в 30-е гг., а пока, во второй половине 1920-х, фольклористика в стенах Государственного института истории искусств еще имеет возможность развиваться достаточно свободно.

Успех первой (Заонежской) экспедиции 1926 г. заставил руководство ГИИИ внести важные коррективы в структуру Института. В январе 1927 г. здесь в рамках Словесного отдела было создано новое научное подразделение — Секция художественного фольклора (первоначально председатель — В. Н. Перетц, вскоре — В. П. Адрианова-Перетц; секретарь — Н. П. Колпакова). С самого начала Секция фольклора развернула активную деятельность. В Центральном государственном архиве литературы и искусства г. Петербурга сохранились написанные рукой Н. П. Колпаковой протоколы заседаний Секции фольклора за 1927—1930 гг. (последним значится протокол № 51 от 30 марта 1930 г.).[23] На первом заседании Секции 7 февраля 1927 г. присутствовали В. Н. Перетц, В. П. Адрианова-Перетц, В. М. Жирмунский, А. М. Астахова, А. Б. Никольская, И. В. Карнаухова, А. И. Никифоров, В. Я. Пропп, А. Я. Козырева, Н. П. Колпакова. Чуть позднее к секции присоединилась И. М. Левина. Бывали на ее заседаниях и сотрудники других институтских подразделений (например, В. Н. Всеволодский-Гернгросс).

Одно из ведущих направлений в работе секции было связано со сказкой. Этим жанром занимались А. И. Никифоров (сверхштатный, т. е. неоплачиваемый, научный сотрудник второго разряда), В. Я. Пропп (сверхштатный научный сотрудник второго разряда) и И. В. Карнаухова. 14 февраля 1927 г., на втором заседании Секции художественного фольклора, А. И. Никифоров прочитал свое сообщение «Сказочники современного Заонежья», основанное на экспедиционных материалах. Сохранилось резюме этого доклада, написанное автором:

«1. Статистическое изучение современного заонежского сказочника-массовика по полам, возрастам и территории убеждает в том, что сказка в Заонежье бытует как заурядное, сплошное, нормальное и повсеместное явление.

2. Изучение современных носителей сказки Заонежья, бытования сказки и взаимоотношений со средой приводит к мысли о совершенно особом положении сказки в народе сравнительно с другими жанрами народного устного творчества.

3. Изучение сказочника в отношении к сказке в настоящее время позволяет выделить три линии классификации сказочника: по характеру репертуара и отношению к нему сказочника; по стилистическим различиям сказки у разных сказочников и по формам сказа, исполнения.

4. Вся совокупность результатов изучения современного сказочника в сфере бытовых отношений и в его отношении к сказке приводит к необходимости пересмотреть заново целый ряд существующих точек зрения на сказочника (в частности, вопрос о сказочнике-профессионале, генетические проблемы о сказочной поэтике и вопрос о методологических задачах собирания материала по сказке и сказочнику)» (л. 5).[24]

Приведенные тезисы еще раз подтверждают известный факт, что с самого начала своей научной деятельности А. И. Никифоров противостоял такому авторитетному в русской науке направлению, как изучение фигуры сказителя. Как показала дискуссия, развернувшаяся вокруг доклада, большинство

[23] Там же, ф. 82, оп. 3, № 32. Далее ссылки на листы из этой единицы хранения даются в тексте.

[24] Ср.: *Никифоров А. И.* Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926 г. // Сказочная комиссия в 1926 г. Л., 1927. С. 11—26.

lib.pushkinskijdom.ru

членов Фольклорной секции ГИИИ не принимали позицию А. И. Никифорова. Так, И. В. Карнаухова выразила несогласие с его тезисом о том, что среди сказочников Заонежья «отсутствует профессионализация», и с тем, что их «мало знают в округе» (л. 4 об.). Поддержала И. В. Карнаухову и А. М. Астахова. Однако А. И. Никифоров продолжал настаивать на своем: «...вопрос о популярности сказочника — спорный, так как указания на них (т. е. сказочников. — *Т. И.*) давались преимущественно свояками, односельчанами ⟨...⟩, популярность сказочника вряд ли выходит за пределы уезда» (л. 4 об.). Предметом дискуссии стало и понятие «профессиональный сказочник». А. И. Никифоров профессиональным сказочником называл исполнителя, который получал плату за сказывание, а таковых собиратель в Заонежье не обнаружил. В. П. Адрианова-Перетц высказывалась в том смысле, что «для исследователя имеет значение исключительно техника сказочника вне других условий» (л. 6).

А. И. Никифоров и впоследствии не раз выступал с докладами на заседаниях Секции фольклора. Назовем их в хронологическом порядке: «К вопросу о задачах и методах собирания и изучения памятников устной народной словесности» (7 марта 1927 г., протокол № 4, л. 10),[25] «Некоторые проблемы сказковедения в свете краевого материала» (19 декабря 1927 г., протокол № 15, л. 28), «Народная детская сказка драматического жанра» (19 марта 1928 г., протокол № 21, л. 40),[26] «Русская докучная сказка» (26 ноября 1928 г., протокол № 29, л. 53),[27] «Важнейшие стилевые линии в северной сказке» (31 октября 1929 г., протокол № 42, л. 71).[28] Однако надо отметить, что при всем доброжелательном интересе фольклористов ГИИИ к работе А. И. Никифорова, многие его идеи явно не вписывались в те представления об устной поэзии, которых придерживались члены Секции фольклора.

Так, в конце 1928 г. в Институте рассматривался проект издания фольклорных текстов, собранных в северных экспедициях. Протокол № 25 от 22 октября свидетельствует, что Секция фольклора не согласилась с некоторыми коренными предложениями А. И. Никифорова; например, был отклонен его план расположения сказочного материала по сюжетам (предпочтительнее оказался проверенный принцип «по сказителям»). В 1934 г., как уже говорилось выше, И. В. Карнаухова издала свой сборник «Сказки и предания Северного края». Здесь материал был расположен по регионам, а внутри — по сказителям. Такой принцип композиции сборника вызвал резко критическое замечание со стороны А. И. Никифорова, который писал о том, что нельзя механически повторять опыт Н. Е. Ончукова и Д. К. Зеленина, необходимо сделать следующий шаг в изучении сказочной традиции: «...подача мастеров не в механическом соединении, а сгруппированными по стилям, по школам, по манерам рассказа».[29] Самому А. И. Никифорову так и не довелось издать собственный сборник сказок. В издании «Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова», подготовленном В. Я. Проппом, реализован один из главных принципов собирателя (сказка представлена как массовое явление, а не творчество отдельных выдающихся мастеров), однако и здесь материал группируется не по стилям, а по сказочникам. Принцип «по стилям» не нашел себе места и в других собраниях советского времени. Таким образом, наша

---

[25] Ср.: *Никифоров А. И.* К вопросу о задачах и методах научного собирания произведений устной народной словесности // Изв. Гос. Рус. геогр. о-ва. 1928. Т. 60, вып. 1. С. 79—107.

[26] Ср.: *Никифоров А. И.* Народная детская сказка драматического жанра // Сказочная комиссия в 1927 г. Л., 1928. С. 49—63.

[27] Ср.: *Нікіфоров О. І.* Російська докучна казка // Етногрфичній вісник. Київ, 1932. Кн. 10. С. 47—103.

[28] Ср.: *Никифоров А. И.* Важнейшие стилевые линии в тексте северной русской сказки // Slavia. Roč. 13. 1934. N 1. S. 52—69.

[29] *Никифоров А. И.* Проблема сказочного сборника // Советский фольклор. 1935. № 2—3. С. 415.

lib.pushkinskijdom.ru

фольклористика до сих пор не подошла к решению тех вопросов, которые были намечены А. И. Никифоровым.

При обсуждении в 1928 г. Секцией фольклора задуманного А. И. Никифоровым сказочного сборника отвергнутым оказалось и еще одно предложение собирателя — шифровка текстов по системе Анти Аарне. Аргументы фольклористов ГИИИ сводились к следующему: «...в указателе Aarne не все подходит к русскому материалу» (л. 48 об.). Пропагандистом классификации сказок по система А. Аарне в России, как известно, был Н. П. Андреев. Его работа по переводу сказочного указателя Анти Аарне на русский язык и адаптации русского материала к данной системе пользовалась поддержкой в Сказочной комиссии Русского географического общества; фольклористы же ГИИИ (все, кроме А. И. Никифорова) относились к ней явно сдержанно. Протокол № 28 от 19 ноября 1928 г. отразил для нас материалы обсуждения сообщения В. Я. Проппа «Проблемы типологии сказки», где докладчик давал весьма критическую оценку указателю Аарне. Негативно его оценивала и В. П. Адрианова-Перетц. Единственным, кто указал на практическую пользу указателя, был А. И. Никифоров (л. 52 об.). Как показало время, при всех очевидных недостатках система Аарне—Андреева оказалась жизнеспособной на русской фольклористической почве, и, следовательно, А. И. Никифоров в данном случае был явно прозорливее своих коллег.

В. Я. Пропп, который еще не успел опубликовать свою знаменитую книгу «Морфология сказки», судя по протоколам заседаний Секции фольклора, был одним из самых активных членов этого институтского подразделения. Первый из его докладов зафиксирован в протоколе № 3 от 21 февраля 1927 г. — «Методы сравнительного изучения волшебных сказок». Ниже мы приводим тезисы этого доклада, написанные автором:

«Морфологическое изучение сказки должно предшествовать изучению генетическому. Сравнительное описание сказок должно базироваться на существенных и постоянных, а не на переменных и поэтому несущественных признаках. Постоянным, неизменным элементом сказки являются функции действующих лиц, переменными — их атрибуты. Нужно отличать действие само по себе от тех персонажей, кому оно приписано. В связи с этим следует разделить два вопроса: 1) сколько функций волшебной сказки вообще известны? 2) в какой группировке они встречаются? Что касается первого вопроса, можно установить, что количество этих функций весьма незначительно. Можно выделить лишь около 30 функций, которые постоянно, в применении к различным персонажам, повторяются. Что касается группировки, то оказывается невозможным распределить их по отдельным рассказам: ни одна из них не исключает другую, и данные 30 функций составляют одну композицию. По отношению к этой схеме отдельные сказки представляют себе (собой? — *Т. И.*) неполную форму ее. Волшебные сказки оказываются однотипными. Подтипы можно определить по наличию и отсутствию в них тех или других функций.

Эти наблюдения позволяют выделить „волшебные" сказки из всех других разрядов сказки совершенно точно. При изучении происхождения отдельных сказок следует иметь в виду их отношение к нормальной схеме» (л. 9).

Как видим, тезисы доклада В. Я. Проппа отражают один из этапов работы ученого над «Морфологией сказки». Еще не до конца определено количество функций в волшебной сказке («около 30»; судя по материалам обсуждения, фольклорист в данном сообщении говорил о 27 функциях). Но главные положения будущей книги формулируются уже достаточно четко: выделено понятие «функция» (действие); функции — постоянные элементы сказки; атрибуты действующих лиц — переменные. Весьма знаменательно, что первая же строка приведенных выше тезисов свидетельствует: за морфологией сказки В. Я. Пропп с самого начала видел необходимость постановки главного вопроса — о генезисе этого жанра.

lib.pushkinskijdom.ru

Доклад В. Я. Проппа вызвал явно благожелательный интерес. Однако звучало в высказываниях слушателей и некоторое недоверие к выводам автора. Так, А. И. Никифоров, «приветствуя доклад и соглашаясь с тем, что сказка, по мнению докладчика, может быть разделена на 4 подтипа, выражает сомнение в том, возможно ли существование идеальной сказки со всеми теми 27 функциями, о которых говорил докладчик» (л. 8). Вторил А. И. Никифорову и В. М. Жирмунский: «27 функций не возникли ли путем проекции в одной плоскости, создавая таким образом идеальную сказку лишь для удобства исследователя» (л. 8). В. Н. Перетц также отмечал, что «абстрактная схема хороша лишь как методологический прием, но что по существу сказка вряд ли так механистична» (л. 8 об.). По-видимому, в докладе В. Я. Проппа недостаточно четко прозвучала мысль, которая потом нашла место в его книге: в каждом конкретном тексте количество функций, как правило, меньше того их числа, которое теоретически возможно, однако порядок функций во всех сказках всегда одинаков. В. Я. Пропп в своем ответе настаивал на том, что «проекция 27 функций есть не суммарная схема, а нечто органическое, повторяющееся в определенном порядке в разных сказках» (л. 8—8 об.). Сожаление же В. Н. Перетца о том, что «докладчик не касался вопросов генетических» (л. 8 об.), как мы понимаем, выходило за рамки темы доклада.

Проблемам морфологии сказки был посвящен и доклад В. Я. Проппа «Великорусские кумулятивные сказки» (протокол № 35 от 4 марта 1929 г., л. 61).

Однако вопросы генезиса сказочного жанра, судя по материалам протоколов заседания Фольклорной секции ГИИИ, во второй половине 1920-х гг. уже находились в центре внимания ученого. Во втором своем докладе в ГИИИ (протокол № 13 от 21 ноября 1927 г., л. 24 — «Трансформации волшебных сказок») В. Я. Пропп касается названной проблемы. В протоколе содержание доклада отражено следующим образом:

«1. Сходство явлений биологических и в фольклоре.

2. Сходство групп сказок по композиции и структуре.

3. Количество функций и составных частей в волшебных сказках.

4. Необходимость изучения сказок не целиком, а по их составным частям.

5. Трансформация сказки. Связь сказки с религией.

6. Анализ 10-й песни Ригведы. Элементы сказки в гимне.

7. Частные вопросы трансформации» (л. 24).

Характер замечаний проясняет некоторые положения этого доклада. В. Я. Пропп, по-видимому, устанавливал трансформацию мифа в сказку, причем часть из выделенных им сказочных функций, по мнению докладчика, сказкой была унаследована от мифа. Весьма характерно в этом смысле замечание В. М. Жирмунского: «...не следует сводить к одному прообразу сказку и миф»; и ответ В. Я. Проппа: «...часть из установленных ⟨...⟩ 31 функций сказки (подчеркнем, что впервые названо то число функций, которое рассмотрено в «Морфологии сказки». — *Т. И.*) является привнесенной от ⟨*нрзб.*⟩ мифов» (л. 24).

Можно предположить, что в докладе В. Я. Проппа обсуждались некоторые положения его будущей статьи «Трансформации волшебных сказок»,[30] где наряду с проблемами морфологии сказки говорится и о генетических связях религиозно-ритуального материала (в частности «Ригведы») и сказочного. В названной статье образ хозяйки леса из «Ригведы» исследователем сопрягается с русской бабой-ягой.

10 октября 1929 г. В. Я. Пропп сделал доклад «Некоторые комментарии к сказкам о Золушке и о Буренушке» (протокол № 40, л. 68). Приводим запись

---

[30] *Пропп В. Я.* Трансформации волшебных сказок // Поэтика: Сб. статей. Л., 1928. С. 70—89 (Временник Отдела словесных искусств; Вып. 4).

lib.pushkinskijdom.ru

из протокола заседания полностью: «Содержание сказки. Параллели из Новой Гвинеи. Необходимость изучать сказку этнологически. Возникновение сказки из первобытных верований. Самостоятельное возникновение сказки с одним мотивом в разных географических пунктах — в связи с местными верованиями. Фольклористы должны дополнить работы историков культуры и религии. Параллели к мотиву о возникновении жизни (дерева) из трупа. Путь проникновения религиозных представлений в сказку. Низшие охотники, низшие земледельцы, пастухи, высшие земледельцы и развитие религиозных и сказочных представлений. Вырождение у современных народов религиозных представлений в сказку» (л. 68).

Данная запись свидетельствует о том, что в 1929 г. у В. Я. Проппа в основном уже сложились главные методологические принципы будущих «Исторических корней волшебной сказки» (представление о тесной генетической связи языческих верований и сказочного нарративного материала; правомерность обращения к духовной культуре первобытных народов для объяснения европейского материала и т. д.).

То же подтверждает и протокол № 50 от 20 марта 1930 г., когда В. Я. Пропп делал доклад на тему «Происхождение мотива о чудесном рождении»: «Библиография. 10 видов этого мотива в русской сказке. Рассмотрение отдельных мотивов — плодов и пр., которым приписывают силу чудесного рождения. Рассмотрение веры в то, что ребенок есть перевоплощение умершего. Связь русских сказочных мотивов чудесного рождения с древними верованиями и обрядами. Очевидная бóльшая древность верования, а не сказки. Постепенное снижение чудесных мотивов и переход их из мифологии и высших классов в среду более низкую и воплощение их в сказку» (л. 85). Судя по всему, генетические разработки В. Я. Проппа в области сказок вызывали сочувственный интерес у фольклористов Института. Замечания в основном сводились к следующему: «хорошо было бы углубить ⟨...⟩ исследование на более близком ⟨...⟩ европейском материале» (л. 86 об. — В. П. Адрианова-Перетц); «желательно, чтобы в дальнейшем развитии работы центр тяжести лежал не в верованиях, а в анализе самих сказок. Пока — литературно сказочная сторона еще мало выявлена» (л. 85. — В. Н. Перетц).

Пребывание В. Я. Проппа в стенах Государственного института истории искусств (даже в качестве сверхштатного сотрудника), без сомнения, было одним из решающих моментов его научной биографии. Здесь он впервые опробовал свои наработки в области морфологии сказки, сделанные им еще когда он был вне круга фольклористов;[31] здесь же в дискуссиях с ведущими учеными Ленинграда у него рождались представления о генезисе сказки. ГИИИ же способствовал выходу в свет первой книги фольклориста — «Морфологии сказки», — которая была опубликована в институтской серии «Вопросы поэтики» (вып. 12) в 1928 г.

Заседания Фольклорной секции явились школой и для становления как фольклориста А. М. Астаховой, которая, кстати, была выпускницей Курсов по подготовке научных сотрудников, существовавших при ГИИИ.[32] В 1922 г. она стала научным сотрудником второго разряда в Институте, а на сентябрь 1928 г. значится сверхштатным научным сотрудником первого разряда.[33] Отметим, что свой путь в науке А. М. Астахова начинала как литературовед и интересовали ее проблемы стиха.[34] Протоколы заседаний Фольклорной секции

---

[31] См.: *Пропп В. Я.* Речь на юбилее весной 1965 года // Живая старина. 1995. № 3. С. 9.

[32] *Мельц М. Я., Митрофанова В. В.* Памяти А. М. Астаховой (1886—1971) // Русский фольклор : Русская народная проза. Л., 1972. Т. 13. С. 261.

[33] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 28, л. 123—125 об. (список сверхштатных научных сотрудников ГИИИ на 30 сентября 1928 г.).

[34] См.: *Астахова А. М.* Из истории и ритмики хорея // Поэтика : Сб. статей. Л., 1926. С. 54—65.

lib.pushkinskijdom.ru

сохранили для нас некоторые нюансы начального периода научной деятельности А. М. Астаховой. Совершенно очевидно, что главным импульсом в фольклористических работах исследовательницы были северные экспедиции. Именно на их материалах построены практически все ее доклады того времени. 7 февраля 1927 г., т. е. на первом заседании Фольклорной секции, прозвучало сообщение А. М. Астаховой «К вопросу о былинной традиции на Шуньгском полуострове» (по экспедиционным материалам Заонежской экспедиции). Весьма любопытны вопросы и замечания, которые возникли во время обсуждения этого доклада. В. Н. Перетц задал вопрос, не являются ли сводные былины, которые записала в Заонежье А. М. Астахова, результатом книжного влияния. Научный потенциал этого вопроса через много лет скажется в фундаментальной монографии А. М. Астаховой «Русский былинный эпос на Севере» (Петрозаводск, 1948; глава «Былинное сказительство и книга»). Многих, как мы уже отмечали в разговоре о докладах А. И. Никифорова, волновал вопрос о сказителе — один из центральных вопросов в фольклористике 20-х гг. В. М. Жирмунский, например, интересовался, приходилось ли собирательнице сталкиваться с преданиями о былинщиках, от которых фольклористам не довелось записывать песенный эпос. А. И. Никифоров поставил вопрос о том, не наблюдается ли в Заонежье некое подобие сказительских школ, которые отмечены в искусстве украинских кобзарей. Однако в целом А. И. Никифоров, повторим еще раз, в противоположность большинству фольклористов того времени, не считал проблему сказителя первостепенной в науке. Весьма характерна интонация, с которой им был задан вопрос о Т. Г. Рябинине: «Хранится ли у крестьян память о знаменитых сказителях и популярен ли в их воспоминаниях Рябинин, слава которого, по мнению А. И. Никифорова, была в большей степени создана собирателями?» (л. 2).

В историю российской фольклористики А. М. Астахова вошла прежде всего как былиновед. Однако во второй половине 1920-х гг. исследовательницу интересовали не только вопросы песенного эпоса, но и многие другие сферы народной культуры, с которыми ей пришлось столкнуться во время экспедиций, причем фольклорный жанр во многом рассматривался А. М. Астаховой в его этнографическом контексте.

Например, 24 и 31 января 1928 г. А. М. Астахова сделала большой доклад, состоявший из двух частей, на тему «Заговорное искусство на р. Пинеге». Первая часть сообщения была посвящена этнографическим аспектам бытования заклинаний; во второй части собирательница говорила о «морфологии заговоров» — о их форме (л. 32—34). Термин «морфология» был очень популярен в 1920-е гг., но, судя по протоколу заседания, в отличие от пропповских разработок в области сказок морфологическое изучение текстов заговоров, проведенное А. М. Астаховой, оставило слушателей неудовлетворенными.

28 января 1929 г. состоялся доклад А. М. Астаховой «Мезенский похоронный обряд и похоронные причеты», построенный точно так же, как и сообщение о заговорах: этнографическое описание местного обряда (вызвавшее оживленный интерес слушателей) и проблемы формы причетов как жанра (формулы, общие места, вариации и т. д.) (л. 57). Чисто этнографический характер носил и доклад «Колдовство на Севере» (26 декабря 1929 г., протокол № 45, л. 77).

Как известно, в 1930—1940-е гг. произойдет сужение методологической базы фольклористики, и наука об устной словесности оторвется от этнографии, войдя исключительно в сферу литературоведения. В определенной степени это скажется и на классических трудах А. М. Астаховой о русских былинах. Однако в 1920-е гг. исследовательнице, как мы видели, были не чужды этнографические интересы. Об этом свидетельствует и тот факт, что именно

lib.pushkinskijdom.ru

А. М. Астахова на одном из заседаний Фольклорной секции делает реферативное сообщение о труде Д. К. Зеленина «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии» (Л., 1929. Ч. 1) (л. 69).

Для того чтобы закончить разговор о научной деятельности А. М. Астаховой в стенах ГИИИ, приведем еще один документ из ЦГАЛИ г. Петербурга — отчет исследовательницы о работе за 1927/28 г., который наглядно демонстрирует многогранность ее деятельности в те годы:

«1. Состояла членом: 1) Фольклорного комитета Разряда словесных искусств ГИИИ, 2) Крестьянской секции Соцкома ГИИИ.

2. Вела: 1) семинарий по историографии русской литературы XVIII и нач. XIX в. на Высших курсах искусствоведения при ГИИИ (1 курс), 2) семинарий по фольклору — там же (2 курс).

3. Читала доклады: 1) Бытование заговора на Пинеге (Фольклорный комитет), 2) Морфология заговора (там же), 3) Заговорное искусство на реке Пинеге (Крестьянская секция), 4) Исследовательский метод на уроках литературы в трудовой школе при классной системе (Методологическая конференция при 15-й школе), 5) Лирика Пушкина, Лермонтова и Некрасова по лабораторно-исследовательскому методу в III кл. трудовой школы.

4. Написала статью „Заговорное искусство на реке Пинеге". Сборник 2-й „Крестьянское искусство СССР".

5. Принимала участие в экспедиции ГИИИ на Мезень (по изучению крестьянского искусства Севера).

6. Работала в комиссии по обследованию постановки преподавания родного языка и литературы в трудовых школах Ленинграда.

7. Работала в школьном самоуправлении 15-й школы.

15.X.28».[35]

О том, что фольклористы ГИИИ с интересом относились к этнографической и мифологической проблематике устной поэзии, говорит тематика докладов многих других членов Фольклорной секции Института: И. М. Левиной «Детская кукольная свадьба и игра в „метище" в районе р. Пинеги» (24 октября 1927 г., протокол № 11, л. 21), И. В. Карнауховой «Суеверия и бывальщины в Пинежском районе» (21 февраля 1928 г., протокол № 19, л. 35), И. В. Карнауховой «Некоторые новые бывальщины на р. Мезени» (11 февраля 1929 г., протокол № 33, л. 59) и др.

ГИИИ оказал решающее влияние и на становление как фольклориста Н. П. Колпаковой. Архивные материалы уточняют некоторые моменты биографии этой исследовательницы.[36] Н. П. Колпакова окончила Курсы при ГИИИ в 1924 г. и с 1 января 1926 г. стала аспиранткой Института.[37] Однако ее научные интересы в то время были связаны не с фольклором, а, как и у А. М. Астаховой, с классической русской поэзией. Первая публикация исследовательницы была посвящена творчеству А. А. Фета.[38] В Государственном институте истории искусств Н. П. Колпакова становится секретарем Крестьянской секции Соцкома, организовавшей северные экспедиции, а затем (одновременно с выполнением обязанностей по отношению к Крестьянской секции) — секретарем Фольклорной секции Словесного отдела. 27 марта 1929 г. исследовательница в качестве аспирантской диссертации защитила работу «Современная крестьянская песня на р. Пенеге и Мезени. Ч. 1: Песня игрищная и обрядовая».[39] К сожалению, протоколы заседаний Фольклорной

[35] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 38, л. 32.

[36] См. краткие биографические сведения о Н. П. Колпаковой: *Гусев В. Е.* Очарованная странница // Живая старина. 1994. № 4. С. 55.

[37] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 28, л. 128 об.

[38] *Колпакова Н. П.* Неизданный Фет // Поэтика : Сб. статей. Л., 1926. С. 127—137.

[39] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 39, л. 13.

lib.pushkinskijdom.ru

секции, которые являются основой данной статьи, в отношении докладов этой фольклористки очень скупы, что объясняется, по-видимому, тем, что протокольные записи велись самой Н. П. Колпаковой.

Н. П. Колпакова, как уже говорилось, участвовала во всех северных экспедициях ГИИИ, во время которых и сложились ее фольклористические интересы — это обрядовая и необрядовая песенная лирика. 3 октября 1927 г. исследовательница делает доклад «Свадебный обряд на р. Пинеге», где ставится проблема сравнительного анализа городского обряда (г. Пинега) и деревенского (Карпогорский район) (л. 16). 15 октября 1928 г. столь же оперативно вскоре после Мезенской экспедиции собирательница описывает свадебный обряд на р. Мезени и пытается выделить внутри Мезенского района разные микрорегиональные традиции. Наблюдения собирательницы нашли подтверждение в сведениях по истории заселения Мезени, на что в дискуссии указал К. К. Романов (л. 46). 19 ноября Н. П. Колпакова читает сообщение о мезенских песнях (л. 52); 14 января 1929 г. — «Припевки на Пинеге и Мезени» (л. 56); 11 февраля — «Святочные виноградья на Мезени» (л. 59); 18 февраля — «Игровые песни на Пинеге и Мезени» (л. 60). Столь же активно собирательницей осмысляется и материал печорской экспедиции: сообщение о песенном фольклоре 23 сентября 1929 г. (л. 65), доклады «Свадебный обряд на р. Печоре» 30 января 1930 г. (л. 80) и «Свадебные причеты на р. Печоре» 28 февраля 1930 г. (л. 84).

Можно отметить, что Н. П. Колпакова, подчиняясь общей тенденции развития фольклористики 1920—1940-х гг., прошла тот же путь, что и А. М. Астахова: от подхода к фольклору, в котором соблюдался баланс этнографического и искусствоведческого начал, к чисто филологическим штудиям (ярким примером филологического подхода к устной народной словесности является поздняя фундаментальная антология Н. П. Колпаковой «Лирика русской свадьбы» (Л., 1973)). Ранние же доклады Н. П. Колпаковой о северной свадьбе, как можно заметить, носили этнографический характер, что, кстати, вызвало явно несправедливое замечание В. Н. Всеволодского-Гернгросса, присутствовавшего на том заседании Фольклорной секции, когда звучало сообщение о печорской свадьбе: «...доклад скорее построен с этнографическим уклоном, чем с искусствоведческим» (л. 80). Другой слушатель, С. С. Писарев, высказал пожелание, чтобы данное сообщение имело продолжение с анализом чисто литературного материала песен и свадебных причетов. Таким образом, скупые данные протоколов Фольклорной комиссии позволяют сделать вывод, что в ранних работах Н. П. Колпаковой удельный вес этнографических фактов был гораздо весомее, чем в ее зрелых трудах.

О многообразии методологических подходов к фольклорному материалу, существовавших в ГИИИ в 20-е гг., свидетельствует один из докладов В. П. Адриановой-Перетц — «Символика сновидений Фрейда и русская народная загадка» (17 октября 1929 г.). Истолкование фольклорного материала в духе теории Зигмунда Фрейда, получившее большую популярность в западной науке, как известно, в отечественной фольклористике не нашло сколько-нибудь значимого развития. Тем интереснее любые указания на факты фрейдистского подхода к устной поэзии, имевшие место в российской науке 1920-х гг. Протокол № 41 заседания Фольклорной секции сохранил для нас краткое содержание доклада В. П. Адриановой-Перетц:

«Краткое изложение теории Фрейда. Фрейд признается в том, что ему нужна поддержка фольклористов. В теории Фрейда определенный символ обозначает всегда одно и то же. Богатство символов сексуальной области и про⟨зрач⟩ность их. Иллюстрации теории Фрейда — в русских народных загадках, до сих пор не пропускавшихся в печать.

lib.pushkinskijdom.ru

Главная масса символов — сексуальная. Символы русских загадок и теории Фрейда — очень близки. При сопоставлении загадок и символов наблюдается всюду устойчивая ассоциация по сходству. Сомнительные места теории Фрейда подтверждаются и подкрепляются исследованием русских загадок» (л. 69).[40]

Весьма ярко в работе Фольклорной секции ГИИИ была заявлена еще одна тема — изучение народной лирики немецких колонистов в России. Собиранием этого материала занимался В. М. Жирмунский, который по этому поводу сделал несколько сообщений: «Песни немецких колонистов» (14 марта 1927 г., л. 12), об архиве народной песни во Фрейбурге (по материалам командировки в Германию — 10 октября 1927 г., л. 18), «Песни немецких колонистов, созданные в России» (5 декабря 1927 г., л. 26), «Баллады о короле Миланском в старых и новых записях» (6 марта 1928 г., л. 38).

Таким образом, материалы протоколов заседания Секции художественного фольклора ГИИИ свидетельствуют о плодотворной и творческой атмосфере, которая царила в среде фольклористов этого Института в 1920-е гг., а также — особо подчеркнем — об идеологической раскрепощенности всех тех, кто принимал участие в работе.

Несколько слов необходимо сказать о других научных подразделениях ГИИИ, имевших отношение к фольклористике. В 1927 г., после второй (Пинежской) экспедиции, для Фольклорной секции назрела необходимость в создании архива устно-поэтических материалов. На нескольких заседаниях (10 и 17 октября) решались вопросы об учете экспедиционного материала, о форме карточек для регистрации различных жанров и другие технические проблемы. 31 октября было принято решение, что русской частью архива будет заниматься И. В. Карнаухова, а немецкой частью — Э. Г. Иогансон (л. 22—22 об.). Руководителем архива просили быть В. М. Жирмунского.

На фольклористических материалах во многом строилась и работа Фонограммархива — институтской структуры, обслуживавшей интересы всех отделов ГИИИ. В 1924 г. в Фонограммархиве было всего 8 валиков с записями от былинщика И. Г. Рябинина-Андреева и 3 валика с записями сказок из Гдовского уезда;[41] основное направление работы Фонограммархива тогда было связано с записью декламационной и сценической речи поэтов, писателей и актеров (О. Форш, Б. Пильняк, А. Крученых и др.). К 1928 г. соотношение записей фольклорного и нефольклорного плана кардинально изменилось. Теперь здесь уже было 900 валиков с этнографическими материалами и всего лишь 450 валиков с записями сценической речи. Сюда поступили материалы Заонежской, Пинежской и Мезенской экспедиций; фонозаписи на Белом море В. Н. Всеволодского-Гернгросса; песни немецких колонистов, с которыми работали В. М. Жирмунский и Э. Г. Иогансон; еврейский, финский, башкирский, осетинский, грузинский, алтайский, монгольский песенный материал.[42]

Фольклористическая мысль в стенах Государственного института истории искусств являлась неотъемлемой частью работы и Крестьянской секции Соцкома. Одной из форм работы Крестьянской секции являлось проведение вы-

---

[40] Позднее на основе этого доклада выросла статья В. П. Адриановой-Перетц «Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок» (Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 497—505). Перепеч.: Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 519—528.

[41] *Бернштейн С.* Звучащая художественная речь и ее изучение // Поэтика: Сб. статей. Л., 1926. С. 49 (Временник Отдела словесных искусств; Вып. 1). Фонозаписи былинных отрывков от И. Г. Рябинина-Андреева были сделаны в 1921 г. по инициативе В. Н. Всеволодского-Гернгросса. Опубл.: Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева / Подгот. текстов, примеч. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1948.

[42] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 28, л. 57 (отчет Фоноархива за 1927/28 г.).

lib.pushkinskijdom.ru

ставок материалов, привезенных из экспедиции. Первоначально именно при Крестьянской секции существовал Фольклорный архив, где сосредоточивались рукописные экспедиционные материалы. При ней же в лице Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд имелась Песенная комиссия, занимавшаяся нотной расшифровкой фонограмм. В 1927/28 г. Крестьянская секция организовала серию фольклорных концертов. 23 сентября 1927 г. в ГИИИ выступала известная заонежская сказительница А. С. Богданова, 6 декабря — П. И. Рябинин-Андреев. 1 и 8 марта 1928 г. Крестьянской секцией была устроена демонстрация материала, собранного в Пинежской и Мезенской экспедициях (кинофильм, снятый на Мезени, и пинежские песни, разученные учащимися музыкального училища). Концерты 2 и 5 апреля были построены на этом же принципе «вторичного фольклоризма» — исполнение городскими коллективами пинежских и мезенских песен, а также народных песен немцев-колонистов из Украины и Крыма.[43]

На научных заседаниях Крестьянской секции наряду с докладами, посвященными народному зодчеству и прикладному искусству, звучали и сообщения фольклорного характера: В. М. Жирмунский «Немецкая народная песня в колониях Крыма и Украины», А. М. Астахова «Заговорное искусство на р. Пинеге», Н. П. Колпакова «Свадебный обряд на р. Пинеге», И. М. Левина «Детская кукольная игра в свадьбу и метище на р. Пинеге».[44]

Еще одним институтским подразделением, выходившим на фольклористическую тематику, была Секция древнерусского и фольклорного театра при Отделе истории театра (руководитель — В. Н. Всеволодский-Гернгросс). В. Н. Всеволодский-Гернгросс и его сотрудники были активными участниками северных экспедиций, причем они выбирали для себя самостоятельные маршруты. В 1926 г. театроведы ездили в Заонежье; в 1927 г. — на Мезень; в 1928 г. — на Терский, Карельский и Поморский берега Белого моря. В 1927/28 г. В. Н. Всеволодский-Гернгросс руководил семинарием «Приемы и формы театральной выразительности у русского крестьянства». Им же велась напряженная работа по систематизации игр народов СССР.[45]

Государственный институт истории искусств в 20-е гг., кажется, был одним из самых благополучных в материальном отношении научных учреждений. У него было свое издательство — знаменитая «Academia», что позволило результаты северных экспедиций оперативно сделать достоянием научной общественности. По материалам Заонежской (1926) и Пинежско-Мезенской (1927; Мезенской — оттого, что именно в этот район ездили театроведы) поездок были опубликованы два выпуска сборника «Искусство Севера».[46]

Уже говорилось о том, что экспедиционная основа, на которой базировали свои исследования большинство фольклористов ГИИИ, неизбежно заставляла их помнить об этнографической стороне фольклорных явлений. Однако это была лишь одна из тенденций, реализуемая в их трудах. Другая тенденция обусловливалась тем, что Секция художественного фольклора сложилась именно в данном научном учреждении — в Государственном институте истории искусств, а не при каком-либо другом научном центре.

Необходимо напомнить, что в ГИИИ существовал культ формы в искусстве. Так, например, В. П. Зубов, основатель Института, писал: «...в искусст-

---

[43] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 33, л. 69.

[44] Там же, № 28, л. 4.

[45] Там же, л. 36. См.: Игры народов СССР : Сб. материалов / Сост. В. Н. Всеволодский-Гернгросс, В. С. Ковалева, Е. И. Степанова. М.; Л., 1933.

[46] Искусство Севера : Заонежье. Л., 1927 (Крестьянское искусство СССР: Сб. Секции крестьянского искусства Комитета социологического изучения искусств; Вып. 1); Искусство Севера. 2: Пинежско-Мезенская экспедиция. Л., 1928 (Крестьянское искусство СССР: Сб. Секции крестьянского искусства Комитета социологического изучения искусства; Вып. 2).

lib.pushkinskijdom.ru

ве нет ничего вне формы, и все неформальное, что в него вкладывается, проходит через форму, в нее претворяется...».[47] В «Объяснительной записке», где обосновывалась необходимость создания Словесного отдела ГИИИ, также подчеркивалась актуальность осмысления прежде всего формы литературных произведений: «До сих пор изучение литературных памятников страдало от беспринципного эклектизма методов: поэтическое произведение рассматривалось то как материал для биографии и психологии поэта, то как памятник религиозно-философского мировоззрения, то как культурно-исторический фактор и т. д. Благодаря такому подчинению науки о литературе внеположенным задачам и методам других наук (философии, психологии, истории духовной культуры) оставалась неясной самостоятельная задача истории литературы как науки, ее особый метод и тем самым ее право на свое отдельное место в ряду других научных дисциплин. Новейшие работы по методологии показали, что соответственно особому характеру изучения предмета (литературные произведения), как объекта эстетического, метод истории литературы должен быть методом историко-эстетическим...».[48]

В 1920-е гг., с возникновением Словесного отдела, ГИИИ стал одним из центров так называемого формалистического метода в литературоведении. Перечень профессоров и сотрудников Института, приведенный в начале статьи, говорит сам за себя. Увлечение формой неизбежно так или иначе должно было сказаться и на фольклористических исследованиях ГИИИ, несмотря на то что экспедиционный характер материала, на котором базировали свои исследования фольклористы Института, как бы предполагал этнографическую сторону их изысканий. Общая атмосфера ГИИИ, без сомнения, диктовала фольклористам определенную направленность их исследований (напомним замечания В. Н. Всеволодского-Гернгросса и С. С. Писарева по поводу доклада Н. П. Колпаковой о печорской свадьбе). Формалистический метод (мы относимся со всем уважением к тому потенциалу, который в нем заложен) сказался и на печатных работах фольклористов ГИИИ.

Вот один пример. Исходя из сложившихся традиций внутри русской фольклористики, можно было бы ожидать, что статья А. М. Астаховой «Былина в Заонежье», опубликованная в первом выпуске «Искусства Севера», будет типологически близкой к вступительным статьям собирателей в сборниках П. Н. Рыбникова, А. В. Маркова, А. Д. Григорьева, Н. Е. Ончукова, где все внимание ученых было сосредоточено на описании быта северян и связи этого быта с былинной традицией, на характеристике местного репертуара и сказителей, на описании обстоятельств знакомства с исполнителями и записи от них былин, и т. д. Однако перечисленные проблемы остаются на периферии исследования А. М. Астаховой. Главный пафос ее статьи в другом. Констатируя легко прогнозируемый факт постепенного исчезновения былинной традиции, фольклористка сосредоточивает свое внимание на том, как, в какой форме былина забывается. А. М. Астахова описывает тип сказителя, не просто забывающего былину, «но ее *разрушающего*, лишающего ее привычной строгой формы и вводящего в нее ряд моментов, дисгармонирующих с былинным стилем».[49] Таковым, по мнению собирательницы, был П. Г. Горшков, который хорошо владел эпическим текстом, помнил все эпизоды, но тем не менее, считала А. М. Астахова, в творчестве этого сказителя «при очень уверенной передаче происходит полное разложение былины». «Былина не поется вся, только часть ее, а далее исполнитель отбрасывает напев, видимо его затрудняющий, ставящий ему определенные рамки, в которые уже не вложить создаваемый им

[47] Вместо предисловия // Задачи и методы изучения искусств. Пг., 1924. С. 6.

[48] Краткий отчет о деятельности Российского института истории искусств // Задачи и методы изучения искусств. Пг., 1924. С. 219.

[49] *Астахова А. М.* Былина в Заонежье // Искусство Севера : Заонежье. Л., 1927. С. 86.

lib.pushkinskijdom.ru

текст, переходит к размеренному сказу, и вот постепенно, у нас на глазах, часто незаметно для самого сказителя, былинный ритм разлагается, появляются чисто сказочные приемы сказа, совершенно прозаические, не былинные фразовые конструкции», — свидетельствует собирательница.[50] Наибольший интерес в работе представляют наблюдения над тем, как забывается форма выражения тех или иных былинных эпизодов. Так, былинный стих, по наблюдениям А. М. Астаховой, у П. Г. Горшкова зачастую представляет собой лишь подобие подлинного эпического стиха, хотя этот квазистих строится при помощи привычных дактилических окончаний («Тут он кончил свое путешествие. / Сел в терем и начал читать книги божественные и богу молитися»). Былинный стих упрощается, из него выпадают традиционные формулы — исследовательница сравнивает аналогичные стихи у Касьянова-отца «Повыехали во *раздольице* чисто поле») и у Касьянова-сына («Они выехали во чисто поле»). С потерей чувства былинного стиля в стих, как показывает А. М. Астахова, вторгается чуждая эпосу лексика («*Ваккурат* поспел во пору во времечко»). Словом, именно форма и проблемы ее разрушения стоят в центре внимания первой фольклористической статьи А. М. Астаховой.

Формальные стороны устнопоэтических жанров рассматриваются и в работах И. В. Карнауховой, Н. П. Колпаковой, А. И. Никифорова и др. Таким образом, формалистический метод, по-нашему мнению, сказался не только в трудах В. Я. Проппа (что позднее ставилось в вину ученому), но и в ранних работах других фольклористов, вышедших из Фольклорной секции ГИИИ, хотя ни к одному из них, к счастью, не был прикреплен опасный в свое время ярлык «формалиста».

Анализ опубликованных и архивных материалов, связанных с деятельностью Секции художественного фольклора Государственного института истории искусств, позволяет, как представляется, сделать два следующих важных вывода: 1) участие в работе Секции оказалось решающим фактором в формировании целого ряда видных фольклористов послеоктябрьской эпохи (В. Я. Пропп, А. И. Никифоров, А. М. Астахова, Н. П. Колпакова, И. В. Карнаухова), 2) Фольклорная секция ГИИИ в 1927—первом квартале 1930 г. работала еще вне прессинга тоталитарного режима; здесь свободно обсуждались самые разные методы в изучении устного народного творчества.

* * *

Несколько слов необходимо сказать о дальнейшей судьбе фольклористики в стенах ГИИИ. В 1930 г. в Институте началась коренная реорганизация. Как можно понять из архивных документов, в этом году в ГИИИ был сформирован Современный сектор, а при нем работал Кабинет изучения фольклора города и деревни. Руководителем кабинета был В. М. Жирмунский (с декабря — М. К. Азадовский, новое лицо в ГИИИ); секретарем — И. В. Карнаухова. Фонолабораторией, в которой хранились валики с фольклорными записями, заведовал Е. В. Гиппиус. Отчет о работе Фольклорного кабинета за «ударный квартал» 1930 г. (так!), подписанный М. К. Азадовским (видимо, «ударным кварталом» был конец 1930 г. — М. К. Азадовский стал руководителем этого научного подразделения лишь с декабря), свидетельствует, что в фольклористике ГИИИ произошли значительные изменения. Главным направлением работы в отчете намечается организация изучения фольклора рабочих и городских окраин. В связи с этим новым направлением М. К. Азадовским был прочитан доклад «Принципы собирания материала рабочего фольклора». Одной из форм работы стала организация собирательских ячеек на предприятиях. Было также начато с целью записи фольклора

[50] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

обследование ленинградской барахолки. Тогда же, в 1930 г., началась подготовка сборника «Рабочий фольклор».[51]

В 1931 г. Государственный институт истории искусств был реорганизован в Государственную Академию искусствознания (ГАИС), и с этого года фольклористика на долгие годы исчезла из научных интересов этого учреждения,[52] которое впоследствии называлось Ленинградский государственный институт театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК). В том же 1931 г. на базе Комиссии по изучению племенного состава СССР был образован Институт по изучению народов СССР (ИПИН). Все фольклорные материалы бывшего ГИИИ были переданы в ИПИН, где тогда же была создана Фольклорная секция (руководитель — М. К. Азадовский; секретарь — А. М. Астахова), состоявшая из двух ячеек: Фольклорное архивное хранилище и Фонограммархив (Е. В. Гиппиус). Фольклористы ИПИН в 1931—1933 гг. провели три успешные экспедиции в Заонежье и Беломорье. Однако научная деятельность ученых в стенах этого учреждения уже во многом определялась господствующей идеологией победившего тоталитарного режима. Главные задачи науки об устной народной словесности формулировались явно под диктатом времени: «1) Изучение и переоценка главнейших дореволюционных и современных как русских, так и западноевропейских течений в науке о фольклоре. 2) Установление спецификума фольклора, его места в системе марксистского обществоведения и его роли в процессе социалистического строительства СССР. 3) Собирание и изучение современного фольклора с выявлением его классовой сущности, главным образом собирание и исследование материалов, характеризующих происходящие в современности бытовые и психологические сдвиги».[53] В 1933 г. ИПИН и Музей антропологии и этнографии были преобразованы в Институт антропологии и этнографии АН СССР, куда перешла Фольклорная секция. В начале 30-х гг. произошли коренные изменения в структуре еще одного научного учреждения — Пушкинского Дома. В 1930 г. Пушкинский Дом (центр по хранению рукописей, личной библиотеки и вещей великого поэта и по изучению его творчества) был преобразован в Институт литературы АН СССР (ИЛИ), ставящий перед собой более широкие задачи. В течение 30-х гг. шло постоянное усложнение структуры ИЛИ; в 1939 г. Фольклорная секция Института антропологии и этнографии со всеми ее архивными материалами (рукописными и фонографическими) была придана Пушкинскому Дому. В настоящее время материалы северных экспедиций ГИИИ хранятся именно здесь.[54]

При ЛГИТМиКе фольклористика возродилась лишь в 1944 г., когда здесь был организован Кабинет народного творчества (Н. П. Колпакова, Н. И. Жемчужина), просуществовавший до 1954 г. В ноябре 1969 г. усилиями В. Е. Гусева здесь вновь была создана Секция фольклора, ставящая себе целью комплексное изучение народной музыки, народно-песенных жанров, народной драмы и хореографии.[55] С 1996 г. этой Секцией руководит А. Ф. Некрылова. Научные структуры бывшего ЛГИТМиКа в настоящее время образуют Российский институт истории искусств.

Однако 30-е гг. и современный период в истории ленинградской фольклористики — это совершенно особые темы, которые требуют самостоятельного осмысления.

---

[51] ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 39, л. 127—128.

[52] См. производственный план Ленинградского отделения Государственной Академии искусствознания на 1931 г., который не содержит никакого намека на фольклористическое подразделение в ГАИС (ЦГАЛИ СПб., ф. 82, оп. 3, № 39, л. 171).

[53] *Астахова А. М., Гиппиус Е. В.* Фольклорная секция Института по изучению народов СССР Академии наук (ИПИН) // Сов. этнография. 1931. № 3—4. С. 242.

[54] Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН: Р. V, кол. 2, папки 1—11 (1926, Заонежье); кол. 3, папки 1—18 (1927, Пинега); кол. 4, папки 1—2 (1927, отряд В. Н. Всеволодского-Гернгросса на Мезени); кол. 5, папки 1—13 (1928, Мезень); кол. 6, папки 1—8 (1929, Печора).

[55] *Гусев В., Ивлева Л.* Изучение фольклора // Ленинградский государственный институт театра, музыки и кинематографии : Сб. статей. Л., 1971. С. 205—213.

lib.pushkinskijdom.ru

С. В. БЕРЕЗКИНА

«ГРАММАТИЧЕСКАЯ ОШИБКА» В СТИХОТВОРЕНИИ ПУШКИНА «БУРЯ»

Стихотворение «Буря» — один из романтических шедевров Пушкина. Автографы его до нас не дошли. В стихотворном сборнике 1829 г. поэт поместил «Бурю» в отдел 1825 г. (в это время он находился в Михайловском). Первая же публикация стихотворения «Буря» была осуществлена на страницах журнала «Московский вестник» в 1827 г. (Ч. 1. № 11. С. 91). Эта публикация отличалась от последующей, 1829 г., только одним словом. Для того чтобы оценить его вполне, приведем текст стихотворения целиком по публикации 1827 г.:[1]

Ты видел деву на скале
В одежде белой над волнами,
Когда, бушуя в бурной мгле,
Играло море с берегами,
Когда луч молний озарял
Ее всечасно блеском алым
И ветер воил и летал
С ее летучим покрывалом.

Прекрасно море в бурной мгле
И небо в блесках без лазури;
Но верь мне: дева на скале
Прекрасней волн, небес и бури.

Слово «воил», употребленное вместо привычного «выл», Пушкин заменил в тексте 1829 г. на «бился». Почему это было им сделано, поэт объяснил в статье «⟨Опровержение на критики⟩» (1830), где назвал форму слова «воил» (вместо «выл») в числе пяти «грамматических ошибок», допущенных им в печати.[2] Эту «грамматическую ошибку» никто из исследователей прокомментировать не пытался. Поскольку рецензия, в которой бы указывалось на нее поэту, неизвестна, приходится считать, что Пушкин исправил текст стихотворения вследствие какого-то устного замечания одного из своих знакомых. Именно так говорится об ошибке со словом «воил» в сравнительно недавно появившейся статье М. В. Строганова, которая претендует на обзор всей литературы по «Буре», но при этом не упоминает основную работу, с ней связанную,[3] — книгу В. В. Виноградова «Стиль Пушкина» с очень цен-

[1] Приводится со строфическим пробелом между ст. 8 и 9, исчезнувшим впоследствии из текста публикации 1829 г., возможно потому, что он пришелся на оборот книжной страницы. В современных изданиях «Буря» печатается по тексту 1829 г. без строфического пробела, который, надо признать, был вполне логичен.

[2] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 148.

[3] См.: *Строганов М. В.* Стихотворение Пушкина «Буря»: Проблема комментария // Пушкин и его современники. СПб., 2002. Вып. 3 (42). С. 291—300.

© С. В. Березкина, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

ными замечаниями о параллелях к сюжету пушкинского стихотворения.[4] Если бы автор современной статьи учел наблюдения Виноградова, то тогда, возможно, попытки автобиографического прочтения пушкинского стихотворения отпали бы сами собой. Кстати, впервые стихотворение «Буря» предположительно отнес к М. Н. Раевской и крымским воспоминаниям о ней Пушкина Н. И. Черняев.[5]

Известно, что пушкинские тексты были обстоятельно обследованы коллективом ученых под руководством акад. В. В. Виноградова, выпустившим в 1956—1961 гг. монументальный труд — четырехтомный «Словарь языка Пушкина». Слово «воил» в него не попало, поскольку в четырехтомнике был «расписан» и проанализирован по большому академическому изданию лишь основной корпус произведений Пушкина. Вариант же седьмого стиха «Бури» с загадочным словом «воил» был напечатан в академическом издании в отделе «Другие редакции и варианты», и он был рассмотрен при подготовке дополнений к «Словарю языка Пушкина».[6] Характеристика слова «воил» в этой книге была дана, если можно так выразиться, с большим уважением. Ни о какой ошибке в ней и речи не велось! Указывалось, что форма «воил» образована от глагола «воить», хотя при этом не называлась область употребления столь необыкновенного слова.[7] Теперь комментаторам «Бури» оставалось только назвать ту область языка, для которой глагол «воить» и производные от него формы были вполне органичны.

Этой областью оказалась лексика диалектная. В 1941 г. В. В. Виноградов назвал слово «воил» «областной формой» прошедшего времени.[8] Слово «воить» зарегистрировано в «Словаре русских народных говоров» с указанием на его распространенность во Владимирской, Тверской и Калужской областях.[9] После выхода этого издания появился ряд областных словарей, расширяющих ареал употребления слова.[10] В некоторых областях, как например в Псковской, слово имело несколько иную форму — «воять».[11]

Известно, что Пушкин не любил жестко-нормативного стеснения русского языка. Так, в примечаниях к «Евгению Онегину» он решительно вступился за «коренные русские» слова «хлоп», «молвь» и «топ», подвергшиеся атаке в одной из критических рецензий на его произведение. Свою отповедь рецензенту-ригористу Пушкин закончил яркой сентенцией: «Не должно мешать свободе нашего богатого и прекрасного языка».[12] Почему же он не вступился за слово «воил»? Со стороны фонетики слово это довольно звучное, а со стороны семантики — емкое: «воить» буквально означает «издавать вой». Здесь, несомненно, есть смысловой оттенок, не столь явный в общепринятом «выть». Однако Пушкин в тексте «Бури» отступился от «воил», поскольку в нем слова, находящиеся вне сферы высокой книжной речи, не были уместны или, точнее, оправданы, как в случае со словами «хлоп», «молвь» и «топ» в описании сна любившей «простонародную старину» Татьяны Лариной. Кроме того, отстаивая «коренные русские» слова в тексте «Онегина», Пушкин ссылался на печатные источники — на сказку о Бове

---

[4] *Виноградов В. В.* Стиль Пушкина. М., 1937. С. 59—60.

[5] *Черняев Н. И.* Критические статьи и заметки о Пушкине. Харьков, 1900. С. 335—336.

[6] Новые материалы к словарю А. С. Пушкина. М., 1982.

[7] Там же. С. 43.

[8] *Виноградов В. В.* Пушкин и русский литературный язык XIX века // Пушкин — родоначальник новой русской литературы. М.; Л., 1941. С. 553.

[9] Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Вып. 5. С. 31.

[10] См., например: Архангельский областной словарь. М., 1987. Вып. 5. С. 30.

[11] См.: Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1979. Вып. 4. С. 101; Словарь вологодских говоров: А—Г. Вологда, 1983. С. 86; Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994. Вып. 1. С. 237; Словарь вятских говоров. Киров, 1998. Вып. 2. С. 327.

[12] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. Т. 6. С. 193—194.

lib.pushkinskijdom.ru

Королевиче и Сборник Кирши Данилова. Печатное слово, даже если речь идет о фольклорном памятнике, обладает авторитетом более высоким, чем устное, и у «воить» его, надо признать, не было.

Первая публикация с употреблением слова «воить» отнесена в «Словаре русских народных говоров» к 1897 г. Теперь мы можем указать на более раннюю публикацию с употреблением этого слова — текст «Бури» Пушкина на страницах «Московского вестника» 1827 г. Какую же характеристику следует дать слову «воил» в пушкинском тексте? Иными словами: диалектизм ли это с точки зрения языковой ситуации 1820-х гг.? По-видимому, нет. Слово «воил» у Пушкина — это элемент просторечной лексики, свойственной кругу образованного русского дворянства. Иначе это слово просто не появилось бы на страницах редактировавшегося М. П. Погодиным журнала. В. В. Виноградов писал о том, что граница, пролегавшая между диалектной и просторечной лексикой, была в пушкинское время очень подвижна.[13] То, что характеризовалось в словарях того времени как просторечный элемент русского языка, впоследствии оказалось вытесненным в народные говоры, и наоборот — воспринимавшееся как лексика областная стало частью литературного русского языка. Слово «воил» в печатном варианте «Бури» представляет собой именно такой пограничный случай. Не зарегистрированное ни в одном из словарей XVIII—XIX вв., оно, как оказалось, было свойственно дворянской обыденной речи, но не удержалось в этой сфере и «соскользнуло» в народные говоры, где продолжает жить и поныне.

---

[13] См.: *Виноградов В. В.* Язык Пушкина М.; Л., 1935. С. 377—453.

lib.pushkinskijdom.ru

А. А. ГОРЕЛОВ

И. А. БУНИН И КНИГА И. Г. ПРЫЖОВА О МОСКОВСКИХ ЛЖЕПРОРОКАХ

Творческий процесс больших писателей — за гранью видимого, повит тайной, а заглянуть в него есть возможность лишь тогда, когда становятся известны словесно закрепленные материалы, позволяющие увидеть «исходное» и «результат», сопоставить «было» и «стало».

Тема «И. А. Бунин и фольклор» навсегда останется притягательной с этой точки зрения: Бунина-прозаика и Бунина-поэта постоянно влекла народная поэзия и как непосредственное проявление человеческой души, как распахнутое окно в сокровенный мир индивидуальности, и как выражение народного коллективного миропонимания, воплощение надличностного взгляда на коловращение Вселенной и акты социальной жизни. Бунина-художника волновала и магия звучащей народной речи, особенности смысловой игры, и фонетическая изысканность песенной стиховой строки, образная емкость поэтического слова. На это уже обращено внимание в фольклорно-этнографических и литературоведческих исследованиях, посвященных писателю. Особое значение по понятным причинам сохранится за работами А. К. Бабореко и Э. В. Померанцевой,[1] где приведены бунинские выписки из произведений фольклора, позже утраченные архиводержателями, но имеющие параллели и очевидные ассоциации в стихотворениях и прозе великого мастера.

Новые источниковедческие находки — неизбежность, поскольку вырисовывающаяся задача создания академического собрания сочинений потребует фронтального обозрения бунинского наследия. Иные же указания на источники «выскакивают» как бы сами собой — в особенности в сфере поэзии, где наводящими ориентирами служат прямые цитации из классических собраний песен и имена.

Возьмем два примера.

Известное стихотворение 1915 г. «Казнь» открывается первой строкой популярной, переходящей из антологии в антологию лирической песни собрания М. Д. Чулкова XVIII в. «Туманно *красное солнышко*, туманно...»,[2] — строкой, подвергнутой у Бунина минимальному изначальному «преобразованию»: «туманно *утро красное*, туманно...»,[3] — с вариацией в третьей строфе: «Туманно *солнце красное*, туманно... (курсив мой. — *А. Г.*)» (I, 378). Зачин, вводящий в печальную исповедь девицы, переживающей вековечную разлуку с любимым или его утрату, — переведен поэтом в тяжелое и злобное раздумье разбойника перед неминуемой его казнью посреди псковской

[1] Фольклорные записи / Публ. А. К. Бабореко; Предисл., примеч. Э. В. Померанцевой // Литературное наследство. Т. 84: В 2 кн. Кн. 2: Иван Бунин. М., 1973. С. 399—418; *Померанцева Э. В.* Фольклор в прозе Бунина // Там же. Кн. 1. С. 139—152.

[2] Собрание разных песен М. Д. Чулкова. Ч. 1, 2 и 3 с прибавлением. СПб., 1770—1773 // Соч. М. Д. Чулкова. СПб., 1913. Т. 1. № 178 (ОРЯиС ИАН).

[3] *Бунин И. А.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1965—1967. Т. 1. С. 377—378. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома римской цифрой и страницы — арабской.

© А. А. Горелов, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

торговой площади. Два символических предварения сюжетов — песенного и стихотворного — включают читателя в минорные переживания, вытекающие из единой предпосылочной тональности, но далее расходящиеся по своим смысловым руслам.

Бунин — отнюдь не копировщик фольклорных оригиналов, хотя он любит и искусно направляет в нужную сторону стилизационные токи, мастерски монтирует с собственным текстом извлечения из фольклорных источников.[4] Это равно распространяется на его обращения и к русскому, и к иному национальному материалу. Стихотворение впечатляюще-жестокой силы «Мушкет» (1913), навеянное украинской думой о Самке Мушкете (как показал Н. И. Костомаров, это была стилизация И. И. Срезневского из «Запорожской старины», 1833), принесло русской литературе совершенно самобытную трактовку казачьей судьбы XVII ст. со свободным движением поэтической мысли. Первоисточник оказывался для Бунина лишь отправным пунктом развития и сюжета, и характера героя.[5]

Бунинская начитанность была огромна, и фольклорно-этнографические «взятки» из литературы, прослеживающиеся в творчестве писателя с 1890-х гг., проходят далее практически через всю биографию И. А. Бунина, приобретая подчас озвученность идейно принципиальную.

К их числу принадлежит и тот случай, о котором далее пойдет речь, — заимствование писателя из книги выдающегося этнографа-шестидесятника И. Г. Прыжова «26 московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков» (М., 1865). Заимствование фактически определило все содержание рассказа 1924 г. «Слава», а содержание это унисонно прозе Бунина, создававшейся после 1917 г., после февральско-мартовской, а паче того Октябрьской революции, когда писатель остро и постоянно раздумывал о народе, о феномене России и русской истории, о глубочайших основах русской трагедии, обусловленной, между прочим, фундаментальными традициями национального поведения, особенностями массового сознания и житейским диктатом последнего.

Но прежде нежели устанавливать параллель-зависимость Прыжов— Бунин, необходимо взглянуть на то, что видел и описывал Бунин на исходе 1910-х—в начале 1920-х гг. в наиболее прямолинейном и откровенном роде литературы — публицистике, достаточно представленной ныне и в отечественных изданиях бунинского наследия.[6]

* * *

Историческая сень, наброшенная на всю прозу И. А. Бунина и простирающаяся в неощутимо-космическую даль вечности, всегда придавала особое стилистическое качество культурным ассоциациям писателя. В публицистике Бунина 1917—1920-х гг. есть, однако, та черта соотносительности современности с прошлым и вечным, которая все более властно замыкает мысль в русские рамки, заставляет ее кружить над «континентом» *Россия*, домини-

[4] Э. В. Померанцева справедливо возражала на тезис Н. П. Смирнова: «Стихи Бунина о древней Руси ⟨...⟩ свободны от всякой стилизации», — подчеркивая, что бунинская стилизация сопровождается относительным удалением от фольклорного текста (см.: Литературное наследство. Т. 84. Кн. 1. С. 151).

[5] Русское переложение думы, предложенное М. А. Максимовичем, а также сведения о публикации произведения см.: *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 435, 827.

[6] Тексты бунинской публицистики приводятся по изданиям: *Бунин Иван.* Окаянные дни: Неизвестный Бунин. М., 1991 (далее с обозначением в скобках — О. д.); *Бунин Иван.* Великий дурман : Неизвестные страницы. М., 1997 (далее с обозначением в скобках — В. д.). «Окаянные дни» сверены также с изданием: *Бунин И. А.* Окаянные дни. М., 1990 (Библиотека журнала «Слово») — и репринтом публикации: Собрание сочинений И. А. Бунина. Т. 10: Окаянные дни. Берлин: Петрополисъ, 1935.

lib.pushkinskijdom.ru

руя, во всех раздумьях Бунина-художника, Бунина-человека. Писатель ищет объяснений произошедшему и происходящему в русском мире и с русскими людьми, а потому его как никогда прежде влечет фактография русской истории, трактовка фактов исторической наукой, возможность проецирования прошлого на настоящее, степень оправданности такого проецирования. Преходящее и непреходящее в их обратимости, созвучиях, драматическое преломление эха, идущего из глубины веков, подчиненность человека социальным и асоциальным инстинктам, несознаваемым повадкам, мучительная встреча с неизбежными нравственными потерями — вот то, что вычитывается Буниным в летописях и сочинениях аналитиков отечественной жизни на громадных пространствах материала. Татищев, Костомаров, Герцен, Соловьев, Ключевский прочитываются жадно, нервно, многократно. Наблюдаемое непосредственно вокруг — в Москве, Одессе, долетающее до Петрограда, Харькова, Крыма, перенесенное в эмигрантскую среду на Балканы, в Париж, идущее из новой России через Берлин, Прибалтику, лихорадочно впитываемое из газет сплетаются в публицистике Бунина в нерасторжимое единство, характеризующее автора как самосжигающуюся в огне социальных страстей душу, как одного из величайших мучеников-страдальцев за переламываемую Русь. Сгорая на костре любви и ненависти, Бунин писал в названные годы с неистовым запалом политика. Обращаясь к его «Окаянным дням», печатавшимся на страницах парижской газеты «Возрождение» в 1925 г., через 7 лет после дневникового оформления записок о 1918 г., видишь слипшиеся прямо-таки в телесное целое кровоточащие куски плоти сочинений русских писателей и историков, которые спаяла бунинская боль.

«Плохо верю в их „идейность"», — писал Бунин 5 мая 1918 г., комментируя слухи о том, что идущие за атаманом Григорьевым тысячи мужиков «на десятки верст разрушают железную дорогу». Писатель усматривал в этом варварство, отвечающее уровню сознания массы, вовлеченной в революцию: «Вероятно, впоследствии это будет рассматриваться как „борьба народа с большевиками" и ставиться на один уровень с добровольчеством. Ужасно. Конечно, коммунизм, социализм для мужиков, как для коровы седло, приводит их в бешенство. А все-таки дело заключается больше всего в „воровском шатании", столь излюбленном Русью с незапамятных времен, в охоте к разбойничьей вольной жизни, которой снова охвачены теперь сотни тысяч отбившихся, отвыкших от дому, от работы и всячески развращенных людей» (О. д., с. 91).

Так начинается фрагмент «Окаянных дней», концентрированно преподносящих читателю одну из ведущих мыслей книги. Писатель предлагает ответ на вопросы о природе, существе и перспективе революции. (Не менее, никак не менее!) И на это сейчас же начинает «работать» целая обойма имен, целая серия сближаемых в своем смысле высказываний историков и литераторов.

«Чуть не десять лет тому назад поставил я эпиграфом к своим рассказам о народе, об его душе слова Ив. Аксакова: „Не прошла еще древняя Русь!"[7] Правильно поставил. Ключевский отмечает чрезвычайную „повторяемость"

[7] Отметим в некоторое опережение рассматриваемой темы, что книга И. Г. Прыжова «Нищие на святой Руси : Материалы для истории общественного и народного быта в России» (М., 1862) имела в эпиграфе цитируемые Буниным (с прибавкой — «еще») слова, но не И. С., а К. С. Аксакова: «⟨...⟩ „Древняя Русь прошла", — повторят нам. Нет, не прошла Древняя Русь, и путь прежний не брошен». Источник высказывания — бесподписная передовица с пометой: «Москва. 24 мая», опубликованная литературным еженедельником «Молва» (1857. 25 мая. № 7. С. 81). Как известно, передовицы эти принадлежали перу неофициального редактора газеты К. С. Аксакова — передовицы «броские, афористичные, открыто вызывающие своим подчеркнутым народолюбием и категоричностью суждений» (*Курилов А. С.* Константин и Иван Аксаковы // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1981. С. 18. Ср.: *Осповат А. Л.* Аксаков Константин Сергеевич // Русские писатели. 1800—1917 : Биогра-

lib.pushkinskijdom.ru

русской истории. К великому несчастию, на эту „повторяемость" никто и ухом не вел» (О. д., с. 91). В этом эпизоде Бунин акцентирует мысль об инерционном начале как тормозящем факторе общественного развития. Залегая в народном сознании, оно обрекает Россию на исторические повторения древнерусских ситуаций в мнимо прогрессирующем обществе. Об этом говорят писателю также Достоевский и Герцен. Бунин продолжает: «„Освободительное движение" творилось с легкомыслием изумительным, с непременным, обязательным оптимизмом, коему оттенки полагались разные: для „борцов" и реалистической народнической литературы один, для прочих — другой, с некоей мистикой. И все „надевали лавровые венки на вшивые головы", по выражению Достоевского. И тысячу раз прав был Герцен: „Мы глубоко распались с существующим... Мы блажим, не хотим знать действительности, мы постоянно раздражаем себя мечтами... Мы терпим наказание людей, выходящих из современности страны... Беда наша в расторжении жизни теоретической и практической..."» (О. д., с. 91).

Бунин чуть меняет угол зрения и устремляет свой взгляд на современность, где ему рисуется внутренний мир вождей, знаменосцев взятого им в кавычки «освободительного движения»: «Впрочем, многим было (и есть) просто невыгодно *не* распадаться с существующим. И „молодежь", и „вшивые головы" нужны были, как пушечное мясо. Кадили молодежи, благо она горяча, кадили мужику, благо он темен и „шаток". Разве многие не знали, что революция есть только кровавая игра в перемену местами, всегда кончающаяся только тем, что народ, даже если ему и удалось некоторое время посидеть, попировать и побушевать на господском месте, всегда в конце концов попадает из огня да в полымя? Главарями наиболее умными и хитрыми вполне сознательно приготовлена была издевательская вывеска: „Свобода, братство, равенство, социализм, коммунизм!" И вывеска эта еще долго будет висеть — пока совсем крепко не усядутся они на шею народа. Конечно, тысячи мальчиков и девочек кричали довольно простодушно:

За народ, народ, народ,
За святой девиз вперед!

Конечно, большинство выводило басами довольно бессмысленно:

И утес великан
Все, что думал Степан,
Все тому смельчаку перескажет...[8]

фический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 34. Именно эпиграф к «Нищим на святой Руси» приписал И. С. Аксакову слова К. С. Аксакова и так запал в сознание И. А. Бунина. Непроверенная ссылка перешла и в перепечатку: *Прыжов И. Г.* Очерки. Статьи. Письма / Ред., вводные статьи, коммент. М. С. Альтмана. М.; Л., 1934. С. 119 (здесь же прошла ошибка в пагинации первоисточника — с. 157 вместо реальной с. 81), — а затем в ее повторения (см., например: *Прыжов И. Г.* История кабаков в России. М.: Изд-во «Дружба народов», 1992. С. 261). Отсылки к трудам Прыжова ниже даются по прижизненным изданиям автора: «Нищие на святой Руси» и «26 московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков» (Изд. Н. Баркова. М., 1864). (Б. Пильняк в «Красном дереве» счел Баркова автором книги). Цензурное разрешение имеет дату: «Февраля 19 дня 1864 года»; на мягкой обложке — передатировка издания: 1865; дата на корешке твердого переплета — 1865 (см. экземпляр библиотеки Пушкинского Дома «Из книг Н. А. Котляревского», шифр: 40 1/55). В изд. очерков И. Г. Прыжова 1934 г. на вклейке перед с. 33 — фото мягкого переплета с ошибочным пояснением: «Титульный лист первого издания „26 юродивых"». Разные экземпляры одного издания имели неустойчивую пагинацию (в экземпляре РНБ с. 158 обозначена как с. 57), что свидетельствует о дефектах книжной печати типографии Семена, выпустившей издание 1864—1865 гг.

[8] Подобно И. А. Бунину, увидевшему «бессмысленность» последней строфы песни А. А. Навроцкого «Утес Стеньки Разина», наш современник Леонид Леонов цитацией той же песни обнажил двусмысленность сравнений вождя с «могучим орлом», терзающим свои

lib.pushkinskijdom.ru

„Ведь что же было? — говорит Достоевский. — Была самая невинная, милая либеральная болтовня... Нас пленял не социализм, а чувствительная сторона социализма...” Но ведь было и подполье, а в этом подполье кое-кто отлично знал, к чему именно он направляет свои стопы, и некоторые, весьма для него удобные, свойства русского народа. И Степану цену знал» (О. д., с. 91—92).

Писатель убежденно настаивает на провокативности поведения лидеров социалистического движения, на эксплуатации ими порывов молодежи и темноты народной, с помощью чего «главари» планируют влезть «на шею народа». В 1918—1925 гг. Бунину становится ясно, что народное большинство имеет «свойства», опасные для самой массы, но безусловно выгодные для тех, кто, по Достоевскому, принадлежит к некоему общественному подполью или несет его в себе.

Писателю очевидна пагубность застарелой «духовной тьмы» народной:

«Среди духовной тьмы молодого, неуравновешенного народа, как всюду, недовольного, особенно легко возникали смуты, колебания, шаткость... И вот они опять возникли в огромном размере... Дух материальности, неосмысленной воли, глубокого своекорыстия повеял гибелью на Русь. У добрых отнялись руки, у злых развязались на всякое зло... Толпы отверженников, подонков общества потянулись на опустошение своего же дома под знаменами разноплеменных вожаков, атаманов из вырожденцев, преступников, честолюбцев...» (О. д., с. 92).

Впрочем, говорит это Бунин устами крупнейшего русского историографа XIX столетия С. М. Соловьева, о чем немедленно сообщается: «Это — из Соловьева о Смутном времени. А вот из Костомарова о Стеньке Разине:

„Народ пошел за Стенькой обманываемый, разжигаемый, многого не понимая толком... Были посулы, привады, а уж возле них всегда капкан ⟨...⟩. Шли «прелестные письма» Стеньки — «иду на бояр, приказных и всякую власть, учиню равенство...» Дозволен был полный грабеж... Стенька, его присные, его воинство были пьяны от вина и крови... возненавидели законы, общество, религию, все, что стесняло личные побуждения... дышали местью и завистью... составились из беглых воров, лентяев... Всей этой сволочи и черни Стенька обещал во всем полную волю, а на деле забрал в кабалу, в полное рабство, малейшее ослушание наказывал смертью истязательной, всех величал братьями, а все падали ниц перед ним...”» (О. д., с. 92—93).

Как публицист Бунин становится здесь уже памфлетистом, покидающим С. М. Соловьева с его уравновешенной интонацией и переходящим к конспективным выборкам из Н. И. Костомарова — наиболее яростного критика Разина. Солидаризируясь с костомаровской интерпретацией «разинщины», автор «Окаянных дней» направляет острие своего негодования на ленинскую Россию:

«Не верится, чтобы Ленины не знали и не учитывали всего этого!» (О. д., с. 93).

Естественно стремление Бунина не миновать фиксации чисто антропологических особенностей, примет облика человека-бунтаря, из которых наука «вычитывает» его асоциальность, ущербность. Здесь писателю мнится постоянство, исстари имеющее силу закона. Резюмируя данные уголовной психологии, он настаивает: «И как раз именно из них, из этих самых русичей, издревле славных своей *антисоциальностью*, давших столько „удалых разбойничков”, столько бродяг, бегунов, а потом хитровцев, босяков, как раз из

жертвы на вершине волжского утеса, в антикультовой XIII главе монументального романа «Пирамида» (*Леонов Леонид.* Пирамида : Роман-наваждение в трех частях. М., 1994. Кн. 2. С. 575). Не исключено, что Леонов воспользовался «подсказкой» Бунина из «Окаянных дней».

lib.pushkinskijdom.ru

них и вербовали мы красу, гордость и надежду русской *социальной* революции. ⟨...⟩ всякий русский бунт (и особенно теперешний) прежде всего доказывает, до чего все *старо* на Руси, и сколь она жаждет прежде всего *бесформенности.* Спокон веку были „разбойнички" муромские, брянские, саратовские, бегуны, шатуны, бунтари против всех и вся, ярыги, голь кабацкая, пустосвяты, сеятели всяких лжей, несбыточных надежд и свар. Русь классическая страна буяна. ⟨...⟩ Русская вакханалия превзошла все до нее бывшие — и весьма изумила и огорчила даже тех, кто много лет звал на Стенькин Утес — послушать „то, что думал Степан". Странное изумление! (Здесь Бунин опять ступает в след Костомарова. — *А. Г.*) Степан не мог думать о социальном, Степан был „прирожденный" — как раз из той злодейской породы, с которой, может быть, и в самом деле предстоит новая *долголетняя* борьба» (О. д., с. 124—125).

Через публицистику Бунина проходит неверие в «Пилу и Сысойку» — решетниковских подлиповцев как носителей «народовластия» (В. д., с. 27), писатель язвительно говорит о народе-«богоносце», «христолюбивом мужичке» (О. д., с. 245, 38), величает последнего «дикарем» (В. д., с. 101), «поголовным хамом и зверем», а на пределе отчаяния восклицает: «Будет жить и через сто лет такая же человеческая тварь, — теперь-то я уж знаю ей цену!» (О. д., с. 57).

В прозе и публицистике Ивана Бунина не могло, однако, не возникать и могущественных противовесов исступленно-скептической позиции в отношении России и русского народа. Отдавая дань антропологии преступности, писатель не мог не сознавать того, о чем ему столь же определенно говорила вся отечественная история: «Был и святой человек, был и строитель, высокой, хотя и жестокой крепости. Но в какой долгой и непрестанной борьбе были они с буяном, разрушителем, со всякой крамолой, сварой, кровавой „неурядицей и нелепицей"!» (О. д., с. 125). Возмущаясь поверхностными суждениями о России 1920 г. в путевых заметках английского писателя Г. Уэллса, Бунин назовет свою родину «богатейшей в мире страной народа пусть темного, зыбкого, но все же великого, давшего на всех поприщах истинных гениев не меньше Англии» (В. д., с. 69—70). В знаменитой одесской лекции 1919 г. «Великий дурман» Бунин укажет на «роковую особенность» народа русской земли «кругами совершать свое движение вперед», а это — напасть, от которой, однако же, спасали нацию «подвижники и святители московские, радонежские, саровские, соловецкие» (В. д., с. 34—35). Историческое и религиозное сознание Бунина, продиктовавшее ему в рассказе того же 1924 г. «Святитель» слова: «Только один господь ведает меру неизреченной красоты русской души» (т. 5, с. 140), — вырабатывало в писателе самозащиту от тотально катастрофического воззрения на крушение Российской империи и призывало его — вне всякого оптимизма — к «новой долголетней борьбе» (О. д., с. 125), для чего требовалась беспристрастно-трезвая оценка вечносущих пороков русской психологии.

Тогда-то, в противостоянии революции и противоборстве с нею, Бунин находит поддержку своим взглядам на динамику и застойность общественно-исторических процессов в материалах книги И. Г. Прыжова о московских лжепророках и лжеюродивых. Последняя оказывается на удивление актуальной в силу насыщенности бытовыми сведениями о почитании народом неких маргинальных личностей. Она давала обескураживающие элементарностью данные о причинах культа пройдох, плутов, обманщиков, мнимо-блаженных, пустосвятов, ханжей, «святость» которых творила народная жажда обретения путеводителей по жизни, замешанная на темноте, «дурачестве», универсальной непросвещенности массы. Книга уличала псевдопророков и псевдопророчиц, одновременно вскрывая глубину и заскорузлость национальных предрассудков, уходящих корнями в древний период нашей истории. Мнимость

lib.pushkinskijdom.ru

общепризнанных репутаций, скандальность становления «авторитетов», деяния которых опережала легенда-слава, зачастую вообще не подтверждавшаяся биографиями «ловких малых», «проказников», «наставников», разного рода «прорицателей судеб», явились в книге Прыжова организующим тематическим началом. Историческая мифология недавнего времени, проверяемая фактографией, дала толчок к созданию бунинского рассказа «Слава», лейтмотив которого подсказан настойчиво звучащим в разных очерках писателя-этнографа 1860-х гг. словом-определителем парадоксального явления (см. слово «слава» в контекстах брошюры Прыжова — «26 московских лжепророков...», с. 6, 39, 58, 68, 82, 83, 85, 87, 108, 108, 112, 113, 128, 131, 133, 141, 144).

Как уже замечено вскользь впереди, ранее выявляемое общение И. А. Бунина с литературным наследием И. Г. Прыжова относится по крайней мере к 1913 г., что зарегистрировано включением в сборник «Иоанн Рыдалец» (сборник рассказов и стихов 1912—1913 гг.) эпиграфа из «Нищих на святой Руси» Прыжова, где слова Константина Аксакова, приписанные Аксакову Ивану, также выполняли функцию эпиграфа.[9] Бунинский сборник из 55 произведений, посвященных современности и прошлому, переживаниям истории, пронизанный пониманием настоящего и минувшего как единосущного процесса, где быль претворяется в легенду, а легенда повелевает поведением человека, где старина вживлена в новое, а новизна зачастую только камуфлирует древние страсти, убедительно рисовал жизнь русского народа в метрополии его духовного бытия — деревне и вместе с тем органически включал эту жизнь в вековечные ритмы общечеловеческой жизнедеятельности, вписанной в природный Космос. Бунинский взгляд на русские будни был бесконечно более емким, нежели ориентировавший лишь в социальной истории ракурс очерков Прыжова. Но Бунину безусловно импонировало толкование многих явлений и целых институтов древнерусской поры как модифицированных, однако сохраняющихся в своем главном качестве — в формах-проявлениях, свидетельствующих о неисчезаемости рудиментов Средневековья. Прыжов говорил о косности русской социальной жизни середины XIX столетия вследствие недвижимости «народного просвещения» и, не принимая романтически-славянофильского аксаковского мажора при оценке сохраняющегося древнерусского начала, констатировал: «Над новой Россией парит еще древнерусский противуисторический, противуобщественный, враждебный народу дух, потворствующий нищенству, нищие до сих пор сохраняют свой старинный характер».[10] Именно как утверждение фактического положения вещей, совпадающее с наблюдениями самого Бунина 1900-х гг., как документ предшественника, под констатирующей частью которого писатель мог бы поставить подпись (за это говорят и «Иоанн Рыдалец», и «Псальма», и «Будни», и «Преступление»), воспринимался прыжовский народоведческий экскурс в сферу нищенства, где будущий нечаевец увидел отстойник «всей нашей грязи, не видимой на поверхности жизни» («Нищие на святой Руси», с. 59). Источником беды и «болезни» «вообще здорового, честного и гордого народа» (там же, с. 51) Прыжов считал тяготение над российской современностью «древней Руси», от чего «у нас темно и мрачно, тупо и безобразно» (там же, с. 131). Он ратовал за широкозахватное «просвещение русского народа», вследствие действия которого «нищенство сделается преданием» (там же, с. 136).

Доверие И. А. Бунина к И. Г. Прыжову базировалось на собственном жизненном опыте автора «Деревни», видевшего Россию державой во многом не-

[9] *Бунин Ив.* Иоанн Рыдалец: Рассказы и стихи 1912—1913 г. М., 1913. Ср.: *Прыжов И.* Нищие на святой Руси. С. 3.

[10] *Прыжов И.* Нищие на святой Руси. С. 91, 92.

lib.pushkinskijdom.ru

зыблемой архаики. Очевидно по этой причине интерес к наследию Прыжова не замкнулся «Нищими на святой Руси». Уже в 1912—1913 гг. состоялось и первое знакомство с «26 московскими лжепророками...».

В «Грасском дневнике» Г. Н. Кузнецовой датировочно не конкретизированная запись от декабря 1931 г. воспроизводит признание Бунина в том, что, работая над «Чашей жизни» (1913), он использовал почерпнутые из литературы биографические сведения о московском юродивом И. Я. Кирше (Корейше). Натуралистические подробности похорон святоши (водянка, влага, текущая из гроба, подбирание влаги ватой, становившейся тут же источником «святости») в непогоду, упомянутые писателем, его припоминание, что в «материалах» были «стихи» Корейши,[11] выводит нас к «26 московским лжепророкам...», содержащим в первом очерке Прыжова «Иван Яковлевич» и те же детали («26 московских лжепророков», с. 30—32, 34), и «стихи» из «пророческих», таинственных ответов Корейши на вопросы лиц, жаждавших исцеления, либо мудрого житейского совета. Стихотворные ответы-записки писались прозой и без знаков препинания, но Бунин, как бы «вышелушив» из них несомненно поэтическую фразировку и ритмически организованные строки, правомерно назвал фрагменты ответов стихами.[12]

Плодотворный контакт с прыжовскими брошюрами в начале 1910-х гг. побудил писателя вспомнить первую из них в 1918 г. в дневниковых записях, давших «Окаянные дни», а в 1924 г. преобразовать очерковые эпизоды «26 московских лжепророков...» в историко-философский монолог мнимо-«второсортного» букиниста, сорок лет «сохнущего» над книгами и оттого полагающего, что в «русской славе» как факторе отечественной жизни — «один из ключей ко всей русской истории» (5, с. 164). Уверенный, что о русской славе «следовало бы целое исследование написать», рассказчик, обращающийся к тем, кто выглядит «еще молодо-зелено», предлагает послушать «лучше» свое «готовое» (там же) и заводит увлекательнейший устно-хроникальный рассказ, которым он готов «с любым Ключевским ⟨...⟩ потягаться». Далее он представляет «несколько фигур из ⟨...⟩ галереи» известных ему по «жизненному опыту» обладателей «русской славы», притом «фигур не каких-нибудь баснословных, незапамятных, а совершенно достоверных, современных» рассказчику (там же).

В рассказе Бунин демонстрирует всю силу своей устно-повествовательной живописи, всю красочность богатого нюансами, прямо-таки льющегося речевого потока. Он развертывает картины шествия по стогнам русской (московской и провинциальной) истории целого легиона чтимых народом типических русских лжепророков, ставших знаменитостями без всяких заслуг, расчетливо использовавших мирскую жажду поклонения «чудотворцам», однако не способных на деле ни к какому чудотворению. И картины, и характеры действующих персонажей, и сюжетостроение микроновелл писателя заслуживают пристальной специальной оценки, но в данном случае нас интересует фиксация в повествовании материалов, взятых из книги Прыжова.

«Мужик Борода», с разговора о котором начинает рассказчик, — герой последнего очерка Прыжова «Бородатый мужик», перенесенный со страниц «26 московских лжепророков...» со всем изобилием фактических сведений о «знахаре»-пустосвяте, об обстоятельствах его появления в Воронеже из приго-

[11] *Кузнецова Г.* Грасский дневник. Рассказы. Оливковый сад. М., 1995. С. 229—230.

[12] Приводим образчики стихов Корейши народнопесенного и семинаристского происхождения:

Я не думала и не гадала
ни о чем во свете тужить.
А когда пришло времицко,
взя́ла грудь тамить.

Это хитрая штука в своей силе,
что в рот носили.
Воды льются всюду,
но не равны все сосуды.

(«26 московских лжепророков...», с. 16, 17, 18).

lib.pushkinskijdom.ru

родной слободы для разыскания принадлежавшей «полковнику Л-му», а затем украденной «шкатулки с драгоценными вещами» («26 московских лжепророков...», с. 155). Появление в рассказе «Мужика Бороды» вместо упоминаемого Прыжовым «бородатого мужика» (хотя бы и «в смуром армяке»), превращение рядовой «шкатулки» в «ореховую шкатулку», «полковника Л-го» в «одного заштатного полковника» — художественная магия Бунина, что сама по себе может быть школой-студией Мастера, создающего живую жизнь из монотонного очеркового целого, где гаснут взблески своеобычного слова. Такое слово безусловно питало очеркистику Прыжова, подчас даже регистрировалось в некоей своей эффектности (отдельные меткие, редкостные выражения, донесенные его «информантами», он выделял курсивом), но, даже будучи выставлены как бы напоказ, они в контексте теряли свою позиционную эффектность. Бунин же тщательно подбирает друг к другу все крупицы-самородки источника, включает их в оправу пересоздаваемых им, очаровывающих своей зримостью и жизненной характерностью эпизодов, окрашивает якобы увиденное «свидетельскими» воспоминаниями, и возникает неповторимая бунинская версия хроникально-исторического повествования, где прыжовское «сырье» перерабатывается в большое искусство.

Итак, «Мужик Борода», снабженный в рассказе «Слава» эпитетом «угодник», должен в чрезвычайных обстоятельствах показать себя искусником по раскрытию воровства, обладателем особенного дара гадания-прозрения, т. е. специалистом, от которого не спрятаться криминалитету. Само действие, однако, рисуется Буниным в той его расчлененности на «кадры», подобные кинохронике, с акцентрированием повадки, жестов, излюбленных интонаций персонажа, которой нет в источнике, но это-то и позволяет вылепить его облик и индивидуальность.

Не убоявшись известной обширности двух цитаций, вглядимся в прыжовское изложение истории о знахаре, а затем — в ее переотражение у Бунина. Прыжов свидетельствовал, что «известнейший» по изобличению воров «бородатый мужик в смуром армяке» был доставлен «в одну из городских» полицейских «частей» Воронежа и помещен «в канцелярии; мужик объявил, что гаданье должно быть *на тощее сердце*». А далее воспоследовало само гадальное действо: «Наутро подполковник П-в, ратман полиции, купец А., частный пристав, квартальные и канцелярские служители собрались в канцелярии части и с покорностию ожидали вещих слов мага. Бородатый плут потребовал миску чистой воды, поставил ее на стол под образами и начал что-то нашептывать. Окончив свои заклинания, он отступил шага на три от стола с миской, обратился к присутствующим и с суровою таинственностию сказал: „Молитесь все до единого в землю!" — Чудная была картина: здоровый мужичище делал размашистые кресты и стукал лбом об пол; за ним с благоговейным смирением усердно клали земные поклоны подполковник П-в, частный пристав и все предстоящие. Когда окончилась молитва, знахарь взял миску и стал смотреть в воду. П-в, навострив уши, весь превратился во внимание. Знахарь описал приметы вора, объявил признаки места его жительства и, сказав о том, где спрятаны вещи, — распустил честную компанию. П-в, раскинувшись умом-разумом и посоветовавшись с кем нужно, приискал вора по приметам и сейчас же нагрянул на какой-то домишко. Всполошили всех соседей, перепугали хозяев дома, перевернули все вверх дном, но не только вещей, даже и следов подозрения не отыскали. Поехал П-в, понуривши голову и чуть не плача; но знахаря, говорят, маленько посекли, да и отпустили во свояси» («26 московских лжепророков...», с. 156—158).

У Прыжова описанная история была иллюстрацией к разговору о ложных репутациях «знаменитых ворожей и знахарей», и он недаром называет героя своего очерка «бородатым плутом», запечатлевая память об одном из простонародных авантюристов. Тот же самый исторический сюжет у Бунина становится частью своего рода устного «трактата» о природе русской славы, служит зачином «трактата» и в этом качестве посвящен восхождению ничто-

lib.pushkinskijdom.ru

жества из грязи в князи. Бунин наглядно выявляет прямое и очевидное «похищение» им мирской славы, бытовую механику такого «похищения», чему служит высота художнической аранжировки прыжовского материала.

«Мужик Борода» — первая новелла в серии красноречивых примеров, создающих «Славу». Как поясняет писатель, его персонаж «много лет пребывал в сравнительной безвестности. Как вдруг счастливый случай. Пропадает в одно прекрасное утро у одного заштатного полковника ореховая шкатулка. Полиция рыщет, с ног сбивается — результата ни малейшего. Что делать? Кидаются в слободу, к знахарям — ими в слодобах под Воронежом, под Орлом, под Курском, под Тамбовом хоть пруд пруди. Входят в один домик и застают целую ассамблею: стоит десятка два баб и со слезами умиления смотрят на угодника. А угодник кушает чай. Накрыт в красном углу стол, на столе кипит самовар, а за столом — благодушный мужик, подпоясанный детским розовым пояском, и с бородой во всю грудь: посматривает исподлобья ясными глазами и не отрываясь хлебает, да не из чашки, не из стакана, а прямо из полоскательницы. Допьет, вытрет рукавом пот с лысого лба, облизнется и опять шепотком призывает:

— Наливай послаже!

До того, понимаете, упарился, что даже шепчет. И передняя баба, самая видная и красивая, опрометью кидается к столу, наливает полоскательницу с краями, наваливает сахару и опять назад: стоит, плачет и смотрит. А он опять дует, как телок.

— Что за человек?

— Божий человек, ваше благородие. Чай кушают, только и всего.

— Ты кто такой?

Отвечает, ничуть не робея:

— Я-то? Мужик Борода. Чай люблю.

— Можешь одну кражу разгадать?

Схлебывает и этакой скороговоркой:

— Гадаю, милый, только на тощее сердце. До завтра, до утречка повремени.

На другой день забирают его с раннего утра, ведут к полковнику, заставляют гадать.

— Нет, — говорит, так не годится. Родители учили не так. Помолиться сперва надо. Молитесь. Все молитесь.

Все молятся: пристав, квартальный, городовые, полковник и вся его семья, все шесть дочерей. Даже бабушку, и ту привели. Но после молитвы оказывается, что гадать Мужик Борода — не умеет» (5, с. 164—165).

Сопоставление отрывков из произведений Прыжова и Бунина обладает почти математической ясностью: очерк этнографа-фольклориста дал писателю канву для вполне самостоятельного, концептуально весомейшего развития темы рассказа 1924 г.

Финальная часть «Мужика Бороды» раскрывает алогизм и трагикомизм раболепного преклонения перед стяжателями славы. Венчающая новеллу инвектива нацелена в ту Россию, что, творя из ничего кумиров, превращает себя в стан дураков и дуракоподобных их обожателей: «Выталкивают, натурально, в шею, но что же вы думаете? Слава этой бороды начинает с тех пор расти не по дням, а по часам: за ним ходят уже толпами, осыпают деньгами и прочими даяниями, богатейшие купцы наперерыв зазывают его к себе с земными поклонами. И он милостиво заходит, садится на самое почетное место и — опивается чаем. Пьет и командует:

— Наливай послаже!

Вы не верите? Думаете, что не может же быть, чтобы двадцать лет почитали, как икону, только за то, что может человек ведерный самовар охолостить? Ну, мол, пьет, да не в этом же все-таки дело. Вероятно, хоть изредка

lib.pushkinskijdom.ru

чем-нибудь себя иным проявляет. Ну, например, врет что-нибудь божественное, хоть из приличия дурачит. Да нет же, ничего подобного! Только пьет и стяжает славу!» (5, с. 165—166).

Бунин, с его исключительным вниманием к бытовым подробностям жизни всех тех сословий, с которыми его сталкивала судьба, насыщает «сценичность» рисуемых картин теми деталями, которых нет у Прыжова либо которые рассыпаны по его книге, хотя бы и не в тех буквальных формах, что использованы Буниным. Более, чем вероятно, что человек, способный «ведерный самовар охолостить», — преображение упоминания о другом прыжовском герое — юродивом Матюше, для которого «единственное наслаждение ⟨...⟩ осушить, при случае, часика в два большой, что называется купеческий, самовар, чашек в шестьдесят» («26 московских лжепророков...», с. 70). Похоже, что портрет отца Андрея из одноименного очерка («подпоясан ремнем», «красивая окладистая борода» — с. 90, 91) навеял показ Бороды как «благодушного мужика, подпоясанного детским розовым пояском, и с бородой во всю грудь» (5, с. 165). Но это уже принадлежит к «секретности» самого творческого процесса писателя, увидевшего и «целую ассамблею» статистов накануне «гадания», когда впечатление от прыжовского оригинала сменилось жанровой картинкой с бабами, умиленными лицезрением «угодника» с «ясными глазами» прохиндея и его манерой хлебать чай «прямо из полоскательницы» (5, с. 164, 165). Для нашей источниковедческой «экспертизы» гораздо существеннее факт признания того, что бунинские герои Федя Золотарь, Кирюша Борисоглебский, Кирюша Тульский, Ксенофонт Окаянный, Феодосий Хамовнический, Петруша Устюжский, Иван Степанович Лихачев, Ванюша Кувырок, Данилушка Коломенский, «богородица всех московских юродиц» Матрена Макарьевна имели серию одноименных либо несколько варьировавших имена, биографии и образ поведения прототипов в книге И. Г. Прыжова «26 московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков».

Они дали новый импульс автору «Окаянных дней», «Великого дурмана», «Миссии русской эмиграции» (1924) с публицистической энергией утверждать на страницах «Славы» от лица букиниста-рассказчика, «что мы, русичи, исконные поклонники плутов и выродков и что эта наша истинно замечательная особенность, наша „бабская охота ко пророкам лживым" есть предмет, достойный величайшего внимания» (5, с. 168).

Бунину — летописцу «окаянных дней» революции прыжковские «святцы» Московии — биографии типических русских лжепророков-«дураков», говорили не только о XIX веке. В своей распространенности, живучести и характеристичности герои Прыжова отнюдь не потеряли места в новейшей истории XX века, а воскресали под новыми псевдонимами, реализуя застарелую потребность народа в обожествлении любых, вплоть до мнимых, авторитетов. Социально опасная бытовая религия, согласно Бунину, оставалась порождающей стихией русской действительности, народная молва творила мифы зловещего действия. «Технология» мифотворчества оказывалась при этом на удивление прозаична и обескураживающа. Сознание толпы, ее сонная покорность провокациям-слухам о неординарной личности воистину искали самообмана, были вечно готовы к продуцированию культа того или иного авантюриста (и далее — «царька», вождя), словно бы только ожидая повода.

В «Славе» писатель выступил портретистом-изобразителем и беспощадным судьей отечественного недомыслия, народного поклонения самозванству, которым еще суждена была долгая жизнь.[13]

[13] Народу «Божка надо» — цинично и трезво оправдывал собственный культ И. В. Сталин, отвечая на антикультовскую реплику М. А. Шолохова в 1930-е гг. (Из воспоминаний М. М. Шолохова об отце, приведенных в телефильме «Писатель и вождь» (1) 24 мая 2004 г. (1-я программа российского ТВ). См. также: *Шолохов М. М.* Разговор с отцом // Лит. газ. 1990. № 21. 23 мая; *Громов Е.* Сталин : Власть и искусство. М., 1998. С. 144).

lib.pushkinskijdom.ru

О. С. БЕРДЯЕВА

ДЬЯВОЛЬСКИЙ МИР В ПОВЕСТИ «ДЬЯВОЛИАДА» (К ВОПРОСУ О ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЯХ В ТВОРЧЕСТВЕ М. А. БУЛГАКОВА)

В целом ряде произведений М. А. Булгакова обнаруживаются отчетливые фольклорно-мифологические мотивы, проявившиеся наиболее ярко в итоговом романе писателя «Мастер и Маргарита». Следует сказать, что уже в повестях 1920-х гг. имеются фольклорные образы, которые так великолепно отформуются в романе. Конечно, фольклорные мотивы и образы в художественном произведении выполняют иную функцию, несут иную нагрузку, чем непосредственно в фольклоре или фольклорном тексте. В булгаковском творчестве мы имеем дело, с одной стороны, с архетипическим мышлением, конструирующим литературный текст, с другой — с более привычными литературными традициями.

В воспоминаниях И. Овчинникова, работавшего с Булгаковым в редакции «Гудка», говорится о булгаковском таланте импровизатора, о том, как он легко менял свои «комедийные личины», когда устраивал «эстрадную импровизацию», «злободневную небылицу в лицах», представляя скетчи, напоминающие анекдоты.[1] Любопытно, что в основе многих сцен и даже целых произведений Булгакова лежат именно анекдотические ситуации. К таковым относятся «Золотые корреспонденции Ферапонта Ферапонтовича Копорцева», в которых, например, говорится о возникновении судебного дела «О пожаре несгораемого дома».[2] Или читаем в «Четвертой корреспонденции»: «...налетел брандмейстер на временные железные печи во всех абсолютно помещениях и все их разобрал в пух и прах, так что наши железнодорожники, товарищи-граждане, братья-сестрицы, вымерзли, как клопы» (с. 646). Или возьмем эпизод повести «Собачье сердце», где Шариков трактует переписку Энгельса с Каутским.

В повести 1924 г. «Дьяволиада» ошибка делопроизводителя Короткова, по недоразумению спутавшего в резолюции фамилию Кальсонер со словом «кальсоны», оказывается роковой. Эта анекдотическая ошибка и становится стержнем развития сюжета. Анекдотических сцен в повести с трагическим концом много. К ним, несомненно, относится сцена обольщения Короткова красавицей брюнеткой, которая страстно шепчет: «Что же ты молчишь, соблазнитель? Ты покорил меня своею храбростью, мой змий. Целуй же меня, целуй... Я отдамся тебе». «Мне не надо, — сипло ответил он, — у меня украли документы» (с. 32). И далее он еще раз повторит: «Она будет мне отдаваться, а я терпеть этого не могу. Не хочу! Верните документы» (с. 34). Коротков, неожиданно для себя возвысившийся до роли искусителя, на которую он, «тихий блондин», никак не мог претендовать не только внешне, но и по внутреннему самоощущению, мгновенно, как это и бывает в анекдоте, проявил себя с самой нелепой, смешной стороны, т. е. повел себя в логике

[1] *Овчинников И.* В редакции «Гудка» // Воспоминания о Михаиле Булгакове. М., 1988. С. 131—132.

[2] *Булгаков М. А.* Собр. соч. : В 5 т. М., 1989. Т. 2. С. 642. Далее цитаты даются по этому изданию с указанием в скобках страницы.

© О. С. Бердяева, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

анекдота. До названного эпизода единственным проявлением храбрости героя является попытка догнать Кальсонера и объясниться с ним. Анекдотичен и диалог Короткова с соседкой Александрой Федоровной, хотя события, ему предшествовавшие, носили драматический характер. Александра Федоровна «сидела на корточках на полу. Перед нею стоял строй бутылок с пробками из газетной бумаги, наполненных жидкостью густого красного цвета...

— Сорок шесть, — сказала она и повернулась к Короткову.

— Это чернила?.. — вымолвил пораженный Коротков.

— Церковное вино, — всхлипнув, ответила соседка.

— Как, и вам? — ахнул Коротков.

— И вам церковное? — изумилась Александра Федоровна.

— Нам — спички, — угасшим голосом ответил Коротков и закрутил пуговицу на пиджаке» (с. 9).

В данном случае речь идет о выдаче зарплаты продуктами производства — характерной детали быта 20-х гг.

Словно из «черных» анекдотов взята фраза — «тут у вас... подбитые глаза на каждом шагу» (с. 12) или сюрреалистический образ — «из ясеневого ящика выглянула светлая, как лен, голова и синие бегающие глаза, за ними изогнулась, как змеиная, шея, хрустнул крахмальный воротничок...» (с. 34). Однако анекдот в повести М. А. Булгакова, обрастая реалиями жизни и быта, трансформируется в трагедию со смертельным исходом.

В свое время Евгений Замятин, одним из первых давший отзыв о повести, ошибочно характеризовал ее как «плоскую», говоря, что «в ней все на поверхности и никакой глубины сцены нет» (с. 664). Это не так. События повести развиваются, получая двойную мотивацию — реалистическую и сказочно-мифологическую. Последняя и дает повести художественную глубину.

«Я — МИСТИЧЕСКИЙ ПИСАТЕЛЬ», — сказал о себе Булгаков.[3] В данном случае мистическое связано в том числе с фольклорным сюжетом и фольклорными же героями.

Название повести заставляет вспомнить другие подобные этому в истории русской литературы, например, «Петриада» Кантемира, «Россиада» Хераскова, представляющие апофеоз Петра и России. «Дьяволиада» становится апофеозом дьявола, хотя дьявола самого здесь нет (он остается за кадром), а есть лишь многочисленная его свита.

Фольклорная традиция позволяет рассматривать повесть М. А. Булгакова как бывальщину, в которой происходят невероятные события (встреча героя с нечистой силой), но все происходящее представляет как достоверно случившееся. Реальностью для «маленького человека», делопроизводителя Короткова, становится круговорот дьявольского мира, куда он попадает волшебным образом — через «мутный» сон. Соответственно пространство, время и обитатели этого мира устроены особенным, странным сновидческим образом. Сказочный мир повести — словно зеркальное отражение реального. В этих мирах все очень похоже, но несет на себе полярные знаки. Мир-двойник, появляющийся из сна Короткова, при рождении припахивает серой. Мир этот, как дурной, повторяющийся сон, становится наваждением, поглощая действительность, подменяя ее.

Дьявольский мир повести населен оборотнями, людьми фантастического облика, бесами, чертовками, бродящими мертвецами.[4] Все эти мифологические существа, оказываясь героями повести, кроме того что они внезапно появляются и исчезают, перемещаются с нечеловеческой скоростью, дейст-

---

[3] *Булгаков М. А.* Правительству СССР. 28 марта 1930 г. // Булгаков М. А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1990. Т. 5. С. 446.

[4] Мифологические термины даются по кн.: *Власова М.* Русские суеверия : Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

lib.pushkinskijdom.ru

вуют в повести почти как люди. Это вполне соответствует народным представлениям о нечисти.

Они разговаривают, появляются на службе в учреждении и внешне кажется, что они выполняют какую-то важную работу: по крайней мере, они читают и подписывают бумаги, оформляют командировки и говорят, что ездят в них. Но постепенно в повести реальность исчезает, вместе с людьми, населяющими и обозначающими ее, — работниками Главцентрбазспимата (Спимата), заменяясь фантастической реальностью и фантастическими персонажами. Единственным человеком, попавшим в другой мир, в другое измерение, остается Варфоломей Петрович Коротков. Фантастический мир живет по своим правилам, не совпадающим с правилами жизни человеческого мира. Коротков же, не понимая, что он должен жить по правилам мира фантастического, неожиданно для себя становится опасным преследователем Кальсонера, тем самым внося в зазеркальный мир не свойственные ему законы.

Оборотни заполняют собой все пространство — они везде. Они отражаются друг в друге: Кальсонер—Дыркин—Артур Артурович. Они постоянно превращаются: Кальсонер «типик», «лысые подштанники» — в Кальсонера с «ассирийско-гофрированной» бородой, а ударившись о землю, он становится черным котом с фосфорными глазами. «Красавица с камнями» превращается в «уродливого, сопливого мальчишку». Собесский — оживающая статуя «без уха и носа» с отломанной левой рукой долго говорит с Коротковым, собирается «утвердить» свою новую фамилию — Соцвосский, а затем снова возвращается в «статуарное» состояние. Люди-фантазмы, люди-оборотни выстраивают мифологический сюжет, в то же время являясь героями и действующими лицами реальных событий. Но пока не покорен Коротков (кроткий человек), реальность не полностью подчинена фантасмагории.

Обитатели зазеркалья изображают активную работу, будто бы организуя и направляя деятельность огромных бюрократических машин. На самом же деле они лишь устраивают хаос и неразбериху в делах и в самом течении жизни. В результате реальность становится сновидной, и прием сна оказывается важным смыслообразующим принципом художественной организации текста. Две главы — шестая и восьмая — даже по названиям имеют прямое к этому отношение («Первая ночь», «Вторая ночь»). Коротков понимает, что все происходящее с ним — это какое-то «колдовство», «дьявольский фокус» (так названа пятая глава), но прорваться через него не может. Он тоже неожиданно для себя становится героем и действующим лицом ирреальных событий.

Кальсонер, как и положено черту, существо сверхъестественное, которое может обернуться человеческим двойником, да и сам имеет двойников. Он творит козни, он вездесущ, вмешивается в жизнь, нарушая в ней все, что выстроено по человеческой логике. Обладая нечеловеческой стремительностью, Кальсонер не может быть настигнут, то появляясь за стеклом, то перемещаясь с необъяснимой скоростью. Коротков видит, как Кальсонер «мстительный и грозный в зловещем сиянии плавно поднимается по лестнице». Он так же чуден и страшен, как и Дыркин с Артуром Артуровичем, которых герой встретит несколько позже. Кальсонер вообще напоминает инопланетянина из современных «страшных историй». «Т-типик», — подумал Варфоломей Петрович. У него очень маленький рост, «чрезвычайная ширина плеч», «квадратное туловище», искривленные ноги, а лысая голова «представляет собой точную модель гигантского яйца, насаженного на шею горизонтально и острым концом вперед», на темени у него «не угасая, горят электрические лампочки» (с. 11).

Несомненно то, что портрету может быть дано бытовое объяснение, даже лампочки на голове могут быть объяснены как отсветы на жирной лысине.

lib.pushkinskijdom.ru

Однако определенных знаков принадлежности «типика» к дьявольскому миру достаточно: хотя бы, например, левая хромая нога или синеватое лицо с зелеными маленькими, как булавочные головки, глазами, сидящими в глубоких впадинах.

Встреча Короткова с Кальсонером происходит утром, но уже горит искусственный свет, а когда он гаснет, Кальсонер все равно виден. «Свет кругом потух. „А-а-а-а-а...", — взвыл, не вытерпев пытки, Коротков и, не помня себя, подскочил к Кальсонеру...» (с. 25). Безусловно постоянное отсутствие яркого света там, где появляется «типик» или подобные ему, имеет символическое значение.

Люстриновый, т. е. лоснящийся, блестящий старичок, как и Кальсонер, исчезает и появляется внезапно, из неоткуда, на нем крылатка из люстрина (люстрин — ткань с лоском, из которой шили костюмы), однажды, «как черная птица», он закроет свет Короткову. Этот черный лоск заставляет вспомнить лоснящееся перо сказочного обитателя другого мира — черного ворона, частого спутника Бабы Яги. Люстрин обладает тайнознанием и находится на границе двух миров — реального и зеркального, сновидного. Он страшен Короткову, потому что говорит непонятные ему слова о том, что его, Короткова В. П., вычеркнули из какого-то неведомого списка. Страшен и потому, что у старичка сухой пальчик, костлявая, когтистая рука, синие очки, за которыми странным образом видны синие дырки глаз, а улыбка люстрина обнажает сизые десны. Он летает по воздуху, подбрасывает какие-то бумаги на подпись. Он говорит о существовании заповеди тринадцатой (что возможно именно в иномире или перевернутом мире), которая гласит: «Не входи без доклада к ближнему твоему». По народным поверьям известно, что черт пугает человека, принимая образ старичка. Встретив такого старичка, человек не должен заговаривать с ним, так как в таком случае после этого он забудет, куда шел и за чем. Коротков заговаривает с ним, думая только о своем и не догадываясь о каких-либо кознях.

Одежда «запредельных» героев тоже странна. В ней сочетаются разные стили. На Кальсонере видим френч из серого одеяла, малороссийскую вышитую рубаху и сапожки времен Александра I. Данную эклектику вполне можно трактовать как деталь эпохи 20-х гг., когда было не до стилевого единообразия в одежде, но в контексте событий повести это лишь подчеркивает вневременной характер образа героя. Кстати, также эклектично будет одет и Александр Семенович Рокк в повести «Роковые яйца». Подобное мы обнаружим и в романе «Мастер и Маргарита», где странно, вне логики времени, будет одета свита Воланда.

Цветовая гамма, в которой изображены герои повести, специфическая: выбритое до *синевы* лицо Кальсонера; *зеленые*, как булавочные головки, глаза в глубоких впадинах; *бело-желтый* (костяной) палец люстрина, *черное* одеяние. Лицо Кальсонера своим цветом заставляет вспомнить жабу или змею. Кстати, мифопоэтизированный образ змеи важен в повести — «змеиная шея» у секретаря *вылезшего* из стола, Коротков видит «белые змеи бумаг», исходящих и входящих, которые *полезли* в пасти машин.

В сером здании Центроснаба Коротков сталкивается с неизвестной пожилой женщиной в платке, взвешивающей на весах сушеную, дурно пахнущую рыбу, мифологический коннотат которой — души умерших, находящихся на том свете. В русском фольклоре известен сказочный сюжет о бесплодной царице, которая съела рыбу, и после этого у нее родился ребенок. Рыба — душа, а старуха — та, кто ее оценивает. Похожа на эту старуху и сморщенная коричневая баба, неизвестно откуда взявшаяся, несущая пустые ведра на коромысле, — знак, дурной для Короткова. Да она еще и пророчествует: «Не бегай, миленький, все одно не найдешь». Бабы эти вполне соответствуют фольклорным кикиморам.

lib.pushkinskijdom.ru

В этой ирреальной действительности Короткова знают и узнают все, кого он встречает, хотя бы и впервые. Только они постоянно пытаются подменить его или выдать за другого, а главное — убедить в том, что он, Коротков, и есть этот другой, Колобков. Для этого его прогоняют через разнообразные испытания, строят козни: заставляют встречать многоликих Кальсонеров, которые появляются то с ассирийской бородкой, то в облике делопроизводителя, т. е. как бы самого Короткова, то в облике черного кота с фосфорными глазами, то в качестве белого петушка с надписью «исходящий», и наконец, в облике лесной кукушки из часов. «Тихий блондин» сталкивается с десятками похожих друг на друга машинисток (чертовок), которые «колыша бедрами, сладострастно поводя плечами, парадом-алле пошли вокруг столов, заиграв на пишущих машинках фокстрот». Все они белокуры, у них сверкающая улыбка, они томны, на некоторых из них украшения из драгоценных камней, все они расположены к Короткову.

Помимо цепи превращений, удвоений, героя пытаются запутать, водя по кругу, и он не может найти нужную ему комнату. Куда бы он ни шел, лабиринты коридоров его возвращают к квартире № 40. Таким образом, пространство и время в повести замыкаются и окончательно теряют свои привычные меры и ритмы. Коротков слышит, как «в сумерки часы у Пеструхиных пробили 40 раз». В учреждениях, где бывает несчастный делопроизводитель, возникает много неожиданно открывающихся дверей, странных колонн, из-за которых появляются и за которыми непонятным образом исчезают фигуры. Так, томная красавица с блестящими камнями в волосах выходит из-за трубы, а люстрин — из маленькой боковой двери, Кальсонер исчезает за органом, и дверь бокового входа захлопывается. Коротков же в нее не попадает.

Вещи и предметы становятся двойниками двоящейся нечисти: хищные двери, пишущие машинки, безмолвно улыбающиеся белыми зубами. Живым оказывается и зеркальный лифт. Стены становятся то зеркальными, раздваивая и переворачивая мир, то стеклянными, не давая возможности герою попасть в искомое пространство, которое кажется близким и которое он видит глазами. Стены могут и распадаться по взмаху огромной руки фантастического блондина, а нужные Короткову двери так и не открываются перед ним никогда.

Короткова гонят по лабиринтам комнат, коридоров, заталкивая в тупики, пугают оборотнями или упырями. Вот на глазах замученного бессмысленным и неостановимым бегом делопроизводителя очень «толстый и розовый в цилиндре», встретившийся Короткову, вдруг «в пути стал пухнуть и вырастать, не переставая ни на минуту бешено подписывать листки и швырять их секретарю, который ловил их с радостным урчанием». И страх охватывает героя.

То, что происходит с Коротковым в мифологическом сюжете, — кара за попытку быть самим собой, быть обычным, нормальным человеком. Во-первых, он хочет остаться на своем месте и делать свое дело, пусть маленькое, незаметное: «В то время, как все люди скакали с одной службы на другую... Коротков прочно служил... на штатной должности делопроизводителя...» и был уверен, «что будет служить на базе до окончания жизни на земном шаре» (с. 7). Во-вторых, герой не подчиняется чужой воле, пытаясь отстоять свою личность. Вспомним сюжет с потерей документов, хотя утрата их в конечном счете стала утратой собственного «я». В-третьих, его преследуют за попытку «разъяснить», понять Кальсонера, т. е. внести в мир, живущий по нечеловеческим законам, человеческие мерки и параметры. Бег делопроизводителя за Кальсонером в логике творчества М. А. Булгакова предсказывает бег Ивана Бездомного за Воландом и его компанией. Результатом же всех усилий Короткова становятся страдания героя, бесконечный бег за фантома-

lib.pushkinskijdom.ru

ми, и наконец, смерть. Он погибает потому, что не знает правил игры, не знает, как обращаться с нечистью, в отличие, например, от героя гоголевской «Пропавшей грамоты», который вовремя в роковой момент игры с чертями перекрестил карты.

Правда, оказывается, что Коротков тоже может быть страшен героям зазеркалья. Дело в том, что упорное стоическое нежелание героя утратить свою «священную фамилию», свое лицо, нежелание обернуться кем-то другим, т. е. стать одним из тех, кто населяет дьявольский мир, в который попал тихий делопроизводитель, — знак того, что не все подчинено нечистым, а значит, они не всесильны. В повести читаем: «Коротков... не помня себя, подскочил к Кальсонеру, оскалив зубы. Ужас изобразился на лице Кальсонера до того, что оно сразу пожелтело» (с. 25); или: «Одновременно скрестились взоры, и оба завыли тонкими голосами страха и боли. Коротков задом стал отступать вверх, Кальсонер попятился вниз, полный неизбывного ужаса» (с. 30); или:

« — К чертовой матери! — Тонко закричал он (Коротков), и его больной голос разнесся по сводам, — я не Колобков. Отлезь от меня. Не Колобков. ⟨...⟩ Старичок мгновенно высох от ужаса и задрожал» (с. 33).

В фольклоре известны обереги от нечисти. В повести Булгакова герой оказывается неграмотным в этом смысле, они ему не знакомы. Коротков попадает еще и в беспрецедентную ситуацию, когда контекстом событий становится сама реальность.

Любопытно трансформируется мотив заключения договора с дьяволом, хорошо известный и по народным поверьям, и по литературным сюжетам. Короткову постоянно подсовывают непонятные бумаги-документы, убеждают, что он Колобков В. П. — человек их мира, а не Коротков: «предъявитель сего суть действительно мой помощник т. Василий Павлович Колобков, что действительно верно», гласит текст «бумажки со штампом», выданной Кальсонером несчастному, запутавшемуся Короткову (с. 25). Варфоломей Петрович сопротивляется их натиску, чем вызывает еще более сильную концентрацию сил зла и еще более сильную их атаку.

Нечистая сила имеет в повести свою иерархию. Самым главным в повествовании кажется Кальсонер, к нему стянуты все линии сюжета. Однако есть и еще более грозный распекатель, не боящийся самого «грозного Дыркина» — это Артур Артурович, бледный юноша с портфелем, говорящий, как и Кальсонер (у которого «голос медного таза»), металлическим голосом. Коротков, конечно же, не случайно увидит Артура Артуровича в кабинете Дыркина. Здесь выяснится, что именно он виноват в исчезновении денег, не выплаченных за работу в Центрбасспимате. В повести важен мотив денег. Сатанинскими их называет старик-люстрин. Кажется, что Диктатурыч, которого боится сам «страшный» Дыркин, и есть главный среди нечистых, ибо он, ударив Дыркина портфелем по голове, очень значительно скажет о грозящей каре всякому, кто попытается что-либо понять в его делах: «То же будет и тебе, и всякому негодяю, который позволит себе совать нос в мои дела», — внушительно сказал юноша и, погрозив на прощание Короткову красным кулаком, вышел» (с. 38). Однако похоже, что и бледный юноша — один из многих.

Весь этот бег-круговорот, все происходящее, в том числе и с Коротковым, подчинено еще кому-то, кого мы не видим в повести. По логике мифопоэтического сюжета — это сам Сатана, Дьявол.

Любопытно то, что повесть начинается с мотива подмены. Когда людям не выдают зарплату, главной становится бумага-ассигновка, подписанная чиновниками, находящимися на разных ступенях реальной иерархической лестницы. Каждый из них в своей резолюции присоединяется к мнению другого вышестоящего начальника, но в этом ряду нет того, главного, который и отвечает за дело. Он скрыт. Следуют подписи: «За т. Субботникова — сенат.

lib.pushkinskijdom.ru

За т. Иванова — Смирнов. За т. Богоявленского — Преображенский. И я полагаю — Кшесинский». С этого начинается дьяволиада в реальности.

Ту же картину, только словно в зазеркальном отображении, мы наблюдаем в фольклорной сказочно-мифологической мотивировке событий. Здесь подмены происходят постоянно.

Коротков, загнанный преследователями, погибает, бросаясь с крыши дома. Его последний крик: «Лучше смерть, чем позор!» (с. 42) — кажется, звучит странно, комедийно и ложно-пафосно. Но речь идет о позоре подчинения темной силе и утрате собственной личности, а потому поступок и восклицание Короткова получают оттенок героичности. В этом смысле и интересна, и символична концовка, где герой, падая вниз, словно летит вверх — к свету. «Солнечная бездна поманила Короткова так, что у него захватило дух. С пронзительным победным кликом он подпрыгнул и взлетел вверх» (с. 42).

Таким образом, фольклорные цитаты, понимаемые в широком смысле, становятся принципиально важными в организации сюжета и композиции данной повести.

lib.pushkinskijdom.ru

Е. В. ХВОРОСТЬЯНОВА

*РИТМИЧЕСКИЙ СТРОЙ СЕВЕРНОРУССКИХ ЗАГОВОРОВ**

Ритмическая организация фольклорного стиха — одна из наиболее сложных и актуальных проблем стиховедения и фольклористики. Если в изучении песенного и речитативного стиха народной поэзии за последние десятилетия наметился очевидный прогресс,[1] то этого никак нельзя сказать о говорном (сказовом) стихе и особенно о стихе заговора. Между тем основной корпус заговорных текстов, как русских, так и западноевропейских, обнаруживает высокую степень ритмизации, в подавляющем большинстве случаев являя собой не прозу повышенной ритмичности, но стих.[2] В этнографических и лингвистических исследованиях, в работах, посвященных поэтике заговора, общим местом стало указание на функциональную роль ритма в магическом обряде, направленном на обретение «искомого состояния».[3] Гипнотическая сила ритма, обостряющая магические свойства заговорного слова, придающая ему особую действенность, обусловлена, по мнению исследователей, прагматикой ритуала.[4]

Симптоматичным следует считать и довольно редкую для фольклорного сознания отчетливую отрефлексированность ритмической формы заговора, воплотившуюся в народных названиях заговорного текста. В XVII в. материалы судебных дел о колдовстве и знахарстве неоднократно фиксировали общее как для исполнителей заговора, так и для участников судебных разбирательств поименование заговорного текста «стихом»: «...те-де стихи даны

* Работа выполнена при поддержке ФЦП «Интеграция», грант С-0128, 2000 г. — «Ритуальная речь».

[1] См., например: *Гаспаров М. Л.* 1) Народный стих А. Востокова // Поэтика и стилистика русской литературы. Л., 1971; 2) Русский былинный стих // Исследования по теории стиха. Л., 1978; *Невзглядова Е. В.* Интонация в жанрах музыкального фольклора и мелодика литературного лирического стиха // Русский фольклор. Л., 1974. Т. 14; *Банин А. А.* Слово и напев: Проблемы аналитической текстологии // Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984 (Фольклор-1984); *Трубецкой Н. С.* К вопросу о стихе русской былины // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М., 1987; *Bailey J.* Three Russian Lyric Folk Song Meters. Columbus (Ohio), 1993; *Зайцев А. И.* Стих русской былины и праиндоевропейская поэзия // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28; Обрядовая поэзия Русского Севера : Плачи / Прилож. № 7 к Бюл. Фонетического фонда русского языка. СПб.; Бохум, 1998, и др.

[2] О преобладании стихотворной формы в латинской, немецкой, литовской, белорусской и других европейских и восточных заговорных традициях см.: *Познанский Н.* Заговоры : Опыт исследования и развития заговорных формул. Пг., 1917; Этнолингвистика текста : Семиотика малых форм фольклора. Т. 1: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988; Исследования в области балто-славянской духовной культуры : Заговор. М., 1993, и др.

[3] *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. С. 8.

[4] Поскольку предметом рассмотрения в настоящей статье является не только словесный текст заговора, но и «живой» заговор, «заговор в действии», постольку вслед за В. Н. Топоровым (см.: там же. С. 100) заговорное действо мы в дальнейшем будем называть ритуалом, несмотря на специфическую «индивидуальность» и «неофициальность» использования заговора, противопоставляющие его традиционным ритуалам (см.: там же. С. 4—5).

© Е. В. Хворостьянова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

ему от Бога, просто никто де его Несторку не учивал...»;[5] «...она Агашка с похвальбою говорила кильный стих „на море окияне, на Буяне стоит сыр дуб крепковист, на дубу сидит черн ворон, во рту держит пузырь и слетает с дуба на море, а сам говорит: ты, пузырь, в воде наливайся, а ты кила у того разымайся". А ключ де тому стиху, как та птица воду пьет, и сама дуется, так бы у того кила дулася по всяк день и по всяк час от ея приговору».[6] В конце XX в. материалы полевых исследований по-прежнему фиксируют наряду с традиционными — «слово», «словины», «заговóр», «шептанье», «молитовка», «приговор» — такие народные названия жанра, как «стишок», «уговорный стишок», «лечебный стишок», «наговорный стих».[7] Это поименование можно встретить и в самих заговорных текстах: «...Говорю я аз, раб Божий (имя рек), тридесять слов, тридесять стихов и тридесять молитв...».[8]

В качестве важнейшего аргумента в вопросе о конститутивной роли ритма в заговоре следует рассматривать и так называемую вторичную стихизацию, которой подвергаются некоторые заговоры и молитвенные заклинания в XX в. Освоение носителями заговорной традиции метрико-ритмических форм и самого принципа эквиваленции строк, характерных для традиции литературной, порождает тексты гибридной стиховой структуры, в которой ритмическая база традиционной заговорной формулы распространяется на все остальные стихи, либо активной трансформации оказываются подвержены сами словесные формулы, которые исполнитель «укладывает» в метрико-строфические формы литературного стиха.

Первый из указанных приемов «ассимиляции» метрических принципов литературного стиха может быть проиллюстрирован лечебным заговором:

Ходила безнога,
Клевала безноса,
Летала бескрыла,
У камня нет плода,
А чирью нет хода
Аминь.[9]

Второй прием показателен тем, что правильный метрический строй и рифма, несомненно восходящие к литературному стиху, оказались в процессе варьирования текста важнее стабильности словесных формул:

Молю тебя угодник Божий
Святой великий Николай
В житейском море утопаю
Руку помощи подай
Враги повсюду окружают
И преграждают все пути
Моей погибели желают

---

[5] *Елеонская Е. Н.* Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетиях // Русский архив. 1912. Т. 4. С. 616. См. также указание на просторечное употребление термина «стих» в перечне заговоров, составленном дьяками (с. 622).

[6] *Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия : (Материалы по истории медицины в России). СПб., 1906. Т. III, ч. 1. С. 66—67.

[7] См.: *Разумовская Е. Н.* Современное состояние заговорной традиции некоторых районов русского северо-запада : (По полевым материалам) // Этнолингвистика текста. Т. 1. С. 48.

[8] Великорусские заклинания / Сб. Л. Н. Майкова. СПб., 1996. № 2.

[9] Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, А. О. Овчинникова. СПб., 1993. С. 125, № 495. В дальнейшем ссылки на это издание (ТРМ) приводятся в тексте с указанием номера цитируемого материала.

lib.pushkinskijdom.ru

Чтоб мне в блаженство не войти
Но ты угодниче великий
Для всех являессе родной
Молю тебя угодник божий
Умилосердись надо мной...
(ТРМ, № 308)

Несмотря на то что проблема происхождения ритма и рифмы в заговоре обсуждается около двух веков,[10] до сих пор, насколько нам известно, не существует ни одного исследования, специально посвященного проблеме ритмической организации заговора.[11]

В стиховедческих работах отдельные образцы русских заговорных текстов традиционно рассматривались в одном ряду с другими жанрами говорного стиха — пословицами, поговорками, загадками, присказками, прибаутками, свадебными приговорами и т. д.[12] Гетерогенная ритмическая природа заговора, объединившая жанровой прагматикой различные по своему происхождению источники, не только не привлекала внимания исследователей; сам вопрос о соотношении словесного ритма и регулирующего ритма ритуала, приспосабливающего словесный текст к ритмическому воплощению ритуальной функции, до настоящего времени не поставлен. Между тем фронтальное описание стихотворных форм заговора — одного из наиболее древних жанров, обладающих отчетливо выраженной ритмической организацией, — является необходимым этапом в изучении истории стиха. Более того, выявление принципов ритмообразования заговорных текстов (как устных, так и письменных) должно стать едва ли не решающим аргументом в решении таких дискуссионных проблем стиховедения, как реконструкция индоевропейского и общеславянского стиха, выявление общей метрической базы европейского гномического стиха, историческая эволюция силлабических и тонических принципов в организации русского народного стиха, наконец, жанровой специфики различных форм говорного стиха.

На пути такого описания помимо традиционных лингвистических и текстологических проблем, существенных для описания любого фольклорного текста,[13] возникают еще и специфические, связанные с особым статусом заговорного текста в народной обрядовой культуре. Если современные технические средства позволяют записывать и анализировать бóльшую часть фольклорного материала в его «естественной» форме, отражающей «адекватное» состояние исполнителя, что гарантирует корректность анализа интона-

---

[10] Эта дискуссия возникла еще в рамках мифологической школы (Ф. И. Буслаев, А. Н. Познанский). Во второй половине XX в. вопрос о времени и причинах формирования ритма и рифмы в говорном стихе обсуждался главным образом в стиховедческих работах.

[11] Многочисленные наблюдения над русским и западноевропейским стихом заговоров и функционально близких к ним текстов (см., например: *Топоров В. Н.* 1) Еще раз об «авсеневых песнях»: Язык, стих, смысл // Исследования в области балто-славянской духовной культуры; 2) Об индоевропейской заговорной традиции; *Топорова Т. В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994) носили частный характер и, как правило, демонстрировали проблематичность интерпретации их ритмической структуры. К обсуждению общих концепций говорного стиха, одной из реализаций которого принято считать заговорный стих, мы обратимся ниже.

[12] Этот подход мы обнаруживаем во всех собственно стиховедческих исследованиях от В. Классовского (см.: *Классовский В.* Поэзия в самой себе и в музыкальных своих построениях. СПб., М., 1871. С. 94) до М. Л. Гаспарова (см.: *Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха. М., 1984. С. 34—37).

[13] В первую очередь здесь следует назвать проблему реконструкции текстов, ритмическая структура которых трансформировалась в результате языковых изменений, а также отсутствие в подавляющем большинстве записей XIX—первой половины XX в. таких существенных указаний, как расстановка исполнителем ударений, распевы, паузы, повышение и понижение голоса, «вставочные частицы» и т. д.

lib.pushkinskijdom.ru

ционных, акцентологических и других важнейших ритмических характеристик текста,[14] то заговор в его реальном звучании остается недоступным для исследователя. Не только аудиозаписи, но и подавляющее большинство письменно зафиксированных собирателями текстов представляют собой запись не *текста* заговора, но своего рода парафраза, «пересказ» текста. Эти «пересказы» неизбежно редуцируют как ритмическую форму ритуала, так и ритм словесного текста, который лишается специфической заговорной интонации и других важнейших ритмических характеристик. Их частичная реконструкция может быть проведена с помощью других этнографических материалов, а также с помощью использования *типологического* описания конкретных ритмических единиц словесного текста заговора.

Для настоящего — предварительного — этапа анализа заговорного стиха было отобрано 160 текстов, записанных на Русском Севере с 1971 по 2000 г. фольклорными экспедициями Санкт-Петербургского государственного университета.[15] При отборе материала мы руководствовались следующими принципами. Во-первых, стремились сохранить те пропорции, в которых представлены архивными материалами «жанровые разновидности» заговора. Во-вторых, учитывая проблематичность стихового членения заговорных текстов, включали в описание материалы независимо от формы записи, избранной собирателями (т. е. как разделенные на стиховые отрезки, так и записанные в строчку[16]). В-третьих, для предварительного описания мы считали более корректным рассматривать в одном ряду тексты: а) устные; б) письменные, но рассчитанные на произнесение в случае необходимости применить заговор; в) апотропеи (наузы), предназначенные для ношения с собой или хранения в доме.[17] Наконец, разделяя мнения большинства фольклористов, полагающих, что формулы во всех фольклорных жанрах являются сегментами повышенной устойчивости и их ритмичность выражена более отчетливо, мы все же сочли необходимым включить в рассмотрение тексты различного объема — от 2-стиший до 92-стишия. Это вызвано как необходи-

---

[14] Опора на аудиозапись при изучении ритмики стиха позволила в последние годы сделать целый ряд существенных уточнений, касающихся структуры речитативного и песенного стиха. См., например: *Зайцев А. И.* Стих русской былины...; *Кастров А. Ю.* Напевы пудожских причитаний тирадно-строфической композиции // Русский фольклор. СПб., 1996. Т. 29; *Хворостьянова Е. В.* Стих причитаний Русского Севера и проблема описания народного стиха // Обрядовая поэзия Русского Севера.

[15] Часть этих текстов была опубликована в сборнике «Традиционная русская магия в записях конца XX века»; ссылки на неопубликованные тексты фольклорного архива (в дальнейшем ФА) С.-Петербургского государственного университета приводятся в статье с указанием архивного шифра.

[16] Тексты, записанные в строчку, при статистических подсчетах разделялись на колонны. В отдельных случаях в стиховое членение, предложенное собирателями, вносились коррективы. Например, когда отдельный стих состоял из двух частей, каждая из которых эквивалентна в контексте заговора другим стихам, он разбивался на два самостоятельных стиха:

...У рабы Божьей ⟨имя⟩
С утра роса, // вечер поздна,
Навеку не мало,
По всякий день,
По всяку ночь,
По всякое время...

(ТРМ, № 315)

Впрочем, вопрос о принципах членения фольклорного стиха и в особенности его говорной разновидности остается дискуссионным.

[17] Поскольку, по мнению фольклористов, провести отчетливую границу между заговорами, оберегами, «церковными заклятиями» не представляется возможным (См.: *Познанский Н.* Заговоры. С. 69; *Никитина С. Е.* Жанр заговора в народном представлении // Этнолингвистика текста. С. 25), рассмотрение «жанровых разновидностей» заговора с точки зрения их стиховой организации возможно лишь по результатам статистического описания всего корпуса текстов.

lib.pushkinskijdom.ru

мостью репрезентативного анализа собранного материала, так и главным образом непосредственными задачами предпринятого описания, поскольку тексты, превышающие по объему 4 стиха, лучше демонстрируют логику построения стиховой вертикали, принципы эквивалентности сегментов текста, в то время как в текстах малого объема мы рискуем принять за конструктивный стиховой принцип факультативные переклички между парой или тройкой стихов.

Отобранный материал по объему распределился следующим образом: 20 — 2-стиший, 18 — 3-стиший, 15 — 4-стиший, 14 — 5-стиший, 12 — 7-стиший, 11 — 8-стиший, 10 — 6-стиший, 9 — 11-стиший, 8 — 9-стиший, по 6 — 15- и 17-стиший, по 5 — 10- и 12-стиший, 4 — 13-стишия, по 3 — 16- и 18-стиший, 2 — 19-стишия, по одному — 14-, 22-, 23-, 25-, 26-, 27-, 39-, 62- и 92-стишия. Среднестатистический объем текста составляет 9 стихов; пропорции четно- и нечетностишных текстов примерно одинаковы (соответственно 77 и 83, или 48.1 и 51.9 %).[18] Столь высокая доля нечетностишных заговорных текстов вряд ли может быть корректно интерпретирована на настоящем этапе исследования, однако на фоне преобладания четностишных структур в устной и раннеписьменной поэзии большинства народов мира эта любопытная особенность заговорного стиха должна быть принята во внимание.

Слоговой объем стиха в обследованном корпусе текстов составил в среднем 6.6 слогов при значительном разбросе сложности — от 2 до 18 слогов. Статистика слогового состава приводится в табл. 1.

Таблица 1

Кол-во слогов	Кол-во стихов	Кол-во стихов, в %
2	35	2.4
3	39	2.7
4	113	7.8
5	233	16.0
6	318	21.9
7	229	15.8
8	146	10.0
9	113	7.8
10	59	4.1
11	34	2.3
12	27	1.9
13	24	1.7
14—18	23	1.6
Дефектные стихи и стихи с имярек	58	4.0
Всего	1451	100

Преобладание 6-сложных стихов ранее было отмечено В. Н. Топоровым в «авсеневых песнях», функционально близких к заговору,[19] хотя распределение акцентов в этих структурах несколько различается. Наши данные по слоговому составу близки к тем, которые получены при анализе «авсеневых песен».[20] Однако в отличие от последних сгущения равносложных стихов в

[18] При этом четно-/нечетностишность не связана с наличием/отсутствием «закрепки» или «зааминивания».

[19] См.: *Топоров В. Н.* Еще раз об «авсеневых песнях». С. 187.

[20] Там же. С. 184—186.

lib.pushkinskijdom.ru

заговоре редки и, как правило, не превышают трех стихов. В 160 текстах нам встретился лишь один 7-стишный блок пятисложников (ТРМ, № 403) и два 5-стишных шестисложника (ТРМ, № 179, 495).

Если согласиться с мнением Н. И. Толстого, считающего, что «ритуальные тексты в силу своей сакральности значительно устойчивее и консервативнее многих фразеологизмов и им подобным речевым клише»,[21] то полученные данные в целом подтверждают гипотезу о том, что говорной стих заговора восходит к короткому общеславянскому силлабическому стиху (предположительно 8-сложнику).[22] Колебания слогового объема стиха не столь значительны, как это можно было ожидать, особенно принимая во внимание факультативность стихового членения заговорного текста, производимую без необходимой опоры на интонацию. Строки от 4 до 9 слогов составляют 79.4 % стихов (т. е. количество статистически достаточное для утверждения наличия основного метра). Сравнительно небольшое колебание слогового объема позволяет допустить, что «консервативный» заговорный стих мог утратить свою первоначальную равносложность вследствие падения еров. Однако эта гипотеза, обоснованная Р. О. Якобсоном и Н. С. Трубецким, поддержанная и развитая В. В. Ивановым, М. Г. Гаспаровым, В. Н. Топоровым,[23] оказывается уязвимой при анализе акцентных параметров заговорного текста и выявлении соотношения между устойчивостью слоговых и акцентных характеристик заговорного стиха.

Среднестатистическая ударность стиха (количество «фонетических слов») в нашем материале составила 2.5. Распределение стихов по акцентному объему приводится в табл. 2 (в стихах, включающих «имярек», мы отводили на его долю одно ударение, так как в заговоре в отличие от некоторых других фольклорных жанров крайне редко имя сопровождается патронимом[24]):

Таблица 2

Кол-во ударений	Кол-во стихов	Кол-во стихов, в %
1	59	4.1
2	826	56.9
3	365	25.1
4	151	10.4
5—6	46	3.2
Дефектные стихи	4	0.3
Всего	1451	100

Как видим, устойчивость акцентных параметров исключительно высока. Равноударные блоки стихов встречаются значительно чаще и объем их боль-

[21] *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор : Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5.

[22] См.: *Гаспаров М. Л.* Очерк истории западноевропейского стиха. М., 1989. С. 8.

[23] См.: *Jakobson R.* Slavic epic verse // Jakobson R. Selected writings. The Hague, 1996. Vol. 4; *Тарановский К. Ф.* Основные задачи статистического изучения славянского стиха // Тарановский К. О поэзии и поэтике. М., 2000; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание : V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963; *Гаспаров М. Л.* 1) Очерк истории русского стиха; 2) Очерк истории западноевропейского стиха.

[24] Эта особенность поименования лица, являющегося объектом воздействия заговора, отчасти объясняет широко распространенные в этнографии и фольклоре Русского Севера свидетельства о том, что действие заговора волей случая может быть направлено на другое лицо, носящее то же имя.

lib.pushkinskijdom.ru

ше, чем равносложных: максимальный блок составил 12 стихов (ТРМ, № 452), в 13 текстах равноударными конструкциями объединено от 7 до 11 стихов (ФА, Бел 20а-32; ТРМ, № 111, 179, 303, 308, 315, 336, 341, 403, 431, 504, 536, 593). В отличие от коротких равносложных текстов, объем которых не превышает трех стихов, тексты равноударные более частотны в 2- и 3-стишных заговорах; встречаются и более объемные изотонические тексты:

Дедушко Романушко,
Обувайтесь да обувайтесь
Пейте да ешьте
Да мою Марьюшку
По двору водите
Да в любое мистичко
Спать валите.

(ТРМ, № 111)

Для уточнения принципа внутренней меры заговорного стиха обратимся к анакрузе и клаузуле — параметрам, подвергающимся в речитативном стихе наибольшей упорядоченности, поскольку обычно именно они «закрепляют» фазовую интонацию. Устойчивость этих параметров в говорном стихе заговора не столь высока, как в стихе былин и причитаний[25] (в графе «дефектные» стихи и стихи с имярек не учитываются строки, в которых названо конкретное имя — Аня (ФА, Бел 20-24), Марья (ТРМ, № 552) и т. п.):

Таблица 3

Объем	Стихи, в %	
	Анакруза	Клаузула
0	33.0	43.3
1	41.8	38.3
2	21.2	14.3
3	3.3	1.4
Дефектные стихи и стихи, включающие реальное имя или имярек	0.7	2.7
Всего	100	100

Несмотря на высокую частотность односложной анакрузы и мужского окончания, в нашем материале не встретилось ни одного текста, в котором и начало, и конец стиха были бы единообразно маркированы указанными типами зачинов и концовок. Опора на статистику четырех стиховых параметров позволяет дать предварительное определение метра заговорного текста как двухиктного акцентного стиха[26] с преимущественно односложной или нулевой анакрузой и преимущественно мужской или женской клаузулой.

Ритмические реализации этого метра оказались чрезвычайно разнообразным; и все же употребительность некоторых ритмических форм в «жанровых разновидностях» заговора указывает на интересную тенденцию. Так, среди стихов, структура которых совпадает с литературными четырехстопными

[25] См., например, аналогичные данные по стиху баллады (*Бейли Дж.* Русский восьмисложник в некоторых вариантах баллады «Мать князя Михайло убивает жену его» // Онтология стиха: Памяти В. Е. Холшевникова / Сб. статей. СПб., 2000. С. 41—42) и причитаний (*Хворостьянова Е. В.* Стих причитаний Русского Севера... С. 50—51).

[26] О двухиктном акцентном стихе с дактилическим окончанием в песенном и речитативном стихе см.: *Bailey J.* Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 210—233.

lib.pushkinskijdom.ru

двусложниками, преобладают ритмические формы с ярко выраженным расподоблением сильных и слабых иктов, что характерно и для речитативного стиха:[27]

От призóров — отговóров...
(ТРМ, № 220)

Ни минýтки пережúть...[28]
Не из дéрева рудá...
(ТРМ, № 431)

Домовáя, домовóй...
(ФА, Бел 20-70)

И царúца муравьúца
(ТРМ, № 588)

«Полноударные» стихи («Бог терпел и нам велел» — ТРМ, № 229), «трехударные» («По краям святые ангелы» — ТРМ, № 201; «Утренней заре Марии» — ТРМ, № 564; «Ты таился у оконца» — ТРМ, № 308) и «двухударные», подчеркивающие ударную рамку («Господи, благослови» — ФА, Бел 20-100), встречаются, как правило, в заговорных молитвах, насыщенных христианскими образами и в заговорах, подвергшихся «вторичной стихизации», иногда — в «свернутых» формулах («Встану я благословясь»[29] вместо «Встану я раб Божий имярек благословясь»). Альтернирующий стих более типичен для оберегов и лечебных заговоров. Эта тенденция позволяет предположить, что ассимиляция молитвословного стиха в заговорный текст на ритмическом уровне не реализуется полностью. А если это так, то у нас появляется потенциальная возможность устанавливать источник текста, функционирующего в качестве заговора. Впрочем, количество двусложных четырехстопников в нашем материале явно недостаточно, для того чтобы статистика ритмических форм и их распределение могли бы считаться репрезентативными.

Среди типовых вариантов ритмического воплощения основного метра особенно выделяются трехстопный хорей (Х3) и двустопный амфибрахий (Ам 2), составляющие соответственно 10.4 % и 10.5 % от всего корпуса стихов; несколько уступают им по употребительности трехстопный ямб (Я3) (8.6 %) и двустопный анапест (Ан 2) (7.2 %). Несмотря на то что указанные четыре формы в совокупности охватывают около 37 % всех стихов, «микрополиритмия» заговорного текста крайне редко ограничена этими ритмическими вариантами. Более того, синтаксический параллелизм в заговоре часто воплощается в ритмических формах, «расподобляющих» аналогичные конструкции:

Дедушка Адам
И бабушка Адамушка...
(ТРМ, № 121)

По всякий день,
По всяку ночь,
По всякое время...
(ТРМ, № 315)

---

[27] См.: *Хворостьянова Е. В.* Стих причитаний Русского Севера... С. 44.

[28] ФА: Присушка. Записано от Петровой Екатерины Евграфовны, 1921 г. р. (Волог. обл., Вашкинский р-н, Роксомлинский с/с, д. Якунино). 13.07.2000 г. О. Давыдовой и Т. Свистуновой.

[29] ФА: Отсушка. Записано от Петровой Екатерины Евграфовны, 1921 г. р. (Волог. обл., Вашкинский р-н, Роксомлинский с/с, д. Якунино) 13.07.2000 г. О. Давыдовой и Т. Свистуновой.

lib.pushkinskijdom.ru

Особый интерес представляют ритмические воплощения вариантов инициальных и финальных формул. Так, например, двустишие «Встану (я) (раб) (Божий) (имярек) благословясь / По(вый)ду перекрестясь...»[30] в 29 текстах нашего материала представлено в 14 ритмических вариантах. Разброс слогового объема инициальной формулы довольно велик: от 6 до 15 и более[31] слогов. При этом пары стихов могут быть:

1) построены по единообразному силлабо-тоническому принципу (ТРМ, № 476, 447, 313), например:

Встаю благословясь
Иду перекрестясь;

2) эквиваленты по слоговому объему, но различаются анакрузой (ТРМ, № 408, 413, 452, 560, 564, 572, 573, 584), например:

Стану благословесь
Пойду перекрестесь;

3) используют однотипные анакрузы и клаузулы при различии других параметров (ТРМ, № 259, 316, 404, 457, 582), например:

Стану я, раба Божья Александра, благословясь,
Выйду, перекрестясь;

4) наконец, связаны только однотипными клаузулами (ФА;[32] ТРМ, № 315, 339, 344, 396, 400, 444, 558, 559, 561, 562, 563):

Встану, раба Божья Клавдия, благословясь,
Пойду, перекрестясь.

Расподобления окончаний данной формулы в нашем материале не встретились, однако статистика показывает, что окончание в заговоре не является принудительным, а потому этот параметр также нельзя рассматривать в качестве стиховой константы. Во всех вариантах формулы мы неизменно обнаруживаем по два ударения, которые можно было бы вслед за А. Х. Востоковым назвать «просодическими»,[33] если бы слова «раб(а) Божий(ья) имярек» не превышали объема «дыхательной группы» и не требовали при произнесении мелодических модуляций, что становится неизбежным следствием расподобления словесных и синтагматических ударений.

Здесь мы вплотную подходим к проблеме интонации заговора, которая, насколько нам известно, специально не обсуждалась. Интонация говорного стиха (в том числе и заговора), по мнению Р. О. Якобсона и К. Ф. Тарановского, определяет его структуру и свидетельствует о ее архаичности. Поскольку, как считает Якобсон, «синтаксическая структура является самым консервативным слоем славянских языков,[34] сказовый стих не претерпел столь существенных изменений, как стих песенный, который главным образом основан на структуре слова».[35] Основной формой говорного стиха Якоб-

[30] Мы ограничиваемся двумя начальными стихами инициальной формулы, поскольку далеко не во всех текстах она представлена в полном виде.

[31] Имеются в виду те случаи, когда слоговой объем стиха составляет 13 и более слогов и при этом предполагается включение имени, слоговой объем которого может превышать два слога.

[32] См.: *Bailey J.* Three Russian Lyric Folk Song...; *Хворостьянова Е. В.* Стих причитаний Русского Севера...

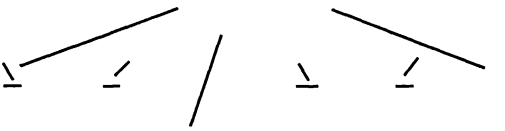
[33] См.: *Востоков А.* Опыт о русском стихосложении. 2-е изд. СПб., 1817. С. 94—151.

[34] Мнение, не являющееся в современном историческом языкознании ни единственным, ни общепринятым (см., например: *Hock H.* Language history, language change, and language relationship: An introduction to historical and comparative linguistics. Berlin; New York, 1996).

[35] *Jakobson R.* Slavic epic verse. P. 455.

lib.pushkinskijdom.ru

сон, а вслед за ним и Тарановский предлагают считать «четырехударную строку с чередующимися более слабыми (побочными) и более сильными (синтагматическими) ударениями и с интонационным переломом типа антикаденции или полукаденции (т. е. приглушенной антикаденции) после первого синтагматического ударения. Концы строк в свою очередь отмечаются более сильными интонационными сигналами: сильной антикаденцией или каденцией».[36] Эти метрические отношения изображаются следующей схемой:



Более распространенные в практике как собирателей, так и пользователей заговора записи двухударных стихов исследователи рассматривают как форму фиксации полустиший.[37]

Такая схема вызывает сомнение прежде всего тем, что распространяется на все разновидности говорного стиха. Однако поговорка, загадка, свадебный приговор, в которых существенную роль играют паузы,[38] подвижная динамика речи и голосовые модуляции, не имеют ничего общего с заговорной интонацией. Заговорный текст шепчется или произносится тихо и достаточно монотонно, причем нередко исполнитель прикрывает рот рукой или «говорит в ладонь», а затем ладонь «со словами» прикладывает к больному месту (ТРМ, № 479). Заговор может даже «думаться», т. е. не произноситься вслух.[39] Одно из наиболее строгих требований, которое должен соблюдать исполнитель, — непрерывность произнесения, отсутствие пауз.[40] Иногда исполнитель заговора произносит слова не на выдохе, а на вдохе,[41] что подчеркнуто противопоставляет заговорную речь обычной речи и игре на духовых инструментах. Таким образом, применительно к заговору система каденций/антикаденций и их дифференциация по степени выраженности вряд ли может считаться корректной.

Косвенное свидетельство того, что единицей заговорного текста (в том числе и ритмической) все же является *слово*, можно найти в акциональной части ритуала, когда она сопровождает вербальную, например: «...когда говоришь первые 12 слов, ударяй ножом в яблоко. ⟨...⟩ „Востану я раб (имя рек) на зоре, на утренней, на восходе солнышка, на закате месяца и на покрытие звезд..."».[42]

---

[36] *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII вв. // Тарановский К. О поэзии и поэтике. С. 262. См. также: *Jakobson R.* Slavic epic verse. P. 455—456.

[37] *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха... С. 262—268.

[38] Нередко именно система пауз помогает выстраивать в раешнике, поговорке, загадке комичные или пародоксальные столкновения двух частей высказывания, как бы давая время слушателю смоделировать аналог первой части, чтобы затем его разрушить.

[39] Например: «...А войдя, должно вдруг взглянуть и думать или проговорить: „Я волк, ты овца; съем я тебя; проглочу я тебя, бойся меня"» (Великорусские заклинания. № 353).

[40] Аналогичные требования к произнесению заговора Джон В. Дю Буа отмечает и в культурах примитивных обществ: «Типичная ритуальная речь — ровная, без искусственных рывков, запаздываний или других нарушений плавности речевого потока» (*Дю Буа Д. В.* Самоочевидность и ритуальная речь // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12. С. 206). Как отмечает Е. Н. Разумовская, для заговорного исполнения северо-западных областей России характерно «быстрое пришептывание „на одном дыхе", на одной ритмоинтонации — „если кинешь — не поможет"» (*Разумовская Е. Н.* Современное состояние заговорной традиции... С. 50). В рассказах информантов о заговорном обряде часто встречается упоминание о том, что слова, которые произносит исполнитель «не разобрать» (ФА: Бел 20а-53 и др.).

[41] Эта информация была любезно предоставлена С. Б. Адоньевой.

[42] Великорусские заклинания. № 28.

lib.pushkinskijdom.ru

Все эти аргументы заставляют нас вернуться к ритмообразующей роли слова, но еще не позволяют интерпретировать метрическую структуру заговора без специального рассмотрения рифмы — характерной приметы говорного стиха.

Утверждая, что в пределах одной национальной поэзии песенный стих не может принадлежать к одной системе стихосложения, а говорной — к другой,[43] М. Л. Гаспаров предлагает следующую реконструкцию этапов становления славянского заговорного стиха: «В общеславянском языке и на древнейшей стадии существования разделившихся славянских языков все три типа стиха были силлабическими и нерифмованными: и песенный, и речитативный, и говорной. В XI—XIII вв. этот первоначальный силлабизм разрушается оттого, что по нему прокатывается падение еров, укорачивая слова. После этого языки начинают кое-как приводить новый словесный материал в согласование со старыми ритмическими привычками. В песенном стихе, где эти привычки опирались на живую традицию напева, это достигалось легче; в речитативном, где опоры на мотив было меньше, это давалось труднее (в южных языках эпический стих остался силлабическим, в восточных перешел в тонический, в западных не сохранился вовсе); в говорном напева не было, и это оказалось вовсе невозможно: первоначальный общеславянский говорной стих погиб всюду. На его месте остался вакуум — в этот вакуум и вторглась народная риторическая проза с параллелизмами и рифмами. А позднее, когда эта рифмованная проза стала выдерживать рифму не спорадически, а систематически, сделала ее не орнаментальным, а структурным приемом, становится возможным говорить уже о рифмованном тоническом стихе. Таким образом, говорная тоника не наследие общеславянского стиха, а позднейшее явление, развившееся в отдельных языках не раньше XIII в.».[44] Можно сказать, что говорной стих является чисто тоническим рифмованным стихом.[45] Из этого определения все же не вполне ясны *метрические* характеристики говорного стиха. Является ли его мерой силовое ударение или эквивалентом метра выступает рифма?[46] Очевидно, что вопрос о *стихообразующей* роли ударения не может в данном случае решаться без предварительного рассмотрения роли рифмы.

В нашем материале на 1451 стих приходится 343 пары «конечных» и 179 пар «внутренних» рифм (учитывались все виды созвучий, встречающихся в литературном стихе). Полученные результаты демонстрируют в целом невысокую частотность рифмы в заговоре, что свидетельствует о ее факультативной роли в процессе структурирования как межстиховых связей (конечная рифма), так и внутристиховых, формирующих единство стихового ряда (внутренняя рифма). Доля рифменных созвучий повышена в текстах, подвергшихся «вторичной стихизации» (ТРМ, № 308), а также в заговорах, демонстрирующих высокую концентрацию тавтологических рифм (ТРМ, № 178, 370, 452). Из 160 текстов в 27 отсутствует конечная рифма, 11 лишены как внешних, так и внутренних рифм, например:

Хозяин-батюшко.
Пусти милого
живота на двор,
чтобы любить и жаловать.

(Бсл 20-72)

---

[43] *Гаспаров М. Л.* Очерк истории западноевропейского стиха. С. 35.

[44] Там же. С. 36—37.

[45] Там же. С. 35.

[46] См. выделение рифмы в качестве *главного* признака стихотворности в следующих определениях: «рифмованный акцентный стих, не связанный с пением» (*Гаспаров М. Л.* Говорной стих // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 78); «текст, четко расчлененный на зарифмованные речевые отрезки, обычно со смежными рифмами, *без всякой внутренней ритмической организации*» (курсив мой. — *Е. Х.*) (*Гаспаров М. Л.* Народный стих // Там же. С. 237).

lib.pushkinskijdom.ru

В большинстве заговоров рифменная цепь завершается вторым стихом, в редких случаях распространяется на три и четыре стиха; лишь однажды в нашем материале встретилась рифменная цепь из 6 стихов, причем построенная также с опорой на тавтологию: «Кладу первый *крест*, / от Святого Духа, / второй *крест* / от Господа Бога, / третий *крест* / от Иисуса Христа сына Божьего раба, / четвертый *крест* / от ангела святого раба Божьего, / шестой *крест* / от западу до выкату, / седьмой *крест* / от земли до *небес*» (ТРМ, № 294).

Распределение рифм по композиционным частям заговора не обнаруживает столь отчетливой закономерности, которую В. Н. Топоров отмечал в «авсеневых песнях».[47] Нередко в основной части заговорного текста частотность рифменных созвучий оказывается даже несколько выше, чем в зачине или в закрепке, например:

Стану раб Божий, благословясь,
Пойду перекрестясь
Из избы дверями,
Из ворот воротами,
В чистое поле
〈...〉
Огонь горячий, смола кипячей
Там снесите, бросьте
Они бы смолу пили,
Огонь ели,
Ни отуху им ни осуху,
Как дерево не оживает,
Не отрастает,
Так же и вы,
Все порчи, уроки,
Прикосы, выкосы, исполохи,
Щепоты, ломоты,
Грыжи воротовые,
Мозговые, закожные,
Заболонные,
Не обживайте, не отрастайте...

(ТРМ, № 315)

С точки зрения звукового строения обращает на себя внимание относительно большая доля недостаточных рифм (вода́—тоска́; накорми́—пригони́; тебя́—меня́; иду́—несу́; свяги́—помоги́; шепу́—каменю́), ассонансных (сиди́шь—держи́сь; ру́бит—пу́стит) и диссонансных (богоро́дица—корми́лица; от за́паду—до вы́кату; клю́чики—замо́чики; рабо́тушке—гуля́ночке), которые наряду с более редкими — разноударными (спало́сь—ви́делось; поезда́х—авто́бусах) и усеченными (кре́ст—небе́с; кре́пки—ле́пкие) рифмами следует считать вполне закономерными и «достаточными» в жанре, предполагающем приглушенное и быстрое проговаривание, вызывающее сильную редукцию звуков, при которой неточность созвучий нивелируется.

Более интересным является лексико-грамматический аспект заговорной рифмы. Он заставляет нас поставить под сомнение традиционное мнение о том, что рифма в фольклорных текстах выступает «служанкой параллелиз-

[47] В авсеневых песнях «само распределение рифмованных стихов далеко от случайности: удельный вес их в „ритуально-просительной" части намного превышает их удельный вес в „сюжетно-эпической" части; более того, возврат (поворот) — повтор рифмующихся отрезков в первой части обычно совершается быстрее, чем во второй» (*Топоров В. Н.* Еще раз об «авсеневых песнях». С. 189).

lib.pushkinskijdom.ru

ма» (М. Л. Гаспаров), выполняя на первых порах орнаментальную, не лишенную, впрочем, важной мнемонической роли функцию, а позднее обретающую функцию структурную, стихообразующую.

В заговоре, как ни в каком другом фольклорном жанре, оказывается чрезвычайно высокой доля тавтологических рифм, за счет которых главным образом и повышается концентрация созвучий. В обследованном корпусе стихов было зафиксировано 70 пар тавтологических рифм, среди которых преобладают существительные (по́ле—по́ле; вода́—вода́; гры́жа—гры́жа; ка́менка—ка́менка; кре́ст—кре́ст); несколько уступают им по частотности глаголы (стоя́ла—стоя́ла; уйди́—уйди́; ночева́ть—ночева́ть; рубли́ю—рубли́ю; ва́лица—ва́лица); гораздо реже встречаются прилагательные и местоимения (золоты́е—золоты́е; мой—мой).

В отличие от однородных грамматических рифм (сытёханько—гладёханько; двинско́й—морско́й; крути́ли—зуби́ли), которые формируют как внутристиховые, так и межстиховые связи, тавтологические рифмы преобладают на концах стиховых рядов. При этом они могут связывать не только тождественные, но и синтаксически контрастные структуры:

Черный змеек
Чернолютый змеек,
Не тронь ты, змеек,
Ни кости, ни мозгу,
Ни белого тела...
(ТРМ, № 504)

Группу тавтологических рифм заговора следует существенно расширить за счет двух других классов рифм. Первый из них образуют неточные (с точки зрения литературного стиха) рифменные пары, связывающие слова общего корня (т. е. имеющие в качестве общей единицы главный элемент лексического значения слова), но разных грамматических форм — «лексическая тавтология»: стояла—стой; ела—ешь; мой—моё; слова—словам; не сходится—не сходилася, святая—святую; крови—кровь. Второй класс образуют римфы, которые можно условно назвать «морфологической тавтологией». Лексические значения рифмующихся слов (корневая морфема) не тождественны, однако аффиксы формируют их предельное сближение на базе общих грамматических значений: несли́ханно—неви́данно; приуста́ла—приусну́ла; полу́денница—полу́ночница; улива́ется—умыва́ется; ска́тится—сва́лится; покорю́сь—поклонюсь; поеда́ет—погрыза́ет. Морфологическую тавтологию следует, на наш взгляд, отличать от однородных грамматических рифм, поскольку она предполагает не случайные совпадения грамматических форм, но сознательно выстроенное тождество морфологических структур, причем это тождество нередко становится актуальнее точного звукового совпадения; не случайно именно здесь мы обнаруживаем наибольшее количество диссонансных рифм (от за́пада—до вы́кату; облётывают—отма́хивают; горе́ть—тону́ть; приуста́ла—приусну́ла; помы́ться— погре́ться; выпи́ливают—выре́зывают—выскрёбывают).

Отмеченные формы тавтологии заговорных рифм заставляют внимательнее рассмотреть пары слов, формирующих рифму с точки зрения ее «контекстного» значения. И здесь мы обнаруживаем поразительно высокую степень «контекстной синонимии», т. е. рифмопар, образуемых распространенными в фольклорных текстах «структурными синонимами» (сохрани́те—побереги́те; не жи́ть—не бы́ть; ручейко́в—родничко́в; закры́та—запёрта; хо́лод—го́лод; пи́лось—е́лось; горя́щей—кипя́щей; загрыза́ю—искуса́ю; исчеза́ло—не боле́ло; щи́лки—ды́рки; злы́х—лихи́х; толсту́ха—больша́ха; две́рцы—воро́тцы; тоскова́л—горева́л; бо́лести—ско́рбсти; пелена́ла— увива́ла; дьякона́м—пономa-

lib.pushkinskijdom.ru

ря́м; ба́нюшка—па́рушка; помога́ют—исцеля́ют; встреча́ю—велича́ю и т. п.). Эти пары составляют основной корпус однородных грамматических рифм. Таким образом, около 90 % рифменных созвучий приходится на различные виды тавтологических (в широком смысле) и синонимических сочетаний. Из этого следует, что в процессе текстопорождения (и, возможно, функционирования заговора) значение слова оказывается гораздо важнее, нежели его звуковой состав. Поэтому редкие в нашем материале разнородные рифмы (спа́ть—ма́ть; двере́й—мое́й; раба́—запертá; корабли́—помоги́), вероятно, следует считать поздним и не характерным для заговора явлением.

Несмотря на ограниченный объем обследованного материала, его хорошая сохранность, а также наблюдения над аналогичными особенностями заговорных текстов собрания Майкова и Виноградова[48] дают возможность утверждать, что в заговоре рифма не выступает в орнаментальной функции, и в то же время ее стихообразующая роль не столь существенна, как принято считать.[49] Семантический параллелизм в рифмопарах заговора преобладает над грамматическим: тавтологическая внутренняя рифма в большинстве случаев выступает в форме именных и глагольных тавтологических словосочетаний, т. е. состоящих соответственно из «имени и тавтологичного ему атрибута»[50] (веки вечные) или «глагола и тавтологичного ему слова, выраженного глаголом действия»[51] (гладь гладко). Актуальность ритмико-семантической тавтологии обнаруживается и в устойчивом способе варьирования текста, когда повествовательная конструкция инициальной формулы выступает как вереница тавтологических повторов: «...из дверей в двери / из ворот в ворота» вместо «из избы в двери / из дверей в ворота / из ворот в чисто поле».

Рифменная структура заговора решительно не согласуется с распространенным в структурно-семиотических исследованиях тезисом: «Слиянность звука и значения, формы и содержания в фольклоре столь глубока именно потому, что они равноправны и находятся в отношениях союза, а не подчинения одного другому. Поэтому вряд ли — применительно к традиционным рифмам-мотивам — можно отдать предпочтение одной грани, признать ее главной, первичной, а другую — второстепенной, вторичной».[52] Не только для заговора, но и для некоторых других форм говорного и песенного стиха (особенно шуточных жанров) характерны игра на контрасте, «разведении» звуковой формы и значения. Фольклорное сознание отчетливо различает звуковую игру и смысловые сближения.

Рифма не выполняет в заговоре и строфообразующей функции. «Эмбриональная строфика» заговорного текста не имеет ничего общего с тирадами речитативного и песенного стиха, т. е. не опирается на единство синтаксической группы. Делимитирующую функцию здесь осуществляют:

1) *действия* (акциональные части заговорного ритуала), расчленяющие текст на несколько относительно самостоятельных частей, например:

Когда выпускаешь коров, взять долгую нитку и на кажную животину завязать узел, сколько голов, столько узлов, и приговаривать:

Как ты, милая ниточка,
Крепко сидишь,

---

[48] Великорусские заклинания; *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1908. Вып. 1; 1909. Вып. 2.

[49] Это утверждение мы не распространяем на все разновидности говорного стиха.

[50] *Головачева А. В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балтославянской духовной культуры. С. 205.

[51] Там же. С. 204.

[52] *Гин Я. И.* О семантической структуре традиционной фольклорной рифмы // Гин Я. И. Проблемы поэтики грамматических категорий : Избранные работы. СПб., 1996. С. 71.

lib.pushkinskijdom.ru

Так, милая животишко,
Крепко стада держись.

Ниточку привязать, чтобы все коровы перешли через нее. Потом коров обходят с иконой. А нитку собрать в кулак, положить туда хлеба, яйца, чем коров кормишь, свернуть вместе все и положить под куст да и сказать:

Полевой хозяин-батюшка,
Полевая хозяюшка-матушка,
Нате вам хлеба, соли,
Напойте, кормите милых животов,
Сохраните их на теплое лето.

(ТРМ, № 148)[53]

2) «*зааминивание*», «закрепляющее» отдельные части в самом заговорном тексте, например:

Кусаю я грыжу и вижу.
Аминь. Аминь. Аминь.
Сидит кошка на окошке
С железными зубами,
Железными когтями.
Аминь. Аминь. Аминь.
Она грыжу переедает
И перекусывает, и переуранивает.
Аминь. Аминь. Аминь.

(ТРМ, № 377)[54]

3) наиболее частотный способ формирования «эмбриональной строфики» — *повтор целого текста*, как правило, 3 раза, реже — 9 и 10 раз (ТРМ, № 429; Бел 20-116). Такие повторы могут следовать непосредственно друг за другом (ТРМ, № 95, 156, 194, 278, 327, 401 и др.) или с большими временными промежутками: утренние и вечерние зори, по одному разу три дня подряд и т. п. (см., например: ТРМ, № 326, 376, 527, 592 и др.).

Результаты статистического описания позволяют сделать вывод, что наиболее устойчивыми способами формирования эквивалентности стиховых отрезков в севернорусских заговорах является силовое ударение; слоговой состав, анакруза, каталектика и рифма с точки зрения стихообразующей функции факультативны. Таким образом, русский заговорный стих следует квалифицировать как тонический. Однако природа этого тонического принципа, на наш взгляд, не собственно языковая, т. е. не обусловлена просодическими особенностями языка, хотя и опирается на них при реализации вербальной составляющей заговорного действа.[55] Одним из возможных пу-

[53] Ср. описание заговорного обряда от полуночницы в «Великорусских заклинаниях» Майкова (№ 58).

[54] См. также: ТРМ, № 180, 188, 348, 509, 563.

[55] Сравнительное стиховедение, которому принадлежит заслуга реконструкции архаичных ритмических форм стиха, сформировалось и существует на базе сравнительного языкознания. Вероятно, именно по этой причине связь «стих—язык» традиционно рассматривалась как замкнутая. Презумпция их взаимообусловленности возникает, на наш взгляд, в результате отождествления предмета и материала исследования, в то время как предмет (ритм поэтического текста) может типологически различными способами воплощаться в близком материале (родственные языки, исторические стадии одного языка и т. п.). Не случайно замкнутый характер обозначенной связи порождает две «зеркальные» концепции взаимообусловленности стихотворного ритма и ритм языка. Первая, наиболее популярная и авторитетная (см. работы Р. О. Якобсона, Н. С. Трубецкого, К. Ф. Тарановского, М. Л. Гаспарова, В. Н. Топорова) состоит в том, что мера стиха формируется на базе языковой просодии. Вторая концепция гипотетически допускает возможность ведущей роли стиховой просодии в структурировании первоначально «достаточно диффузной» языковой просодии (см.: *Нико-*

lib.pushkinskijdom.ru

тей выявления ритмической базы словесного текста может быть моделирование ритма самого ритуала, воплощенного в предметной, акциональной и вербальной составляющих. Специфический характер их связи может быть рассмотрен как ***ритмический архетип*** заговора. В его гипотетической реконструкции мы опирались на особую, присущую только заговору прагматически и телеологически адекватную взаимозаменяемость действия, слова и предмета. Не только в основной части словесного текста, но также в инициальных и финальных формулах описывается (иногда довольно подробно) акциональная и предметная составляющие ритуала. Приведем лишь несколько параллелей между типичными действиями, которые рекомендуется совершать исполнителю обряда, и описанием этих действий в самих заговорных формулах:

Таблица 4

Ударять, рубить (топором, кнутом, ножом и т. п.)	...Тупится топор на пороге, Секет и рубит... (ТРМ, № 307) «— Че рубишь? — Утин. — Руби, чтоб вовек не было». (ТРМ, № 483)
Кланяться (на восток, на все четыре стороны и т. п.)	...И заключу слова мои поклоном низким. ⟨...⟩ и поклонюсь на все четыре стороны...[56]
Грызть и кусать	...Я тебя, грыжа, Грызу, загрызаю, Грыжу всю искусаю (ТРМ, № 373)
Плевать	...Покуда я плюю, потудаб рабу (имярек) хворать;[57] ...Тьфу, аминь (ТРМ, № 479)
Крестить(ся)	...Крестом крещусь, С крестом спать ложусь... (ТРМ, № 178)
Брать и отдавать	...на трепяной, а мне дай костяной... (ТРМ, № 234)
Дуть	...Дунь, Господи, рабу Божьему (имярек) в белое ему тело...[58]

лаева Т. М. Просодия Балкан. Слово—высказывание—текст. М., 1996). Однако в первом случае формирование стиха должно происходить лишь на стадии возникновения филологической рефлексии, во втором — прагматическая функция стиховой просодии *до* и в особенности *после* формирования языковой просодии остается неясной. Разумеется, отдельные способы метро-ритмической организации словесного текста возникают только при осознании относительной автономности языковых единиц и их коррелятов, однако из этого вовсе не следует, что новые принципы организации стиха должны неизбежно вытеснять архаичные. Подобно тому как в языке вполне бесконфликтно и органично сосуществуют архаичные морфолого-синтаксические структуры с новыми и новейшими, ритм стиха в пределах одной языковой традиции может предполагать наличие двух и более базовых регулирующих принципов построения стиховой вертикали. При этом в качестве реальных единиц, воплощающих эти принципы, могут выступать не только различные, но и те же самые единицы.

[56] Великорусские заклинания. № 287.

[57] Там же. № 110.

[58] Там же. № 132.

lib.pushkinskijdom.ru

Колоть (иглой, веретеном) и шить	...несу иглу, зашивать рану, Кровавую, топорную там, ножевую... (ТРМ, № 440)
Окачивать(ся) водой и мыть(ся)	Вымоюсь водой, оботрусь золой... (ТРМ, № 567)
Обходить кругом и чертить круг	Обхожу я, раб Божий, с когтем лева-зверя мое милое стадо, крестьянский живот...;[59] ...и очерчу себя безымянным пальцем и скажу...[60]

Подобных параллелей в заговорном обряде, разумеется, гораздо больше. В записях севернорусских заговоров можно выделить 4 вида материалов полевых исследований: а) слово сопровождает действие (Бел 20-110, Бел 20-27; ТРМ, № 380, 384, 542 и др.); б) вербальная и акциональная части чередуются (Бел 20-28, Бел 20-99, Бел 20а-126; ТРМ, № 238, 412, 479 и др.); в) словесный текст самодостаточен и не предполагает действия (Бел 20-24, Бел 20а-125; ТРМ, № 47, 292, 293, 339, 402 и др.); г) действие самодостаточно и не сопровождается словом (Бел 20-25, Бел 20-49; ТРМ, № 10, 54, 227, 284, 328 и др.).

Размытость границ между этими материалами, а также их примерно одинаковые пропорции свидетельствуют о том, что в заговорной традиции активно поддерживается связь предметной, акциональной и вербальной составляющих, гарантирующая как сохранность ритуала, так и «неотвлекаемость» словесного текста, а следовательно, и его ритмической структуры от ритма заговорного обряда. Фактически словесный текст может быть рассмотрен в качестве своеобразного «сценария», в котором зафиксированы вербально-акциональные «реплики» участников обряда, «мизансцены» и перипетии обрядового «сюжета». Не случайно одним из наиболее распространенных видов заговора, известного как архаичным, так и сравнительно поздним культурам, является описание самого обряда, производимого третьим лицом:

...В цистом поле
Стоит шеп-камень,
На шепу-каменю
Сидит Настасья-царевна,
Шье-пошивае
Шелковой ниткой,
Иголкой безушкой.
Как засыхае, затягивае свежую рану,
Сонимае ту болезню,
Остановляю кровь горючу.
(ТРМ, № 447)[61]

Заговорное слово, которое является одновременно и предметом, и акцией,[62] функционирует в качестве своеобразного иероглифа, в котором «предметно-изобразительная» сторона и значение регулируют динамические отношения между речевыми единицами. Таким образом, ритуальный контекст задает «ритмическую универсалию», предопределяющую фактуру словесного текста. Саму эту универсалию можно охарактеризовать как *ритмическое остинато* словесного, пластического и музыкального рядов, т. е. устой-

[59] Там же. № 286.
[60] Там же. № 276.
[61] См. также: ТРМ, № 290, 292, 316, 409, 440 и др.
[62] Один из наиболее показательных случаев — переход действия, связанного с работой губ и носоглотки, в слово: «тьфу», «хам-хам» (глотание/кусание воздуха).

lib.pushkinskijdom.ru

чивую ритмическую модель, которая неизменно воспроизводится (одновременно или последовательно) вербально, акционально, и, возможно, музыкально-интонационно. Думается, что данный регулирующий принцип должен реализовываться и в тех формах заговора, известных индоевропейской традиции, которые пелись или исполнялись под музыку.

Главным структурообразующим принципом заговора, который исследователи обнаруживали на разных уровнях словесного текста — стилистическом, сюжетном, воплощенном в рифменном строе, — является отождествление в широком смысле, телеологически обусловленное «соединением—слиянием противоположных начал и следующей из этого компенсацией», предполагающей «латентное сродство разведенных чуть ли не до бесконечности явлений».[63] Опознание этого «сродства» на архаической стадии теоретически должно отражаться в сближении морфологических единиц как «опредмеченных смыслов».[64] Таким образом, в качестве ритмико-смысловых единиц могут выступать слова или их части, еще не утратившие материальный смысл. Поэтому грамматический параллелизм представляется нам явлением гораздо более поздним, предполагающим достаточно высокий уровень языковой рефлексии.[65]

Семантическая пара, реализующая принцип отождествления, становится в заговоре единицей более высокого порядка и подчиняется следующей формуле:

$$x \pm y = z,$$

где x — характер ущерба, y — операция компенсации, z — обретаемое «искомое состояние». При этом идея z может быть выражена как эксплицитно, так и имплицитно. Минимальный ритмико-смысловой ряд воплощается двухчастной структурой (x, y), которая обычно «вертикально» развернута (неоднократно продублирована) синонимическим повтором, нагнетающим энергию отождествления, и завершается одночастной (z) или трехчастной (x, y, z) структурой. «Горизонтальное» развертывание самих ритмико-смысловых рядов осуществляется тем же дублирующим способом, что и «вертикальное»: Встаю(ну) = *я* = *раб Божий* = *имярек*. Поэтому наиболее архаичной формой — «метрической базой» — заговорного стиха мы предлагаем считать словосочетание или просто пару минимальных смысловых единиц, связанных как тема и рема или амбивалентные воплощения инварианта. Возможно, на рефлективной стадии развития языкового сознания эта логика переносится на более мелкие или более объемные единицы, которые позднее начинают реализовать собственно стиховую меру (арсис, тезис). В этом случае «метрическая схема» говорного стиха, предложенная Якобсоном и Тарановским, может рассматриваться в качестве инварианта типичных для заговора двухчастных (реже — трехчастных) структур. Тот факт, что трехчастные строки обычно выглядят как результат «расширения одного из колонов» или усечения во втором стихе первого колона[66] («На море на Окияне, / на острое Боуяне, // лежит доска»; «Стар человек / тебя запирает, // на покой согревает») не должен вводить в заблуждение. Количество ритмико-смысловых единиц заговорного обряда остается константным (2, 2, ... (3) ... 2, 2, 1/3), заполнение ритмических позиций конкретными языковыми единицами —

---

[63] *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции. С. 8.

[64] В этой связи специальный интерес представляют этимологические значения слов, ставших в разных национальных традициях стиховедческими терминами. Основной корпус этих слов связан с предметно-акциональным содержанием (*греч.* стопа, дактиль, арсис, тезис; *арабск.* аруд, бейт, рамал и т. д.).

[65] Сложная игра на реляционных значениях — одна из отличительных черт индивидуального литературного творчества.

[66] См.: *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха... С. 263.

lib.pushkinskijdom.ru

факультативным. Возможно, ритмические единицы ритуала как текста в вербальной составляющей находили разные аналоги ритмических акцентов, опознаваемых носителями языка в качестве маркированных. Различные способы языкового обозначения ритмических акцентов ритуала, исторически затемненные более поздними национальными стиховыми формами, безусловно оказавшими влияние на словесную составляющую заговора, не должны, на наш взгляд, отождествляться с ритмической структурой словесного текста. Заговорный обряд сохраняет устойчивую синкретическую форму как выражение ритмической универсалии архаического смысла,[67] породившего несопоставимые на лингвистическом уровне, однако типологически схожие ритмы абракадабр, магических формул, основанных на счете (в том числе — букв), ритуальных текстов, генетически и функционально близких к заговору («авсеневые пѣсни»). Что же касается словесного текста заговора, то использование по отношению к нему определений «тонический», «силлабический», «квантитативный» не вполне корректно. Подавляющее большинство русских заговорных текстов, имеющих отчетливые параллели в индоевропейской заговорной традиции, при сопоставлении их вариантов демонстрируют инвариантную архаическую базу, формируемую парой «ритуально активных» слов. В контексте народной тоники словесный текст заговора может быть прочитан как тонический стих с урегулированными просодическими (фразовыми) ударениями, или как вольный акцентный стих. Для носителя заговорной традиции, ощущающего в первую очередь ритм ритуала, словесные ритмы являются лишь частными формами, способными в каждом отдельном случае реализовывать ритмическую универсалию ритуала. Возможно, именно этим объясняется не только большое разнообразие частных ритмических форм стиховых отрезков заговорного текста (ритма стиха в узком смысле), но и способность заговора активно использовать стиховые формы других жанров (как фольклорных, так и литературных). Среди записей русских заговоров, сделанных в XIX и XX вв., мы можем найти яркие образцы раешного стиха:

Соседушко, домоседушко, раб к тебе идет, низко голову несет; не томи его напрасно, а заведи с ним приятство, покажись ему в своем облике, заведи с ним дружбу да сослужи ему легкую службу.[68]

Или почти не подвергшийся ритмической трансформации молитвословный стих:

Враг сатана, отгонись от меня в места пустыя, в леса густые и в пропасти земные, иде же не пресещает свет лица Божия! Враг сатана, отженись от меня в места темныя, в моря бездомныя, иде же не присещает свет лица Господня!

Рожа окаянная, изыди от меня в тартарары, изыди от меня, окаянная рожа, в ад кромешной и в пекло приисподнее, и к тому уже не вниде! Аминь, аминь, аминь! Глаголю тебе, разсыпься, растрекляте, растрепогане, растреокаяне! Дую на тебя и плюю![69]

Еще на заре формирования новой стиховедческой парадигмы Б. В. Томашевский писал: «Метр можно узнать и воспроизвести, ритм можно услы-

---

[67] При этом психофизиологическая природа двухчастных и трехчастных ритмических структур не может противоречить их осмысленному, целенаправленному использованию на любой стадии развития языка.

[68] Великорусские заклинания. № 362. Ср. аналогичную структуру раешника лечебного заговора в нашем материале:

Стоит Егорий среди Угора.
Шатром прикрылся, копьем подперся.
С неба звезды пали,
Все уроки, прикосы с (имярек) спали.

(ТРМ, № 345)

[69] Великорусские заклинания. Дополнение. С. 167.

lib.pushkinskijdom.ru

шать даже в том случае, если слушателю неизвестны вложенные в стихи нормы, если он не воспринимает его метра».[70] Успехи стиховедения XX в., особенно в области сравнительно-исторических исследований, трудно переоценить, однако справедливости ради следует признать, что узнавать мы по-прежнему можем лишь те метры, принципам организации которых нас научили нормативные поэтики и риторики. Отсутствие такого узнаваемого принципа меры (тонического, силлабического, квантитативного) в большинстве случаев приводит исследователей к не вполне корректному выводу о том, что мы имеем дело с материалом, находящимся на стадии формирования метрических параметров, на стадии их распада или перестройки, наконец, что мы имеем дело с «дефектным текстом».

Носитель заговорной традиции знает и узнает ритм заговора и как паралингвистическое выражение идеи отождествления в магической акции, и как лингвистически допустимый вариант ритмического инварианта заговорного ритуала, который репродуцирует устойчивые ментальные формы. Ритмическая структура этих форм, которые мы назвали *ритмическим архетипом*, может быть выявлена с помощью комплексных типологических описаний фольклорных текстов различных языковых групп на базе междисциплинарных исследований.[71]

---

[70] *Томашевский Б. В.* О стихе. Л., 1929. С. 13.

[71] Ближайшие перспективы изучения заговора мы связываем с решением трех проблем: 1) гетерогенной природы заговорного стиха; 2) способов адаптации иноприродных заговору словесных ритмов; 3) логики исторической конвергенции ритмических форм. Наша глубокая признательность — Н. Н. Казанскому и Н. М. Герасимовой за ценные консультации в процессе подготовки настоящей статьи.

lib.pushkinskijdom.ru

М. А. КРАСНОПЕРОВА

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ АНАПЕСТИЧЕСКОГО РИТМА В РУССКОМ НАРОДНОМ ВОСЬМИСЛОЖНОМ СТИХЕ[1]

Постановка задачи. Изучение народного стиха составляет одну из самых сложных проблем русского стиховедения. К числу наиболее важных вопросов в этой области относится вопрос о просодической основе русского народного стиха и принципах его просодической организации. В отношении просодической основы две наиболее известные точки зрения сводятся к следующему.

1. Народный и литературный стих имеют принципиально разную просодическую основу. В основе народного стиха лежит фразовое, синтагматическое, ударение, а словесное ударение несущественно для его организации.

2. Просодические принципы, лежащие в основе литературного и народного стиха, имеют сходство. Фразовое ударение играет в народном стихе главенствующую роль, однако словесное ударение также важно в его структуре.

Наиболее распространенный взгляд на организацию народного стиха отражен в акцентной теории: стих упорядочен по числу фразовых ударений, а количество безударных слогов между ними и подчиненные им словесные ударения не имеют значения. Наряду с ней есть и другие теории. В последнее время вновь обратила на себя внимание так называемая стопная теория: русский народный стих, как и литературный, может быть упорядочен по расположению и количеству стоп. В русском стиховедении эта теория идет от В. К. Тредиаковского [1]. В XX в. она получила последовательное развитие в работах Р. О. Якобсона, К. Ф. Тарановского, Дж. Бейли. Эти ученые не отрицают других форм организации народного стиха, но настаивают и на существовании той формы, которая может быть названа стопной.

Основное внимание стиховедов было сосредоточено главным образом на изучении эпического народного стиха. Лирический стих был изучен гораздо меньше. Наиболее значительный стиховедческий вклад в изучение русского народного лирического стиха во второй половине XX в. внес ученик и последователь К. Ф. Тарановского и Р. О. Якобсона, американский профессор Дж. Бейли [2], [3]. На основе статистического обследования, проведенного на материале многих тысяч строк, он сделал вывод о том, что в этом стихе сосуществуют разные формы просодической организации.[2] К ним относятся и

[1] Автор приносит глубокую благодарность американской программе Фулбрайта, финансировавшей это исследование. На завершающем этапе работа была поддержана также Российским фондом фундаментальных исследований (РФФИ, грант 01-06-80360).

[2] При анализе народного стиха возникает ряд проблем, адекватное решение которых имеет принципиальное значение для достижения необходимого качества анализа: соотношение музыкального и словесного ритма, выделение чистого текстового аналога в песенном стихе, выявление ритмического инварианта в совокупности вариантов одной и той же песни, учет особенностей народного языка и др. Эти проблемы являются необходимым элементом анализа в работах Бейли при изучении каждого конкретного текста (см., например: [2, с. 20—148]; [3, с. 28—66, 103—118, 163—168] и др.).

© М. А. Красноперова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

равносложные размеры, аналогичные тем, которые имеют место в литературном стихе: например, двухстопный анапест, хореи, 5 + 5.

Двухстопный анапест с дактилическим окончанием (АН2Д): «На печаль на великую // На пиры на почетные») по количеству слогов в строке совпадает с широко распространенным в других славянских традициях восьмисложным стихом.[3] В этом отношении его изучение представляет особый интерес в связи с проблемой генезиса русского народного стихосложения. Бейли описал ритмическую структуру этого размера и выдвинул гипотезу о том, что он является исторически более ранней формой, чем двухударный акцентный стих и четырехстопный хорей с дактилическим окончанием (Х4Д) [3, с. 137—161, 162—187, 359—385]; [2, 234—259]. В настоящей работе мы попытаемся проследить возможный процесс становления самого АН2Д в русском народном лирическом стихе.

Метод и материал исследования. Основной метод работы состоит в анализе статистических данных по текстам с помощью вероятностно-статистических моделей.[4] Одна из них, языковая модель Томашевского—Колмогорова, широко известна в стиховедении [6].[5] Кроме нее используются модели, разработанные автором этой статьи. Испытывается серия статистических гипотез, описывающих ритмические характеристики стиха при условии их справедливости. Основными параметрами изучения были распределения ударений и словоразделов в стихотворных строках.

Исходным материалом исследования послужили тексты русских народных свадебных песен, использованные Бейли при анализе АН2Д, и полученные им статистические данные по этим текстам. Эти данные представлены двумя группами, характеризующими песенный стих, собранный преимущественно в разных регионах и различающийся пропорцией жанров [2, с. 234—259]; [3, с. 162—187]. В первой группе зафиксировано 540 стихов АН2Д, во второй — 1108.[6] Первая группа текстов относительно разнообразна по жанрам [2, с. 257, табл. 20]. Сюда входят песни, собранные в разных регионах. Вторая группа представляет собой свадебные причитания восточной части Вологодской области.

Статистические данные Бейли по первой группе в порядке эксперимента пересчитывались нами на основе принципов ритмической интерпретации стиха, в определенных отношениях отличающихся от тех, которыми он пользовался. Подробнее о них будет сказано ниже. В нашей статистике было зафиксировано лишь 526 строк, имеющих данную силлабическую длину. Шесть строк из тех, которые учитывались Бейли, являются, по нашим данным, семисложными, а семь — девятисложными. В дальнейшем анализе наших результатов учитываются лишь найденные восьмисложные стихи.

Сравнительный анализ двух групп исходных данных. Сравнительный анализ статистических данных Бейли по текстам обеих групп показывает, что они различаются между собой распределением ударений и словоразделов (табл. 1, 2, графики 1 и 2).

---

[3] Внутренняя структура этого стиха, как правило, отличается от той, которую имеет восьмисложник в других славянских стихосложениях (см., например: [3, с. 181—182]; [2, с. 259]; [4, с. 175—178]).

[4] Несмотря на то что статистический анализ хотя и редко, но все-таки применяется в изучении народного стиха, фоновый аппарат вероятностно-статистических языковых моделей еще не вошел в обиход соответствующих исследований. Первый опыт их применения отражен, по-видимому, в работе [5].

[5] Языковые модели рассчитывались здесь системой их компьютерной генерации, разработанной под нашим руководством Л. А. Михайловой. В расчетах использовалась статистика типов ритмических слов, полученная ранее М. Л. Гаспаровым по сказкам, изданным под редакцией А. Азадовского [7, с. 83].

[6] По данным Бейли, это составляет соответственно 89.6 и 77.9 % от общего количества стихов каждой группы. Источники указаны в [2, с. 275] и [3, с. 163].

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 1

Частота ударений в разных группах текстов

Слог	1	2	3	4	5	6	7	8
Бейли 1	0.383	0.076	1.00	0.269	0.074	1.000	0.000	0.067
Бейли 2	0.339	0.052	1.00	0.102	0.107	1.000	0.000	0.041

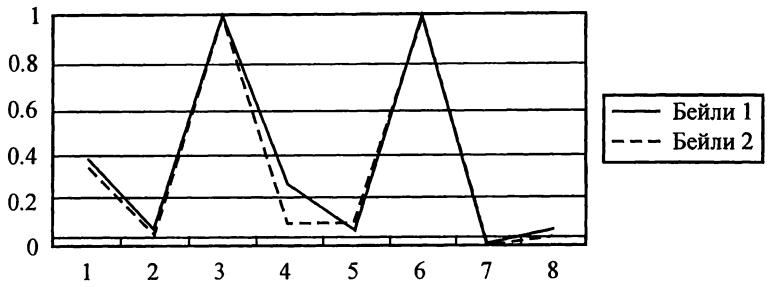


График 1. Частота ударений (Бейли 1, Бейли 2).*

В распределении ударений более или менее близкие показатели наблюдаются в начальной, предиктовой позиции. В срединной, межиктовой позиции наблюдаются заметные расхождения (табл. 1, график 1).

Частоты словоразделов оказываются более или менее близкими лишь перед третьим и пятым слогом. В остальных позициях они расходятся заметно больше (табл. 2, график 2).

Результаты сравнения позволяют предполагать, что в данном случае имеются по крайней мере два различных ритмических типа АН2Д. Это предположение поддерживается в ходе дальнейшего анализа. Основное внимание в этом исследовании было уделено текстам первой группы.

Таблица 2

Частота словоразделов в разных группах текстов

Перед слогом	2	3	4	5	6	7	8
Бейли 1	0.267	0.128	0.456	0.291	0.254	0.065	0.000
Бейли 2	0.164	0.152	0.338	0.321	0.340	0.038	0.004

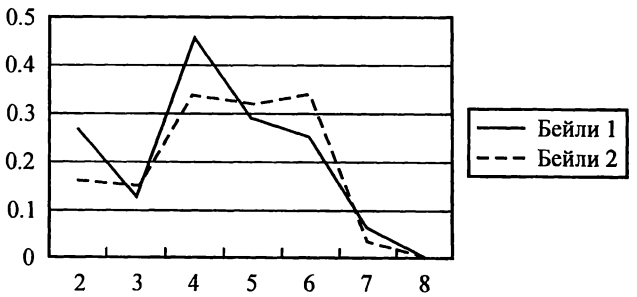


График 2. Частота словоразделов (Бейли 1, Бейли 2).

* Приношу благодарность А. С. Мухину за помощь в оформлении графиков.

lib.pushkinskijdom.ru

Принципы ритмической разметки текста: особенности подходов. Адекватность статистических характеристик словесного ритма народной песни зависит от правильности ритмической разметки ее текста, т. е. от того, соответствует ли сделанная исследователем расстановка ударений и словоразделов аналогичным признакам, имеющим место при полноценном музыкальном исполнении.

Правила ритмической разметки народного стиха не имеют достаточно выверенной традиции. Наиболее тщательно они разрабатывались, по-видимому, в исследованиях Бейли и обобщены в его монографии [2]. При разработке этих правил учитывалось, во-первых, что язык народной поэзии представляет собой самостоятельную подсистему русского языка, содержащую не только литературные, но и просторечные, диалектные, архаические и специфические народнопоэтические элементы («во чужих людя́х», «горька́я смерть» и т. п.). Во-вторых, имеет значение манера исполнения песни. Ударения, традиционно выделяемые при исполнении, должны учитываться и в научной акцентуации словесного текста. В некоторых случаях это могут быть даже ударения, незначимые по той классификации, которая используется для литературного стиха. В-третьих, слова могут приобретать ударения ситуативно, в зависимости от потребностей музыкального и словесного ритма.

Для того чтобы избежать ошибок в акцентуации, Бейли собрал 80 тыс. примеров ударений, обозначенных в собраниях народных песен, и опирался на эти данные в практической работе.

Принципиальным условием адекватной акцентуации является также правильность изначального взгляда исследователя на природу изучаемого материала. Еще со времен А. Х. Востокова получило распространение мнение, что русский народный стих является акцентным по своей ритмической природе. В соответствии с этим заметное влияние приобрела теория клитик, согласно которой в народном стихе имеют значение только фразовые, синтагматические ударения, в то время как словесные ударения несущественны для понимания его ритмики. Так, например, в словосочетании типа «на сине́ море́» должно учитываться лишь первое ударение, а второе надо атонировать. Бейли вслед за своим учителем К. Ф. Тарановским подчеркивает важность учета в ритмике народного стиха не только фразовых, но и словесных ударений. Принцип учета ударений сказывается в итоге и на трактовке стиховой формы изучаемого произведения.

Принципы разметки словоразделов требуют особого рассмотрения. Дело в том, что словоразделы учитывались Бейли не столь дробно, как ударения. Это касается прежде всего средних позиций стиха: здесь ставились регулярно только главные словоразделы — те, которые разделяют группы слов, объединенных иктовыми ударениями. В остальных случаях словоразделы могли сниматься даже у безусловно самостоятельных слов, если они занимают ритмически подчиненное положение. Например: Во свои / *ручки* белые. В результате возникали группы, содержащие несколько ударений, но не разделенные внутренними словоразделами. В крайних позициях, начале и окончании стиха, словоразделы учитывались более дробно.

С целью углубления представлений о ритмике изучаемого материала и его трактовке в исследовании Бейли нами была сделана экспериментальная ритмическая переразметка текстов первой группы, при этом считалось, что АН2Д является тем размером, в котором составлен восьмисложный стих.

В акцентуации сильных мест мы руководствовались по существу теми же общими принципами, которым следовал Бейли. В соответствии с этим на сильном месте стиха ударения, за редкими исключениями, ставились всегда. В тех случаях, когда в сравнении с литературным языком это требовало переакцентуации слова, она оправдывалась наличием соответствующих вариантов в собраниях народных песен. Например: «По полу́ ходит гу́сыня».

lib.pushkinskijdom.ru

В этом отношении, если не считать редких исключений, наша расстановка ударений совпала с той, которую делал Бейли: в его разметке все сильные позиции оказались ударными. Исключения составили 4 случая. Во всех этих случаях пропуски ударения в восьмисложной строке были зафиксированы лишь на первой сильной позиции. Появление таких строк вызвано, например, тем, что при акцентуации текста мы избегали возникновения слов с двумя ударениями: «меня бберегáючи». Ударения на слабых местах и словоразделы расставлялись по-возможности на основе тех принципов, которые установились в традиции русского стиховедения в применении к литературному стиху.[7]

Все слова делятся сначала на три класса в соответствии с их морфологической принадлежностью: безусловно самостоятельные, несамостоятельные и потенциально самостоятельные. К первому классу относятся существительные, прилагательные, глаголы (не вспомогательные), наречия (не местоименные). Ко второму классу относятся служебные слова: частицы, предлоги и союзы. Третий класс занимает промежуточное положение между первыми двумя. В него входят вспомогательные глаголы, междометия, местоимения и местоименные наречия, числительные.[8]

Эта классификация, построенная на морфологической основе, может далее видоизмениться под влиянием синтаксических связей в словесном тексте, а также вследствие эмфатического, логического и других способов выделения тех или иных словоупотреблений. При этом слово с более низкой самостоятельностью по морфологической классификации может перейти в соответствующих текстовых условиях в самый высокий по степени самостоятельности класс. В качестве синтаксического условия, способствующего такому переходу, мы рассматривали «дистанционное» подчинение: между подчиненным и подчиняющим «расположено по крайней мере еще одно слово, причем ритмическое объединение с последним противопоказано» [9, с. 407].[9] Например: «Мнé / чему рассмеятися». Эмфатическое и логическое выделение считается имеющим место, если запись словесного текста содержит формально выраженный признак данного явления: специальный знак препинания (тире, вопросительный или восклицательный знаки и т. п.), знак ударения и др. Проставленный в записи знак ударения в любом случае был достаточен, для того чтобы учитывать отмеченное им словоупотребление как безусловно самостоятельное.

На основе описанной классификации различаются и классы ритмических слов. Под ритмическом словом понимается комплекс слогов, охватывающий одну или несколько словоформ, объединенных одним ударением. Будем называть ритмическое слово соответственно безусловно самостоятельным, потенциально самостоятельным или несамостоятельным в зависимости от того, к какому классу относится словоформа, несущая объединяющее ударение.

Ударения на слабых местах расставлялись на основе следующих правил.

1. Каждая словоформа независимо от позиции может иметь только одно ударение.

2. Безусловно самостоятельное ритмическое слово, не имеющее ударения на сильном месте, имеет его на слабом месте.

---

[7] Мы опираемся преимущественно на разработки М. Л. Гаспарова [7, с. 131—138], В. М. Жирмунского [8], А. Н. Колмогорова и А. В. Прохорова [9], [10], а также на результаты наших исследований, выполненных совместно с Е. В. Казарцевым [11].

[8] В данном случае к сущностным разграничениям, основанным на морфологической классификации В. М. Жирмунского [8, с. 91—93], применяется терминология, принятая в работе А. Н. Колмогорова и А. В. Прохорова [10].

[9] В работах А. Н. Колмогорова и А. В. Прохорова впервые была четко отмечена важность учета этого условия для адекватной ритмической разметки текста (кроме приведенной цитаты, см.: [9, с. 407, 412] и [10]).

lib.pushkinskijdom.ru

3. Ударение любого ритмического слова, не являющегося безусловно самостоятельным, в слабой позиции атонируется.

Каждому учтенному ударению ставился в соответствие один словораздел, а каждому словоразделу — одно ударение. Если ритмическое слово состояло более чем из одной словоформы, при определении его границ учитывались отношения синтаксического подчинения.

Сделанная на основе описанных принципов разметка носила рабочий характер и в процессе исследования видоизменялась.

Сравнительный анализ статистических данных по текстам в разной ритмической интерпретации. Результаты наших подсчетов приведены в табл. 3 и 4. В первых строках этих таблиц дается статистика Бейли по тем же текстам.

Частота ударений. Из табл. 3 (график 3, МК1) видно, что распределение ударений на всех слогах, кроме первого, по нашим подсчетам более или менее соответствует тому, которое было получено Бейли. Самое большое отклонение — 6.9 % наблюдается в этом случае на четвертом слоге. Показатели первого слога обнаруживают резкое расхождение: 38.4 и 13.0 %. В статистике Бейли начало стиха имеет хореическую тенденцию, что не выражено в нашей статистике. Подобное положение может быть вызвано тем, что на слабых слогах по анапестической схеме мы не учитывали ударений

Таблица 3

Частота ударений (наши данные и Бейли 1)

Слоги	1	2	3	4	5	6	7	8
Бейли 1	0.383	0.076	1.00	0.269	0.074	1.00	0.00	0.07
МК1	0.13	0.07	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06
МК2	0.18	0.12	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06
МК3	0.23	0.07	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06

Условные обозначения. МК1, МК2, МК3 — наши данные: МК1 — без учета ударений потенциально самостоятельных ритмических слов на анакрузе, МК2 — с учетом ударений двусложных потенциально самостоятельных ритмических слов на анакрузе, МК3 — с учетом ударений двусложных потенциально самостоятельных ритмических слов на анакрузе и переакцентуации.

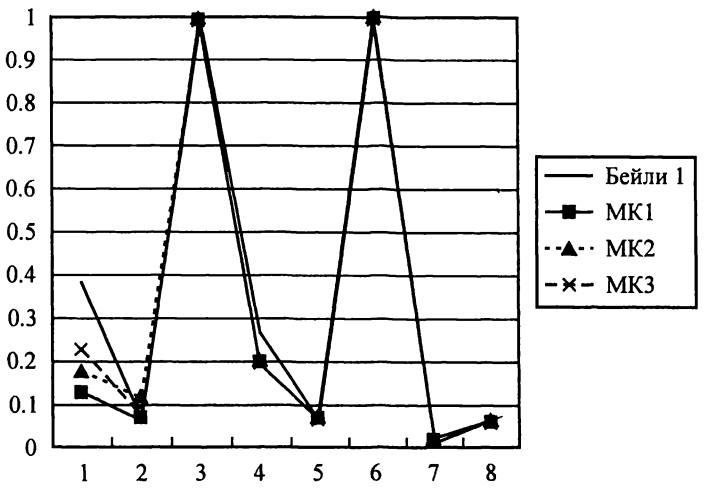


График 3. Частота ударений (наши данные и Бейли 1).

lib.pushkinskijdom.ru

потенциально самостоятельных слов. Это относится не только к односложным, но и к двусложным ритмическим словам. Предполагается, что ударения потенциально самостоятельных двусложных ритмических слов более ощутимы на слабых местах, чем ударения односложных.[10] Например: «*Я* спрошу тебя мамушка»; «*Эта* чернь-то чернеется». В связи с этим была получена еще одна статистика. В ней учтены ударения всех потенциально самостоятельных ритмических слов, содержащих более одного слога, если они попадают на анакрузу (табл. 3, график 3, МК2).

Эта статистика не очень сильно отличается от предыдущей (ср.: МК1 и МК2). На первом слоге расхождения с данными Бейли немного уменьшаются, но остаются довольно значительными, на втором слоге они увеличиваются. Увеличение расхождений на втором слоге может быть вызвано разной постановкой ударений на некоторых потенциально самостоятельных ритмических словах: Бейли ставил их в начале слова там, где мы — в конце: «Óна пройдет — утешит меня / Онá пройдет — утешит меня». Если считать, что эта переакцентуация имела место во всех случаях, за счет которых произошло увеличение расхождений, получим еще большее сокращение разрыва на первом слоге и прежнюю близость на втором (ср. табл. 3, график 3, МК3). Расхождения на первом слоге остаются тем не менее все-таки большими. Различия, по-видимому, состоят, не только в трактовке двусложных, но и в трактовке односложных ритмических слов.

В статистике Бейли частота словоразделов перед вторым слогом составляет 0.267, а в нашей первоначальной (МК1) — только 0.11 (табл. 5). Естественнее всего предположить, что разница (0.157) возникает за счет ударений потенциально самостоятельных и несамостоятельных односложных слов, которые мы не учитывали. Если считать, что в разметке Бейли каждому словоразделу соответствует ударение, и прибавить найденную разность в частоте словоразделов перед вторым слогом к частоте ударений на первом слоге в МК3 (табл. 3), реконструированная статистика (МК4) по распределению ударений будет очень близка к статистике Бейли (табл. 4).

Таблица 4

Частота ударений (МК4 и Бейли 1)

Слоги	1	2	3	4	5	6	7	8
Бейли 1	0.383	0.076	1.00	0.269	0.074	1.00	0.00	0.067
МК4	0.387	0.07	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06

Близость результатов говорит о надежности подсчетов и о том, что сопутствующие им теоретические рассуждения являются адекватными.[11]

Частота словоразделов. Учет двусложных потенциально самостоятельных ритмических слов на анакрузе меняет в нашей статистике и частоту

[10] М. Л. Гаспаров при анализе литературного трехсложника учитывает те и другие ударения в составных словах, с главным ударным слогом, падающим на икт [7]. Он считает их более слабыми (легкими), чем иктовое ударение, но отрицает возможность их атонирования. Нам весьма близка подобная трактовка ударений потенциально самостоятельных слов, однако стратегия исследования заставляет нас изучать разные возможности их интерпретации.

[11] Небольшие коррективы могут быть вызваны тем, что в интерпретации Бейли перенос ударений на первый слог имеет место и у безусловно самостоятельных слов. Например: «Óтец мать отступилися». Если бы в наших рассуждениях учитывалось и это положение, суммарная статистика на первом слоге была бы больше. Противоречие снимается, если признать, что не во всех учтенных нами двусложных ритмических словах Бейли ставит ударение на первом слоге.

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 5

Частота словоразделов

Слоги	2	3	4	5	6	7	8
Бейли 1	0.267	0.128	0.456	0.291	0.254	0.065	0.00
МК1	0.11	0.08	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00
МК2	0.11	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00
МК3	0.11	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00
МК4	0.267	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00

Условные обозначения. МК4 — статистика МК3 с частотой первого словораздела, равной тому же показателю в статистике Бейли 1. Остальные обозначения, как в табл. 3.

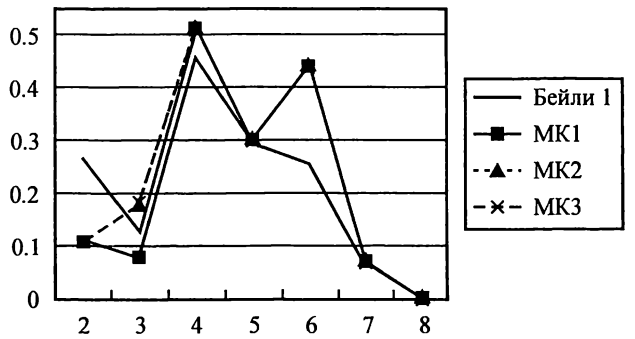


График 4. Частота словоразделов (наши данные и Бейли 1).

словоразделов перед третьим слогом (табл. 5, график 4). Если каждому ударению на анакрузе соответствует словораздел в той же части стиха, то частоты словоразделов и ударений на этом месте в каждой статистике должны быть равны. В статистике МК4 частота ударений равна 0.457, словоразделов — 0.447. Расхождение в 0.01 может быть вызвано неполной ударностью икта (0.99) в нашей разметке, вследствие чего эта доля словоразделов может выйти за пределы анакрузы. В статистике Бейли расхождение носит уже принципиальный характер. Общая частота ударений здесь равна 0.459, общая частота словоразделов — 0.395 (табл. 4, 5). Икт ударяется всегда, поэтому частоты ударений и словоразделов на анакрузе должны быть равны. Таким образом, получается, что 6.4 % ударений остаются без словоразделов. Это можно объяснить тем, что некоторые ритмические слова сознательно размечаются как двухударные. Такие случаи действительно встречаются: «Прúмени́ к снегу белому».

Что касается распределения словоразделов в остальной части стиха, то наша статистика значительно расходится со статистикой Бейли перед шестым слогом. Существенно меньшее расхождение (0.054) имеется перед четвертым слогом. В середине междуиктового промежутка, перед пятым слогом, наш показатель близок к показателю Бейли. Расхождение составляет 0.009. В клаузуле показатели также близки. Отношения двух статистик весьма информативны не только для характеристики того, как исследователь интерпретирует ритм и насколько надежны полученные результаты, но и для понимания этого ритма как такового. Будем выполнять сравнительный анализ данных, учитывая обе эти возможности.

Так как в середине строки (перед пятым слогом) частота словоразделов в обеих статистиках оказывается очень близкой (табл. 5), можно считать, что

lib.pushkinskijdom.ru

односложные самостоятельные слова из ее первой половины практически не подчиняются словам из второй половины, и наоборот. Ведь разница в интерпретации словоразделов в этой части стиха состоит прежде всего в том, что Бейли не учитывал словоразделы в группе слов, подчиненных одному икту, а в нашей статистике учтены все словоразделы самостоятельных слов. Расхождение показателей перед четвертым и шестым слогом в сторону увеличения частоты словоразделов в нашей статистике подтверждает эту мысль. Примечательно, что перед шестым слогом это увеличение значительно больше, чем перед четвертым. Иначе говоря, подчинение вправо оказывается более частым, чем влево. Это хорошо согласуется с фактом, обнаруженным на материале литературного языка, — проклитическое подчинение предпочтительнее энклитического [7].

Принципы ритмической интерпретации текста: результаты практического анализа. Полученные данные позволяют считать, что принципы трактовки ударений, которых придерживался Бейли, отличаются от экспериментальных принципов с ориентацией на подчеркивание анапестического метра, принятых нами первоначально (МК1), главным образом следующими особенностями их учета на анакрузе:

а) постановкой на первом слоге ударений, принадлежащих не только безусловно самостоятельным, но и другим ритмическим словам;

б) возможностью переакцентуации ритмического слова с целью переноса его ударения на первый слог;

в) возможностью образования двухударных ритмических слов.

В целом можно говорить, что основное отличие интерпретаций Бейли от нашей экспериментальной интерпретации ударений состоит в тенденции к хореизации начала стиха.

Принципы учета словоразделов, принятые Бейли, отличаются от наших главным образом:

а) снятием междуиктового словораздела между безусловно самостоятельным ритмическим словом и тем, которому оно подчинено;

б) возможностью снятия словораздела после двусложного потенциально самостоятельного ритмического слова при сохранении его ударности на анакрузе.

Языковая модель АН2Д и восьмисложник. Рассмотрим гипотезу о том, что АН2Д был случайно зародившейся формой, выделившейся в самостоятельный тип непосредственно из восьмисложной строки.[12]

Для проверки этой гипотезы проделаны два статистических эксперимента:

а) рассчитывалась предсказываемая языковой моделью относительная вероятность случайного зарождения всевозможных силлабо-тонических размеров в восьмисложной строке;[13]

б) данные о вероятности ударений и словоразделов в языковой модели АН2Д сравнивались с соответствующими показателями стиха. Полученные данные ставят под сомнение выдвинутую гипотезу.

---

[12] Мы рассматриваем эту гипотезу, принимая во внимание существующее представление о силлабической основе славянского народного стиха. М. Л. Гаспаров считает почти общепризнанным, что общеславянский лирический стих был силлабическим восьмисложником «4 + 4» [2, с. 12]. Косвенным аргументом в пользу такого представления могут быть данные о распространенности восьмисложного стиха в других славянских традициях [3, с. 181—182, 375, 378]; [2, с. 259]; [12, с. 175—178]. Ср. также гипотезу Р. Якобсона об общеславянском кратком эпическом стихе «5 + 3» [13, с. 447—451]. Изучаемый здесь восьмисложный стих не имеет цезуры, поэтому она не учитывается в моделях. Вопрос о том, как стих с цезурой, если бы она действительно была в прототипе, мог превратиться в бесцезурный, в этой работе не рассматривается.

[13] Подобные расчеты для литературного стиха представлены в монографии М. Л. Гаспарова [7, с. 147].

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 6

Частота размеров в ЯМ (восьмисложная строка)

Размер	Я4М	АМ3Ж	Х4Ж	Д3Ж	АН2Д	Я3Д
ЯМ	0.0535	0.0474	0.0410	0.0253	0.0175	0.0168

Условные обозначения. АМ — амфибрахий, АН — анапест, Д — дактиль, Х — хорей, Я — ямб. М, Ж, Д — мужские, женские и дактилические окончания соответственно. Цифра между буквами — количество стоп.

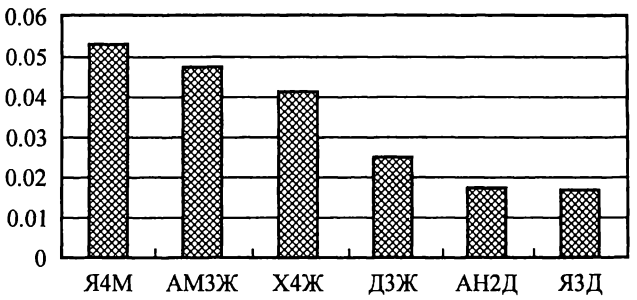


Диаграмма 1. Частота размеров в ЯМ (восьмисложная строка).

Частоты размеров в ЯМ. Из табл. 6 (диаграмма 1) следует, что среди всех силлабо-тонических стихов, возможных в восьмисложной строке, АН2Д занимает не первое, а пятое, предпоследнее место, причем с большим отрывом по относительной вероятности. Это свидетельствует о том, что данный размер вряд ли мог выделиться из восьмисложника лишь по принципу «естественной» частотности.

Частота ударений и словоразделов. Полученные результаты не дают поддержки и гипотезе о том, что ритмическое заполнение строки осуществлялось случайным образом, опираясь лишь на схему АН2Д и естественные законы русского фольклорного языка. Языковая модель АН2Д обнаружила значительные отклонения от текстовых показателей как по распределению ударений, так и по распределению словоразделов (табл. 7, графики 5—8; Приложение: табл. I, II).[14]

Можно заметить, что тексты первой группы в статистике Бейли в целом отклоняются от модели больше, чем тексты второй группы. Это касается как

Таблица 7

Частота ударений и словоразделов в ЯМ АН2Д

Слоги	1	2	3	4	5	6	7	8
Ударения	0.256	0.228	0.946	0.129	0.162	1.00	0.00	0.00
Словораздел*	—	0.135	0.348	0.456	0.454	0.327	0.00	0.00

* Указывается словораздел перед соответствующим слогом.

[14] Языковая модель размера характеризует вероятность его случайного появления в восьмисложной строке. Данные по стиху могут быть и более поздними по отношению к моделируемым, так как записи народных песенных текстов появились только в XVIII в. Однако в любом случае гипотеза, с одной стороны, не находит в них поддержки, а с другой — ставится под сомнение в силу малой относительной вероятности случайного зарождения АН2Д.

lib.pushkinskijdom.ru

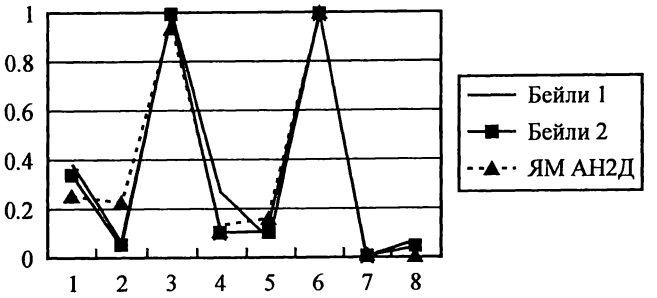


График 5. Частота ударений (статистика Бейли и ЯМ АН2Д).

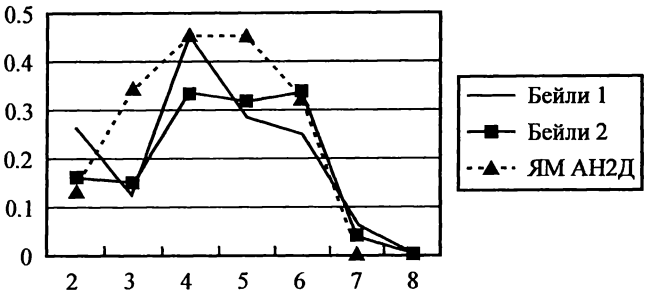


График 6. Частота словоразделов (статистика Бейли и ЯМ АН2Д).

ударений, так и словоразделов. В отношении ударений это особенно проявляется в срединной части стиха (график 5; Приложение: табл. I). Частота ударений на четвертом слоге близка к модели во второй группе и значительно отклоняется от нее в первой. Частота ударений на пятом слоге в обеих группах заметно отличается от модельной, хотя во второй из них также оказывается ближе к ней. В начальной части обе группы существенно расходятся с моделью, хотя и здесь вторая в целом оказывается несколько ближе. Характер отклонений в каждом случае вполне определенный: имеет место смещение в сторону хореической тенденции. Частота ударений на первом слоге заметно увеличивается по сравнению с моделью, на втором — уменьшается.

Частота словоразделов во второй группе также оказывается несколько ближе к модели, чем в первой (график 6; Приложение: табл. II). Это проявляется больше в начальной части стиха, прежде всего перед вторым слогом. Уменьшение частоты словоразделов перед третьим слогом при увеличении перед вторым говорит о сокращении первого слова. В междуиктовом промежутке частота словоразделов во второй группе в целом также оказывается ближе к модели. Однако обращает на себя внимание полное совпадение с моделью частоты словораздела в статистике Бейли 1 перед четвертым слогом.

Несмотря на то что обе рассмотренные статистики заметно отклоняются от модели как по распределению ударений, так и по распределению словоразделов, статистика по второй группе текстов оказывается более «анапестичной».

Наши данные по распределению ударений оказываются несколько ближе к ЯМ АН2Д, чем данные Бейли по текстам той же группы (график 7; Приложение: табл. I). Тем не менее в середине и конце стиха они также отклоняются от модели больше, чем соответствующие показатели в статистике Бейли 2.

lib.pushkinskijdom.ru

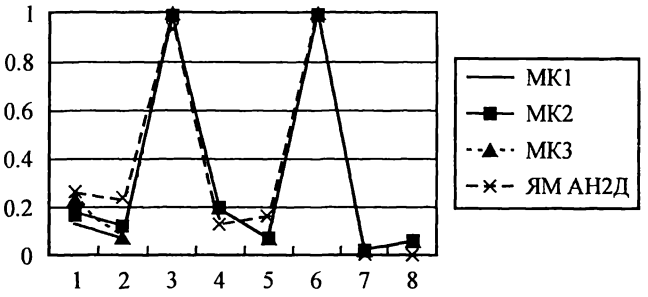


График 7. Частота ударений (наша статистика и ЯМ АН2Д).

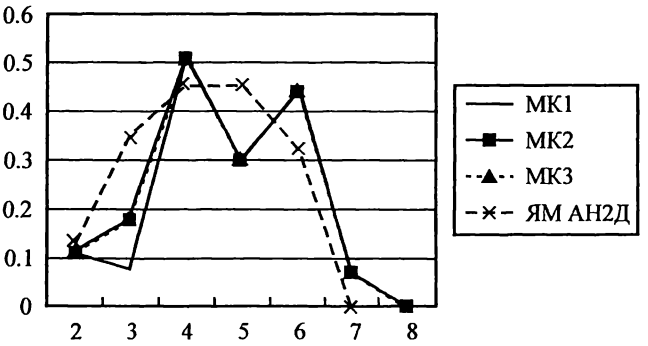


График 8. Частота словоразделов (наша статистика и ЯМ АН2Д).

По распределению словоразделов статистика МК2 и МК3 приближается к модели перед вторым (и восьмым) слогом стиха и заметно отклоняется от нее в остальных случаях (график 8; Приложение: табл. II). Она оказывается ближе к модели, чем статистика Бейли 2, в начале стиха, но в междуиктовом интервале, как и Бейли 1, в целом отстоит от нее дальше. И в этом случае исключение составляет словораздел перед четвертым слогом.

Языковая модель четырехстопного хорея и восьмисложник. Несоответствие показателей стиха языковой модели двухстопного анапеста и относительная редкость его случайного зарождения в восьмисложной строке позволяет предполагать, что этот размер не первичен в изучаемых текстах. Дополнительным аргументом является наличие в изучаемых текстах определенного количества строк, не укладывающихся в рамки этого размера. Отклоняющиеся строки оказываются преимущественно хореическими. Хореическая тенденция просматривается и в начале строки. В метрической схеме хорея естественно искать в описанных условиях и сам исходный образец. Наша следующая гипотеза формулируется так: АН2Д развился из четырехстопного хорея с дактилическим окончанием (Х4Д) за счет сокращения промежутка между сильными иктами стиха: «Отставала-то лебедушка — Отставала лебедушка».

В случае справедливости этой гипотезы исходная строка должна содержать не восемь, а по крайней мере девять слогов.[15] Стихи с дактилическим окончанием являются характерной особенностью русской народной поэзии, а

[15] Предположение о происхождении АН2Д из Х4Д высказано также М. Л. Гаспаровым [3, с. 12]. В соответствии с его гипотезой общеславянский стих «4 + 4» силлаботонизировался на древнерусской почве в Х4, нарастил дактилическое окончание, превратившись в Х4Д. В девятисложной строке стих стремится «восстановить гладкий ритм», «сокращая первое полустишие (получается 2-ст. анапест)» [3, с. 13].

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 8

Частота размеров в ЯМ (девятисложная строка)

Размер	АН3М	Х5М	АМ3Ж	Х4Д	Д3Д	Х5М+Х4Д
ЯМ	0.039	0.038	0.032	0.011	0.007	0.049

Условные обозначения. АМ — амфибрахий, АН — анапест, Д — дактиль, Х — хорей. М, Ж, Д — мужские, женские и дактилические окончания. Цифра между буквами — количество стоп.

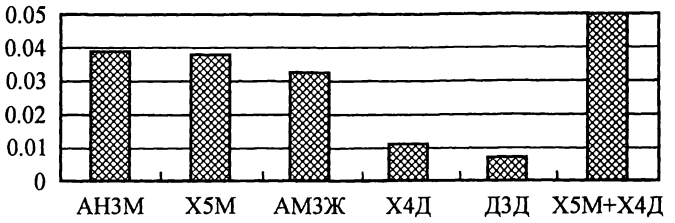


Диаграмма 2. Частота размеров в ЯМ (девятисложная строка).

строки, соответствующие Х4Д, представляют широко употребительную их разновидность ([3, с. 128, 211, 239]; [2, с. 184—209, 414—463]; [4]).[16]

Обратимся к анализу с помощью языковых моделей. Прежде всего рассчитаем вероятность случайного зарождения всевозможных силлабо-тонических размеров в девятисложной строке, предсказываемую моделью (табл. 8, диаграмма 2). Из табл. 8 видно, что в этой строке теоретически может возникнуть не только Х4Д («Вы не смейтеся молодушки»), но и пятистопный хорей с мужским окончанием (Х5М): «Не сама ведь я пристала к Вам»).[17] В соответствии с языковой моделью сам по себе Х4Д также занимает лишь предпоследнее место по вероятности в девятисложной строке, в относительной пропорции заметно отставая от других размеров. Но в целом вероятность хорея превышает вероятность любой другой, возможной в этих условиях силлабо-тонической строки (табл. 8, диаграмма 2). Х5М совпадает по структуре с Х4Д, но имеет обязательное ударение не на седьмом, а на девятом слоге. Выдвинем в связи с этим еще одну гипотезу.

Х4Д подчинил себе хореический ритм девятисложного стиха, получил благодаря этому наиболее заметное место в нем и выделился в самостоятельный тип его организации.

Далее изучается возможность генезиса анапестической строки из хореической с учетом гипотезы о сокращении междуиктового промежутка. Так как, согласно результатам нашего предыдущего анализа, тенденция к хореическому ритму более выражена в статистике Бейли по первой группе текстов, при испытании выдвинутых гипотез будем рассматривать данные, полученные по этим текстам (Бейли 1, МК1, МК2, МК3).

Непосредственное сравнение модели со статистическими показателями стиха обнаруживает существенное различие между ними (табл. 9; Приложение: табл. I, II). Прежде всего это касается третьего слога, представляющего собой одну из двух главных иктовых позиций в анализируемом стихе. По изучаемым данным, в реальном стихе обе позиции ударны всегда, а в модели стопроцентную ударность имеет только седьмой слог (шестой слог стиха

[16] Ср. также утверждение К. Тарановского о том, что «двудольный хореический стих существовал в русской народной поэзии задолго до Ломоносова» [12, с. 186].

[17] Строка интерпретируется как Х5М вне преобладающего контекста Х4Д.

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 9

Частота ударений и словоразделов в ЯМ Х4Д

Слоги	1	2	3	4	5	6	7	8
Ударения	0.473	0.019	0.754	0.060	0.606	0.049	1.00	0.00
Словораздел*	—	0.158	0.23	0.439	0.339	0.504	0.291	0.00

* Указывается словораздел перед соответствующим слогом.

по гипотезе о сокращении междуиктового промежутка должен соответствовать седьмому слогу модели). Частота ударений на третьем слоге достигает лишь 75 %.

Тем не менее в соответствии с языковой моделью третий и седьмой слоги должны ударяться в Х4Д чаще, чем какие-либо другие (табл. 9), что вполне соответствует положению, наблюдаемому в стихе. Третий слог, занимающий наиболее ударную из непоследних иктовых позиций Х4Д и находящийся в зеркальной симметрии к обязательному ударному седьмому слогу, может маркироваться в сознании певца особо, в результате чего его подчиняющая фразовая роль может усилиться, что приведет в свою очередь к увеличению частоты ударений на нем. Можно предполагать поэтому, что третий и седьмой слоги становятся тоническими центрами, вокруг которых организуется остальная часть строки.

Первая модификация языковой модели Х4Д. Ранее уже отмечалось, что расстановка ударений в народном стихе имеет ряд особенностей. В частности, певцы иногда переакцентуируют слова в угоду наиболее сильным местам строки: «Спасибо́ тебе, спа́сибо; Красота́ моя, кра́сота». В соответствии с этим выдвигается следующая гипотеза:

выделяемые тонические центры могут перетягивать ударения слов, которые делают их безударными.

Для проверки этой гипотезы языковая модель хорея была перестроена нами так, что каждое слово, делающее безударным третий слог, а ударным — первый или пятый, переакцентуировалось, создавая ударность третьей позиции: -'U-U-'U-'UU → -U-'U-'U-' и т. п. Перестроенная модель (ЯМ1 Х4Д) обнаружила стопроцентную ударность третьего слога (табл. 10).

Частота ударений в новой модели на первом слоге стала близка к той, которую она имеет в статистике Бейли 1 (Приложение: табл. 1). Более того, построенная модель по распределению ударений на иктах оказалась очень близкой и к статистическим показателям К. Ф. Тарановского по севернорусским причитаниям [4, с. 186], т. е. созданная нами искусственная форма рит-

Таблица 10

Частота ударений и словоразделов в ЯМ1 Х4Д и статистика К. Тарановского

Слоги	1	2	3	4	5	6	7	8	9
					Ударения				
ЯМ1 Х4Д	0.363	0.019	1.00	0.060	0.464	0.049	1.00	0.00	0.00
К.Т.	0.392	—	1.00	—	0.416	—	1.00	—	0.012
Словораздел	—	0.158	0.230	0.439	0.339	0.504	0.291	0.00	0.00

Условные обозначения. К. Т. — Статистика К. Тарановского по севернорусскому причитанию. Указывается словораздел перед соответствующим слогом.

lib.pushkinskijdom.ru

мической организации стиха имеется в реальности (табл. 10).[18] Тем не менее ударность пятого слога в изучаемом анапестическом стихе остается все-таки слишком низкой по сравнению с моделью. Даже если предположить, что происходило выпадение одного из слогов в интервале между постоянно ударяемыми иктами, показатели стиха будут все еще недостаточно высокими: в стихе наиболее часто ударяется в этом интервале четвертый слог, но процент его ударности остается все-таки существенно ниже, чем, по данным модели, на пятом слоге (Приложение: табл. 1, Бейли 1, МК1, МК2, МК3, ЯМ1 Х4Д).

Вторая модификация языковой модели Х4Д. На следующем этапе реконструкции выдвигается новая гипотеза:

тонические центры, возникшие на третьем и седьмом слогах хореической строки, образуют подчиненные им ритмические комплексы, постепенно обретающие относительную независимость. Это меняет и механизм формирования стиха: комплексы начинают комбинироваться как самостоятельные образования.

Возникает вопрос о границах этих комплексов. Считалось, что граница проходит после слова, ударение которого совпадает с первым тоническим центром (третьим слогом хореической строки), а слово с ударением на третьем хореическом икте будет отнесено ко второй группе. Дополнительное ударение перед этим словом теоретически может стать как энклитикой, так и проклитикой. Но его частота в языковой модели Х4Д весьма невелика. Поэтому дробить модель, испытывая сосуществование этих возможностей, нецелесообразно. Более целесообразно будет выбирать оптимальный вариант из двух указанных возможностей. Известно, что в русском языке проклитики встречаются чаще, чем энклитики [10], [7]. Поэтому более подходящей будет, по-видимому, модель с проклитическим подчинением. Тем не менее были испытаны обе возможности. Модель с энклитическим подчинением уже на первых шагах ее вычисления показала менее подходящие результаты. Поэтому проклитическое подчинение было выбрано как более подходящее. В результате этого в хореическом стихе выделены два ритмических комплекса, каждый из которых объединяется вокруг иктового ударения.

Первый комплекс состоит из следующих структур:

1. -^|U-^|
2. -^U|-^|
3. -^|U*|-^|
4. -U-^|
5. -^|U-^U|
6. -^U|-^U|
7. -^|U*|-^U|
8. -U-^U|
9. -^|U-^U-|
10. -^U|-^U-|
11. -^|U*|-^U-|
12. -U-^U-|
13. -^|U-^U-U|
14. -^U|-^U-U|

[18] Эта форма не является всеобщей для народного стиха, но в данном случае важен именно факт ее наличия. Ведь в дошедших до нас записях сосуществуют типы, образовавшиеся на разных стадиях его развития. Полученный результат косвенным образом согласуется с мыслью Р. Якобсона о том, что в десятисложном стихе переход сильного икта с первого на третий слог — типичная инновация славянских языков со свободным динамическим ударением [13].

Впоследствии нами было установлено, что языковые модели Х4Д перестроенные по аналогии с ЯМ1 Х4Д достаточно хорошо описывают этот тип народного стиха и в ряде других случаев [14].

lib.pushkinskijdom.ru

15. -^|U*|-^U-U
16. -U-^U-U|

Состав второго комплекса является таким:

1. U-^|U-^UU
2. U-^U|-^UU
3. U*|-^|U-^UU
4. U*|-^U|-^UU
5. U-^|U*|-^UU
6. U*|-^|U*|-^UU
7. U-U-^UU
8. U*|-U-^UU
9. -^|U-^UU
10. -^U|-^UU
11. -^|U*|-^UU
12. -U-^UU
13. U-^UU
14. U*|-^UU
15. -^UU

Примечание. - — сильное место; U — слабое место; ^ — ударение на сильном месте, * — ударение на слабом месте.

Вопрос состоит в том, как могли объединяться эти комплексы при образовании нового стиха. Прежде всего предположим, что независимо от способа объединения нормальным вариантом был тот, при котором объединяемые комплексы должны создавать не более трех и не менее двух слогов в междуиктовом промежутке. Далее рассматриваются две возможности.

1. Комплексы сочетаются по принципу независимости в соответствии с вероятностью в языковой модели Х4Д, пересчитанной с учетом переакцентуации слов. Каждый из них выбирается в этом случае в соответствии с его вероятностью среди других комплексов той же группы. Вероятность комбинации комплексов равна произведению вероятностей каждого из них. Если число слогов в комбинации оказывается меньше двух или больше трех, то она бракуется. Для остальных комбинаций вычисляются их относительные вероятности.

2. Тип стиха определяется априорно приблизительной длиной слогового промежутка между двумя главными ударениями; первый комплекс выбирается в соответствии с его вероятностью в упомянутой языковой модели, второй — аналогичным образом при условии соблюдения допустимой длины слогового промежутка.

Первая возможность была отвергнута на основе расчетов как несостоятельная, вторая получила дальнейшее развитие. Если тип стиха определяется первоначально дистанцией в два—три слога, то АН2Д может образоваться из него указанным образом в результате последующего сокращения трехсложного промежутка. Согласно принятым нами правилам, в этом промежутке выпадает один слог, занимающий слабую позицию в стихе и крайний (или единственный) в слове «Не сама я к Вам залéтала — Не сама к Вам залéтала. Что ко стаду, ко серы́м гуся́м — Что ко стаду к серы́м гуся́м». В соответствии с данными правилами выпадать будет четвертый или шестой слог, причем в первую очередь выпадает самый левый слабый слог второго комплекса, являющийся крайним (или единственным) в слове. Если такого слога нет, то выпадает последний слог первого комплекса. Подобные условия вполне соответствуют интуиции и отвечают уже известным реалиям стиха.

По распределению ударений, модель, рассчитанная в соответствии с данной гипотезой, обнаруживает хорошее приближение к изучаемым текстам

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 11

Частота ударений и ЯМ2 Х4Д

Слог	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Бейли 1	0.383	0.076	1.00	0.269	0.074	1.00	0.00	0.067	0.00
МК1	0.13	0.07	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06	0.00
МК2	0.18	0.12	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06	0.00
МК3	0.23	0.07	0.99	0.20	0.07	1.00	0.02	0.06	0.00
ЯМ2 Х4Д	0.363	0.019	1.00	0.284	0.075	1.00	0.00	0.00	0.00

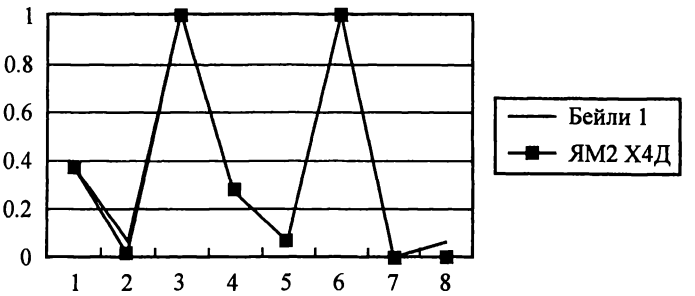


График 9. Частота ударений (Бейли 1 и ЯМ2 Х4Д).

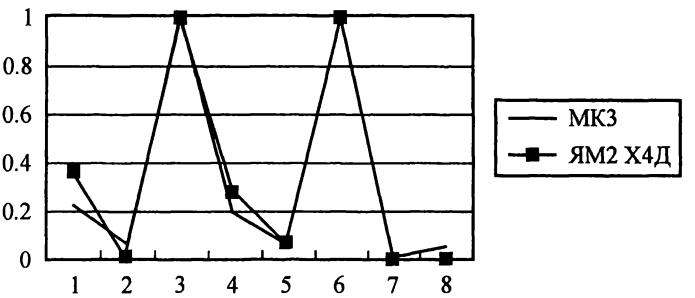


График 10. Частота ударений (наши данные и ЯМ2 Х4Д).

первой группы в статистике Бейли 1 (табл. 11, график 9). Наиболее заметные расхождения наблюдаются на втором слоге. Расхождение с языковой моделью, выведенной из хорея, возможно, объясняется тем, что стих в данном случае уже осваивает черты анапестического ритма (в языковой модели АН2Д вероятность ударения на втором слоге равна 0.228). Это предположение укрепляется и данными по второй группе текстов.

Наша статистика по тем же текстам оказывается в отношении ударений более далекой от модели, чем статистика Бейли (табл. 11, график 10). Интересно, что пятый хореический слог в соответствии с правилами трансформации становится либо четвертым, либо пятым анапестическим. Его трансформация в четвертый слог существенно более вероятна, чем в пятый. В результате четвертый слог становится высокоударным. Это соответствует и статистике Бейли, и нашей статистике по стиху. Тот факт, что статистика Бейли, полученная на основе учета естественной манеры исполнения песен, больше соответствует модели, чем наша экспериментальная статистика с ориентацией на анапестический ритм, дает основание считать, что певцы

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица 12

Частота словоразделов
(статистика по текстам первой группы и ЯМ2 Х4Д)

Слог	2	3	4	5	6	7	8
Бейли 1	0.267	0.128	0.456	0.291	0.254	0.065	0.00
МК1	0.11	0.08	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00
МК2	0.11	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00
ЯМ2 Х4Д	0.158	0.230	0.534	0.354	0.443	0.00	0.00

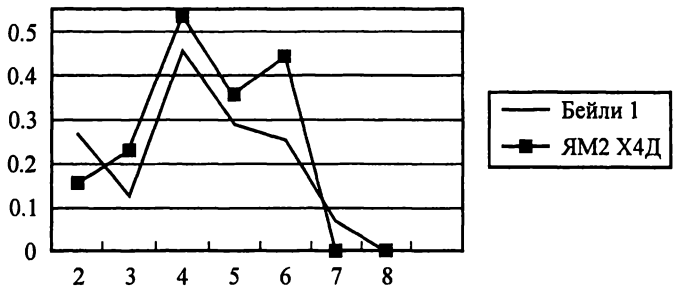


График 11. Частота словоразделов (Бейли 1 и ЯМ2 Х4Д).

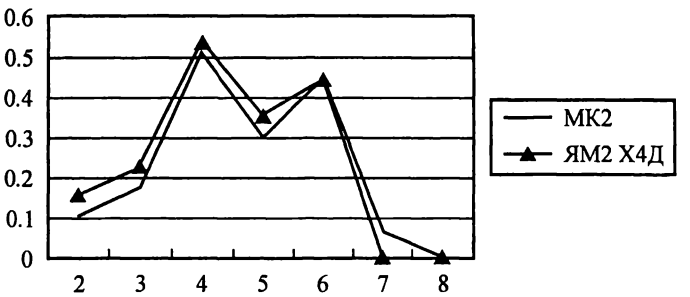


График 12. Частота словоразделов (наши данные и ЯМ2 Х4Д).

помнят хореическую тенденцию стиха даже тогда, когда этот размер трансформируется в анапестический. Иначе говоря, в данном варианте размер не ощущается, по-видимому, как чистый анапест.

Распределение словоразделов в модели также обнаруживает соответствие стиху. Однако в междуиктовом промежутке это относится к полученной нами статистике по стиху (МК2, МК3), а не к статистике Бейли (табл. 12, графики 11, 12, МК2). Причина состоит в том, что Бейли учитывает здесь только главный словораздел — тот, который проходит между комплексами, объединенными иктовыми ударениями. Что касается распределения словоразделов перед первым иктовым ударением, то оно здесь отличается от модели в обеих статистиках по стиху, но, по нашим данным, оказывается более близким к модели. Однако в статистике Бейли обращает на себя внимание то, что сумма словоразделов в этой позиции почти равна соответствующему показателю модели (39.5 % — стих, 38.8 % — модель). При том что частота ударений на первом слоге стиха в этой статистике очень близка к модели, причина различий должна объясняться укорочением первого слова стиха. Это явление снова можно объяснить тем, что стих находится на пути

lib.pushkinskijdom.ru

от хореического ритма к анапестическому, причем к такому, в котором усилена подчиняющая роль главных иктовых ударений — на третьем и шестом слогах. Ударение двусложного слова весьма ощутимо. А если память об иктовой хореической позиции еще сильна, то оно ощутимо тем более. Односложное слово имеет, как правило, более слабое ударение. Может быть, этим и объясняется укорочение первого слова в стихе.

Рассмотрим еще один вопрос, касающийся изучаемого стиха. Ранее при сравнении двух статистик по стиху было обнаружено сходство в частотах среднего словораздела и близость, хотя и неполная, в частоте словоразделов после третьего слога. Близость частот срединного словораздела объяснялась тем, что слово, помещающееся в одной половине стиха, подчиняется слову, находящемуся в той же половине. Однако при построении модели все слова, расположенные в промежутке между двумя главными иктами, были отнесены ко второму комплексу. Противоречие, возникающее в данном случае между моделью и стихом, можно объяснить переходным характером изучаемых песен. В результате выпадения четвертого слога бывший пятый оказывается рядом с сильным иктом и получает подчинение от него. Таким образом, если в генезисе стиха он подчинялся преимущественно второму сильному икту, то в развитии произошло его переподчинение первому.

Полученные результаты позволяют говорить о двух уровнях формирования ритмики стиха — в комплексе и в целой строке. В комплексе сохраняется память о хореическом ритме, выражающаяся в расстановке словесных ударений. В строке регулируется в основном расстановка фразовых ударений, создающих комплексы. Литературному анапесту такая строка подобна позицией главных ударений и числом слогов. Но их качество и функциональная нагрузка носят иной характер. Литературный стих не имеет и двухуровневой структуры, благодаря которой под прикрытием одной метрической формы, создаваемой фразовыми ударениями, сохраняется память о другой — создаваемой словесными.

Вторая группа текстов в статистике Бейли по распределению ударений заметно отличается от модели, подходящей к первой группе (Приложение: табл. I, Бейли 2, ЯМ2 Х4Д). Она отличается и от языковой модели АН2Д, но в то же время обнаруживает значительно большее приближение к ней, чем первая (см. выше). Это позволяет предполагать, что тексты второй группы отражают следующий шаг к сближению фольклорного АН2Д с литературным и соответствующему изменению механизма его создания. Это предположение требует, однако, более тщательной проверки. В целом мы проследили гипотетический процесс генезиса стиховой формы от девятисложного силлабического образца до соответствия схеме АН2Д. Аналогичный метод анализа может быть применен и к изучению других видов народного стиха.

Заключение. На основе проведенного анализа можно вывести следующую гипотетическую картину генезиса, развития и механизма порождения двухстопного анапестического стиха в рамках восьмисложника.

1. АН2Д возникает из девятисложного хорея, зародившегося естественным образом в пределах силлабического стиха в соответствии с возможностями русского языка.

2. Девятисложный хорей представлен первоначально Х4Д и Х5Д, но Х4Д подчиняет себе пятистопный хореический стих и становится господствующей формой.

3. Возникший первоначально Х4Д не имел еще постоянного ударения на втором икте. Однако частота ударений здесь превышала ударность любого другого слога, кроме последнего иктового. Частое употребление ударений на втором икте и его подчиняющая фразовая роль маркируются в сознании певца, что приводит к еще большему усилению этой позиции. Это в свою очередь приводит к тенденции заменять слова, падающие на второй икт безударным слогом, словами с ударением на нем. В результате частота ударений

lib.pushkinskijdom.ru

на втором икте увеличивается, на первом и третьем — уменьшается. Так продолжается до тех пор, пока ударность второго сильного места не достигнет предельного насыщения — стопроцентного уровня ударности.

4. В результате этого процесса в стихе образуются два икта с ярко выраженной фразовой ролью падающих на них ударений. Это приводит к относительному обособлению ритмических комплексов, объединяемых каждым из них. Граница первой группы в типичном случае проходит перед первым словом, расположенным за первым из двух главных иктов.

5. Обособление ритмических групп влечет за собой изменение самой техники сложения стиха. Процесс стихосложения на его ритмическом уровне можно представить как комбинацию ритмических групп, объединенных фразовым ударением. Комбинируются, как правило, группы, в результате сочетания которых возникает не менее двух и не более трех слогов в междуиктовом интервале. При этом первая группа выбирается в соответствии с ее языковой вероятностью в Х4Д. Вторая группа также выбирается в соответствии с аналогичными вероятностями, но при этом учитывается ограничение на число слогов в междуиктовом интервале.

6. Если число слогов в междуиктовом интервале равно трем, то в типичном случае происходит выпадение одного из слогов, занимающих слабую позицию в хореическом стихе и являющихся крайним в слове.

7. Возникающий таким образом стих постепенно перестраивается. Бывший пятый слог хорея становится четвертым слогом нового размера, в результате чего усиливается его подчиненность бывшему вторым в хорее и ставшему первым в анапесте сильному икту.

8. Дальнейшая перестройка связана с усилением анапестического и ослаблением хореического ритма. Это проявляется в увеличении частоты ударений на втором слоге, в укорочении первого слова; в уменьшении частоты ударений на четвертом слоге и некотором увеличении ее на пятом.

Реконструированный гипотетический процесс выглядит иначе, чем его представляет М. Л. Гаспаров (см. сноску 15) и в определенном отношении противоположен гипотезе Бейли. Для лирического стиха эта гипотеза выдвинута на основе анализа 144 вариантов свадебной песни «Лебедушка» [3, с. 148].[19] Несмотря на то что Х4Д составляет основную по численности форму и среди равносложных категорий, и в составе акцентного стиха с дактилическим окончанием (А2Д), предполагается, что ритмическим инвариантом этой песни был АН2Д, а Х4Д развился в результате удлинения соответствующей строки. Это предположение порождает и более общую гипотезу о происхождении Х4Д. Описанная здесь реконструкция хорошо согласуется с фактами, изложенными в работе Бейли. Более того, наличие А2Д с преобладающим интервалом в 2—3 слога среди основных категорий стиха свидетельствует о существовании того типа, который в нашем исследовании конструируется как промежуточный. Согласуется и представление о том, что А2Д может возникнуть в результате разложения равносложного стиха. Тем не менее, согласно нашей реконструкции, это происходит за счет сокращения Х4Д, из-за чего возникает и АН2Д, согласно реконструкции Бейли, — за счет удлинения АН2Д, из-за чего возникает и Х4Д. В основе интерпретации Бейли лежит гипотеза о постепенном удлинении стиха в процессе эволюции. Результаты, полученные нами, позволяют предполагать, что наряду с удлинением имело место и сокращение стиха. Однако сравнительное изучение разных гипотез должно быть предметом отдельного тщательного рассмотрения.[20]

---

[19] Ср. также аналогичную гипотезу на материале исторической песни «Кострюк» [3, с. 375, 378—379].

[20] Пользуюсь случаем высказать глубокую признательность профессору Дж. Бейли, который любезно предоставил мне все необходимые материалы, имеющиеся в его распоряжении.

lib.pushkinskijdom.ru

ЛИТЕРАТУРА

1. *Тредиаковский В. К.* Новый и краткий способ к сложению российских стихов // Тредиаковский В. К. Избр. произв. М.; Л., 1963. С. 365—420.

2. *Bailey J.* Three Russian Lyric Folk Song Meters. Columbus (Ohio), 1993.

3. *Бейли Дж.* Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001.

4. *Тарановски К.* Рец. на кн.: Jakobson R. Studies in Comparative Slavic Metrics // Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор. 1954. Кн. 20. № 3—4. С. 350—360.

5. *Красноперова М. А.* О русском народном стихе (рец.) // Russian Studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры. Т. 2. № 3. С. 516—524.

6. *Колмогоров А. П.* Пример изучения метра и его ритмических вариантов // Теория стиха. Л., 1968. С. 145—167.

7. *Гаспаров М. Л.* Современный русский стих. М., 1974.

8. *Жирмунский В. М.* Теория стиха. Л., 1975.

9. *Колмогоров А. П., Прохоров А. В.* К основам русской классической метрики // Содружество наук и тайны творчества. М., 1963. С. 397—432.

10. *Колмогоров А. П., Прохоров А. В.* Модель ритмического строения русской речи, приспособленная к изучению метрики классического русского стиха (введение) // Русское стихосложение: Традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 113—133.

11. *Красноперова М. А., Казарцев Е. В.* Ритмическая интерпретация текста во взаимодействии традиций // Материалы конф., посв. 100-летию со дня рождения акад. Виктора Максимовича Жирмунского. СПб., 2001. С. 310—317.

12. *Тарановский К. Ф.* Основные задачи статистического изучения славянского стиха // Poetics. Poetyka. Поэтика. Warszawa, 1966. Т. 2. С. 173—196.

13. *Jakobson R.* Slavic Epic Verse // Jakobson R. Selected Writings. The Hague, 1966. Vol. 4. P. 414—463.

14. *Красноперова М. А.* Русский народный стих и его генезис: Размышления о книге Дж. Бейли // Вестн. МГУ. 2002. № 115—124.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица I

Частота ударений

Слог	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Бейли 1	0.383	0.076	1.00	0.269	0.074	1.00	0.00	0.067	—
Бейли 2	0.339	0.052	1.00	0.102	0.107	1.00	0.00	0.041	—
МК1	0.13	0.07	0.99	0.2	0.07	1.00	0.02	0.06	—
МК2	0.18	0.12	0.99	0.2	0.07	1.00	0.02	0.06	—
МК3	0.23	0.07	0.99	0.2	0.07	1.00	0.02	0.06	—
МК4	0.387	0.07	0.99	0.2	0.07	1.00	0.02	0.06	—
К. Т.	0.392	—	1.00	—	0.416	—	1.00	—	0.012
ЯМ АН2Д	0.256	0.228	0.95	0.129	0.162	1.00	0.00	0.00	0.00
ЯМ Х4Д	0.473	0.019	0.754	0.060	0.606	0.049	1.00	0.00	0.00
ЯМ1 Х4Д	0.363	0.019	1.00	0.060	0.464	0.049	1.00	0.00	0.00
ЯМ2 Х4Д	0.363	0.019	1.00	0.284	0.075	1.00	0.00	0.00	—
«Лебедушка»	0.239	0.014	1.00	0.159	0.116	1.00	0.00	0.246	—
«Кострюк»	0.368	0.039	1.00	0.132	0.118	1.00	0.00	0.316	—

Примечание. В статистике по песням «Лебедушка» и «Кострюк» в столбце 8 приводятся совокупные данные по 8—10 слогам.

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица II

Частота словоразделов

Перед слогом	2	3	4	5	6	7	8	9
Бейли 1	0.267	0.128	0.456	0.291	0.254	0.065	0.000	
Бейли 2	0.164	0.152	0.338	0.321	0.340	0.038	0.004	
МК1	0.11	0.08	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00	
МК2	0.11	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00	
МК3	0.11	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00	
МК4	0.267	0.18	0.51	0.3	0.44	0.07	0.00	
ЯМ АН2Д	0.135	0.348	0.456	0.454	0.327	0.00	0.00	
ЯМ Х4Д	0.158	0.230	0.439	0.339	0.504	0.291	0.00	0.00
ЯМ1 Х4Д	0.158	0.230	0.439	0.339	0.504	0.291	0.00	0.00
ЯМ2 Х4Д	0.158	0.230	0.534	0.354	0.443	0.00	0.00	

Условные обозначения к табл. I, II. МК1, МК2, МК3, МК4 — наши данные: МК1 — без учета двусложных потенциальных слов на анакрузе, МК2 — с учетом двусложных потенциальных слов на анакрузе, МК3 — с учетом двусложных потенциальных слов на анакрузе и переакцентуации; МК4 — статистика МК3 с частотой первого словораздела, равной тому же показателю в статистике Бейли. К.Т. — статистика К. Тарановского по севернорусскому причитанию. ЯМ АН2Д — языковая модель двухстопного анапеста с дактилическим окончанием; ЯМ1 Х4Д — переакцентуированная языковая модель четырехстопного хорея с дактилическим окончанием; ЯМ2 Х4Д — персакцентуированная языковая модель четырехстопного хорея с дактилическим окончанием и усечением внутреннего слога. «Лебедушка» — данные Бейли по вариантам песни «Лебедушка» в двухстопном анапесте, «Кострюк» — статистика Бейли по строкам песни «Кострюк» в двухстопном анапесте.

Таблица III

Частоты размеров в языковой модели

Размер	8-сложная строка	Размер	9-сложная строка
Я4М	0.2655	АН3М	0.2368
ЯМ3Ж	0.2352	Х5М	0.2308
Х4Ж	0.2035	Я4Ж	0.2198
Д3Ж	0.1256	АМ3Ж	0.1966
АН2Д	0.0868	Х4Д	0.0716
Я3Д	0.0834	Д3Д	0.0444
		Х5М+Х4Д	0.3024

lib.pushkinskijdom.ru

С. Б. АДОНЬЕВА

ПРИЧИТАНИЕ: РИТУАЛЬНЫЙ ТЕКСТ И ПОСВЯТИТЕЛЬНАЯ ПРОЦЕДУРА

Предметом нашего внимания будет вопрос о функции причитания в составе русской похоронно-поминальной традиции.

Прежде чем к нему обратиться, обозначим в самых общих чертах тот контекст, в рамках которого будет рассматриваться интересующий нас предмет. Социальная жизнь деревни (впрочем, как и любого другого социума) обладает особым «стереоскопическим» строением: ее нельзя представить как единую картину жизни. Люди, принадлежащие к разным половозрастным группам и занимающие различные социальные позиции, живут в разных мирах: те проекции жизни, которыми они располагают, определены их жизненным опытом и вменены статусом. Сведение этих жизненных проекций к единому знаменателю «традиционной картины мира» существенно упрощает наше представление о традиции.

Проекция, или «картина мира» (определение, вошедшее в научную традицию для описания представлений о мире), жестко связана с набором стереотипов поведения, присущих человеку в данной социальной позиции. Изменение социальной позиции — мобильность — предполагает смену стереотипов, а следовательно, и смену жизненной проекции (картины мира), что обусловлено изменением точки зрения.

Психологически такое событие для человека обязательно предполагает определенное переживание: неведомая до того «часть» мира вторгается во внутреннее жизненное пространство человека и преобразует его структурно, приводя его в соответствие с новой картиной мира, предписанной ему новым социальным статусом. Такое психологическое изменение предполагает деструктивную фазу — взрыв, чреватый разрушением внутренней идентичности личности.[1] Представляется, что одна из функций переходного ритуала состоит в том, чтобы преобразовывать (превращать) одну проекцию жизни в другую в соответствии с перемещением человека от одного к другому социально фиксированному положению. Как такую «преобразовательную» процедуру мы и рассматриваем в настоящей статье похоронно-поминальную традицию, и в частности традицию причитаний.[2]

Похоронный ритуал представляет собой сложную форму взаимодействия, результатом которой оказывается новое распределение социальных позиций между членами коллектива: выбывая из мира людей физически, умерший обретает новый статус (становится «родителем» — членом мира мертвых, пред-

[1] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 176—212.

[2] На примере свадебных причитаний этот вопрос был рассмотрен в ст.: *Адоньева С. Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: Ситуация границы // Альманах «Канун». Вып. 3: Пограничное сознание и пограничная культура / Сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1998. Приводимые ниже наблюдения большей частью основаны на полевых записях автора (в таких случаях информация приводится без сноски), а также на материалах фольклорного архива Санкт-Петербургского государственного университета, полученных в результате полевых исследований на Русском Севере (Архангельская, Вологодская области).

© С. Б. Адоньева, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

ставляющего собой одну из частей традиционного социума). «Лиминальными персонами» похоронного ритуала оказываются также и все те, чья роль меняется в результате этого события: муж становится вдовцом, дети — сиротами, женщина — вдовой.[3] Наряду с достаточно хорошо изученным фольклористами и этнографами «переходным» параметром похоронного ритуала,[4] заслуживает внимания необходимо связанная с переменой статуса инициационная процедура — посвящение. Факты, о которых мы будем говорить ниже, дают основание полагать, что похоронный обряд посвящает в *сиротство*.

Если мы обратимся к семантике этой лексемы в контексте речи, то выяснится одно интересное обстоятельство. В лексиконе севернорусских причитаний слово «сирота» (в отличие от нормативного значения этого слова 'человек, у которого умер один из родителей')[5] относимо к любому человеку, чье социальное состояние изменяется в результате похоронного ритуала. Жена, причитая по мужу, именует себя сиротой, садясь на «сиротскую» лавочку:

Моя милая ты ладушка,
Накажи-тко деткам миленьким
Про меня про сиротиночку...[6]

(Бсл 17а-10)

Сиротой именует покойницу сестра, когда говорит о ее вдовстве:

Ой, как ёй вёдь знайтё-то, племенницьки,
Ой, да ёй ведь не так да досталосё.
Ой, как подымала голубушка
Ой, она сиротиночкой горькою
Ой, она без милыё ладушки!
Ой, нихто не видяў желанницю,
Ой, яё великиё трудности.[7]

Я повыйду, сиротиночка,
Я на площадь на широкую,
Опущу я свой весел голос
Ко могилушке глубокия.
Буду звать я дозываться
Своего да сына милого.

(Бел 17а-13)

---

[3] Это свойство переходных обрядов рассматривалось в ряде работ, напр.: *Honko L.* Siirtymariitit // Sananjalka: Suomen kielen seuran vuosik. Turku, 1964. N 6. S. 134—136; *Nenola-Kallio A.* Studies in Ingrian laments. Helsinki, 1982; *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд»: Тез. докл. М., 1985. С. 5—9; *Байбурин А. К.* Причитания: Текст и контекст // Artes popoulares / Ed. by V. Voigt. Budapest, 1985. T. 14. P. 59—78; *Конка У. С.* Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992; *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1992.

[4] Проекция «переходности» ритуала на уровень ритуального текста — причитания см.: *Буркхарт Д.* Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 78—93.

[5] Что вполне укладывается в правило, отмеченное А. К. Байбуриным в общем смысле: «...обрядовое явление приобретает специфический смысл, не совпадающий с тем, какой он обычно имеет вне ритуала. В то же время слово (и как элемент причитаний), мотивируя эту двойственность и интерпретируя ее, оказывается наделенным содержанием, отличным от того, какое ему придается в нормативном словаре» (*Байбурин А. К.* Причитания. С. 77).

[6] Здесь и ниже в скобках указан шифр текста из базы данных фольклорного архива Санкт-Петербургского государственного университета. Рукописные материалы архива даются в сноске.

[7] Обрядовая поэзия Русского Севера: Причитания // Бюл. Фонетического фонда русского языка. Приложение № 7. Санкт-Петербург; Бохум, 1998. № 11.

lib.pushkinskijdom.ru

Сиротой называет себя мать, потерявшая сына. Самоопределение «я, сиротиночка» употребляется в причетах дочери по отцу, матери по сыну, жены по мужу. Объем значения слова «сирота» в контексте ритуала расширяется: оно именует не только детей, потерявших родителей, но каждого, понесшего личную утрату, пережившего смерть родителей, детей, жены или мужа.

В тех случаях, когда женщины по просьбе фольклористов пытаются показать, как принято причитать «вообще», и не обращаются при этом к воспоминанию собственного причитания, связанного со своей личной ситуацией, из текста выпадает и самоопределение причитающего (сирота) и обращение, определяющее статус умершего («лада», «семеюшка», «дитятко» и др.) по отношению к причитающему.[8]

Подойду я близехонько

(там по имени называют мать ли, кто ли)

Сяду рядом порядешенько.
Ты куды да парядилоси.

(Бел 17а-18)

Выхожу я, сиротиночка,
На широкую на улочку,
На проезжу путь-дороженьку
Распущу я свой ⟨*нрзб*⟩ голос
Как по лесу да по темному,
Я по полю по широкому,
Я по морюшку глубокому,
За болота за зыбучие,
За леса да за дремучие,
За оградушку широкую,
На могилочку глубокую,
Ко тебе, да мила ладушка,

(я уж как своего буду причитать)

Ко тебе, да мила ладушка,
Буду звать да дозыватися,
Буду кликать-докликатися.

(Бел 17а-17)

Причитающая сестра, тетка или сноха — родственницы покойного, чей статус не изменяется в результате произошедшего, избегают самоопределения «сирота»,[9] несмотря на то что это определение («как пойду я, сиротиночка») ритмически включено в общераспространенный причетный зачин.

В пользу предлагаемой интерпретации говорит то обстоятельство, что те женщины, которые причитают на похоронах, обычно уже имеют опыт сиротства или вдовства. Впервые в своей жизни на похоронах причитает та, которая становится сиротой, «сиротеет» в данный момент, посредством настоящего ритуала. Глагол «сиротеть», отсутствующий и в нормативных словарях русского языка, и в словаре В. Даля, в диалектной речи и в фольклоре имеет не только квалификационное значение: сиротеть — быть сиротой, но и процессуальное: «что чужую жену любит — своя сиротеет», «не сироть ты малых детушек».

[8] О жесткой зависимости формы причета от его включенности в ритуальную ситуацию см. напр.: *Анкудинова О. В.* О некоторых жанровых особенностях плача // Русский фольклор. Т. 23. Полевые исследования. Л., 1985. С. 95—99.

[9] Появляются замены: «уж как сяду я, беднушка», «кручинная головушка», «бедная горюшица» (Обрядовая поэзия Русского Севера. № 3—5).

lib.pushkinskijdom.ru

Дважды в Белозерье встречались рассказы о том, как «украли» причет: вдовые женщины объясняли свое неумение причитать тем, что в момент смерти мужа (т. е. в посвятительной, лиминальной для информантов ситуации) другая женщина (сноха) начинала причитать первая и тем самым «крала голос». Этот факт указывает на особый статус события первого плача.[10]

Похоронный ритуал наделяет определенную группу людей новым для них статусом и новой, определенной этим статусом, общественной ролью — сиротством («сиростью»).[11]

О том, что сиротство выделено в традиции в качестве определенного социального статуса, можно судить по следующему ряду: И. Федосова, на вопрос о том, сколько ей лет, описала свою жизнь так: «Под столом ходила — хворост носила, стол переросла — коров доить пошла, косу отпустила — в работницах служила, пора настала — с молодцом гуляла, за мужем двадцать лет жила — тяжко горюшко несла, овдовела — о с и р о т е л а!».[12]

Этот статус, маркированный определенными правовыми, материальными и социальными особенностями,[13] характеризуется также и определенным набором ритуальных функций.[14] О наличии особого положения сиротствующих говорит, например, тот факт, что повсеместно в Белозерье отказ женщин исполнить песню мотивируется утратой родителей, детей или мужа: «Не пою, много горей было» (ср. поговорку: «на меня горечко было — все погудочки забыла»). Запрет детям ходить в чужие (соседские) дома без особого приглашения мотивируется тем, что они не сироты: «Нечего по чужим домам шастать, чай, не сирота». Напротив, вдовые женщины и сироты пользуются значительно большей свободой в отношении возможности пересечения чужой территории, ср.: «ходить по миру». Имущественная необходимость «идти по миру» для сирот и вдов подкреплялась потребностью подающих отдать часть своей еды нищим (сиротам) в дни поминовения «родителей».[15]

Запрет вдовам участвовать в публичных увеселениях выражается в настоящее время в виде высказываемого «за глаза» общественного неодобрения по поводу пения «веселых» песен, участия в фольклорных праздниках и вообще частого появления «на людях».

Так, например, одна из наших информанток, рассказывая о поминальной причети, сказала: «Сижу одна дома, причитаю, да вдруг и запою. Посмотрю в окно, не услышал бы кто».[16]

---

[10] Это представление о голосе отметила Е. Е. Левкиевская: голос «существует как материальная субстанция, которая может отделяться от своего носителя, передаваться другому, отниматься и проч.» (*Левкиевская Е. Е.* Голос и звук в славянской апотропеической магии // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 60—61).

[11] О «сирости» как признаке лиминальности: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 54.

[12] *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями, обрядовыми голошениями, причитальными и зазывальными. Тверь, 1889. Т. 3. С. 199.

[13] За имущественным состоянием сирот и вдов следит община, например, с них складываются все тягла или «некоторая часть оных, оброк же, следующий с этого тягла, раскладывается на все общество» (Быт великорусских крестьян-землепашцев : Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 70). Сирот «кормит мир» — мирские вклады в церковь имеют сиротскую часть, за сиротами и вдовами преимущественный выбор иночества и пр.

[14] О ритуальных функциях сироты см.: *Трофимов А. А.* Убогий сирота // Живая старина. 1999. № 1. С. 25—26.

[15] Этот традиционный обычай поддерживался церковным правилом попечения о сирых и вдовых.

[16] Фольклорный архив СПбГУ.

lib.pushkinskijdom.ru

Напротив, участие в похоронах родственников, свойственников и соседей вдовы считают своим общественным долгом (например, мыть покойников — удел вдовых).

После переживания инициационного опыта утраты для вдов и сирот становится разомкнутой граница между живыми и мертвыми. Причитание служит языком (полученным в ритуале), на котором они постоянно поддерживают связь с «родителями» в урочные дни или любые другие, когда возникает потребность пожаловаться или поискать сочувствия.

На сороковой день в Лойде (юго-западная часть Белозерского района), после поминальной трапезы все отправлялись провожать покойного, но в отличие от предыдущих поминальных дней на кладбище не шли, провожали до «отвода» (край деревни), «за отвод не переходят», у отвода прочитают:

Попрошу я, сиротинушка,
Как тебя, да родитель-матушка,
Заломи-ко ты заломочку
На пути, да на дороженьке.
Как уж я-то, да сиротиночка,
Как уж я-то порастоскуюся,
Как приду-то на заломочку,
Поговорю да с родитель-матушкой.[17]

Многократно в интервью встречаются указания рассказчиц на особые уединенные места, избираемые ими для одиноких причитаний, — камень в поле, погост, пригорок в лесу. Упоминается также и то, что делать это можно в любое время (правда, указывается и особое условие — светлое время суток).

Женщина, впервые исполнив причитание в ситуации похорон того человека, смерть которого сделала ее сиротой (мужа, матери, отца), с этого срока становится полноправным участником всех последующих похоронно-поминальных ритуалов, обладая теперь правом «причетного голоса».[18]

С этим, как представляется, связаны факты, отмеченные фольклористами в бытовой причети Пудожья и Печоры: по парням, уходившим в солдаты во время Отечественной войны, причитали главным образом матери-вдовы:[19] причитали вдовы о своих сыновьях-сиротах, уходящих на войну.

Не упоминается прощание с отцом в описании рекрутского обряда Е. В. Барсовым.[20] Приход умершего отца на проводы сына оказывается устойчивой темой рекрутских причитаний:

Ды по сегоднешному деницьку
Уж(и) ко теби, рожоно дитятко,
Дак приходил кормилец-батюшко...

---

[17] Записано от А. А. Лукичевой, 1920 г. р. в июле 1988 г. (см.: *Разова И. И.* Похоронный обряд Белозерского края // Белозерье: Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 186).

[18] Ср. в Сербии старая женщина-плакальщица так пояснила свою потребность в причитании: «Всех своих деток потеряла, всю молодежь схоронила, о чем еще говорить... Когда мне было три года я видела, как мать, идучи на работы, в поле причитает. Уж такая меня жалость обуяла, такое на меня нашло. Еще не знала я, что это „причитать" да „оплакивать". Мне было только мать жалко, как она плакала. А когда она умерла, я и сама начала „плакать". Потом по отцу да брату, да по деверю. А уж когда сыновей на войне потеряла — весь белый свет переменился! Солнце переменилось, люди для меня переменились» (*Зайцев В. К., Шаулич Е., Шаулич Н.* Сербские плачи // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1959. Т. 4. С. 379).

[19] *Базанов В.* Причитания Русского Севера в записях 1942—1945 годов // Русская народно-бытовая лирика: Причитание Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962. С. 10—44.

[20] Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 2. С. 248—257.

lib.pushkinskijdom.ru

Уж самы знаем, самы ведаем —
Нет кормилца света-батюшка...[21]

Невеста-сирота в течение свадебного ритуала ходит вместе со «старухами» причитать на кладбище.[22]

Я стояла, да сиротиночка,
Я стояла, да горе бедная,
А во церкви да во соборной
Против столба, да против точеного,
Против Пресвятой да Богородицы.
Я глядела да примечала
Государя да я батюшко.
Уж я красна да солнышка
Не могла я, сиротиночка,
Не углядеть да не упреметити
Не по росту да не по корпусу,
Не по русому волосьицу,
Не по лицу по красовитому,
Не по плечу по становитому.
Мне выдти, да сиротиночке,
На широко да на кладбище,
Подойти, да сиротиночке,
Ко могиле да ко высокой,
Ко кресту да ко железному.
Дорогой да сударь батюшко,
Не оставь-ко да, пожалуйста,
Ты моей да просьбы времени.
Ты приди да ко мне на свадебку.
Али тебя, да сударь-батюшко,
Не отпускает да мать-сыра земля.

Повсеместно на Русском Севере был распространен «сиротский» вариант свадебного обряда.

Посвященность в сиротство навсегда закрепляет за инициированным возможность обращения к миру мертвых (ритуальному контакту с «родителями»). В их руках с этого момента инициатива поминальной деятельности, на них лежит и ответственность за правильность поминовения. Так, жительница Белозерска 57 лет рассказывала о том, что считает своей обязанностью поминать в урочные дни года в бане (причитывая и выкладывая белье и мыло для «родителей», для каждого свое, отдельно хранимое в течение года) всех своих родственников, родителей своего первого мужа.[23]

Именно в компетенции сирот оказывается знание о том, как устроена загробная жизнь, с одной стороны, и способность к поэтической медитации, мистическому прозрению в область «сени смертной», с другой. Об устройстве этой области они рассказывают неподготовленным «новопреставленным» в момент ритуала в причитании. Например, вдовая женщина причитает на похоронах по молодому племяннику:

Завейте, ветерочеки,
С полуденной, со сторонушки.

[21] Обрядовая поэзия Русского Севера. С. 98—99.

[22] Бел 2-1, 93-07, Вологодская обл., Кирилловский р-н, Ферапонтовский с/с, д. Захарьино, Трубникова Анастасия Владимировна, 1907 г. р., урож. д. Федосово, зап. Фефелова Ю. Г., Басилашвили К. О.

[23] Видеоматериалы экспедиции 1994 г. Фольклорный архив СПбГУ.

lib.pushkinskijdom.ru

Да прилетите-ка два ангела,
Ангелочки крылатые,
Принесите душу, ангелы.
Расколись-ка, мать-сыра земля,
На две, на три половиночки
Да на четыре четвертиночки.
Размахнись-ка белым рученькам
Да открой-ка очи ясные,
Да поднимись на резвы ноженьки,
Да пойдем-ка, мила ладушка,
На последнее (простиньице),
На последнее прощаньице.
Ты пойдешь, да мила ладушка,
В дальнюю дороженьку,
За леса да за дремучие,
За болота за зыбучие,
За озера да глубокие,
За моря да за широкие.
Там ести сторожа
Да ести верные,
Караулы ести крепкие.
Не отпустят тебя, ладушка,
На родимую сторонушку.

(Бел 17а-10)

«Сирых и вдовых» спрашивают об особенностях мира мертвых, и они рассказывают об этом вне ритуальной ситуации: в меморатах о покойниках.[24]

Объединение идеи измененного состояния (восхищения души, поэтического экстаза), знания потустороннего мира и посредничества между живыми и мертвыми не является прерогативой русской традиции. П. А. Флоренский, рассматривая семантическое поле восхищения/хищения в пределах древнегреческой традиции, следующим образом описывал представленную лексически идею пограничности: «Человек умирает только раз в жизни, и потому, не имея опыта, умирает неудачно. Человек не умеет умирать, и смерть его приходит ощупью, в потемках. Но смерть, как и всякая деятельность, требует навыка. Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо обрести навык умирания, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то опыт смерти и дается подвижничеством. В древности училищем смерти были мистерии. У древних переход к смерти мыслился либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как в о с х и щ е н и е. В сущности все мистериальные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, не проваливается в преисподнюю, а переходит в иной мир. Посвященный не увидит смерти — вот затаенное чаяние мистерий. Не то, чтобы он вечно оставался здесь; но — он иначе воспримет кончину, чем непосвященный. Для непосвященного загробная жизнь — это абсолютно новая страна, в которой он не умеет разобраться, в которую он рождается, как младенец, не имеющий ни опыта, ни руководителей. Посвященному же эта страна уже знакома — он уже бывал в ней, уже осматривал ее, хотя бы издали и под руководством людей опытных... Он, как говорили древние, знает карту иного мира и знает наименования потусторонних вещей. И поэтому он не растеряется и не запутается там,

[24] *Кармина Ж.* Мир живых и мир мертвых: Способы контакта (на примере двух локальных традиций Северо-Запада) // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1998.

lib.pushkinskijdom.ru

где от неожиданности толчка и по неопытности, непосвященный не найдется, как поступить и не поймет, что делать».[25]

Участники похоронного ритуала, как это видно на русском материале, делятся на посвящаемых — наделяемых новым сиротским статусом, который предполагает опыт смерти, и посвящающих, имеющих этот статус и соответственно опыт до данного похоронного ритуала. Первоначальное переживание сиротства открывает возможность зрения в сторону смертной черты, жизнь в горе («в горе живу») делает это зрение постоянной способностью.

«„Плаксы" — это специфически материнская поэзия, — отмечал Базанов, — лирика женской души. Чужое горе вопленицы так складно выплакивают потому, что они сами его пережили: „горюшко мучит, горе плакать велит"».[26]

Можно предположить, что именем нарицательным, референтом которого является такой опыт, является слово «горе», и лексический контекст, и грамматические возможности которого в устной речи причетниц обнаруживают отличную от нормативной семантику. «Горе» в северно-русском крестьянском разговорном лексиконе означает социальный и психологический опыт переживания личной утраты, отсюда — возможность множественного числа: много «горей» — много пережитых смертей: «Не пою, много горей было». Дополнительным аргументом в пользу предложенного семантического толкования служат данные областных словарей: «горе-горькое — ср. в знач. сущ. 1. Тот, которого постигло горе. *Маринка-то — горе-горько, мужик умер, одна осталась.* 2. Ребенок-сирота. *Хорошо хоть горе-горьких не осталось, все уже выросли*».[27]

Как тоскуе сирота да горегорькая
Горекуе по сердечной она дитетке.[28]

Причетницы с удивительной настойчивостью и единообразием формулировок объясняют фольклористам, что способность к плачу связана с познанием горя и что именно оно, горе, является предметом причетного высказывания. «Все горе не привыплакать, да не привысказать, не привысказать, да не привычитать», — заметила А. К. Носова (Усть-Цильма) собирателям в разговоре и огласовала в причитании:

Я горюха ли — горе злочастное.
Я злочастное да горе злыденное.
Я со всех злыдень да верно сграбила,
На себя горе да я положила.[29]

«И попела и поплакала. В молодости песни беда (так! — *С. А.*) пела. С моих песен рот тесен, запою, так умна мать с ума сойдет. А горе придет, так хошь не хочь заплачешь...», — Т. Н. Тиронова (Усть-Цильма). «Анисья Львовна Шишакова говорила нам, — отметил собиратель, — что если горя нет, так и „плакса" на память не придет. „Горе есть, так плакать станешь, горе пройдет, так все забудешь"».[30]

«Пойдет бывало Матрена Григорьевна (Дуркина) — очевидно, со слов исполнительницы сообщает фольклорист, — работать в поле, вспомнит свою

[25] *Флоренский П. А.* «Не восхищенье непщева» // Флоренский П. А. Сочинения : В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 167—168.

[26] *Базанов В.* Вопленицы // Базанов В. Песни Печоры. Сыктывкар, 1943. С. 28.

[27] Словарь вологодских говоров: Учеб. пособие по русской диалектологии. Вологда, 1893. А—Г.

[28] Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 7. С. 34.

[29] *Базанов В.* Песни Печоры. С. 28, 35.

[30] Там же. С. 39.

lib.pushkinskijdom.ru

судьбу, вспомнит отца, встанет за куст плакучей ивы и станет приплакивать свое горе... „Горе учит плакать-то, кто больше испытал, тот больше и плачет. Горе пройдет, так и забудешь, как горе сподобит, так и будешь плакать опять"».[31]

Аналогичное выражение приведено фольклористами, записывавшими причитания в Заонежье: «Горе у меня стало, так и заплакала, а так причитывать не умела».[32] «Не каждый, не каждый причитает. (А вы от кого научились?) Сама от себя. У меня сестра хорошо прочитала. ...Маленький на ус-то наматываешь, чтобы все вперед приготовить, какое слово вперед ставить. Горя нахватаешься, так и сама научишься» (Бел 17а-17).

«Из своей души высказывала горе свое, не учила причет... Вот так да попричитаешь. Там чего падает на ум на самом деле. Я причитала, дак вся публика плачет. Вот выходили — я свету белого не видела, ни людей, никого. Жалость мучит, горё. Меня под руки ведут, а я причитаю. Плачьте все, так плачьте — своим-то, — как мне жалко-то. Сына-то своего».[33]

«Когда мать, сестра, тетя — попричитают обязательно. Наплачются и как легче на душе, как камень скатится. Как будто повидаешься, как поговоришь. На кладбище попричитаю — как будто долг отдам. Не дай бог этих горей. Подразумевают, что, когда причитают, как будто он слышит. Я пока тут разгорююсь, причитаю, причитаю, не знаю, когда кончу, горе свое высказываешь, обида мучит. Придешь к покойному, не причитаешь дак не так, когда запричитаешь — слезы не унятся. Не плачешь, а плачется.

Предлагала старуха: „Давай тоску-то отниму". Не надо тоски отнимать, поплачешь, выплачешь и все, а че колдовать, какую-то дрянь пить — не буду. Буду плакать, буду жалеть, вспоминать».[34]

Достойна внимания лексико-грамматическая разработанность этого слова в устной речи: причитающая именует себя — горепашицей, гореношицей, горётницей, горюхой, горюшей, горегорькой, горюшиночкой.[35]

Познание горя есть путь к дару причитания, а причитать суть говорить горе: не говорить *о чем* (о горе), как это было бы правильно с точки зрения грамматической нормы, но говорить *что*: «и не надо учиться, и никого слушать — свое горе выскажешь».[36] Горе *высказывают*, *выговаривают*, *выпричитывают*, *размыкивают*:

Ой, дак вместе думушки вы,
Ой, да думы подумайте,
Ой, дак вместе горюшко,
Ой, да вы поразмыкайте...

(Бел 17а-30)

Само же горе может выступать как логический субъект действия: «горе придет», «горе учит», «горе пройдет», «горе сподобит», горе наполняет собою дом:

Подойти да сиротиночке,
Мне ко дому да к благодатному,
Он стоит-то да улыбается,
Полным горем да наполняется.

(Бел 17а-29)

---

[31] Там же. С. 42—43.

[32] *Базанов В.* Причитания Русского Севера в записях 1942—1945 годов. С. 24.

[33] *Адоньева С. Б.* Этнография севернорусских причитаний // Обрядовая поэзия Русского Севера. С. 68.

[34] Там же.

[35] Словарь русских народных говоров. Вып. 7. С. 34.

[36] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

Возможность временной и пространственной локализации, приписываемая концепту «горе», для носителей причетной традиции не является поэтическим приемом, тропом. Горе (не чувство, но состояние) характеризует время и место разрыва границы, отделяющей смертную область от жизни: «горе-горькое зде-ко изживается». Тот, кто принимает это состояние на себя, делает его собственным внутренним состоянием, оказывается «в горе». Единственным и необходимым способом расставания с горем оказывается его «выплакивание», «размыкивание», «распахивание» (горепашица), «изживание».[37]

От горя нельзя убежать, что и не получается у молодца в песнях о горе-злочастье.

Да говорыл же удалой да добрый молодец:
Как худому-то горюшко не прывяжыцсэ;
Как прывяжыцсэ горюшко ко хорошому,
Как которой можот горюшко преизмыкати.[38]

Способность «приразмыкать» горе оказывается связанной с нравственными качествами того, кто горе терпит. Опыт горя качественно меняет содержание и форму дальнейшей жизни человека: проживание горя и овладение даром его верификации оказывается тем порогом, за которым обнаруживается новое видение собственного прошлого. Описывая особенности современной причети, О. В. Анкудинова отмечает ряд важных в контексте нашего рассуждения моментов. «Когда мы настоятельно упросили Семыкину (причетницу, от которой собиратели делали запись. — *С. А.*) пересказать один из своих плачей, то она принялась вспоминать свою биографию». То же, отмечает автор, было и с другими причетницами: «Неизменным творческим импульсом для Семыкиной остается собственное горе, и в частности, неожиданная потеря сына. „Мне старых не очень жалко. А вот если молодой помер, то горю края нема. И свое горе и чужое — все в одно сливается"».[39] Ср.: «Раньше ой причитальниц было. Кто какую жизнь, так тут все и поминают, в горе высказывают».[40]

Посвящающие занимают в причитании позицию повествователя-интерпретатора, рассказывающего чужую жизнь как свою. Можно предположить, что способность видеть и переживать чужое состояние горя как свое — это еще один дар, открывающийся через опыт изживания собственного горя.

«Эпическое начало», столь часто обсуждаемое в отношении причитаний «одаренных» вопленицы, свойственно именно посвящающим:

Как сегодня, сего денечка Господня,
Что во светлой-то во светличке,
Во столовой новой горенке
Сидят гостюшки все званые
Гости званые и жданные...
Нет, не свадьбушка ту собирается
И не праздные гости спотешаются,
Тут кручинушка великая справляется,
Горе-горькое зде-ко изживается:
Схоронили мы родиму нашу тетушку,
Сему дому именитую хозяюшку...[41]

---

[37] Повесть о горе-злочастии / Изд. подгот. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984.

[38] Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1889—1901 гг. СПб., 1910. № 102 (406).

[39] *Анкудинова О. В.* О некоторых жанровых особенностях плача (по современным записям) // Русский фольклор. Т. 23: Полевые исследования. Л., 1985. С. 85—87.

[40] *Адоньева С. Б.* Этнография севернорусских причитаний. С. 68.

[41] Поминальное причитание по родной тетке, записанное от «нищей Ульяны» в 1886—1887 гг., цит. по: Причитания / Вступ. ст., примеч. К. В. Чистова; Подгот. текста Б. Е. Чистовой и К. В. Чистова. Л., 1960. С. 295.

lib.pushkinskijdom.ru

Причитающая однозначно интерпретирует происходящее, называя точно смысл события — здесь и сейчас *изживается горе*. Концепт «горе» служит оператором преобразования реальности факта во внутреннюю энергию, изменяющую смысловое пространство «изживающих».

Себя причетница ассоциирует с активными участниками ритуала — «схоронили *мы*».[42] Сравним причитание сестры, т. е. также не «сиротеющей» в ситуации похорон:

Сама знаю, сама ведаю,
Что у братца у родимого
Есте платьице не цветные,
А есте платьице умершие.
Он собирается-снаряжается
Он во матушку сыру землю.[43]

Ту же особенность — два типа плача — выделял Н. Шаулич в рамках сербской плачевой традиции: «оплакивание (тужение) продумано, скомпановано, исполняется напевно, тогда как причитание (наицанье) — стихийное, часто бессвязное излияние горя, похожее на речитатив».[44] Об особой роли опытных причитающих свидетельствуют как русские, так и сербские собиратели фольклора. Шаулич отмечал, что, чем старше плакальщицы, тем больше общественное у них заменяет личное. У них есть уже сформировавшиеся взгляды на жизнь и на смерть, определенная жизненная философия, поэтому плач переходит в эпический рассказ.[45] Тот же факт отмечает русский автор, описавший проводы в солдаты и плачи по солдатам, уходившим на Первую мировую войну. «Обрядовые причитания совершаются накануне отъезда солдата на войну. На весь этот день обыкновенно приглашается старушка-причитальница... Старушка должна хорошо знать порядок проводов и соответственно обряды и причитания. Она то причитает сама, то иногда подсказывает слова причитаний другим плачущим женщинам... Она в противовес родственницам, которые вносят в свои причеты много личного элемента — сожаления, горя и внутренней тоски,.. объясняет присутствующим великую цель призвания солдат на войну... Рисует, как сражаются и умирают за отчизну воины: „в превеликих сражениях солдатских темны леса к земле приклоняются, люты звери в страстях разбегаются, с переполоху птички падают..."».[46] Причитальщица открывает картину, разворачивающуюся далеко за пределами естественного человеческого зрения, обнаруживая свой особый общественный статус (заслуженное, ратифицированное обществом право говорить о чужом моральном долге) и дар особого видения.

Пограничное в символическом, психологическом и социальном смысле состояние претерпевающего переходную ситуацию (посвящаемого) не только манифестируется, но и организуется посредством специфически выстроенных ритуальных текстов.

Причитание служит инструментом посвятительной процедуры, речевым действием, объектом которого является «лиминальная персона» или посвящаемый. Причитания посвящаемых и причитания посвященных, обладая единой поэтико-ритмической формой, существенно отличаются в прагматическом отношении. Различие ритуальных позиций однозначно проговаривает-

---

[42] О характере отношений адресанта ритуальной речи и инициатора ритуального действия: *Адоньева С. Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте.

[43] Причитания. С. 256.

[44] *Зайцев В. К, Шаулич Е., Шаулич Н.* Сербские плачи. С. 383.

[45] Там же. С. 385.

[46] *Ульянов М. И.* Обрядовые причитания при проводах в солдаты на войну: (По записям и личным наблюдениям). Пг., 1915. С. 4—9.

lib.pushkinskijdom.ru

ся опытными причетницами, всегда фиксирующими статус того причитающего, от лица которого звучит причет. Например, Федосова сообщает: плач о старосте «вопит старостиха», о писаре — «вопит кума», плач об убитом громом-молнией — «соседка к соседям».[47] Таким образом, даже в тех случаях, когда причитает «профессионал», чьи позиции могут различаться от причитания к причитанию, и происходит причитание вне конкретной обрядовой ситуации, всегда возникает потребность указать тот «коммуникативный коридор»,[48] в пределах которого будет разворачиваться данная ритуальная коммуникация.

Посвящаемому в сиротство, так же как и другим участникам похорон, вменяется определенная ритуальная роль. Но в отличие от всех других участников ритуала ритуальная роль сиротеющего влечет за собой принципиальные изменения в жизни ее исполнителя.

Вступающим в сиротство необходимо отказаться от привычной картины мира (проекции жизни)[49] и перейти к другой, что непременно должно быть пережито как разрушение личности.[50] Задача ритуальной процедуры в отношении сиротеющего состоит в разрушении того прежнего «я», с которым он себя идентифицировал, и созидании нового «я».

Причитание, как представляется, служит проверенным традицией социальным инструментом, риторико-поэтическое строение которого призвано к решению определенной задачи: преобразованию смысловых связей психологического пространства переживающего переходную ситуацию.

Существенно то, что причитание опытных представляется как социальная необходимость: она соответствует общественному представлению о том, что похоронный обряд должен быть осуществлен «правильно». Причитание же «неофитов» оценивается в иной модальности, не социально, но психологически: покойник *должен* быть оплакан, дабы ритуал был совершен, но вдова или дочь *может быть в состоянии* (или быть не в состоянии) сделать это. Посвящение всегда испытание, роль инициирующего в нем обязательна: старухи всегда причитают на деревенских похоронах, роль же посвящаемого может быть исполнена в той или иной степени, он может лучше или хуже справиться с предложенным судьбой и обществом испытанием.

Но то, что должна совершить над собой причитающая впервые, осуществляется через особое строение осваиваемой особой «причетной» речи.[51]

Именно прагматикой, как представляется, определена традиционная форма вопрошения умершего. Адресантами такого вопросительного высказывания являются инициируемые:

Ой, поспрошу я только беднушка:
Ой, тебе што не прилюбилосе,
А тебе што не приглянулосе...

Бел 17а-10

---

47 Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1.

48 Под коммуникативным коридором понимаем контекстные характеристики адресанта и адресата, обстоятельства коммуникации и т. д. Подробнее: *Адоньева С. Б.* Имя и обращение // Альманах «Канун». Вып. 5: Чужое имя. СПб., 2000.

49 Понятие «проекция» более точно отражает, на наш взгляд, отношение между реальностью и социально и культурно фиксированной ее интерпретацией.

50 Представляется, что база небытия не как загробного мира, но как деструкции, уничтожения является обязательной для переходных обрядов именно по этой психологической причине: смерть как состояние во всех традиционных культурах — другая форма бытия. Небытием, разрушением отмечена именно фаза перехода.

51 В отношении свадебного причитания см.: *Адоньева С. Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте.

lib.pushkinskijdom.ru

Как ты куды же наздобился,
Моя милая ты лада?..
Бел 17а-110

— вдова — по мужу.
Осиротевшая дочь — по отцу:

Ты на кого меня, родитель, оставил,
Ты на чье большо великое желаньице?

Во всех случаях вопрос присваивает лицу, к которому он адресован, умершему, компетентность в области причин и следствий сложившейся ситуации и ответственность за ее возникновение:

Ой, голосочком я повыздыну
Ой, своёго дитя бажоного.
Ой, тебе што не прилюбилосе,
А тебе што не приглянулосе,
Ой, тебе денюшки ль не полныи,
Ой, али хлебы не довольныи.
Ой, ты оставил молоду жену...[52]

Куда ты, мая мамынька, ат мине атлитаишь,
А мине с дробными детушками пакидаишь?[53]

Сиротеющая причетница предстает в причитании как лицо, претерпевающее последствия воли адресата, что принципиально отличает ее ритуальную роль от роли других причитающих — толковательниц происходящего. Информация, которую, как это декларируется вопросом, хочет получить адресант, имеет отчетливо выраженную «принадлежность». Вопрошающему требуется информация о нем самом, которая парадоксальным образом оказывается в компетенции адресата: «скажи мне, какой/как я»?[54]

Да я теперичи, кокушиця,
Да как я буду обживатися?[55]

Уж что ты плотно-то повалиласи,
Уж што ты крепко усыпиласи,
Уж и на меня ды приосердиласи
Уж ты на гордыи-то словецюшка?
Бел 17а-45

Ты радельнице наша матушка,
Не сказала нам, как в чужих людях жить,
Как в чужих людях работати...[56]

---

[52] Обрядовая поэзия Русского Севера. № 3.

[53] *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Смоленск, 1899. Вып. 2. С. 319.

[54] «Последний и самый неизбывный факт человеческой жизни в том, что „Рахиль плачет о детях своих и не может утешиться, ибо их нет" ⟨...⟩ Не может Рахиль утешиться о детях *никакими комбинациями своих слов и представлений* (курсив мой. — *С. А.*), потому что все равно детей ее больше нет. Тут-то и начинается для человека совершенно новая оценка всего своего... В этом смысле древний Сократ говорил, что „смерть есть начало мысли"» (*Ухтомский А.* Интуиция совести: Письма. Дневники. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 272).

[55] *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. С. 179.

[56] Причитания. С. 318.

lib.pushkinskijdom.ru

Господарев мой Сергеюшко,
Да господарев мой сердешненькой!
Ой ты чаво жо ты надумалса?[57]

Утверждение подается в вопросительной форме, что, казалось бы, соответствует форме риторического вопроса: вопрос «почему ты умер?» обращен к мертвому, очевидным образом не способному на него ответить в силу того, что ситуация не в его власти. Важно и другое: присваивая умершему свободу решения вопроса о своем уходе, говорящий берет на себя вину за вероятное неправильное поведение, спровоцировавшее этот уход: «Уж я чем да провинилась, / Я какою ногою проступилась?».

Но все дело в том, что складывающиеся обстоятельства вообще причинно не связаны с поведением говорящего: наступление смерти не связано ни с волей умершего, ни с правильным или неправильным поведением вопрошающего.

Говорящий (посвящаемый в сиротство) оказывается не субъектом, но объектом обстоятельств, причины же их лежат вне его компетенции, что в действительности и порождает вопрос. Насущный вопрос о том, каковы причины того, «что с мной происходит», не с покойным, а именно с адресантом причета, с сиротеющим, подменяется риторическим вопросом, базирующимся на определенной пресуппозиции: 'если все делать правильно, ничего плохого произойти не может. Плохое произошло. Значит, я/мы сделали что-то неправильно. Но мы все делали правильно. Как это может быть?'. Вопрос оказывается вызван посягательством ситуации на пресуппозицию говорящего, на область, формирующую «мир», по правилам которого говорящий живет.[58]

Картина мира вопрошающего в причетном высказывании оказывается несоответствующей смыслу тех событий, которые он же сам и описывает.

Прагматика такой конструкции причитания обусловлена задачей ритуала: она состоит, во-первых, в отчуждении посвящаемого в сиротство от прежней картины мира, и только после этой мучительной процедуры, во-вторых, в присвоении ему нового статуса, который с точки зрения неофита разворачивается в становление нового видения мира и своей роли и места в нем:

Надо мной да моя молодость прокатилася,
Голова моя невовремя состарилася!
Надо жить бедной горюшице умеючи,
По улице ходить надо тихошенько,
Буйну голову носить надо низешенько,
Наб сердечушко держать мне-ка покорное
Ко тыим суседям спорядовным,
Не обидели б сиротной молодой вдовы[59]

Нынь как станем жить бедные?
Как мне-ко, молодой вдовы,
Наб сердечком быть ласковой,
Держать головушку поклонную,
А сердечушко покорное.
Надо сродцам поклонитися,
Наб суседам покоритися![60]

[57] Обрядовая поэзия Русского Севера. С. 105.

[58] Заимствуем у А. Вежбицкой удобный для нашего случая способ логической интерпретации высказывания: *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1997.

[59] Причитанья Северного края... Т. 1. С. 38.

[60] Причитания. С. 305.

lib.pushkinskijdom.ru

Разрушение целостности и осмысленности мира оказывается первой ступенью в процедуре перехода от одного статуса к другому. В причитаниях посвящаемых декларируется:
— непонимание происходящего, представляемое как утрата предметами своих привычных значений:

Нонь гляжу-смотрю печальна горепашица,
Я на это на хоромное строеньицо,
По вону стоит палата грановитая,
По нутру стоит тюрьма заключевная.[61]

— нарушение течение времени:

Нынче времечко коротается,
К одному концу свивается...[62]

— утрата мира (мира «своего», т. е. именно картины мира и «горя» в том именно смысле, о котором мы уже говорили выше: горя как процесса переживания опыта утраты):

У меня тако горюшечко
Потеряла я свой белый свет.[63]

— нарушение привычного порядка вещей:

Уж во твоей-то высокой горёнке
Уж будё в том ды углу пустёшенько,
Уж как в другом да холоднёшенько,
Уж как в третьём-то — снежки белыи,
Уж как в четвёртом — пець кирьпицьная,
Уж пець кирьпицьная, холодная.[64]

Отмеченная Л. Г. Невской тема деструкции отдельных элементов дома в причитании с позиции переживающего утрату есть деструкция внутреннего психологического пространства, устойчиво описываемого в традиции через метафоры жилища.[65]

Адресант причитания свидетельствует о действительности определенных событий, которые он наблюдает, но не имеет ключа к их интерпретации — «почему мой родственник лежит без движения», «почему собрались в доме люди», «почему близкий человек, всегда отвечавший мне, теперь молчит, т. е. перестал быть тем, чем он всегда был». «Вещи», которые наблюдает причитающая, перестают соответствовать своим прежним значениям.

Причитание фиксирует разрушение смысла: это речевое действие нацелено на разрушение личной идентичности того, кто впервые присваивает себе эту речевую форму.

Область пресуппозиции: ‘если все делаешь правильно, как положено, ничего плохого случиться не может’.

Область высказывания: ‘что-то плохое случилось, значит, что-то было сделано неправильно’:

Глупо сделали, сиротны малы детушки,
Мы проглупали родительско желаньицо,
Допустили эту скорую смеретушку![66]

---

[61] Причитанья Северного края... Т. 1. С. 20.
[62] *Разова И. И.* Похоронный обряд Белозерского края. С. 175.
[63] Там же. С. 189.
[64] Обрядовая поэзия Русского Севера. № 5.
[65] *Невская Л.Г.* Семантическая структура балто-славянского погребального причитания // Etnolingwistika. 1997/1998. N 9/10. С. 51—66.
[66] Причитанья Северного края... Т. 1. С. 25.

lib.pushkinskijdom.ru

Я бы знала, сиротиночка,
Так не поспала бы ночку темную,
Заперла бы тя, сын возлюбленной...[67]

Вопросительная конструкция обнаруживает посягательство ситуации на смысловую организацию мира, в котором располагал себя до сего момента говорящий: происходит столкновение хорошо знакомого жизненного сценария с разрушающим этот сценарий жизненным фактом.

Причитание создает вербальную оболочку того противоречия, которое возникло между реальной жизнью и ее социальной проекцией. Противоречие это должно разрешиться социально — изменением позиции и психологически — через преобразование внутреннего пространства переживающего переходную ситуацию. Посредством посвятительного ритуала факт внешней реальности становится фактом личной судьбы.

---

[67] *Разова И. И.* Похоронный обряд. С. 173.

lib.pushkinskijdom.ru

Е. И. ЯКУБОВСКАЯ

*О НАПЕВАХ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСЕН ЮГО-ЗАПАДНЫХ РАЙОНОВ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ**

Колыбельные песни, которые на Русском Севере называют «байканьем» или «байками», составляют значительную часть репертуара народных исполнителей Каргопольского и Коношского районов Архангельской области. Экспедиционные исследования, проводившиеся автором статьи и группой студентов, а также выпускников Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета на протяжении ряда лет,[1] показали единство народной культуры юго-западных районов области. Это утверждение справедливо и для детского фольклора.

При подготовке экспедиционных материалов к публикации[2] были сделаны наблюдения, предлагаемые вниманию читателя в настоящей статье. Кроме указанных фонограмм, учитывались материалы экспедиций ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом) в Каргопольский район.[3] Немногочисленные записи колыбельных были сделаны в тех же населенных пунктах, в которых работали и мы. Небольшая коллекция каргопольских колыбельных опубликована Б. Б. Ефименковой.[4] Ей довелось застать традицию «байканья» в расцвете. Многие образцы, записанные ею от исполнителей, родившихся в 1890-е гг., отличаются богатством мелодического варьирования и полнотой поэтических текстов.

В 1980—1990-е гг. талантливых исполнителей, конечно, осталось значительно меньше, хотя сама традиция пения колыбельных была еще жива, и нам не раз доводилось слышать пение женщины над засыпающим ребенком, иногда — под мерное поскрипывание качающейся зыбки. В Каргопольском районе нашими информаторами были в основном женщины 1915—1930-х гг. рождения; некоторых из них в свое время записывала и Б. Б. Ефименкова.

Колыбельные наряду с другими произведениями, обращенными к малым детям (пестушками, потешками, сказками), а также лечебные заговоры записывались в каждом из обследованных населенных пунктов, часто от нескольких исполнительниц. Интересные наблюдения были сделаны при записи пения женщин-родственниц: двух пожилых сестер, жены их брата, двух дочерей одной из них. Это позволило зафиксировать индивидуальные варианты одного и того же «семейного» напева. Всего в обследованных населенных пунктах было сделано около 80 записей колыбельных, половина из которых опубликована. Собирались также сведения по этнографии детства (обычаи, приметы, народная медицина и педагогика).

---

* Нотная графика — Л. В. Еремин.

[1] Записи производились в 1986—1992 гг.

[2] Материалы экспедиций опубликованы в сборниках: Детский фольклор Каргопольского обозерья : Опыт освоения местной традиции. М., 1991; Золотая веточка : Детский фольклор Архангельской области / Сост. Е. Якубовская. М., 1997. Вып. 1, 2. Сведения об участниках экспедиций см. там же.

[3] Экспедиции проходили в 1979 г. Материалы хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом), к. 337, 341.

[4] *Ефименкова Б. Б.* Северные байки : Колыбельные песни Вологодской и Архангельской областей. М., 1977. № 44—45.

© Е. И. Якубовская, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

«Байканье» местные жители не относят собственно к песням, но признают, что исполнение «баек» может удовлетворить потребность в лирическом самовыражении, если пение других песен запрещается или нежелательно с точки зрения традиционных норм поведения (например, во время постов). «Стану байкать, — рассказывала жительница д. Харламовская Коношского р-на Н. Е. Ерыкалова (1915 г. р.), дак дедко-то (свекор) и говорит: „О! Опеть молодка забайкала! Охота писён попить, дак и нацьнёт байкать!"». Так или иначе, но богато распетые и изобретательно варьируемые местные «байки» обнаруживают целый ряд мелодических связей с лирическими песнями, а также с произведениями других жанров.

Поэтические тексты колыбельных исследуемого региона поражают своей протяженностью и сюжетным многообразием. Здесь нам довелось встретить едва ли не большую часть всех известных поэтических мотивов. Они перечислены во вступительной статье к сборнику «Золотая веточка».[5] Здесь не ставится задача их анализа. В 2000 г. вышел в свет капитальный труд В. В. Головина, посвященный русской колыбельной песне,[6] где в числе других рассматриваются и наши материалы. В целом можно сказать, что поэтические тексты колыбельных к настоящему времени достаточно хорошо изучены.[7] Напевы же, как это ни странно, до сих пор не привлекали серьезного внимания исследователей.

Хотя напевов колыбельных песен опубликовано немало,[8] музыковедческое изучение их фактически не проводилось. Как правило, в литературе характеристика мелодий этих песен ограничивается констатацией их устойчивости, традиционности, а также «нехитрого», «немудреного» и т. п. музыкального строения их напева. Б. Б. Ефименкова в своей публикации северных «баек» отмечает узкий диапазон напева, однообразие составляющих его элементов. Строение напева описывается здесь как повторение «небольших ячеек-интонаций, попевок», причем одни исполнительницы «используют постоянные комбинации их, многократно повторяя с почти буквальной точностью короткий немудреный напев», «другие, наделенные даром музыкальной импровизации, все время изменяют, варьируют или сами попевки, или сочетания их, избегая, однако, ярких контрастов».[9]

Подобное описание создает впечатление изменчивости и непостоянства строения напева, его мелодической неустойчивости. На самом деле мелодии колыбельных организованы весьма жестко, что не мешает исполнительницам создавать каждый раз новые варианты мелодической линии. Варьирование

---

[5] Золотая веточка. Вып. 1. С. 11—14.

[6] *Головин В. В.* Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Або, 2000.

[7] Наиболее крупные исследования: *Капица О. И.* Детский фольклор. Л., 1928; *Аникин В. П.* 1) Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957; 2) Мудрость народная : Жизнь человека в русском фольклоре : Младенчество. Детство. М., 1991; *Мартынова А. Н.* 1) Русская колыбельная и крестьянский быт. Л., 1977; 2) Опыт классификации русских колыбельных песен // Советская этнография. 1974. № 4; 3) Отражение действительности в крестьянской колыбельной песне // Русский фольклор. 1975. Т. 15; 4) Детский поэтический фольклор : Антология. СПб., 1997; *Мельников М. Н.* Русский детский фольклор. М., 1987.

[8] Одна из первых публикаций напевов колыбельных — сборник «Гусельки» (*Вессель Н. Х., Альбрехт Е. К.* Гусельки : 128 колыбельных, детских и народных песен и прибауток для голоса с ф.-п. СПб., 1875. № 1—10). Начиная с 1890-х гг. у собирателей возникает устойчивый интерес к колыбельным песням, их напевы регулярно появляются в публикациях. В 1920—1950-е гг. они встречаются во многих сборниках, но, как правило, не более одного образца. В 1960—1970-е гг. с появлением крупных публикаций, представляющих местные традиции, число напевов колыбельных и их разнообразие заметно возрастают. В последнее 20-летие прошедшего века усиливается внимание собирателей к детской народной культуре и быту, и в том числе к песням этого жанра, что приводит к появлению сборников, посвященных исключительно колыбельным. Список основных публикаций см. ниже, с. 159—161.

[9] *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. С. 6.

lib.pushkinskijdom.ru

это, однако, имеет закономерный характер и заключается в изменении высоты отдельных ступеней лада (подробнее см. ниже), а также использовании набора равнозначных в ладофункциональном отношении мелодических фигур, что вообще характерно для сольной манеры пения.

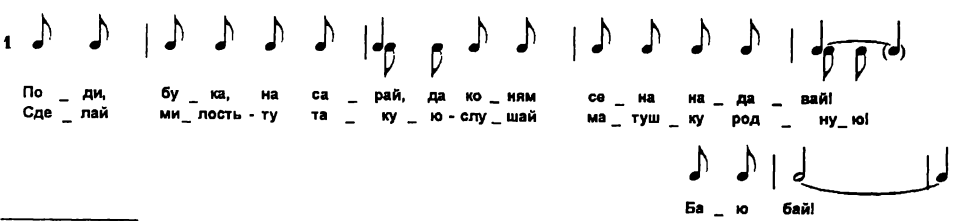
Сравнивая значение текста и напева в достижении основной цели исполнения колыбельных — успокоить, усыпить малыша, Б. Б. Ефименкова отводит ведущую роль напеву, «его облику и характеру интонирования»,[10] что созвучно и нашим наблюдениям. Однако этим роль напева не исчерпывается. В современных исследованиях четко прослеживается еще одна специфическая функция колыбельных — прогностическая, имеющая в своих истоках ритуальный характер. В частности, с таким ритуальным благопожеланием, произносимым над человеком (семьей, общиной) в переходных моментах его жизни и состояниях (например, благопожелания христославов, колядущих, «сеяльщиков», свадебные величания и др.), сравнивает колыбельные В. В. Головин.[11] Так как засыпающий младенец находится как раз в таком переходном состоянии (на границе сна и бодрствования, а также в момент перехода от недооформленности как человек традиции — к оформленности), то вполне естественно проявление и в колыбельной песне, столь сильно воздействующей на него, функции обрядового благопожелания.

В своем исследовании В. В. Головин говорит об особом тексте (в виде фольклорного жанра или молитвы), представляющем собой прогностическое благопожелание.[12] Нам представляется, что этим «текстом» (в широком смысле слова) и является напев колыбельной, вобравший в себя черты обрядовых, эпических и отчасти лирических интонаций, присущих народной музыкальной культуре в ее местной, локальной форме. Вместе с тем напевы колыбельных песен несут в себе характерные черты, выработанные в творческой практике песенной традиции и общие для произведений разных жанров. Эти особенности усваиваются адресатом колыбельной как неповторимые интонации родного музыкального языка.

Наша задача заключается в том, чтобы выявить обозначенные выше функции и свойства напевов колыбельных песен на материале изученной нами традиции Каргопольского и Коношского районов Архангельской области, раскрыть их взаимосвязь с другими жанрами фольклора.

Музыкально-поэтическое строение колыбельных песен исследуемого региона отличается значительным единством. Слогоритмический период строится из двух тождественных друг другу частей, равных двухстопному семи-(восьми)сложному стиху (табл. I-1). Редукция анакрузы приводит к уменьшению количественно-слогового объема стиха до пяти-шестисложного (табл. I-2). Один из записанных нами напевов с редким для местной традиции трехдольным ритмом демонстрирует образец периода с четырех-(пяти)сложным первым и шестисложным вторым стихами (табл. I-3).[13]

Таблица I



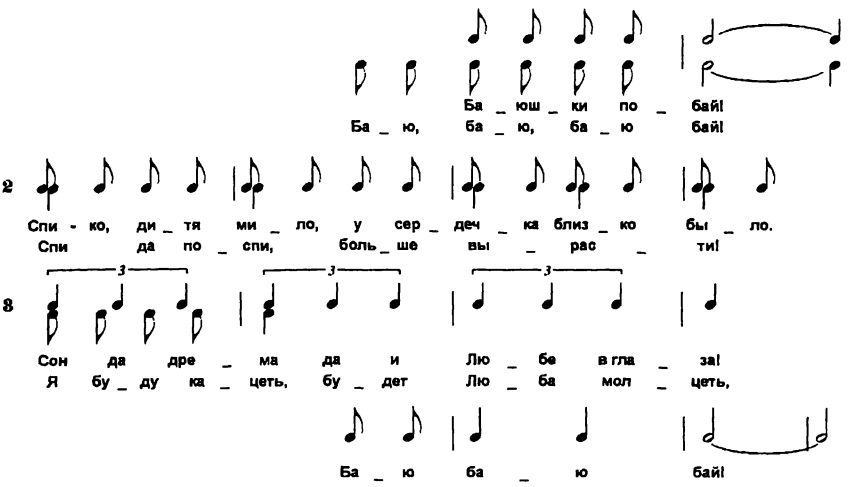
[10] Там же.

[11] *Головин В. В.* Русская колыбельная песня. С. 47.

[12] Там же.

[13] Золотая веточка. Вып. 2. № 13.

lib.pushkinskijdom.ru



Как правило, каждому слогу соответствует одна музыкально-временная единица (позиция). Исключения сравнительно редки (табл. I-2). Седьмая позиция удлиняется чаще всего вдвое. При появлении восьмого слога она дробится. Во второй части периода позиция бывает продолжена за счет припева, иногда краткого — в этом случае она достигает 10 музыкально-временных единиц, а в своей полной форме составляет 14 единиц (табл. I-1).

Полная форма припева повторяет слогоритмическую конфигурацию в объеме одного стиха, характерную для основной части напева на слова «Баю, баю, баю бай» и т. п. — семисложную или «Баюшки побай» и т. п. — пятисложную. Краткая трехсложная на слова «Баю бай» воспроизводит заключительный оборот: предикт—икт. Отмеченное исследователями соответствие поэтического размера и ритма качания[14] наблюдается и на нашем материале. Использование различных по временно́му объему форм припева вносит в эту мерность живое дыхание. Впрочем, в этих случаях недостающие метрические доли часто восполняются паузами в пении.

На фоне единства слогоритмической основы напевов ярче выступает их мелодическое разнообразие, которое проявляется в тонкой детализации элементов распева.

Большинство колыбельных песен юго-западных районов Архангельской области принадлежит к одному мелодическому типу. Он характеризуется опорой на терцовые попевки, с захватом субкварты и субсекунды в предыктах (табл. II). В некоторых напевах используется также IV ступень (табл. III).

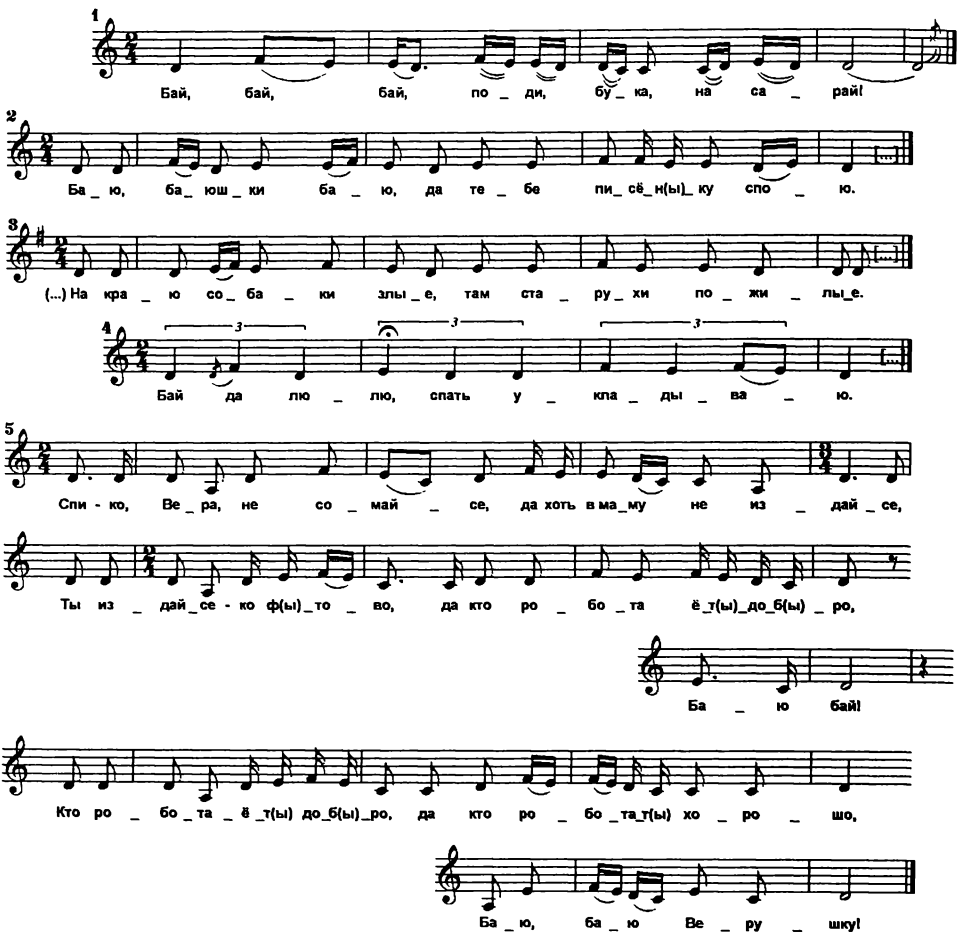
Рассмотрим несколько типичных образцов строения колыбельных напевов (табл. II-2, 3, 5). Каждый из двух стихов, образующих период, соответствует одной музыкальной фразе, которая в свою очередь состоит из двух попевок. Такая фраза включает в себя две стопы стиха и соответственно имеет два акцента, причем первый подчинен второму. Акценты соответствуют 3-й и 7-й позициям. Фразы играют в строении периода различную роль: первая выполняет функцию начальной (инициальной), второй принадлежит завершающая (кадансовая).

Благодаря тождеству слогоритмического контура обеих фраз между ними возникает своеобразная перекличка, подкрепленная рифмовкой стихов, составляющих период. В первой фразе мелодическое движение направлено от I

[14] *Головин В. В.* Русская колыбельная песня. С. 51.

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица II[15]



или функционально равнозначной ей III ступени лада (3-я позиция) ко II (ее может заменять субсекунда), которая занимает 7-ю позицию. Во второй фразе мы наблюдаем большое разнообразие мелодического оформления первой попевки (1-я—4-я позиции). В большинстве случаев в момент акцента (3-я позиция) звучит терцовый тон. Мелодическое движение завершается I ступенью лада, сфера влияния которой часто продлевается за счет дополнительного кадансового оборота, образующего припев. Таким образом, типовая схема ладового строения напевов колыбельных песен, записанных в юго-западных районах Архангельской области, сводится к следующей формуле:

I(III)-II;
III(II)-I (+кадансовый оборот припева).

---

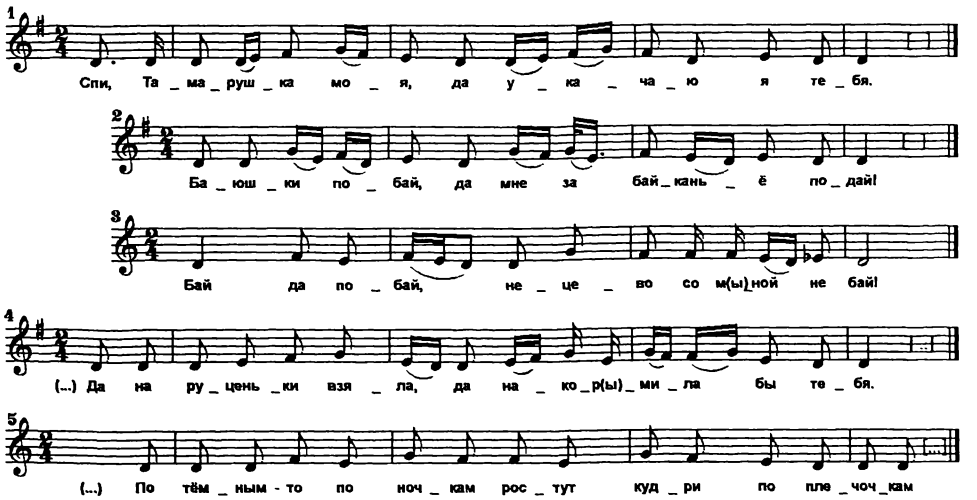
[15] 1 — зап. в д. Еремеевская Калитинского с/с Каргопольского р-на от К. А. Мартыновой 1914 г. р.; 2 — Северные байки. № 53; 3 — Там же. № 54; 4 — Золотая веточка. Вып. 2. № 13; 5 — зап. в д. Давыдово Кречетовского с/с Каргопольского р-на от И. В. Филиной 1910 г. р. Сходное ладовое и мелодическое строение можно наблюдать также в напевах, опубликованных в сборниках: Золотая веточка. Вып. 1. № 1, 5б; Вып. 2. № 4, 4б, 4в, 5, 6, 8, 10—12; *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 46, 48, 49, 52—54 и др.

lib.pushkinskijdom.ru

Столь жесткая ладовая организация напева не мешает певицам весьма изобретательно варьировать мелодическую линию, в основном за счет фигур опевания.

Некоторые мелодии обращают на себя внимание присутствием в опевающих мелодических фигурах IV ступени лада — на предыктовых позициях (табл. III-1, 2, 3), а в ряде образцов и в качестве опорного тона (3-я позиция завершающей попевки периода) — табл. III-4, 5. В последнем случае нисходящий квартовый ход становится яркой мелодической характеристикой напева. Опора на IV ступень усложняет его ладовую организацию. Необходимо отметить, что существует целый ряд вариантов, где на одних и тех же позициях, от строфы к строфе, появляются то терцовые, то квартовые попевки.[16]

Таблица III[17]



Припев является функционально важной частью напева колыбельных, вплоть до его самостоятельного существования в живой практике убаюкивания. Как видно на табл. IV, кратчайшей формой припева является трехсложная. В распеве используются разнообразные каданс овые обороты, опевающие заключительный тон напева (табл. IV-1, 2). Нередко этот оборот повторяется дважды, всегда вариантно (табл. IV-3). Наиболее развитая и чаще всего употребляемая форма припева — семисложная, интонационно перефразирующая заключительную фразу основного периода (табл. IV-4в, г). Иногда появляется более краткий ее вид: редуцируются 1-я и 2-я ритмические позиции (табл. IV-4а).

Исполняя колыбельную, женщины обычно вначале варьируют форму припева, как показано в табл. IV-4. В этом случае мы можем наблюдать, как «обрядовый возглас», к которому, очевидно, восходит краткая форма припева, постепенно разрастается до музыкальной фразы, в которой уже видны черты повествовательного характера.

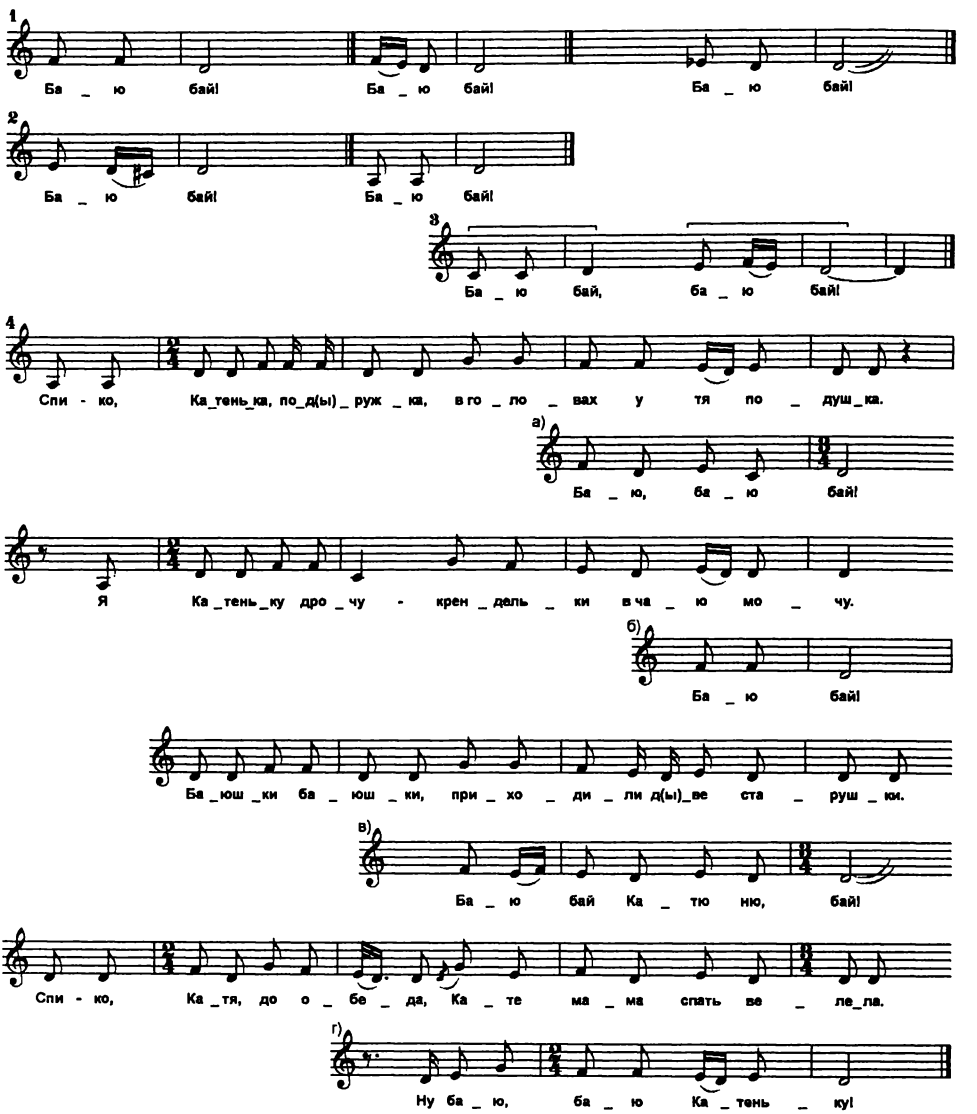
---

[16] См., например: Золотая веточка. Вып. 1. № 2, 3; *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 44, 55.

[17] 1 — *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 47; 2 — Там же. № 45; 3 — Золотая веточка. Вып. 2. № 7а; 4 — Там же. Вып. 1. № 3; 5 — Там же. № 2. Кроме указанных к напевам данной подгруппы можно отнести также следующие: Золотая веточка. Вып. 2. № 7, 9, 14; табл. IV-4; *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 44, 51, 55.

lib.pushkinskijdom.ru

Таблица IV[18]



В процессе исполнения колыбельных песен, как правило, возникают тирады — чаще всего по два двустишия. Иногда к ним присоединяется третье, которое несет в себе дополняющий смысл. Обыкновенно тирада включает в себя один поэтический мотив. Встречаются и более пространные тексты, где поэтический мотив развивается на протяжении 5—6 двустиший.[19] Вместе с тем нередки мотивы протяженностью всего в два стиха: табл. IV-4.

В интонационном плане построение тирадно-строфической формы зависит от способности исполнителя к мелодическому варьированию в соответствии

[18] 1 — Золотая веточка. Вып. 1. № 3; *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 46; Золотая веточка. Вып. 1. № 3; 2 — *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 53, 54; Там же. № 51; 3 — Там же. № 48—50; Золотая веточка. Вып. 2. № 8; 4 — зап. в д. Заполье Кречетовского с/с Каргопольского р-на от А. П. Пигли 1924 г. р.

[19] См., например: Золотая веточка. Вып. 1. № 4. С. 37—38.

lib.pushkinskijdom.ru

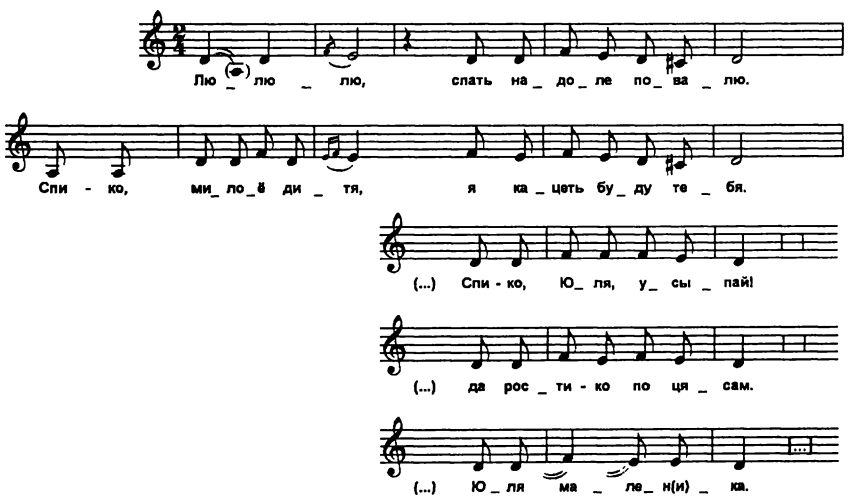
со смысловым развитием поэтического текста (см., например, табл. II-5). Мелодическое воплощение тирадной строфы чаще всего соответствует ее поэтической форме: аа[1] (табл. IV-1, 2), ав (табл. IV-4а, б) или аа[1]а[2] (табл. VI-3, 4, 5), авв[1] (табл. II-5).

Дополнительную завершенность рождающейся тираде придают различные формы припева. Часто, исполняя колыбельную, певицы регулярно чередуют краткую его форму и расширенную (табл. II-5).[20] Разумеется, как и в любом акте исполнения фольклорного произведения, завершенность формы здесь не является итогом сознательного намерения. Однако настоящие мастерицы, следуя установившимся в традиции канонам, создают доступными им средствами весьма гармоничные образцы.

Прихотливое интонационное «плетение» каргопольских колыбельных всегда привлекало слышавших их исследователей. Б. Б. Ефименкова с восхищением пишет об «игре оттенков, каждый раз в чем-то неуловимо новых», сравнивая их с мастерством народных художников-резчиков и кружевниц, «создающих из традиционных элементов все новые и новые орнаменты».[21] Разумеется, импровизация всегда неповторима и непредсказуема, однако в этом процессе можно заметить и некоторые закономерности. Так, интонационному варьированию обычно подвергается вторая заключительная фраза, включая и следующий за нею припев. Первая же, как правило, остается более стабильной, варьирование здесь проявляется в замене функционально однородных тонов (I, III ступени — субкварта; II ступень — субсекунда).

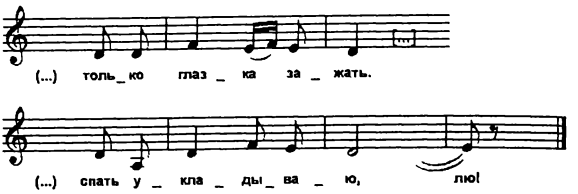
В табл. V приводится фрагмент колыбельной, напетой Н. А. Усовой (1927 г. р.) из д. Кащеевская Коношского р-на, где варьирование второй фразы происходит под воздействием речевой интонации. Представляется, что жанр колыбельных обладает специфическим арсеналом приемов распева, придающих этой интонации оттенок особой нежности, интимности. Особенно выразительно звучат заключительные слова каждого двустишия, для которых исполнительница находит все новые и новые интонационные ходы.

Таблица V[22]



[20] См., например: *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 46, 51, 52, 54, 55.
[21] Там же. С. 6.
[22] Золотая веточка. Вып. 2. № 12.

lib.pushkinskijdom.ru

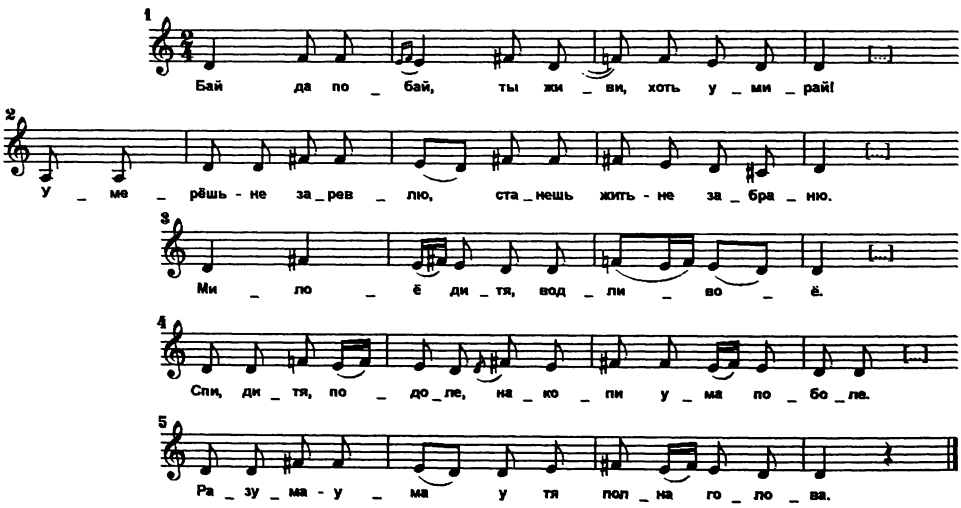


Жанр колыбельных предполагает и особую манеру пения. Многие наблюдатели, слышавшие «байки» в естественной обстановке, во время укачивания ребенка, описывают эту манеру как пение вполголоса, как бы напевая. На самом же деле женщины поют полным голосом (включая грудные резонаторы), но негромко. При этом возникает характерный, «наполненный» тембр, усиливающий воздействие напева на засыпающего ребенка. К слову сказать, темп исполнения, как правило, умеренно скорый (в среднем ♩ = 120), что обусловлено в первую очередь энергичной манерой качания зыбки. Что же касается мелодической линии, то использование при пении грудных резонаторов позволяет певицам обогащать ее множеством микрораспевов, которыми изобилует местная исполнительская традиция.

К числу приемов, широко применяемых народными исполнителями, принадлежит переменность некоторых ступеней лада. Высота III ступени и субсекунды, по отношению к I, может меняться от исполнения к исполнению (табл. II-2, 3), а часто и на протяжении одного произведения (табл. IV). Кроме того, иногда варьированию подвергается также высота II ступени, приходящейся на внеакцентные слоги (табл. III-3).

В табл. VI представлен фрагмент исполнения колыбельной Е. И. Шабалиной из д. Вельцы Коношского р-на, где выразительный эффект достигается одним лишь варьированием высоты III ступени лада. На протяжении двух первых периодов, не включенных нами в таблицу, певица интонирует терцию лада как малую, затем следует приведенный отрывок, после чего терция до конца исполнения остается большой.

Таблица VI[23]



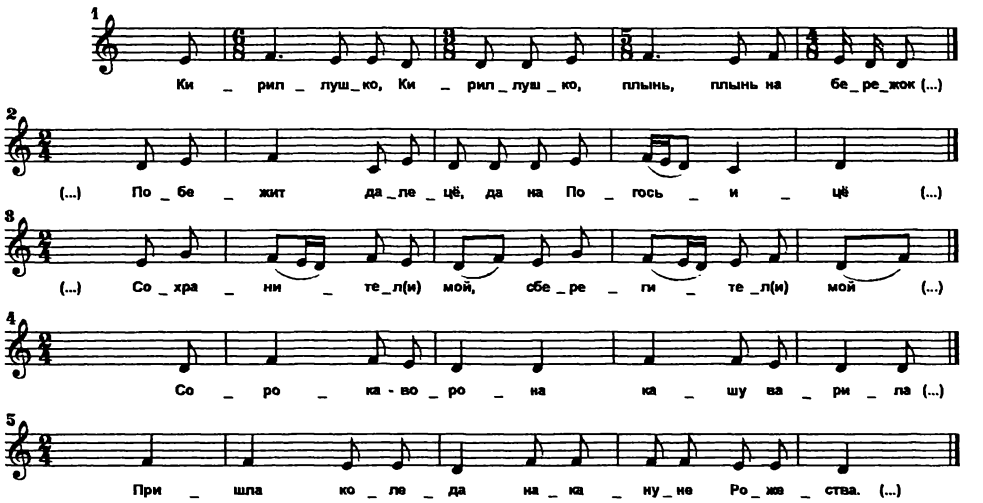
[23] Золотая веточка. Вып. 2. № 5.

lib.pushkinskijdom.ru

Таким образом, специфическим свойством музыкального строения напевов колыбельных песен является отнюдь не однообразие составляющих их элементов, а особая их организация, родственная произведениям повествовательного склада, причем эти черты наиболее ярко проявляются в основной части напева. Припев же, в особенности его краткая форма, несет в себе черты обрядового возгласа.

Терцовые попевки, подобные рассмотренным нами в напевах колыбельных песен, занимают большое место в интонационном фонде «материнского» фольклора, адресованного малым детям. В местной традиции эти попевки являются основой значительной части потешек, пестушек, песенок из детских сказок.

Таблица VII[24]



В табл. VII собраны наиболее типичные образцы пестушек и потешек (2 и 4), песенок из сказок, традиционно представляющих прямую речь персонажей (1). Во всех приведенных примерах ключевая терцовая попевка передает одну и ту же характерную интонацию, придавая определенную образно-смысловую выразительность спетому слову. Эта интонация обладает широким спектром выразительных возможностей — от повествования до обрядового зова, клича. Здесь она несет в себе некое общее для произведений данных жанров утверждающее начало. При этом в сказках песенки, построенные на терцовых попевках, занимают особое место среди прозаической речи, оказываясь центром эмоционального воздействия на маленького слушателя. Не случайно и то, что во всех записанных нами сказках независимо от их сюжета прямая речь героев передается на сходной интонационной основе.

Обращает на себя внимание интонационное сходство приведенных образцов детского фольклора с напевом колядки, записанной также на Русском

[24] 1 — Золотая веточка. Вып. 1. № 63, варианты этого напева — Там же. Вып. 2. № 65, 97; 2 — Там же. Вып. 1. № 31, варианты этого напева — Там же. № 32, 45 и др.; 3 — зап. в 1992 г. Е. В. и Н. К. Головкины от П. Г. Григорьевой 1905 г. р. в д. Кушкопала Пинежского р-на Архангельской обл.; 4 — Золотая веточка. Вып. 2. № 25, варианты этого напева — Там же. Вып. 1. № 64; Вып. 2. № 94 и др.; 5 — зап. в 1979 г. А. Н. Захаров от А. И. Катиной, А. И. Куриной, О. В. Поповой, В. А. Птицыной, Т. П. Ребровой в д. Мотохово Пчевского с/с Киришского р-на Ленинградской обл.

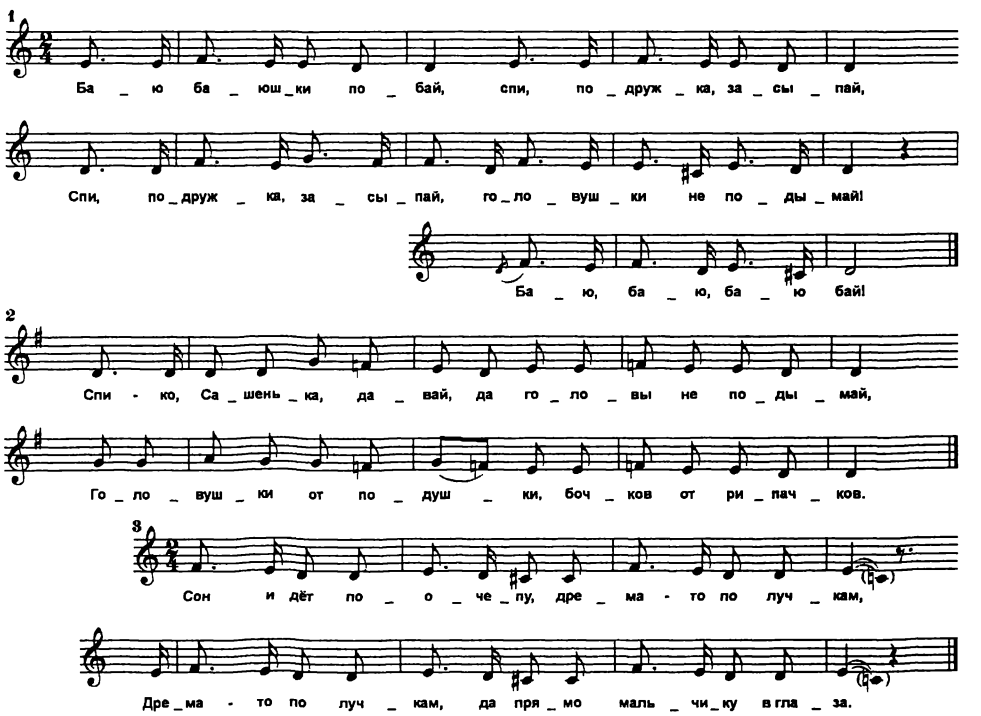
lib.pushkinskijdom.ru

Севере (табл. VII-5); подобные примеры могут быть умножены. Вместе с тем во всех упомянутых мелодиях не только характерные попевочные образования, но и строение музыкальной фразы в целом родственно напевам колыбельных песен.

Мы посчитали возможным привести еще один пример интонационного родства напевов колыбельных с произведениями иных жанров. Это напев духовного стиха, записанный на Пинеге (табл. VII-3); по словам информаторов, этот стих часто пели во время укачивания ребенка. Музыкальная фраза, которая, будучи вариантно повторенной, образует данный напев, чрезвычайно близка ко второй, заключительной фразе напева колыбельных. Представляется, что вопрос о мелодических связях колыбельных с эпическими произведениями требует специального исследования, выходящего за рамки данной статьи.

В естественных условиях «байканья» исполнительница могла петь не только колыбельные, но и другие песни. «Кто какую сдумаёт... Старухи-те водятце (пестуют ребенка), дак всяких, всяких навыделывают: у мня боле байканья не хватаёт, дак я песни запела!» — говорили нам в д. Еремеевской Калитинского с/с Каргопольского р-на. Пели иногда тексты колыбельных на мотив вечорочных припевок (табл. VIII-1). Среди записанных нами колыбельных имеется также напев, в котором слышны типичные частушечные интонации (табл. VIII-2).

Таблица VIII[25]



В Коношском р-не нам встретился один напев колыбельной, который резко отличается от других интонационным строением завершающего каденсового оборота. Заключительным тоном здесь служит не I, как обычно, а

[25] 1 — зап. в д. Полуборье Печниковского с/с Каргопольского р-на от В. Н. Шкляковой 1922 г. р.; 2 — зап. в д. Кононово Хотеновского с/с Каргопольского р-на от А. В. Поровой 1916 г. р.; 3 — Золотая веточка. Вып. 2. № 1.

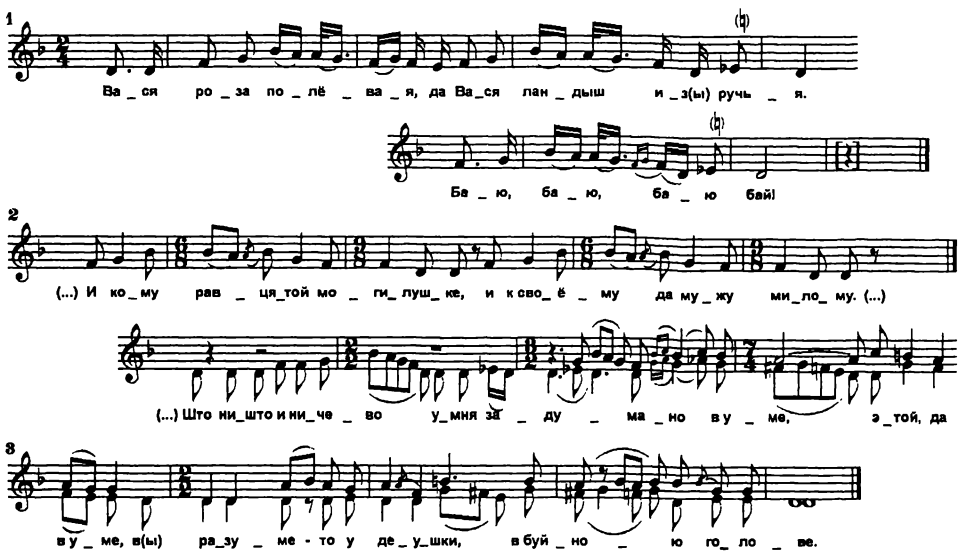
lib.pushkinskijdom.ru

II ступень лада (табл. VIII-3). Эта мелодия была напета И. Я. Будриной (1907 г. р.) из д. Кремлево Коношского р-на, которая исполнила на нее множество текстов. Профессиональная «пестунья», она вынянчила за свою долгую жизнь множество детей. В ходе экспедиции от нее было записано немало произведений детского фольклора, сведения о рождении, питании, лечении малышей, приемах ухода за ними, наряду с талантливыми рассказами о судьбах «поднятых» ею детей, переплетенных с судьбами родной деревни. Все ее рассказы отмечены яркой индивидуальностью.

Еще один необычный для местной традиции напев колыбельной (табл. IX-1) был записан в д. Мячево Тихманьгского с/с Каргопольского р-на от В. Н. Исаковой (1919 г. р.), одаренной певицы и «причи́тальницы». Ее глубокий, сильный, проникновенный голос, прекрасная память и дар импровизации создали ей славу выдающейся исполнительницы, известной на всю округу.

Мелодия, на которую Валентина Николаевна пела колыбельные, значительно отличается от местного типового напева, который был записан в этой же и окрестных деревнях. Отличия проявляются в ладоинтонационной сфере. В первой попевке мелодия поднимается по квинтовому тетрахорду (I— III—IV—V ступени), с захватом VI ступени в виде опевания V, и останавливается на III ступени. Вторая попевка повторяет интонацию первой, сдвигая акцент на VI ступень, и затем плавно спускается к тонике (табл. IX-1). Роль подобных типовых интонационных ходов в развитии напева можно увидеть на примере одной из многочисленных лирических песен Каргополья (табл. IX-3). Характерны они и для местных причитаний (табл. IX-2).

Таблица IX[26]



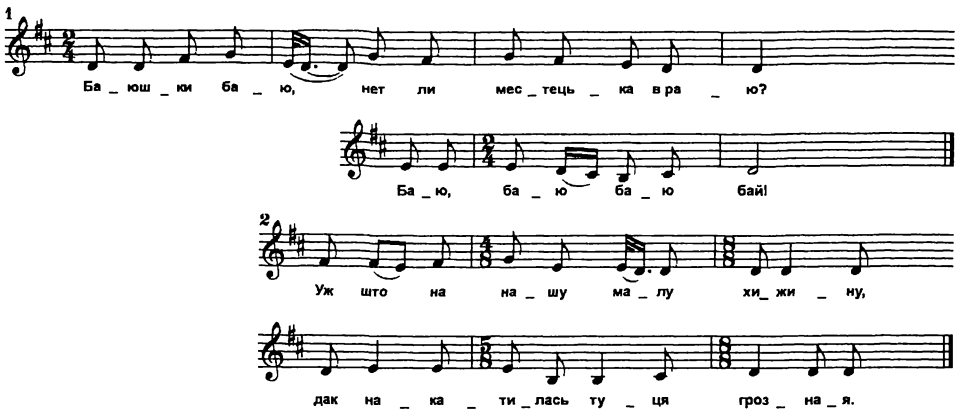
Интонационные связи колыбельных с причитаниями, порождающие сходные мелодические построения, можно проследить на примере напевов, более типичных для местной традиции. В табл. X представлены колыбельная (1) и

[26] 1 — Золотая веточка. Вып. 1. № 4; 2 — зап. в г. Каргополе от А. Н. Маровой 1916 г. р. и У. Н. Давыдовой 1912 г. р., родом из д. Нокола Калитинского с/с Каргопольского р-на; 3 — зап. в д. Мячево Тихманьгского с/с от В. Н. Исаковой 1919 г. р.

lib.pushkinskijdom.ru

похоронный плач по мужу (2), записанные в соседних деревнях. Характерный мелодический ход в припеве колыбельной является яркой характеристикой местной традиции и зафиксирован также Б. Б. Ефименковой.[27]

Таблица X[28]



Мелодическая общность напевов колыбельных и причитаний не является особенностью одной только местной традиции. Общность попевочного языка, подкрепляемая практикой исполнения причитаний (в особой манере) над засыпающим ребенком вперемежку с колыбельными песнями, была зафиксирована А. Н. Ивановым в селах Донского правобережья на пограничье Воронежской и Белгородской областей, а также у казаков-некрасовцев.[29]

Аналогии между художественными образами колыбельных и причитаний на материале рассматриваемой нами традиции можно найти и в сфере поэтических текстов. Характерное «общее место» поминальных плачей — «горе бедное» — встречается и в колыбельных песнях, где говорится о горькой судьбе поющей.

Колыбельная:

Баю, баю да побаю, да
Васе песню я напеваю.
Васе песенку пою
Про участь горькую свою.
Участь горькая моя, да
Нет заступы-то у меня.
Ни заступы-то, ни замены, да
Старо горё-то бедно я.[30]

Поминальный плач:

Дак я осталась, горё бедноё, —
Дак ни родни, да ни природушки,
Дак я не знаю, горё бедноё,
Нонь приклонить куды головушка.
Разошлись да все розъехались,
Да вся родня да вся природушка
Да мои да милы детоньки,
А нонь не ходят резвы ноженьки
Да не сдымаютце да белы руценьки...[31]

---

[27] *Ефименкова Б. Б.* Северные байки. № 47.

[28] 1 — зап. в д. Лукино Хотеновского с/с Каргопольского р-на от М. Д. Кочериной 1913 г. р.; 2 — зап. в д. Анфимово Хотеновского с/с Каргопольского р-на от Т. И. Кононовой 1912 г. р.

[29] *Иванов А. Н.* Причитания над колыбелью, записанные в южной России // Живая старина. 1994. № 4. С. 40—43.

[30] Золотая веточка. Вып. 1. С. 37—38. Здесь и далее тексты приводятся в упрощенной транскрипции.

[31] Зап. в д. Шишкино Хотеновского с/с Каргопольского р-на от Е. М. Роговой 1913 г. р.

lib.pushkinskijdom.ru

Среди поэтических мотивов колыбельных нередко можно встретить и такие, которые, без сомнения, оказываются родственными образной сфере лирических песен:

Колыбельная:	Лирическая песня:
Люли да полюли, Мы не спустим в чужи люди.	Не торопитесь-ко, не ладьтесь-то, девушки взамуж, Ой, да нам у батюшка доро... ой, дородно хорошо.
В чужих людях хорошо — Белым ручкам тяжело.	Нам у батюшки дородно, хорошо ли, Ой, да в чужих людях-то, людях рано будят, Ой, да на роботушку-то угонят до зори.
В чужих людях рано будят, На роботу рано нудят.[32]	На роботушку гонят до зори, Ой, нам чужая-то робота не по силе, Ой, да со чужой роботки ру... ой, рученьки болят.[33]

Итак, мы видим, что в юго-западных районах Архангельской области сложилась развитая традиция исполнения колыбельных песен. Обладая богатыми выразительными возможностями, напевы колыбельных способствуют достижению полноты интонационно-смыслового воплощения звучащего поэтического текста. Истоки этих мелодий, как и других произведений «материнского» фольклора, восходят к речевой интонации, усиливающей благотворное воздействие спетого слова.

На материале изученной нами местной традиции прослеживается мелодическая общность напевов колыбельных с причитаниями, а также колядками и духовными стихами, вторичные связи с песнями других жанров, что позволяет уяснить место этих напевов в песенной культуре.[34] Мы можем подтвердить вывод В. В. Головина о том, что колыбельная — это «жанр, через который происходит стихийное включение в культуру».[35] Таким образом, адресат колыбельной — ребенок «зыбочного возраста» через ее напев получает навык традиционного музыкального мышления, который впоследствии, по мере обретения растущим человеком все нового жизненного опыта, становится основой его собственного творчества по канонам народной песенной культуры.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ НАПЕВОВ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСЕН

Величкина О., Иванов А., Краснопевцева Е. Мир детства в народной культуре: Село Плехово (Курская область) : Обучение основам народной традиции. М., 1992. № 26—32.

Вессель Н. Х., Альбрехт Е. К. Гусельки: 128 колыбельных, детских и народных песен и прибауток для голоса с ф.-п. СПб., 1875. № 1—10.

Виноградов Г. С. Детский народный календарь // Сибирская живая старина. 1924. Вып. 2. С. 55—86. Нотное приложение. № 3.

---

[32] Золотая веточка. Вып. 1. С. 26.

[33] Зап. в д. Нокола Калитинского с/с Каргопольского р-на от В. И. Змеевой 1909 г. р., Маровой 1916 г. р. и А. А. Змеевой 1931 г. р.

[34] Наши наблюдения находят параллели в исследовании В. В. Головина о сходстве поэтических мотивов колыбельных с колядками и причитаниями (см.: *Головин В. В.* Русская колыбельная песня. С. 148—156).

[35] Там же. С. 179.

lib.pushkinskijdom.ru

Гилярова Н. Н. 1) Голоса Хопра: Книга для взрослых и детей. М., 2001. № 13—23; 2) Детский музыкальный фольклор Рязанской области. Рязань, 1992; 3) Хрестоматия по русскому народному творчеству. Ч. II: (3—4 год обучения) / Русская традиционная культура. № 2—3. 1999. № 1—16.

Захаров В. Г. 1) Сто русских народных песен / Записи Вл. Захарова; Ред. текстов, примеч. П. Казьмина; Под общ. ред. Т. Ливановой. М., 1958; 2) 30 русских народных песен / Записи Вл. Захарова; Ред. текстов, примеч. П. М. Казьмина. М.; Л., 1939.

Земцовский И. И. Торопецкие песни : Песни родины М. Мусоргского / Зап., сост., коммент. И. Земцовского. Л., 1967. № 105.

Золотая веточка : Детский фольклор Архангельской области / Сост. Е. Якубовская. М., 1997. Вып. 1, 2.

Ельчева И. М. Народные песни Ивановской области / Зап., сост., предисл., примеч. И. Ельчевой. [1968]. № 109—113.

Ефименкова Б. [*Б.*] Северные байки : Колыбельные песни Вологодской и Архангельской областей. М., 1977.

Ковалева О. В. Для деревни : Сб. песен и частушек. М., 1925. № 6.

Колыбельные песни : Из фондов Свердловского областного Дома фольклора / Сост. В. Балкова. Екатеринбург, 1997.

Колыбельные песни, записанные в Курганской области / Сост. Э. А. Чебыкина. Курган, 1990.

Колыбельные. Потешки. Пестушки / Сост. Л. А. Пыжьянова. Екатеринбург, 1995.

Котикова Н. Народные песни Псковской области / Под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1966. № 105.

Краснопольская Т. В. Песни Карельского края / Сост., вступ. ст. Т. Краснопольской; Под общ. ред. Б. М. Добровольского. Петрозаводск, 1977.

Кулаковский Л. В. 1) Музыкально-этнографические заметки // Советская музыка. 1940. № 8. С. 83—90; 2) Три поездки в Дорожево // Советская музыка. 1956. № 8. С. 73—82.

Лядов А. К. 35 песен русского народа из собранных в 1894, 1895, 1901 и 1902 гг. И. В. Некрасовым, Ф. М. Истоминым и Ф. И. Покровским в губерниях: Владимирской, Нижегородской, Рязанской, Саратовской, Тверской и Ярославской. Для одного голоса в сопровожд. ф.-п. переложил Анатолий Лядов. [СПб., 1903].

Мельник Е. И. Варженские певицы и их песни. М., 1986. № 1.

Мохирев И. А., Харьков В. И., Браз С. Л. Народные песни Кировской области. М., 1966. № 209—211.

Мошков В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни // Варшавские губ. ведомости. 1897. № 19—33, 37—39, 42—44, 57, 92—96, 98, 99.

Музыкально-песенный фольклор Ленинградской области в записях 1970—1980 гг. / Ред.-сост. В. А. Лапин. Л., 1987. Вып. 1. № 83—88.

Народная традиционная культура Псковской области : Обзор экспедиционных материалов из научных фондов фольклорно-этнографического центра : В 2 т. СПб.; Псков, 2002. Т. 1. С. 203, № 1; С. 496, № 1, 2; Т. 2. С. 77, № 1, 2.

Науменко Г. М. 1) Жаворонушки: Русские песни, прибаутки, скороговорки, считалки, сказки, игры / Зап., нотация, сост. Г. Науменко. М., 1977. Вып. 1; 1981. Вып. 2; 1984. Вып. 3; 1986. Вып. 4; 1988. Вып. 5; 2) Этнография детства / Зап., сост., нотации и фотографии Г. М. Науменко. М., 1998. Нотное прилож. С. 351—352.

Науменко Г. М., Якунина Г. Т. Солнышко-вёдрышко : Детский музыкальный фольклор Архангельской области. Архангельск, 1994.

Никольские песни, записанные в Никольском районе Вологодской области / Сост., ред., вступ. ст., коммент. М. Мазо. Л.; М., 1975. № 39—41.

Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967. № 187—190.

Песни Ольги Ковалевой / Сост. Г. Б. Павлова; Ред. А. В. Руднева. М., 1971. Прилож. № 1. № 83, 84.

Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963.

Пыщуганье : Традиционный фольклор Пыщугского района Костромской области / Под ред. А. В. Кулагиной. Нотировка песен Т. В. Кирюшиной. Пыщуг, 2001. С. 231, № 30.

lib.pushkinskijdom.ru

Рубцов Ф. А. Ольшанские песни, записанные в селе Ольша на Смоленщине / Зап., нотация, сост., предисл., примеч., общ. ред. Ф. Рубцова. Л.; М., 1971. № 1—3.

Русский детский фольклор в Карелии / Сост. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 1991.

Русские народные песни (Полит. упр. Рабоче-крестьянской Красной Армии). М.; Л., 1937. Сб. 3.

Русские народные песни. М.; Л., 1950 (Гл. архив. упр. МВД СССР. Центр. гос. архив кинофотофонодокументов). № 56.

Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. Л., 1971. № 173—176.

Русские народные песни Поволжья: Песни, записанные в Куйбышевской области / Сост. Б. М. Добровольский, Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Г. Г. Шаповалова; Общ. ред., вступ. ст. Н. П. Колпаковой; Муз. ред. Ф. В. Соколов. М.; Л., 1959. № 100.

Свитова К. Г. Народные песни Брянской области. М., 1966. № 126—129.

Сотников Т. И. Русские народные песни казаков-некрасовцев / Зап. Т. И. Сотниковым. М.; Л., 1950. № 15.

Сто русских народных песен : Материалы студенческих фольклорных экспедиций / Под общ. ред. Ф. В. Соколова. Л., 1970. № 32—35.

100 народных песен, собранных в Карелии. Петрозаводск, 1970. № 31—33.

Традиционная музыка русского Поозерья : (По материалам экспедиций 1971—1992 годов) / Сост., коммент. Е. Н. Разумовской. СПб., 1998. № 147—149.

Традиционный фольклор Новгородской области : По записям 1963—1976 гг.: Песни. Причитания / Изд. подгот. В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов, В. В. Митрофанова. Л., 1979. Колыбельные песни: № 252—278. Напевы: № 253, 254, 261—263, 265, 273.

У кота колыбелька золота : Колыбельные распевы Шадринского края / Соб., сост. В. Н. Бекетова. Шадринск, 1999.

Христиансен Л. Л. 1) Современное народное песенное творчество Свердловской области. М., 1954; 2) Уральские народные песни / Под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1961. № 98.

lib.pushkinskijdom.ru

К. А. БОГДАНОВ

СЧЕТ КАК ТЕКСТ В ФОЛЬКЛОРЕ

...и чего, нет, того нельзя считать
Еккл. 1, 15

При огромном количестве исследований, посвященных семантике чисел в традиционных культурах,[1] фольклористы и этнографы почти не имеют работ, анализирующих счет чисел, счет как таковой. Исследовательское небрежение к значению счета в общем объяснимо: тогда как семантика чисел лексически выражается числительными, т. е. определяется полнозначными словами, служащими для обозначения количества, меры, порядка, кратности (повторяемости), совокупностности (собирательности), разделительностности и т. д., счет оказывается как бы эпифеноменом числительных — «действием по глаголу „считать"», как определяет «счет» толковый словарь русского языка.[2] Говоря проще, если числительные — это слова, подлежащие филологическому изучению, то счет — процедура мысли и акциональная практика, хотя и выражаемая числительными, но к числительным все-таки не сводимая, а потому и достаточно неудобная для собственно филологического анализа.[3] Выбор методики, удовлетворяющей корректному анализу счета в традиционных культурах, заставляет, таким образом, апеллировать к наукам, где методики описания мыслительных процедур и акциональных действий уже опробованы, прежде всего — к логике и психологии.

Операции счисления присутствуют в фольклоре и как тема описания, и как композиционный прием, организующий функциональные элементы самого текста. Иными словами, счет может обыгрываться как содержательно, так и функционально, указывать на то, *о чем* говорится, и на то, *как* говорится, причем план содержания и план выражения могут в этих случаях в большей или меньшей степени соотноситься.

Замечательным примером содержательного, а именно — сюжетного использования счета в фольклоре могут служить сказки и анекдоты о глупцах,

---

[1] *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1992. Т. 2. С. 631 (библиография).

[2] Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1940. Т. 4. Стб. 617.

[3] С лингвистической точки зрения несводимость счета к числительным иллюстрируется уже тем обстоятельством, что, хотя словообразование числительных строится на повторении исходных числовых компонентов по циклам на основании системы счисления, лексическое и грамматическое выражение самих этих циклов очень вариативно. Так, наряду с определенно-количественными числительными в разных языках есть слова и частицы, обозначающие количественную и порядковую неопределенность («много», «несколько», «другой»), а также различного рода нумеративы (классификаторы, числовые детерминативы), указывающие на конкретный *объект* (или атрибут объекта) счисления (*Супрун А. Е.* Числительное // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. М., 1990. С. 582—583; *Виноградов В. А* Классификаторы // Там же. С. 227—228. См. здесь же литературу вопроса).

© К. А. Богданов, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

которые не могут сосчитаться (сюжет J2031 Т. 1287 СУС).[4] Комичность сюжета заключается в том, что глупцы пересчитывают друг друга, но никак не могут досчитаться одного человека — им оказывается сам считающий, который не включает себя в число тех, кого он собственно считает. Рассказы этого типа являются популярными и продуктивными. Жители одной Заонежской деревни носили даже прозвище, обязанное этому сюжету своим происхождением:

«*Девяты люди* (Заон.) дразнят обывателей с. Кузаранды в Заонежье. Причиной этой клички, по уверению крестьян, служит старинное предание: обыватели с. Кузаранды в количестве 10 человек отправились в путь; после какой-то переправы они вздумали проверить, все ли они налицо, но сколько ни считали, кто ни принимался считать, всех участвующих в путешествии оказывалось уже не 10, а 9 человек. Как погиб один из товарищей и кто он такой, они никак не могли припомнить и сильно горевали. Кто-то уже посторонний пересчитал их, нашел, что они все налицо, и объяснил им, что все считавшие забыли сосчитать самих себя».[5]

Сюжет «исключающего» счисления обыгрывают не только тексты — известны, например, лубочные картинки, построенные по тому же «счетному» принципу. На них изображались два смешных персонажа и подпись «Трое нас с тобой, смешных дураков» — третьим подразумевался зритель. С логической точки зрения ситуация «исключающего» счисления парадоксальна — яркой иллюстрацией на эту тему может быть знаменитый парадокс Рассела: деревенский парикмахер бреет только тех, кто не бреется сам, но кто будет брить самого парикмахера?[6] Нелишне заметить, что обсуждение расселовского парадокса сыграло в свое время поистине революционную роль в логике, изменив отношения математиков к канторовской теории множеств. Стало ясно, что, для того чтобы нечто сосчитать, утвердить как множество, необходимо вывести это множество за пределы его собственного существования, допустить наличие других типов или классов счисления.[7] Фольклорные тексты семантизируют этот парадокс как еще одну логическую проблему — это онтологизация *объекта* счисления. В логике такие парадоксы получили название семантических (парадоксы типа «Лжеца»).

Фольклорный счет транзитивен, он предполагает объект счисления. Более того, счет выступает как номинация, *создающая* объект, на который она направлена. Рассказы о глупцах, не способных себя пересчитать, иллюстрируют это буквально: несосчитанный — не существует. Логические исследования парадоксов существования иллюстрируют это на примерах наименования: то, что получает имя, — обретает бытие.[8] В фольклоре всегда считается нечто, то, что существует. Того же, что не существует, того, чего нет, того, по слову Екклезиаста, нельзя и считать (Еккл. 1, 15). Мыслительная процедура, наделяющая счет онтологизирующей функцией, в генетической ретроспективе связана, вероятно, с ролью «телесного» фактора в образовании самих систем счисления. Историческая лингвистика удостоверяет этимологическую или ти-

---

[4] *Thompson S.* Motif-index of folk-literature. Bloomington, 1955. N J 2031. Сравнительный указатель сказочных сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. С. 279. См. также: *Айрапетян В.* Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992. С. 185—186.

[5] *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898. С. 18.

[6] *Айрапетян В.* Герменевтические подступы к русскому слову. С. 188—189.

[7] *Френкель А., Бар-Хиллел А.* Основания теории множеств. М., 1966. С. 218—221.

[8] *Целищев В. В.* Логика существования. Новосибирск, 1976. Об «овеществляющей» силе слова и имени в традиционных культурах см.: *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики / Отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1981. С. 68—69 (с большой библиографией вопроса).

lib.pushkinskijdom.ru

пологическую связь числительных и слов, обозначающих части человеческого тела (главным образом пальцы рук), и тем самым телесное «Я».[9] Считая нечто, считающий тем самым как бы присваивает объект, наделяет его своей собственной телесностью, делает чужого — своим (вот почему «исчезающие» в счете глупцы из вышеприведенных анекдотов не осознают своего исчезновения сами — акт счета равно удостоверяет факт их собственного существования).

Понимание счета как способа онтологического присвоения объекта счисления характерно, по-видимому, для большинства традиционных культур. Иллюстрацией в данном случае может служить, в частности, уже библейский текст. Первая книга Паралипоменон повествует, как гнев Божий дважды обрушивается на Израиль в наказание за то, что сначала Давид, по наущению сатаны, а затем его племянник Иоав начали делать счисление израильтянам (1 Пар. 21: 1—17; 27: 24). И в том и в другом случае счет является, конечно, прерогативой Господа, а не дьявола. Побуждая Давида сделать счисление израильтянам, сатана тем самым как бы узурпирует право счета, «присваивая» израильтян себе и отчуждая их от Бога. В ретроспективе фольклорной традиции такое отношение к счету встречается часто: счет не только присваивает объект счета считающему, но и отчуждает его от этого объекта, вверяя объекту счисления обретенную им «объектность», его собственное бытие.

Этнографические исследования иллюстрируют устойчивость представлений о функциональном отождествлении объекта и прилагаемого к этому объекту счисления на примерах охотничьих, промысловых и производственных запретов на счет. У русских Сибири, например, запрещалось считать убитую на охоте дичь, не считали куриных яиц и первых вылупившихся цыплят (ср. поговорку: «Цыплят по осени считают»). У украинцев существовало поверье, запрещавшее пасечникам пересчитывать пчелиные улья, и т. п. Д. К. Зеленин собрал некоторые из таких и им подобных запретов в своей работе «Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии».[10] Вместе с тем, например, в четверг на Страстной неделе у русских было в обычае пересчитывать деньги, чтобы они водились.[11]

Соотнесение счета и именования, с одной стороны, и функции присвоения, с другой — интересно прослеживается в детском фольклоре, а именно в считалках, замечательных в том отношении, что в них реализуются традиционные, если не архаические смыслы процедуры счисления. Разыгрывание считалки как бы подразумевает, что само существование его участников зависит от считающего и от процесса счета.[12] Тот, на кого упал очередной счет, наделяется соответствующим этому счету значением, причем его существование, собственно, и сводится к этому значению.

---

[9] *Марр Н. Я.* О числительных // Марр Н. Я. Общество и язык. Избранные работы. Т. 3. М.; Л., 1934. С. 273—283; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. С. 65—68. О неврологической связи пальцев рук и способности считать свидетельствует так называемый «синдром Герстмана», при котором нарушению восприятия собственных пальцев на руках («пальцевая агнозия») сопутствует также счетная дезориентация («акалькулия») (Там же. С. 27). Другого мнения об образовании первого десятка числительных придерживается М. М. Маковский, соотносящий их с лексемами, обозначавшими рогатый скот (*Маковский М. М.* Лингвистическая генетика: Проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. М., 1992. С. 159—162. См., впрочем: *Маковский М. М.* Лингвистическая комбинаторика. М., 1988. С. 130—138).

[10] *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 84—87. Об аналогичных поверьях у западных и южных славян: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 473, 475.

[11] *Елеонская Е. Н.* Сельскохозяйственная магия // Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России : Сб. трудов. М., 1994. С. 161.

[12] Ср.: *Литягин А. А.* Число в детской игровой поэзии // Традиция в фольклоре и литературе / Ред.-сост. М. Л. Лурье. СПб., 2000. С. 84.

lib.pushkinskijdom.ru

Раз, два, три —
ты свободный, выходи.

Первой бравой,
другой кудрявой,
третий вшивый,
четвертый паршивый,
пятый проклятый,
шестой со вшой, и т д.[13]

Семантическое осложнение считалок, превращение их в замысловатые и заумные стишки не меняет во всех этих случаях главного — ориентации считалок на акциональную прагматику текста, формирующего в акте своего «счетного» произнесения некую воображаемую реальность. Г. С. Виноградов, анализируя структурные и семантические особенности считалок, подчеркивал, что «количественный и порядковый счет, для всех других литературных видов — внелитературный материал, здесь приобретает совершенно иное значение».[14] С этим утверждением согласиться нельзя: счет наделяется эвристическими функциями не только в считалках, но Виноградов прав в принципе, имея в виду, так сказать, чистоту этого «жанра» детского фольклора. План содержания и план выражения в считалках соотносятся непосредственно.

Считалки могут служить хорошим примером «счетной» организации текста. Детский фольклор вообще, как известно, продуктивен для поиска неких инвариантных моделей «взрослого» смыслообразования. Специалисты по детской психологии подчеркивают, что счетные процедуры, которые осваивает ребенок в детстве, служат ему средством и одновременно объектом в семантизации *своего* жизненного пространства.[15]

Схожее отношение к счету наблюдается в некоторых архаических культурах Океании и Южной Америки.[16] Вот почему в той степени, в какой такое пространство осознается и может быть выражено как текст,[17] этот текст часто предстает как счет, как *текст счета*.

При всей условности термина «текст» в данном случае он представляется оправданным по меньшей мере в лингвологическом плане — в том значении, которое связывает (в частности, уже этимологически) понятия счета и чтения, глаголы «считать» и «читать».[18] В способности к счету в большей степени, чем в способности к чтению реализуется *процедурное знание*, связывающее воедино вербальную и невербальную память,[19] но в изучении фольклора учет этой — мнемонической — связи чрезвычайно важен, поскольку фольклорные тексты не являются самодостаточными и не могут быть объяснены вне ситуативных (т. е. именно процедурных) условий и

---

[13] *Виноградов Г.* «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1999. С. 303, 306.

[14] Там же. С. 411.

[15] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. М., 1983. Т. 3. С. 203—205, 296. См. также: *Пиаже Ж.* Генезис числа у ребенка // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969. До 4—5-летнего возраста так же обстоит дело со словами: дети не дифференцируют слова и вещи (*Тульвисте Т.* О развитии у ребенка рефлексии над языком: (Обзор исследований) / Проблемы психологии восприятия и мышления. Труды по психологии (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 722). Тарту, 1985. С. 154).

[16] *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С. 151 и след.

[17] Ср.: *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: Структура и семантика. М., 1983. С. 228 и след.

[18] *Марр Н. Я.* О числительных. С. 247.

[19] *Величковский Б. М.* Автоматизмы памяти // Исследование памяти / Отв. ред. Н. Н. Корж. М., 1990. С. 75. См. в этой связи споры относительно т. н. «математического интуиционизма», проблематизирующие связь математики с языком и сопоставляющие ее с музыкой (*Френкель А., Бар-Хиллел А.* Основания теории множеств. С. 256—257; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. С. 72—73).

lib.pushkinskijdom.ru

ретрансляции. Особенно наглядно это проявляется в том случае, когда фольклорный текст непосредственно включен в ситуацию социальной или магической коммуникации. Тексты считалок кажутся здесь характерными и вместе с тем показательными как раз в том отношении, в каком они демонстрируют особенности своей «счетной» феноменологии. Во взрослом фольклоре репрезентативным материалом, демонстрирующим прагматическую роль счета в организации текста, является, несомненно, класс ритуальных текстов — тексты заговоров, заклинаний и оберегов.

Ритуальная практика заговаривания предполагает процедуры счисления в подавляющей массе примеров — заговаривающий, как правило, повторяет те или иные элементы заговорного текста, иногда повторяет весь текст заговора. Само произнесение заговора часто сопровождается определенными «счетными» действиями. Уже самые первые из известных науке заклинаний и заговоров обязывают того, кто ими пользуется, к определенному повторению вербальных формул и акциональных действий. Так было в античности,[20] так было и в другие эпохи. Древнейший текст русского заговора рубежа XII—XIII вв. содержит числовое указание на необходимость трехкратного произнесения заговорной формулы:

сихаілъ сихаілъ сихаілъ
ангѣлъ ангѣлъ ангѣлъ
гѝдьн гѣ (т. е. троичѣ, «трижды». — *К. Б.*) има ангѣла.[21]

Счет при этом не просто дополняет текст, но именно организует его в качестве магически эффективного ритуала. Правильное произнесение заговорного текста ставится в зависимость от «счетных» формул магического этикета: в рукописных списках заговоров постоянно встречаются указания, после каких слов и что именно нужно делать во время произнесения заговора — во всех этих действиях организующим принципом выступает процедура счисления: сколько раз повторить такие-то слова, сколько раз дуть на воду или сплевывать, сколько раз произнести сам заговор, в течение скольких дней его произносить, и т. д.[22]

Практика счета может получать в заговорах и свое, так сказать, сюжетное воплощение — особенно наглядно это проявляется в многочисленных заговорных текстах, повествующих об исчезновении кого- или чего-либо в порядке убывающего счисления: «было девять — стало восемь; было восемь — стало семь; было семь — стало шесть... был один — стало ни одного». Н. Познанский, предложивший выделять в заговорах этого типа «мотив убывающего счета», полагал, что его возникновение связано с практикой лечения бородавок: убывающий счет первоначально выражал количество «убывающих» бородавок, но потом счет символизировался и начал применяться также к лечению других болезней, при которых считать, собственно, было уже нечего. С распространением заговоров этого типа на другие болезни конкретное число начальной суммы отсчета потеряло смысл и стало выражаться одним из символических чисел — тройкой, семеркой, девяткой и т. д.[23] Прие-

---

[20] Antike Zaubersprüche / Hrsg. Alf Önnerfors. Stuttgart, 1991. S. 14, 18, 21, 24.

[21] *Зализняк А. А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры : Заговор. М., 1993. С. 107 (Дополнение).

[22] См., например: *Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1907. № 2, 12, 15, 16, 19, 20, 32, 36—39, 47, 60, 83, 91, 95, 97, 99, 104, 128—130, 134; *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова : (Из истории мысли). Варшава, 1907. Вып. 1—2. С. 241, 471, 474.

[23] *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. С. 183—185. Ср.: *Olupe E.* Latviešu buramvādu struktūra: Uzbūves prinipi un veidi // LPSR ZA Vēstis. 1987. N 10.

lib.pushkinskijdom.ru

мы народного врачевания, где число бородавок определяет сопутствующую их выведению «счетную» процедуру, известны. Таково, например, завязывание узлов по числу бородавок на нитке, которую затем выбрасывают; бросание в печку горошин по числу бородавок, и некоторые другие способы.[24] Один из таких способов замечательно демонстрирует «присвоение» объекта счисления считающему: тому, у кого были бородавки, нужно было найти кого-нибудь, кто бы, не ожидая подвоха, пересчитал их три раза. Тогда бородавки переходили на того, кто их сосчитал.[25] Принять гипотезу Познанского о первоначальном возникновении «мотива убывающего счета» именно при лечении бородавок представляется тем не менее невозможным. Дело не только в том, что в значительном количестве случаев заговоры, содержащие мотив убывающего счета (или формулу убывающего счета, что представляется терминологически более правильным), применяются для лечения болезней, не предполагающих счета болячек (например, при лишае, ячмене, груднице), но и потому, что лечение бородавок, по всей видимости, не представляло в прошлом (в ретроспективе народной культуры) столь уж серьезной проблемы, чтобы объяснить перенос обеспечивающей их лечение магической процедуры на лечение других (часто гораздо более серьезных) болезней. Я думаю, что правильнее говорить поэтому не об эвристическом значении счета при лечении бородавок, но о значении самой процедуры счисления как таковой, — процедуры, явившейся исходной для формирования определенной лечебной стратегии и *разных* лечебных практик.

Заговорные тексты, описывающие процесс обратного счета, в целом достаточно однотипны — в большинстве из них речь идет о конкретном количестве персонажей, которые непонятным образом пропадают один за другим. Какого-либо объяснения такому исчезновению в тексте заговора, как правило, нет и, по видимому, оно и не предполагается: формульно важным для произнесения этих заговоров являются не персонажи, но именно счет, диктующий порядок их исчезновения. Прагматика самой процедуры счисления, учитывая уже сказанное о счете выше, представляется в общем прозрачной. Символизируя собою конструирование некоего объекта, счет соотносится с ним по атрибутивному признаку, поэтому тот объект, который создается счетом, передоверяется в этом конструировании той поведенческой ситуации, которая связана с самим счетом. В нашем случае объект счета существует как объект заговора, т. е. объект такой поведенческой процедуры, которая призвана изменить его именно как объект. В заговорах, где употребляется формула убывающего счета, объект заговора — это болезнь, которая должна быть устранена. Так и происходит: счет, а вместе с ним и сам заговор, конструирует объект, наделяет его исходным числовым маркером (10, 9, 7, 5, 3), а затем деконструирует, уничтожает, низводя до отсутствия этого маркера («от одного — ни одного»).[26]

Такую интерпретацию поддерживают и некоторые другие «сюжеты» славянских заговоров. Заговариваемый защищен от болезни, пока некий колдун, злой человек, клеветник не может закончить некий счет, например, сосчитать звезды.[27] В южнославянских заговорах звезды считает болезнь — пока

---

[24] *Познанский Н.* Заговоры. С. 183.

[25] *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири: (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. (Пг., 1916). С. 350.

[26] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губ. // Живая старина. 1898. Вып. 3—4. С. 387; *Ветухов А.* Заговоры... С. 382.

[27] *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Т. 5. С. 183. № 43; Заговоры и заклинания Пинежья / Сост. И. В. Иванова. Каргополь, 1994. С. 27. № 125.

lib.pushkinskijdom.ru

она этого не сделает, она бессильна причинить вред.[28] Стоит заметить, что неисполнимость счета в этих случаях может рассматриваться как инверсивная к «правильному» счету самого заговаривающего. Огромное количество числовых обозначений, а также обычные для заговорного ритуала порядковые перечисления тоже обнаруживают в этом контексте свою логику и функциональную оправданность. Я полагаю, что число выступает в таких случаях как бы знаком исполнимого, *реализуемого счета.* Счет, а не число является здесь семиотическим механизмом, определяющим эффективность заговора. Число лихорадок может, например, варьироваться в русских заговорах от трех до семидесяти семи.[29] Иногда в одном и том же тексте число лихорадок может быть указано одно, а число упомянутых здесь же имен — другое. Дело, однако, не в том, что в одном заговоре их двенадцать, а в другом сорок, а в том, что само наличие числа в данном случае утверждает текст заговора как текст счета.

В связи со сказанным следует подчеркнуть: числовые маркеры, присутствующие в заговорных текстах, не должны рассматриваться исключительно в плане семантики, их анализ должен строиться с оглядкой на функциональную прагматику заговорного акта. О сложностях, которые в данном случае подстерегают исследователя, можно судить на примерах числовой обратимости тех же счетных процедур. Так, например, «формула убывающего счета» дает, казалось бы, морфологически устойчивый порядок числового ряда. Это ряд — от большего к меньшему. Но на поверку выясняется, что иногда (хотя и достаточно редко) в заговорах с «нарративным» сюжетом, характерным для формул убывающего счета, счет ведется не от большего к меньшему, а наоборот.[30] Можно ли на этом основании сказать, что формула «убывающего счета» нашла свою замену в формуле «возрастающего счета»? Я полагаю, что нельзя, так как, говоря о счете, постоянно приходится помнить о семантической парадоксальности самой процедуры счисления. Любой счет — будь он восходящим или нисходящим — подразумевает повторение исходных числовых компонентов по циклам на основании определенной системы счисления. Начиная считать от единицы до десяти, я не только, говоря метафорически, «восхожу» по возрастающему ряду чисел, но и завершаю цикл исходных числовых компонентов. Восходящий счет, таким образом, может быть семантизирован как нисходящий, и наоборот (напр., стартовый countdown). В приложении к народной культуре парадоксальный характер «возрастающего» и «убывающего» счисления ярко проявляется, например, в практике счета лет на голос кукушки.[31] Стоит задаться вопросом, каким является этот счет, «восходящим» или «нисходящим». С одной стороны, каждое очередное кукование вроде бы означает увеличение числового ряда, но с другой — само это увеличение идет «по нисходящей» — к завершению счетного цикла. Схожим образом обстоит дело и в некоторых практиках счетных гаданий по принципу «четности-нечетности» (счет дров, кольев забора и т. д.).[32]

---

[28] *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш-Приштина-Крагујевац, 1987. № 139, 142, 434. См. также: *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 336.

[29] *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997. С. 233—261.

[30] Например: Заговорные формулы и описания магических действий, собранные П. Г. Богатыревым // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. С. 236; *Толстой Н. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 139.

[31] *Гура А. В.* Символика животных... С. 703—704.

[32] *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 38.

lib.pushkinskijdom.ru

Семантическая неопределенность счетных процедур (и соответственно выражающих их числовых маркеров) в ритуальных текстах усугубляется также тем обстоятельством, что счет может быть и не эксплицирован лексикой числительных, но присутствовать в тексте заговора морфологически, имплицитно, подразумеваться заговаривающим. Хорошим примером таких текстов — текстов, где ни счет, ни числа, казалось бы, никак внешне не обозначены, — являются заклинательно-заговорные тексты, объединяемые термином «абракадабра». Многие из абракадабр строятся по принципу «убывающей строки» — в каждой строчке таких текстов на одну букву меньше, чем в предыдущей.[33]

ABRACADABRA
ABRACADABR
ABRACADAB
ABRACADA
ABRACAD
ABRACA
ABRAC
ABRA
ABR
AB
A

Кажется очевидным, что принцип убывающей строки морфологически связывает подобные тексты с заговорами, содержащими лексическую формулу убывающего счета. И в том и в другом случае мы имеем дело с отсчетом, но выражен такой отсчет по-разному. Пример абракадабрических текстов кажется показательным здесь и в том отношении, что, будучи текстами-примитивами, они в большей степени, чем другие тексты ритуального фольклора, позволяют судить о структурно-функциональной парадигматике заговорного акта.[34] Интересно поэтому, что одной из семиотических характеристик абракадабры выступает именно счет. Процедура счисления организует приведенный текст и оказывается по отношению к нему в роли некоего «черновика» — авантекста, предопределяющего функциональное целесообразие заговорного ритуала.

Не говоря о психологической (например, суггестивной) природе воздействия заговорного ритуала в целом, нет сомнений, что счет заслуживает того, чтобы видеть в нем одно из средств такого воздействия. Психодинамические возможности счета используются при гипнозе[35] и элементарном аутотренинге (считать, чтобы успокоиться, считать, чтобы заснуть).[36] Особенно интересны в этом отношении психиатрические исследования на предмет так называемых ананказмов, т. е. навязчивых действий, служащих мерами психологической защиты. Психиатры свидетельствуют, что в ряду типичных действий, характеризующих навязчивые состояния (обсессии) счет является, пожалуй, наиболее распространенным примером компульсивного акта, направленного на разрядку некоего психологического аффекта. Важно подчеркнуть при этом, что склонность к навязчивым действиям, и в частности к

---

[33] Многочисленные примеры: Antike Zaubersprüche. S. 62—63; *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. С. 213, 216—217 (здесь же указывается, сколько раз такие тексты следует произносить: девять, двадцать семь или семьсот двадцать девять (?) раз).

[34] *Богданов К. А.* Абракадабра как заговорная модель: Пределы структурирования // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 185—197.

[35] *Шерток Л.* Гипноз. М., 1992. С. 138.

[36] *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь: Свое и чужое. М., 1994. Т. 1. С. 436—437.

lib.pushkinskijdom.ru

навязчивому счету (получившему в психиатрической литературе название «аритмомания»), совсем не обязательно определяется какой-то органической патологией мозга. Чаще всего такие компульсии носят психогенно-невротический характер и связаны с «нормативными» особенностями различных конституциональных типов, выражающимися, например, в недостатке решительности.[37] Характерно, что ананкастические симптомообразования, выявляющие потребность в навязчивых действиях, сами психиатры описывают в терминах ритуальной практики. «Психотерапевтический анализ состояния больных с навязчивыми симптомами нередко обнаруживает, что навязчивая аритмомания скрывает за собой символически-магические представления и служит защитой от тревоги. „Магическое" в этих случаях — это количество повторений навязчивого ритуала. Цифрам 5, 7 и другим приписывается магическое значение, аналогично тому, как это бывает у суеверных людей. Защита проявляется в том, что, выполнив ритуально-навязчивое действие, носитель навязчивости успокаивается, у него ликвидируется тревога».[38]

Психотерапевтическая функция счета в эпистемологическом плане продуктивна. Фольклорные тексты свидетельствуют во всяком случае, что *знание* счета и создание текста могут оказываться явлениями одного порядка. Устойчивым примером такой взаимодополнительности в европейском фольклоре могут служить загадки, построенные как семантизация счета: «Что есть один?.. Что есть два?.. Что есть три?» и т. д. При неизменности самой процедуры счисления, задающей «сюжетную» формулу текста таких загадок, ответы в них предопределяются знанием контекста — хозяйственно-бытового в одних случаях и христианского — в других.

Что один?
— Я тут.
Что два?
— Глаза на лбу.
Что три?
— Ног в самопрялке.
Что четыре?
— Сосков у коровы.
Что пять?
— Пальцев на руке.
Что шесть?
— Копыльев в санях.
Что семь?
— Звезд в большой медведице.
Что восемь?
— Обручей в бочке.
Что девять?
— Дырок в человеке.
Что десять?
— Десять ногтей на пальцах.[39]

Един кто знает?
— Един я знаю: Един наш Бог на небесах и на земле.
Два кто знает?
— Два я знаю: Две скрижали завета, Един Бог на небесах и на земле.
Три кто знает?
— Три я знаю: Три патриарха — две скрижали завета, Един Бог в небесах и на земле.

---

[37] *Langfeldt G.* The hypersensitive mind. Copenhagen, 1951.
[38] *Блейхер В. М.* Расстройства мышления. Киев, 1983. С. 79.
[39] *Лавонен Н. А.* Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 25—26.

lib.pushkinskijdom.ru

Четыре кто знает?

— Четыре я знаю: Четыре наши матери (т. е. жены патриархов: Сара, Ревекка, Рахиль и Лия. — *К. Б.*).

Пять кто знает?

— Пять я знаю: Пять книг Моисеевых, и т. д.[40]

Исследование психологических процессов, лежащих в основе конструирования значений, находит в этих примерах лишний довод в пользу того, что сама проблема означения не сводится к проблеме референции. Семантический компонент в выражении процедуры счисления не укладывается в хрестоматийную схему построения значений.[41] Счетные маркеры не имеют референта, но, как и другие «нереферентные» единицы речи (например, артикли), они получают значение прежде всего в зависимости от предопределяющего их языкового контекста.[42] Не исключено, что аналогия с артиклями, синтаксическая функция которых с психолингвистической точки зрения состоит в сигнализации о наличии существительного,[43] частично объясняет и тип значений, связываемый со счетом и с его возможным использованием в роли текста. Фольклорная традиция важна здесь, конечно, прежде всего как традиция, в которой такие значения уже существуют.

---

[40] *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 710 (такие песни-загадки входили в еврейские ритуалы пасхальных празднеств). См. также: *Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 76.

[41] Т. е. по схеме «треугольника значения», предложенной Ч. Огденом и И. Ричардсом: «знак—мысль—референт», где «мысль» — механизм соотнесения знака и референта (*Ogden C. K., Richards I. A.* The meaning of meaning. New York, 1923).

[42] Ср.: *Слобин Д., Грин Дж.* Психолингвистика. М., 1976. С. 159—163. Ср.: *Арутюнова Н. Д.* Лингвистические проблемы реферации // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1983. Вып. 13.

[43] Там же. С. 164 (примеч.).

lib.pushkinskijdom.ru

Т. А. НОВИЧКОВА

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МИФОЛОГЕМЫ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ БАЛЛАДНОЙ ТРАДИЦИИ

Старинную народную русскую балладу у нас знают плохо: мало публикаций, исследований, популярных изданий. Если западноевропейская баллада уже в XV в. вошла в литературный обиход, то русской балладе повезло меньше — вплоть до XIX в. поэты ее не замечали, в ней не было так восхищавших русских романтиков русалок, леших, мертвецов — любимых персонажей английских, немецких и шотландских баллад. К XVIII в. европейская народная баллада была представлена внушительными собраниями Томаса Перси, В. Скотта, И. Г. Гердера; применительно к русскому фольклору термин «баллада» был употреблен лишь в первой четверти XIX в. П. И. Якушкин и П. В. Киреевский воспользовались им для удобства классификации собранных записей.

Представление о балладе как самостоятельном жанре оформилось еще позднее: после того как вышли крупные издания былин, лирических и обрядовых песен, возникла необходимость выделить ряд текстов в самостоятельный массив, поскольку их художественный язык и образность не «вписывались» в рамки уже определившихся жанров. Так появляется первое значительное собрание русских народных баллад, изданное проф. А. И. Соболевским.[1] В XX в. вышли две антологии народных баллад[2] — это все, чем располагают сегодня фольклористы, если не считать текстов, разбросанных по разным периодическим изданиям и хранящихся в архивах. Отдельные тексты баллад публиковались в песенных собраниях XVIII—XX вв., но они оказались затерянными среди песен любовной, разбойничьей, «солдатской» тематики.

Между тем русская народная баллада — своеобразное, самобытное явление народной культуры. Ее трудно назвать жанром, по сложившейся традиции к ней относят многие духовные стихи, пародии-небылицы, близкие былинам песни-старины и веселые плясовые песни. И все же мы легко отличаем балладу как от лирических песен, так и от героического эпоса, хотя в ней присутствуют начала как лирическое, так и эпическое. Баллада слишком лирична, чтобы называться былиной, и слишком эпична, повествовательна, чтобы стать лирической песней. В песне нет дистанции между исполнителем и лирическим «я»: слово, музыка и душа певца едины в акте исполнения. В былине эта дистанция достаточно велика — сказительство приравнивалось едва ли не к волхованию, немногим удавалось постичь тайну преодоления времени и перенестись в далекую Киевскую и Новгородскую Русь, воспевая богатырский, давно исчезнувший век. В балладе эта дистанция сбалансирована: ее герой не отождествлен с исполнителем; ее сюжет правдоподобен, но необычен; ее события удалены в прошлое, но не настолько, чтобы стать «преданьем старины глубокой».

[1] Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским. СПб., 1895. Т. 1.

[2] Русская баллада / Предисл., ред., примеч. В. И. Чернышева; Вступ. ст. Н. П. Андреева. Л., 1936; Народные баллады / Вступ. ст., подгот. текста, примеч. Д. М. Балашова. М., 1963.

© Т. А. Новичкова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Особая проблема — сверхъестественное в балладах. Гиперболизм обусловил фантастику (с современной точки зрения) былин, в нее верили так же, как в то, что прежде жили исполины, волоты, а на краю земли обитали четырехрукие люди с песьими головами. Балладная фантастика восходит к другому, лирическому, началу, она основана на вере в сопряженность человеческого мира с миром природы, миром вещей и всем мирозданием. Муж убивает жену, решив ввести в дом молодую мачеху, — и тут же появляются свидетели преступления, звери и птицы, оповещающие сирот о злодеянии:

Неоткуль взялся млад сизой орел,
В когтях несет руку белую,
А и белу руку с золотым перстнем.
Уронил он, орел, белу руку,
Белу руку с золотым перстнем,
Во тот ли зеленой сад.

Нянюшки подают отрубленную руку княжне Анне Романовне, она узнает материнский перстень («Князь Роман жену терял»).[3] Аннушка бежит из замка во время набега крымского хана и спасается от погони, перевоплощаясь в деревья и горы, моря и леса:

Да тридевять каменных палат
Все развалились.
Осталась Аннушка
На белом камушку.
Ударилась Аннушка
Об сырой белой камень:
Где Аннушка пала —
Там церковь постала,
Где ручки да ножки —
Там елки-сосонки...

[где буйная голова — крутые горы, где цветные платья — зеленый лес, где кровь проливала — там синее море].[4]

Превратившись в церковь, девушка становится также недосягаема для татар, как легендарный град Китеж, ушедший на дно озера. Княгиня Марья Юрьевна бежит из плена, и на помощь ей приходят леса, горы и река:

Поклонилась горам она низешенько:
«Уж вы ой еси, горы вы высокие!
Разодвиньтесь вы, горы-ти, надвое,
Пропустите вы меня да на святую Русь,
Еще за труды-ти я вам заплачу».
Говорят тут горы-ти высокие:
«Уж ты ой еси, Марья-та дочь Юрьевна!
Ты стояла, Марья, за закон Божий,
Не стронила ты с главы да золоты венцы».
Пропустили тут Марью-ту дочь Юрьевну.
Она положила тут платьицо им за труды.[5]

---

[3] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958. С. 248.

[4] Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. № 4. Редкая баллада, исполнялась в Орловской губернии как величальная песня после Пасхи.

[5] Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. 3: Мезень. СПб., 1910. № 117. Баллада известна на Урале, Белом море, Ме-

lib.pushkinskijdom.ru

Миф о чудесных травах и камнях, обязательный для существования обрядовой поэзии или магической практики, в балладе рождает образ, мотив, необходимый для развития фабулы сюжета. Превращению тела утопленницы в горы и леса соответствуют формулы обрядовых песен, исполнявшихся, например весной, «когда несут топить Марену (куклу) и черноклен», о том, как девичья коса станет травой, тело — рыбой-щукой, ноги — сомами. В украинской «постовской» веснянке пелось о том, как девушка кинула в воду ведра и коромысло с заговором: станьте ведра камнями, а коромысло — явором; купцы-харьковцы срубают явор, делают гусли и пускают по морю, гусли жалобно гудят; также горько жить молодой невестке у свекрови. Такая песня сулила замужество.[6] Купальские травы — медуницу, купальницу, буковицу, освящали в церкви и берегли как святыню, обкуривали ими детей от болезни и сглаза. Девицы копали «трепутник» — придорожник — с приговором:

Ты бабочка, ты голубочка,
Ты при дорозе сидишь,
Ты все чуишь и видишь,
Скажи мне правду,
За кого я замуж пойду?

Подорожник клали на ночь под голову.[7]

В этом направлении балладой созданы самые поэтичные и выразительные сюжеты и образы. Одним из них является «жена-рябинка» (вариант: «березка»). Злая свекровь бранит невестку «день до вечера», а затем посылает «далече во чисто поле» и оборачивает рябиной, сыну же приказывает срубить дерево:

Ён срубил ту ребинку да посередоцки,
Посмотрел — из ребинушки руда пошла.
«Не ребинку я срубил да ни кудрёвастую,
А срубил да я сгубил да молоду жону,
А у ей было во цьреви два младенцика»,
У младенцей по колен да ножки в сéребри,
А у их да по локóть да руцьки в золоти,
А во лбу у них пекёт да красное солнышко.

На глазах у матери сын упал на острые ножи, «подрезывал свои да груди белые».[8]

Образ рябины как священного дерева пересекается с купальскими обрядовыми традициями: в Новгородчине ветками рябины украшали дома, втыкали их на гумне, на огороде в Иванов день. К наиболее распространенным, международным балладным и сказочным мотивам относится мотив произрастания деревьев из тел погибших влюбленных. В русском фольклоре он типичен для так называемой постовской песни, т. е. исполняемой в посты (например баллада-старина «Василий и Софья»), когда мирских, веселых песен петь было нельзя. У вдовушки было девять дочерей и один сын, все они

зени, исполнялась вместе с духовными стихами и входила в круг благочестивых песен. Возможно, в ее основе лежит не дошедшее до нас предание о борьбе галицкого князя Романа Мстиславича с польскими князьями в XII—XIII вв.

[6] *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. С. 206—215.

[7] *Шейн П. В.* Белорусские песни, собранные П. В. Шейном // Зап. Императорского Русского геогр. об-ва по отд. этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 722.

[8] Онежские былины / Подгот. текстов, примеч. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948. № 229.

lib.pushkinskijdom.ru

пошли в церковь, все пели «Господи Боже». Одна младшая дочь Софья промолвилась:

Она думала сказать «Господи Боже»,
Там сказала, что Васильюшка, братец, подвинься ко мне.

Проведав про любовь сестры к брату, матушка купила в Киеве на гривенку зелена вина и лютого зелья:

Василью подавала зелено́ вино,
Да Софеи подносила зелье лютое,
Говорила при этом таковы́ слова:
«Софеюшка, пей, да Василью не давай,
Васильюшка, пей, да Софеи не давай», —

но влюбленные меняются чарами и умирают. Их хоронят по правую и левую руку от церкви, вскоре церковь оказывается оплетенной священными деревьями:

На Васильи выростала золота́ верба́,
На Софеи кипарис-древо,
Они к друг дружку настрету сростались,
Да в одно место вершинками свивались.[9]

Эта баллада известна в России во множестве вариантов, причем в зависимости от местной традиции меняется поэтическая интерпретация ее основной темы. Если в некоторых Заонежских вариантах явственно звучит тема инцеста, то для записей других мест она не характерна. Концовка баллады, картина переплетенных деревьев, может отсутствовать, что приводит к прямо противоположным толкованиям сюжета: от осуждения любви, вспыхнувшей в церкви («Промежду этим могилкам течет река глубока, не глубока, не широка — да речка огненная»), до осуждения отравителя, обреченного на адские муки. О. Э. Озаровская писала о «Василии и Софье» как о балладе, охотно «певавшейся в скитах». Религиозная, церковная окрашенность ее, возможно, восходит к преданиям о Василии Голицыне и царевне Софье, умерших в изгнании (на севере — Голицын, в Новодевичьем монастыре — Софья).

Помимо растительной символики, русская баллада широко использует образы животного мира в мотивах, связанных с темой судьбы, рока, смерти и наказания. Чаще всего это волк, конь, орел или просто «лютые звери». Князь Роман убил жену, «в чисто поле схоронил да бороной прикрыл», а дочери сказал, что мать ушла в церковь. Но церковь пуста, а рядом с церковным крыльцом пробегают три серых волка:

Мы бежим-спешим да во чисто поле,
Во чистом поле Роман жену убил.

Эту старину исполнительница также называла стихом, т. е. религиозной песней.[10]

Молодая мать жала «день до вечера» и вернулась домой, позабыв дитя в поле:

Побежала млада на то местечко,
Встречаются ей три волка навстречу:
«Уж вы волки мои, волки серые,

[9] Былины Севера. Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста, коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. № 118.

[10] Архангельские былины и исторические песни... М., 1902. Т. 1. № 157.

lib.pushkinskijdom.ru

Не видели ли вы дитя малое?»
Один-то говорит: «Я сосочку давал»,
А другой говорит: «Я люлечку качал»,

но их ответы — иносказания смерти, в поле лишь «люлечка висит и свивальничек лежит».[11]

Зверей просят быть посредниками в последний, смертный час: девушка просит у Господа счастья, но напрасно, милый любит другую. Надев белое платье, она идет в лес и кричит:

Уж вы звери, вы лютые, звери лютые мои!
Вы сбегайтися к мине!
Выньте сердце, отнесите другу милому мому,
Пусть узнает, пусть увидит, как его я любила.[12]

Трагизм гибели вдали от родины бездомного, одинокого молодца воплощен в фантастическом сюжете: два волка бегут по дороге, протянувшейся сквозь темные леса, несут голову человеческую, все покачивают да все спрашивают:

«Ох, да ты скажи, да скажи, чи родина есть?
Ох, да чи ли есть у тебя отец-мать родной?»
«Ох, да если б был-то у меня родный тятенька,
А еще-то родная маменька,
Ох, да не ходил бы я по темным лесам,
Ох, да не стрелял бы я волков серых...»[13]

Песня была записана от русских переселенцев-липован в Румынии в 1959 г.

Особая роль в казацких песнях отведена коню: верный товарищ в бою, конь становится посланником смерти, несущим весть о гибели друга родственникам убитого. Этот сюжет был настолько любим в казачестве, что, детализируясь, приобретал черты поэтической сказки, легенды: в раздольной степи под березой глубокая могила, в ней лежит казацкий сын, в ногах его — вороной конь. Конь просит хозяина накормить его шелковой травой, напоить студеной водой, но мертвец отвечает:

Ты беги, мой конь, во край родной,
Не давайся, мой конь, врагу нашему,
Ты давайся моей матушке,

[расскажи жене, что женила меня пуля быстрая, обвенчала острая сабля].[14] Перед боем конь предсказывает хозяину гибель: у студеного колодца, на отдыхе, казак выспрашивает коня, почему он не пьет ключевой воды, не весел стоит, или сбруя ратная тяжела, или сам я, хозяин, тяжело сижу? Конь отвечает:

Не тяжела мне твоя сбруя ратная,
Да сам ты, хозяин, не тяжело сидишь —

---

[11] Русская песня в Дагестане / Публ., вступ. ст., коммент. В. С. Кирюхина. Махачкала, 1975. С. 170.

[12] Зеленая моя вишенка : Собрание песен липован, проживающих в Румынии / Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1978. № 73.

[13] Там же. № 246.

[14] *Фарфоровский С.* Песни последних кобзарей Кубани // Филол. записки. Воронеж, 1909. Вып. 4. С. 5—6.

lib.pushkinskijdom.ru

Как тебе-то, хозяину, быть убитому,
Как и мне-то, твоему конечку, быть подстрелянному.[15]

Мотив вещего коня имеет многочисленные параллели в других жанрах фольклора, прежде всего в былинах об Иване Гостином сыне, Илье Муромце, Дюке Степановиче. В поздней фольклорной традиции этот емкий образ становится обрядовой аллегорией, символом судьбы и брака: донской казак поил коня и услышал, как девушка пустила в Троицу венок на воду со словами: кто венок поймает — станет моим другом. Казак привязал коня, пошел за венком, но утонул, успев лишь попросить:

Не скажи, мой конь, что я утопился,
А скажи, мой конь, что я женился.
Женила меня вода светлая,
В зятья приняла гробовая доска.[16]

Нередки в балладах сюжеты, построенные полностью на диалогах, спорах птиц и зверей. Ситуация смерти воина и его оплакивания родственниками может быть описана словами ворона: на берегу Дона растет ракитов куст, на кусте сидит сокол, в когтях держит ворона, бить — не бьет, крепко спрашивает, куда он вечор летал? Ворон рассказывает, как видел чудо чудное: в Саратовской степи к белому телу молодецкому прилетели три ласточки — мать, отец и сестра убитого, высоко подняли его тело, унесли на родную сторону, опустили в Волгу-матушку.[17] Осложняясь и конкретизируясь, мотивы лирических песен преображаются, сплетаясь в законченную балладную композицию.

Орнитологическая символика в балладах использовалась для рассказа о жизни общества. Так создаются песни о разрушенных гнездах — разгромленных или брошенных казачьих хуторах или станицах. У синего моря на ракитовом кусте свил гнездо сокол, изукрасил его жемчугом и золотом, пока не узнали про гнездо из царского дворца, развеяли «тепло гнездо соколиное». В основе этой баллады — исторический опыт русскоустьинцев, бежавших на реку Индигирку от царских повинностей, ратных и податных.[18]

Сокол и орел как воплощения воли и свободы могут быть противопоставлены коню — олицетворению верности и долга. Появляется философская баллада о споре хищной птицы с конем: на вершине дуба сидит сокол, внизу — резвый конь. Поспорили сокол с конем «о буйных своих головушках», кто первым достигнет урочного места. Прилетел сокол к коню, «пропустивши срок» и прося пощадить его — по дороге в стае лебедей «с лебедушкой я потешился, как за этим-то я, ясен сокол, позамедлился».[19] С переходом казачьих общин к регулярной службе в XVII—XVIII вв. подобное противоречие воспринималось особенно остро, баллада могла восприниматься как поэтическое изображение душевной борьбы между долгом службы и жаждой воли.

Некоторые балладные птичьи образы восходят к древнерусской, в том числе переводной, книжности. В основе баллады «Птицы на море» — «Сказание о птицах» и «Совет птичий». Жизнь птичьих царств — основное содержание третьей книги «Панчатантры», где завязкой цепочки сюжетов слу-

[15] Песни оренбургских казаков / Собрал сотник А. И. Мякутин. Оренбург, 1905. Т. 2. С. 58.

[16] Русская песня в Дагестане. № 266.

[17] Собрание народных песен П. В. Киреевского. Л., 1977. Т. 1. № 142.

[18] Фольклор Русского Устья / Под ред. С. Н. Азбелева, Н. А. Мещерского. Л., 1986. № 143.

[19] Песни оренбургских казаков. С. 4—6.

lib.pushkinskijdom.ru

жит проблема выбора на царство, отсюда — оценка людей и птиц, их сравнение («хитрее всех зверей шакал, средь птиц — ворона всех хитрей, среди людей — цирюльники, среди аскетов — белые...»).

В русской балладе под видом птиц изображены разные сословия, обычно в остро сатирической форме. Малая пташица, прилетев из-заморья, спрашивает у русских птиц, каково жить на Руси? Русские птицы отвечают, что на Руси все птицы — при деле, при карауле: гусь на море — ходатай, ястреб — стряпчий, ласточки — красны девушки, волк — овчинник, канюк (род ястреба) — хлопотник, заяц — репки не пашет, вовек сытым пребывает, крестьянина разоряет, сорока — кабацкая женка, «с ножки на ножку пляшет, молодых молодцев она прибирает...».[20]

В русских духовных стихах, былинах и заговорах образ чудесной, могущественной птицы тесно связан с морем:

А Страхвиль-птица всем птицам мати,
Она живет на Хвалынском море,
И живет на белом камне,
И пьет и ест из синя моря;
Когда Страхвиль-птица разыграется,
То синее море ускачается
И затопит суда гостиные,
И со товарами заморскими,
И с православными христианами.[21]

Море в русском фольклоре, как и в международной фольклорной традиции «воспринимается как стихия, непосредственно переходящая в загробный мир и прямо к нему подводящая. Оно само и средства передвижения по нему ограждены множеством культовых запретов. Всякий, вступающий в область моря, делается особенно подверженным всякого рода магическим воздействиям и более чем когда-либо должен быть готов пустить в ход доступные для него способы самозащиты такого же магического свойства».[22] В недавно записанной в Смоленской области балладной песне религиозного характера рассказывается о том, как по синему морю суденышко плывет

А в суденушке свет Николушка
Алилуя, алилуя, Господи помилуй!
— Где ты была-пробывала, дый Николушка?
— А я была-пробывала на бяло́м свети́.
— Что ты видела там, дый Николушка?
— А я видела там, как душа с телом,
Как душа с телом расставалася...

[Душа говорит телу: тебе, тело, в земле тлеть, а мне в ответ идти].[23]

Святой Николай, покровитель морских путешественников, в этой поминальной песне — свидетель последних мгновений присутствия на земле души умирающего.

Русская старинная баллада не знает персонификаций водной стихии в образах сладкоголосых русалок, расчесывающих прекрасные волосы, или колдунов, игрой на дудочке заманивающих детей в воды реки. Не получая конкретного образа, вода в русской балладе становится олицетворением ско-

---

[20] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1862. Ч. 2. № 59.

[21] *Бессонов П. А.* Калики перехожие : Сборник стихов. М., 1861. Т. 1. С. 285.

[22] *Болдырев А. В.* Из истории античных напутствий : (К вопросу о фольклорных основах античных литературных жанров) // Учен. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук. 1941. № 63, вып. 7. С. 119.

[23] Архив Института русской литературы (Пушкинский Дом), отдел фольклора. Кол. 273, п. 1, № 103.

lib.pushkinskijdom.ru

рее нравственных, мировоззренческих позиций, чем враждебной стихии. Образ моря не конкретен, обобщен и фантастичен, как и образ реки, не обладающей внешностью, но только девичьим голосом («Молодец и река Смородина»). По народным легендам, вода «без конца и без краю», море «без дна» существовали всегда, даже когда не было ни земли, ни человека. Дно сотворил Сатанаил, а Саваоф, обернувшись гоголем, достал землю со дна и сотворил сушу.[24]

Образ моря встречается в балладах в значении чистой, беспристрастной стихии, управляющей судьбой героев. Сын Георгий уезжает из дома, и, воспользовавшись его отсутствием, злая свекровь убивает беременную невестку под предлогом помощи в родах:

Востры ножики да наточила,
От-бы белыя груди распорола,
Из утробы бладеня вынимала,
Вот во пелены да пеленала,
Вот во поесы да поесáла
. . . . . .
Вот во синеё морё бросала;
Вот бы синеё морё не примаёт,
Да ко бережку ле прижимаёт.[25]

Морем определена судьба чудесных младенцев — героев-близнецов баллады о вдове и сыновьях-корабельщиках и о рождении Александра Македонского.

У вдовы рождаются близнецы, она сколотила им «дубочек» и пустила по морю с приговором:

Ты убай, убай, море синее,
Уж ты пой-корми, поле чистое.

Через тридцать лет ей приснилось, что прилетели два черных ворона, два ясных сокола. Поняв значение этого сна, вдова идет на берег моря и видит черные корабли и двух корабельщиков. Она предлагает себя и свою дочь им в замужество, но мореходы объясняют:

Черны корабли да из дощечек,
Грузные якори из гвоздечиков,
Тонкие парусы да из пеленочек.[26]

Сюжет баллады международен; знаменательно, что в русской традиции подчеркивается благочестивость вдовы. Отпуская детей на волю волн, она обращается часто не только к морю, но и к Богу:

Ты ведь спой-скорми детей, Спас Пречистыя,
Ай на ум-то наставь да, Мати Божья ты их!
Я сама-то пойду с дочкой спасатися,
Я сама-то пойду Богу молитися,
Я пойду я в манастыри в спасенныя.[27]

По возвращении корабельщики не узнают мать и сестру, она открывает им тайну, и, таким образом, поступок вдовы предстает как праведное дело: нет такого чуда на белом свете, чтобы мать вышла замуж за сына.

---

[24] *Гордцов П. А.* Западно-сибирские легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. 1909. № 1. С. 50—63.

[25] Печорские былины / Записал Н. Е. Ончуков. СПб., 1904. С. 180.

[26] Архангельские былины и исторические песни... Т. 1. № 6.

[27] Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901. № 28.

lib.pushkinskijdom.ru

Мотив — дитя отдается морю, и оно определяет его судьбу — обычно связан с мотивом незаконного рождения великих людей. Так в балладе об Александре Македонском действие приурочивается к Киеву или городу Вавилону. При дворе Владимира жила отецкая дочь, влюбившаяся в турецкого пашу, гостя-князя.

Прижила-то себе красная девица
[О] на младого вьюноша Александрушку,
Александрушку, сына Македонского.

Отец выгнал ее из дому, и она отнесла младенца на край моря синего, оставив на бел-горюч камне.[28] Незаконное рождение и сюжет баллады о вдове и сыновьях-корабельщиках были использованы уральскими казаками в балладе о рождении Степана Разина — так традиционные балладные формы породили историческую песню о любимом герое. Зачин ее соответствует зачину баллады о рождении Александра Македонского, но Вавилон-город заменен Черкасском:

Во славном было во городе у нас во Черкаске,
Жила у нас тут благочестивая вдова,
Не имела-то она, братцы, бескорыстного греха,
А нынече вдова себе сына родила...

[съехались на крестины «попы, дьяки» со всего Дона, «нарекали ему имечко Степанушкою»].[29]

Образ моря отсутствует: он не нужен исторической песне, с ее установкой на достоверное изображение событий.

Выветриваются традиционные балладные мифологические образы и из поздних балладных песен, метко названных П. В. Киреевским «полуфрачными», им нужна была достоверность быта и ужасный, занимательный балладный сюжет. Баллады приближаются к рифмованной уголовной хронике, сложенной «по случаю» и часто использующей конкретные местные имена и фамилии. Такие песни редко выходили за пределы очага своего первоначального бытования, но они множили штампы — композиционные, поэтические. На этом пути создавался новый жанр городского романса, мещанской баллады, для которых средневековый русский мифологический подтекст был бы только помехой.

---

[28] Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. проф. В. Ф. Миллера. М., 1908. С. 299.

[29] *Железнов И. И.* Уральцы. Т. 3. С. 36.

lib.pushkinskijdom.ru

А. Ю. НЕШИНА

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ БАЛЛАДЫ ОБ ИНЦЕСТЕ

Мотив совершившегося или предотвращенного инцеста составляет сюжетное зерно многих восточнославянских баллад. «Весь сюжетный комплекс, связанный с темой инцеста, ведет нас к определенным фольклорным традициям, переработанным и переосмысленным в народном творчестве в соответствии с новыми задачами художественного отражения, обобщения и активного преобразования действительности».[1]

Многие ученые — психологи, этнографы, филологи изучали эту проблему. Наше исследование мы считаем нужным предварить краткой исторической справкой, где будут изложены некоторые взгляды на мотив кровосмешения в фольклоре.

Инцест (*лат.* in — «не» и castus — «благопристойный») — брак или половая связь ближайших кровных родственников. В мифическом времени совершаются межродственные браки, которые не являются нарушением норм: это прежде всего браки первопредков, представляющих собой единственную пару на земле (например, дети Адама и Евы), так что происхождение богов и (или) людей зависит от их по необходимости кровосмесительного союза — сакрального инцеста.[2]

Обобщая исследования по этой теме, В. Н. Ярхо[3] писал, что моногамная семья в истории человечества оформилась не сразу. Ей предшествовали различные формы брака: групповой, затем так называемый кросскузенный, когда супругами становились двоюродные братья и сестры, входившие, естественно, в состав одного рода. По мере расширения хозяйственного обмена и общения между соседними племенами брак внутри рода (эндогамный брак) стал казаться нарушением естественного закона и предпочтение начало отдаваться брачным связям между представителями различных родов и племен (экзогамный брак). В греческой мифологии неприятие этой старой, уже отвергнутой стадии брачных отношений нашло отражение в мифе о Данаидах: дочери Даная, вынужденные стать женами своих двоюродных братьев, убивают их (кроме одной) на свадебном ложе. Только значительно позже Данаидам было придумано своеобразное наказание в мире мертвых: наполнять водой бездонную бочку.

«По мере того как более ранние стадии брачных отношений отходили в прошлое и начинали восприниматься как нечто противоестественное, возникали мифы, отражающие трагические — с новой точки зрения — ситуации, к которым могли приводить и, несомненно, приводили эти, уже преодоленные нормы поведения. Представление об инцестуозном характере половых

---

[1] *Путилов Б. Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., 1964. С. 2.

[2] *Левинтон Г. А.* Инцест // Мифы народов мира: Энциклопедия : В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1991. Т. 1. С. 545.

[3] Мифологические, исторические и литературные сюжеты в произведениях западноевропейской живописи и скульптуры / Предисл. В. Н. Ярхо. М., 1994. С. 11.

© А. Ю. Нешина, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

связей между родителями и детьми, между братьями и сестрами могло появиться только тогда и в таком обществе, где и когда этот тип связей стал запретным».[4]

В. Я. Пропп справедливо заметил: «Сюжет не возникает как прямое отражение общественного уклада. Он возникает из столкновения, из противоречий смещающих друг друга укладов».[5]

Наиболее характерный тип инцестного сюжета в развитых мифологиях связан с отношением к инцесту как к преступлению, стремлением избежать его и все-таки совершением инцеста, чаще всего по неведению. Это подразумевает наличие в сюжете сложной системы обоснований случившегося, часто включающих предсказание инцеста и попытки предотвратить его. Если речь идет об инцесте матери и сына, сюжет предполагает их разлучение, влекущее за собой неузнавание при встрече, следствием чего и становится инцест, как в мифе об Эдипе, балладе о вдове и ее сыновьях-корабельщиках.

Г. А. Левинтон[6] считает, что миф выступает в качестве коллективного «фиктивного» опыта, мысленного эксперимента, рисующего последствия нарушения табу и таким образом демонстрирующего «от противного» необходимость его соблюдения.

Большую роль играл инцестный сюжет в психоаналитической теории Зигмунда Фрейда. Секрет эстетического воздействия трагедии Софокла «Царь Эдип» он раскрыл в своей работе «Толкование снов». В расследовании, проводимом Эдипом, зритель находит постепенное разоблачение своего собственного подсознательного стремления к убийству отца и к соединению с матерью и, освобождаясь от тягостного, хотя ранее и не осознанного гнета этих преступных желаний, испытывает чувство разрядки и душевного очищения.

С мотивом инцеста часто сочетается мотив отцеубийства (например, в мифе об Эдипе). В. Я. Пропп в статье «Эдип в свете фольклора»[7] подробно рассмотрел эти мотивы. Сравнив фольклорные произведения разных народов, он пришел к выводу, что они связаны с изменяющимися традициями престолонаследования. Более ранняя традиция предполагала передачу престола через дочь властителя зятю (часто чужестранцу). При этом правитель убивался, и вся власть доставалась мужу царевны. Отсюда мотив инцеста. Например, после смерти родителей брат и сестра, не желая делить страну на части, оказываются перед необходимостью вступить в брак. Позднее традиция изменилась, и власть стала передаваться от отца к сыну. Тогда появился мотив отцеубийства, ведь убив отца, сын получал престол. Однако этот мотив не прослеживается в ряде сюжетов, в частности в интересующих нас балладах.

По наблюдениям Б. Н. Путилова,[8] произведения об инцесте брата и сестры составляют три большие группы.

В первую входят мифы и связанные с ними разработкой данной темы сказки, сказания и произведения героического эпоса о брате и сестре — «первых людях». Здесь прослеживается прямая связь таких мотивов с традициями матриархата и, значит, их большая архаичность.

В произведениях второй группы мотив инцеста брата и сестры трактуется в духе позднего народного романтизма — как ужасное бытовое происшествие, явившееся результатом либо несчастного стечения обстоятельств, либо намеренного нарушения семейно-нравственных норм одной или обеими сторонами.

---

[4] *Ярхо Б.* Эдипов комплекс и «Царь Эдип» Софокла // Вопросы литературы. 1978. № 10. С. 208.

[5] *Пропп В. Я.* Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность. М., 1976. С. 262.

[6] *Левинтон Г. А.* Инцест. С. 546.

[7] *Пропп В. Я.* Эдип в свете фольклора. М., 1976.

[8] *Путилов Б. Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. С. 4, 5.

lib.pushkinskijdom.ru

Третья группа — исторически промежуточная между двумя первыми. Все сюжеты этой группы строятся на мотиве непреднамеренного инцеста. Встреча брата и сестры, не узнавших вначале друг друга, обусловлена роковым стечением обстоятельств, цепью случайностей. Исходная ситуация всех сюжетов — вынужденная разлука, которая происходит обычно в раннем детстве.

«Во всех этих балладах драматическая напряженность сюжетных коллизий (вообще свойственная жанру) доводится до крайнего предела, основу сюжетного развития неизменно составляют ужасные совпадения и непоправимые случайности».[9]

Сюжеты второй и третьей групп представлены в восточнославянских балладах.

Всего было рассмотрено 213 текстов баллад.[10]

В народе достаточно широко распространена тема трагических взаимоотношений брата и сестры (реже матери и сына), связанная с мотивом инцеста. Среди традиционных восточнославянских баллад можно выделить 7 подобных сюжетов: «Братья-разбойники и сестра», «Охотник и сестра», «Брат женился на сестре», «Встреча сестры с братом-татарином», «Дети вдовы», «Брат сватается к сестре», «Царь Давыд и Олёна».

В балладе «Братья-разбойники и сестра» семейный конфликт переплетен с социальным, значительное место в балладе занимает тема последствий разбойничества. Повествование о несчастной женской судьбе, изломанной волей обстоятельств, придает балладе особый трагизм, который усиливается введением в балладу темы трагической ошибки, слишком позднего узнавания и раскаяния губителей. Противопоставление семейного уклада и разбойничества как зла тоже является традиционной темой фольклорных произведений и усиливает эмоциональное воздействие на слушателя.

Лучшим вариантам баллады свойственны черты, производящие наибольший эмоционально-эстетический эффект, характерный для этого жанра вообще: стремительность и напряженность развития действия, лаконичность, суровая объективность и торжественность тона.

Варианты баллады «Братья-разбойники и сестра» на русском, украинском и белорусском материале можно разделить на две группы. Следует отметить, что начало и концовка в обеих группах совпадают. После общего: «У вдовы были сыновья и дочь. Сыновья пошли в разбой», — движение сюжета существенно различается.

К первой группе мы отнесем баллады, условно называемые «Моряночка»: сестра выходит замуж, едет повидать мать, по дороге на ее семью нападают разбойники.

Во второй группе баллады, в которых после ухода братьев сестры идут в лес по грибы, по ягоды. Одна заблудилась, ей встречаются разбойники, хо-

---

[9] Там же. С. 1.

[10] Материалом для исследования русских баллад об инцесте послужили тексты из сборников: Русская баллада / Ред. В. И. Чернышев. Л., 1936; Народные баллады / Вступ. ст. Д. М. Балашова. М., 1983; Былины Севера // Подг. текста, коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951; Беломорские былины, записанные А. Марковым; С предисловием В. Ф. Миллера. М., 1901; Песни, собранные писателями : (Новые материалы из архива П. В. Киреевского). М., 1968; Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским. СПб., 1892. Т. 1. Были использованы также записи из архива кафедры русского устного народного творчества МГУ (1970—1996). Тексты украинских баллад взяты из сборников: Баладні пісні / Вступ. ст. Г. А. Нудьги, А. И. Дей. Киев, 1968; Українська народна балада. Киев, 1986; Украинское народное творчество: Баллады. Семейно-бытовые отношения / Сост. А. И. Дей, А. Ю. Ясенчук, А. И. Иваницкий. Киев, 1988; тексты белорусских — из кн.: Балады ў дзвюх кнігах / Ред. К. П. Кабашников, В. И. Ялатов. Минск, 1977. Кн. 1.

Для сравнения традиционных баллад с песнями эпических жанров использовались сборники: Исторические песни. Баллады / Под ред. С. Н. Азбелева. М., 1991; Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 2-е изд.. СПб., 1894. Т. 1.

lib.pushkinskijdom.ru

тят причинить ей зло. Но один из них до этого решает узнать, кто она такая. Далее следует рассказ сестры (повторение первой части баллады) и узнавание их родства. Инцест предотвращен.

Следует заметить, что баллады первой группы более распространены в России и Белоруссии, менее — на Украине.

Также следует отметить близость второй группы баллады «Братья-разбойники и сестра» к русской традиционной балладе «Охотник и сестра». Ее сюжет таков. Девки идут в лес по ягоды, одна из них заблудилась. Ей встречается охотник, который ее насилует, а потом спрашивает, кто она такая. Из рассказа девки выясняется, что ее братья пошли служить, а один стал охотником. Понимая, что изнасиловал собственную сестру, охотник кончает с собой, а сестру отправляет в монастырь.

А. И. Дей считает,[11] что варианты второй группы возникли как видоизменение вариантов первой, о чем свидетельствует сходная форма зачина, особенно локализация «на Подоле» и соотношение братьев и сестер не только 3 : 3, но и 9 : 3, 8 : 3, 7 : 3. Можно допустить, что причиной возникновения вариантов второй группы было желание людей, поющих баллады, обойтись без мотива инцеста — основного в вариантах первой группы.

А. И. Дей сближает вторую группу с западнославянскими балладами на тему «братья находят сестру», особенно со словацкими, так как в них присутствует мотив предупрежденного инцеста брат(ья)—сестра вкупе с однотипными деталями и ситуациями. По этому же признаку можно сопоставить варианты второй группы и сюжеты «Встреча сестры с братом-татарином», «Брат сватается к сестре», а также те варианты баллады «Вдова и сыновья-корабельщики», где инцест предупрежден.

Далее А. И. Дей сравнивает эти баллады. Балладе про братьев-разбойников и их сестру близки некоторые варианты баллады про встречу брата-татарина (потурченного брата) с сестрой-полонянкой. В одних версиях она достается ему при разделе добычи после набега на село, в других он покупает ее на невольничьем рынке.

Баллады похожи не только основным мотивом узнавания брата и сестры, но и деталями: герои — дети вдовы, братьев девять, сестра одна, узнавание происходит на грани кровосмешения, даже имя — Настя — совпадает в вариантах проанализированного сюжета. В качестве примера можно привести формулу «гнали поле, гнали друге, на третьому спинилися», а также ситуацию узнавания, когда полонянка стелет постель.

То же можно сказать и про другую версию сюжета, где брат покупает полонянку, не зная, что она — его родная сестра. Композицией и содержанием она еще больше, чем предыдущая, напоминает балладу «Жила вдова на Подолі, та й не мала щастя-долі»: сходятся зачины, положение героев, сцена узнавания, повторение рассказа сестры в диалоге и последнее восклицание героя: «Хвалить Бога, що ми розпитались, — гріха не набрались, сестро моя!».

Итак, путем комбинации готовых мотивов и балладных блоков вокруг основного мотива (приобретение воином полонянки — неузнанной сестры) складывается целиком оригинальный сюжет. Как пример можно привести баллады «Охотник и сестра», «Брат женился на сестре», «Встреча сестры с братом-татарином», «Брат сватается к сестре», былину «Казарин» и ее балладный вариант, т. е. почти все традиционные баллады с мотивом инцеста.

В балладе «Встреча сестры с братом-татарином» можно выделить 5 сюжетообразующих мотивов.

1. В начале баллады — экспозиция, описывается исходная ситуация: сестра попадает в плен к татарам.

---

[11] *Дей А. И.* Брати-розбійники і невпізнана сестра // Украинская народная баллада. С. 86—115. На украинском языке.

lib.pushkinskijdom.ru

2. Далее дележ добычи: сестра-полонянка попадает к брату.
3. Брат приказывает сестре стелить постель, она плачет.
4. Диалог. Брат спрашивает сестру, откуда она родом, она отвечает.
5. Узнавание, выраженное формулой: «Богу дяка, — допитався, що я гріха не набрався».

С этой балладой можно сравнить русскую былину «Казарин». Казарин узнает, что татары взяли в плен русскую девушку. Он ее спас и «повел девицу во бел шатер, как чуть с девицею ему грех творить, а грех творить, с нею блуд блудить».[12] Девушка плачет, и Казарин решает расспросить, откуда она родом. Из рассказа выясняется, что она — сестра Казарина. Они едут домой.

Изучая материалы славянского эпоса, Б. Н. Путилов делает вывод, что развитие традиционной сюжетной темы может идти двумя путями. Один путь — это создание героической эпической песни, второй ведет к созданию баллады — либо исторической, с элементами героики, либо бытовой, с усилением разного рода драматических элементов. При этом два пути нередко пересекались, и в героических песнях оказывались вполне уместными элементы балладной эстетики.[13]

Как пример можно привести песню «Казарин» — балладную обработку былины о Михаиле Казарине. В 1106 г. русский воевода Казарин отбил русских пленников, захваченных половцами. Упоминание татар — позднейшее переосмысление сюжета.

Б. Н. Путилов в статье «Сюжетные загадки славянского эпоса (песни о предотвращенном инцесте)» приводит сравнительно-исторический комментарий к сюжету о Казарине. «Его отлучают от семьи из страха перед угрозой кровосмешения, ставшей каким-то образом известной родителям. Тем не менее, вопреки стараниям родных, встреча героя со своей суженой все же происходит. Но она, как и во многих аналогичных случаях... оканчивается узнаванием и навсегда снимает висевшую над героями угрозу инцеста. Перед нами — архаический подтекст былины, ее традиционные корни».[14]

Еще один пример образования нового сюжета путем комбинации готовых мотивов — белорусская баллада «Брат сватается к сестре».

В начале баллады, как обычно, разлука брата и сестры, но мотивировка отъезда брата несколько иная — он едет искать себе панну, похожую на его сестру. По истечении семи лет он возвращается домой и сватается к сестре, которая отвечает ему обычной для баллад с мотивом инцеста формулой: «Як свет светам настаў, то брат сястры не ўзяў». Мы располагаем единственным вариантом этой баллады, в котором дальше, видимо, пропущена какая-то часть, а затем следует мотив превращения сестры в церковь.

Мотив превращения характерен для баллад с мотивом инцеста, но чаще всего брат с сестрой становятся цветами.

Итак, здесь мы видим набор мотивов, обычный для баллад о кровосмешении. Эта баллада отличается лишь мотивировкой отлучки брата — он ищет себе жену, похожую на его родную сестру. По этому отличию баллада и названа «Брат сватается к сестре».

Варианты баллады «Брат женился на сестре» можно найти в русском, украинском и белорусском фольклоре. Наиболее полными можно считать белорусские тексты, так как только в них есть зачин и немного рассказывается о жизни героев до их венчания. Мы узнаем, что отец, женившись в третий раз, посылает своих детей служить: «Ідзіце, дзеткі, служыці, чым мачысе гадзіці».[15]

---

[12] Сборник Кирши Данилова. СПб., 1901. С. 87.
[13] *Путилов Б. Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999. С. 161.
[14] Там же. С. 154.
[15] Балады ў дзвюх кнігах. С. 259. На белорусском языке.

lib.pushkinskijdom.ru

Здесь мы видим сказочный мотив — злая мачеха выгоняет детей мужа. Этим объясняется их отлучка из дома. В некоторых вариантах говорится, почему брат с сестрой расстались: «Сын пашоў к цару, а дачушка к шынкару».[16] Это один из основных мотивов в балладах с темой кровосмешения — обоснование долгой разлуки главных героев. Далее брат заходит в корчму (в кабачок, на рынок) выпить горилки (вина). На этом экспозиция, встречающаяся только в белорусских вариантах, заканчивается и переходит в основное действие, которое является началом русских, украинских и некоторых белорусских текстов.

Итак, «у Полацку на рынку п'юць малойцы гарэлку».[17] Один просит «поверить» ему в долг, завязывается разговор с шинкаркой. Она узнает, что у него есть «грошей жбан», и решает выдать за него свою дочь. В некоторых вариантах уточняется:

Калі ў цябе грошай збан,
Я за цябе дачку дам.
Я не дачку — наймічку,
Харошую панначку.[18]

Следует заметить, что такое уточнение (замуж выдают не дочь, а наймичку) есть только в тех белорусских вариантах, где сохранился зачин. Во всех имеющихся у нас украинских, русских и частично белорусских вариантах шинкарка выдает замуж свою дочь.

Верю, верю, младый пан...
За тебя дочку отдам!
Моя дочка Анночка —
Распрекрасна кралечка.[19]

Сказано—сделано.

А ў суботу гулялі,
А ў нядзелю вянчалі,
А ў нядзелю вянчали,
У панядзелак спаць клали.[20]

Именно так описывается инцест в большинстве вариантов, оправдывая название баллады «Брат женился на сестре», — в 11 (из 18) белорусских и в 2 (из 3) украинских. В одном варианте говорится более прямолинейно: «Мы ў касцёле звянчаны і на ложы спазнаны».[21]

Итак, обвенчавшись и проведя вместе ночь, молодожены решают побольше узнать друг о друге. Следует диалог-узнавание брата и сестры, а затем — словесная формула (две, три) — моральный итог произошедшего. Такие формулы характерны для баллад об инцесте в белорусской и украинской традиции.

Чаще всего (11 раз) употребляется формула (обозначим ее *А*)

А Бог мяне пасцярог,
Што з сястрою спаць не лег,

а также сочетания с ней. И это несмотря на то, что выше было сказано: в понедельник венчали, во вторник спать клали.

---

[16] Там же. С. 256.
[17] Там же. С. 247.
[18] Там же. С. 250.
[19] Русская баллада. С. 283.
[20] Балады ў дзвюх кнігах. С. 245.
[21] Там же. С. 269.

lib.pushkinskijdom.ru

Или как ее первая часть:

За што ж мяне Бог караў,
Што я з сястрой шлюб узяў.

В некоторых вариантах формула *А* имеет продолжение:

Яшчэ ж мяне Бог жалеў,
Што з сястрыцай грэх не меў.

9 раз (6 раз в белорусской и 3 в украинской традиции) мы видим формулу (обозначим ее *Б*): «Бадай папы прапалі — брата з сястрой звянчалі».

Вместо «попы» может быть «ксендзы» или «мать». Встречается также удвоенная формула *Б*:

Бадай папы прапалі,
Што з сястрою звянчалі,
Бадай маці прапала,
Што з сястрою спаць клала.

Сочетания формул *А* и *Б* встречаются в 4 текстах.

Когда инцеста удается избежать, используется другая формула: «...я грэху не зажыў, — крыві сваёй не праліў».

Во всех белорусских и некоторых украинских вариантах баллады «Брат женился на сестре», а также в некоторых других балладах об инцесте («Вдова и дети-корабельщики» и др.) прослеживается мотив превращения брата и сестры в цветы. М. В. Гримич в своей диссертации[22] пишет о том, что балладная песня «Брат и сестра превращаются в цветы»[23] довольно позднего происхождения и возникла не в лоне обряда (как было зафиксировано в прошлом столетии), а вошла в него в средние века. Об этом свидетельствует прежде всего историческая и социально-бытовая конкретизация, невозможная для архаического сюжета. Очевидно, ее возникновению предшествовали реальные события, которые и подверглись фольклорной обработке. На формирование финальной части баллады оказала влияние бытующая в то время этиологическая легенда о происхождении цветка «братки», вследствие чего к повествовательной канве песни о случайной встрече неузнанных брата и сестры был накрепко присоединен мотив о метаморфозе героев как наказании за совершенный грех. Существовал целый комплекс причин, обусловивший быстрое вхождение этой песни в весенний и купальский обряды. С одной стороны, это ритуальная свобода общения полов в данные промежутки времени. К тому времени в ритуальной памяти в большей или меньшей мере, чаще всего в завуалированном виде, давали о себе знать отголоски обрядового промискуитета. А установившийся еще на стадии первобытной родовой общины запрет инцеста и усиление его актуальности в пору христианизации укреплялся песней, изображающей кровосмешение как непростительный грех. Такова была основная причина ритуальной значимости песни. С другой стороны, существовали и второстепенные причины такого факта. Во-первых, это вера в то, что на Ивана Купала часто появляются «живые мертвецы», и самый эффектный способ их отпугивания — весть о браке брата с сестрой, матери с сыном и т. д. Во-вторых, совпадение поры цветения «братков» с весенне-летним народным обрядовым циклом также влияло на закрепление баллады за народным обрядом.

---

[22] *Гримич М. В.* Соотношение мифологического и исторического в украинской народной балладе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Минск, 1990. С. 14.

[23] В настоящей статье эта баллада называется «Брат женился на сестре».

lib.pushkinskijdom.ru

Исследователь А. С. Лис рассматривает мотив превращения в цветы (и баллады с сюжетом брат женился на сестре) в контексте песенных циклов белорусского земледельческого календаря.[24] Если брать купальские песни, то среди них наберется около десяти балладных сюжетов. Самым типичным и, может быть, самым старым является сюжет про брата и сестру, которые поженились, не зная о своем кровном родстве. Этот тип сюжета наиболее органично связан с купальской песней. В балладе прослеживается отголосок старого обычая свободы отношений между полами в купальскую ночь. «На Ивана Купала сестра с братом пропала».[25] Со свойственной жанру баллады установкой показать народную мораль — поучение-предостережение — песня рассказывает про брата и сестру, чьи отношения не дошли до кровосмешения. Чтобы передать весь ужас угрозы, которая нависла над молодыми людьми, баллада использует прием превращения их в купальские цветы. После того что случилось, брату и сестре нельзя оставаться теми, кем они были до сих пор. Один из них предлагает пойти в поле — «обернёмся травою, што брацетка з сястрою». В вариантах, где сочетается несколько мотивов наказания: обычно уход в лес, в монастырь, утопление, превращение в цветы, присутствует диалог. Монастырь не принимает грешников, Бог не прощает, зверь не ест, рыба выгоняет из моря. Брату с сестрой остается только превратиться в цветы.

Собственно превращения в балладе не происходит, брат только побуждает сестру превратиться в цветок. Замена метаморфозы схожим с ней мотивом также свидетельствует о довольно позднем характере песни. Воображаемое превращение имеет окончательный характер и фактически означает смерть героев. Концовка прямо указывает на праздник Ивана Купала как на время, когда будут вспоминать брата и сестру.

З Купалы на Івана
Прыдуць дзеўкі краскі рваць,
Будуць нас успамінаць:
Гэта тая травіца,
Што браційка з сястрыцай.[26]

В одном варианте мотивируется, почему сестра стала синим цветком, а брат — желтым:

Ад таго яна сіненька,
Што плакала сільненька.
А брахненька жоўценькі,
Што ён плакаў моцненька.[27]

Часто мотив превращения в цветы сочетается с мотивом ухода в лес на растерзание диким зверям. Этот мотив мы видим и в русской традиции. Он встречается также в других балладах о кровосмешении, например «Царь Давыд и Олёна», «Братья-разбойники и сестра». Мотив ухода в лес может быть сопряжен с мотивом ухода сестры в монастырь, а брата — в лес на верную смерть.

В одном украинском варианте имеется интересный диалог брата и сестры о том, как искупить этот грех. Брат просит сестру остаться: «...ты сиди тут», а сам собирается в «божий путь» спрашивать чернецов «як-то гріха збувати». Сестра просит дать ее «грошей міх», тогда якобы он не будет «ма-

[24] *Ліс А. С.* Купальскія песні. Минск, 1974. С. 103—105.
[25] Балады ў дзвюх кнігах. С. 281.
[26] Там же. С. 248.
[27] Там же. С. 281.

lib.pushkinskijdom.ru

ти гріх». Но брат отвечает: «Хоть я тобі дам грошей міх, аки буду мати гріх».[28]

В белорусском варианте сестра предлагает брату взять острый меч и «снять голову с белых плеч», хотя «невінны наши галовы, вінны наши айцовы».[29] Но это исключение, обычно брат с сестрой во всем винят себя и сами несут наказание.

Итак, в украинско-белорусской традиции самый распространенный мотив в развязке баллады «Брат женился на сестре» — мотив превращения героев в цветы, который органично связан с купальской обрядностью. Популярны также его сочетания с другими мотивами. Превращение в цветы всегда используется героями как последний выход из сложившегося положения.

«Вдова и дети-корабельщики» отличается от других баллад с темой инцеста наличием мотива кровосмешения с матерью, сказочным мотивом чудесного зачатия от съедания орешка. Также в этой балладе прослеживаются поясняющие сущность мотива инцеста намеренное разлучение брата (братьев) и сестры в детском возрасте матерью и нанесение знаков, с помощью которых впоследствии происходит узнавание. Сюжет этой баллады можно трактовать и как переведенный на фольклорный язык обряд инициации.

Для анализа этой баллады использовано 56 текстов, в том числе 5 русских, 17 украинских и 34 белорусских. Зачин баллады «Вдова и дети-корабельщики» в восточнославянской традиции весьма разнообразен — более 15 вариаций. Наиболее интересен белорусский зачин со сказочным мотивом: вдова ест орешки и от них беременеет. Так объясняется рождение, в данном случае чудесное, ее детей.

В других вариантах вдова рожает сыновей, так как она «двух купчиков (двух молодцев) любила», «по базару ходила, полковничка любила», «по садочку ходила, двух парнишек любила», «по улице (в трактирчик) ходила», «офицера любила», «в контору ходила, конторщика любила».

В некоторых вариантах зачина нет, баллада начинается с того, что «вдовушка-вдова породила два сына». Здесь может использоваться символика «два сына — два ясных сокола». Иногда бывает два сына и дочь. Подчеркивается, что вдова «сама бабушкой была», т. е., видимо, хотела сохранить все в тайне. В некоторых вариантах она дает детям имена — чаще всего Иванюша и Василь, но бывают варианты — два Василя, Герасим и Василь.

Желая скрыть свой грех, вдова решает спустить сыновей на воду. В одном варианте ее решение мотивируется тем, что она «много горя приняла». Часто описываются ее приготовления: по рыночку носила, в лавочку ступила, китаечку купила. «В чорний китай сповила, срібром, злотом облила». Практически во всех текстах говорится, что вдова запеленала своих детей именно в китайку. Иногда она строит для них корабль. В одном русском варианте она решает:

Я положу-ту на дошшочку красна дерева,
Роспишу-ту я слова, каки мне надобно,
По словам шьчобы моих детей узнавали тут.

Снарядив таким образом детей в дорогу, вдова опускает их в Дунай, а в некоторых русских вариантах — в синё море. Дунай в общеславянской традиции, а море в русской обозначает всякую большую воду (ср. с балладой «Братья-разбойники и сестра»).

Жалея сыновей, вдова просит Дунай (море), рыбу-белугу, травушку-камыш, желтые пески и других позаботиться о ее детях. «Дунай ... гляди моих детей до семнадцати летей». Иногда ей отвечают: «Дунай кажыць: прыніму, я вадзічкай напаю». Мотив ответа также есть в развязке баллады. Например,

[28] Украинское народное творчество. С. 37.
[29] Балады ў дзвюх кнігах. С. 270.

lib.pushkinskijdom.ru

когда брат с сестрой идут топиться, море говорит: не приму, рыба говорит: выгоню. Иногда вдова, отправив сыновей, идет в монастырь замаливать грехи, часто вместе с дочерью.

Итак, через какое-то время вдова идет по воду. Перед этим изредка встречается мотив вещего сна. Во сне она видит, как летят два «чёрна ворона да два ясна сокола».

Почти во всех текстах указано, сколько прошло времени. Чаще всего это 20 лет (в 16 текстах из 54), 17 лет (13 раз) и 12 лет (7 раз). Разнообразие вариантов велико — от одного до сорока одного года. Затем следует мотив встречи матери с сыновьями. Она видит приближающийся корабль с двумя молодыми людьми на борту. В одних вариантах они сватают вдову (иногда она соглашается, иногда отказывается, но отдает замуж свою дочь), в других она сама заводит с ними разговор о женитьбе.

Следует отметить, что инцест совершается лишь в некоторых вариантах, а в остальных инцест предупрежден, хотя мотивы наказания встречаются и в этих текстах.

Чаще всего после согласия вдовы на брак действие развивается, как в балладе «Брат женился на сестре», т. е. следуют венчание, диалог-узнавание и наказание — 10 вариантов.

Когда кровосмешения не происходит, в балладе сочетаются мотивы узнавания (или оно подразумевается), моральные формулы типа «А где мы бывали, того не слыхали, кабы мать за сына шла, а брата с сестрой повенчала» и в некоторых случаях наказание (16 вариантов).

Трудно определить, совершился инцест или нет, так как в балладе часто даются противоречивые указания. В тексте могут соседствовать, например, две такие формулы: «Господь меня сберёг, что с сестрою спать не лёг» и «Бадай попы пропали — брата с сестрой обвенчали».

Исследовательница М. В. Гримич [30] считает, что сюжет баллады «Вдова и дети-корабельщики» относится к ряду архаических, а также что этот сюжет сложился на основе обряда юношеского посвящения. И сюжет песни, и архаический обряд инициации имеют одну семантическую основу. В первом случае она реализуется на языке песенного фольклора, во втором — на языке ритуала. Между двумя текстами существует определенная связь: происходит «перекодировка» ритуального текста на фольклорный. Эта баллада зафиксировала отзвуки славянского инициального обряда, совпадающего с элементами сходных обрядов других народов.

В пользу данной версии могут свидетельствовать факты повествовательной канвы песни: 1) мнимая смерть новорожденных; 2) воспитание мальчиков вдали от матери; 3) возвращение в брачном возрасте в род будущей жены; 4) женитьба.

Оторвавшись от семантики и структуры инициального обряда на достаточно отдаленном этапе развития восточного славянства, исследуемый сюжет стал восприниматься не как ритуально-мифологическое прошлое, а как реальная трагическая действительность. Те варианты, в которых в финале появляется мотив метаморфозы, демонстрируют соединение исторического плана с мифологическим. Финальная часть баллады во всех вариантах (как с превращением, так и без), очевидно, присоединяется к архаическому сюжету в христианскую пору.

Как пример сходства некоторых духовных стихов и баллад можно привести песню «Царь Давыд и Олёна». Отец приказывает дочери Олёне выйти замуж за родного брата. Она:

Закон не примает,
Мать венца на главу не надевает,

[30] *Гримич М. В.* Соотношение мифологического и исторического в украинской народной балладе. С. 15, 16.

lib.pushkinskijdom.ru

Всё с себя цветно платье кидала,
Башмачки и чулочки с ног бросала,
Побегла она по беленькому по снежочку,
По лютому по морозу.[31]

Олёна ищет защиты у отца, матери и брата: «Где это случилося, чтобы сестру родну брату взяти?». Но везде получает пугающий ответ: «Назови ты меня лютым свекром, лихой свекровью».

Не раздумывая, девушка предпочитает смерть тяжкому греху:

Ох вы сбегайтеся, лютые звери,
Вы съедайте моё бело тело:
Моя душа много согрешила...
И собегалися лютые звери,
Солеталися карги-вороны, чёрны вороны,
Растерзали её тело белое
И растаскали её тело по чисту полю.
И пошла её душенька ко Господу Богу.[32]

По предположению В. И. Чернышева,[33] этот сюжет основан на библейском сказании о сыне Давида Амноне и дочери Фамари (Вторая книга царств, гл. XIII, стих 1—18). Амнон, изнасиловавший Фамарь, судя по тексту Библии, мог сделать ее легальной женой (как сестру от другой матери). Пытаясь избежать насилия, сестра говорила брату: «Ты поговори с царем; он не откажет отдать меня тебе». После свершившегося факта Амнон потребовал, чтобы сестра ушла; не желая этого, она сказала: «Прогнать меня — это зло больше первого, которое ты сделал со мною», но была удалена братом. Этот текст проливает некоторый свет на содержание нашей легенды, в которой повествование перестроено в соответствии с христианским пониманием. Поэтический язык (повторения с нарастанием и др.), трагизм, композиция и ход сюжета песни позволяют отнести ее скорее к балладе, чем к духовному стиху.

В балладах тема инцеста раскрыта особенно ярко. Это видно из характеристики художественных средств изображения инцеста.

Рассмотрим особенности композиции и поэтики баллад о кровосмешении. В традиционных балладах мотив инцеста наряду с мотивом узнавания является кульминацией. Мотиву инцеста сопутствует и мотив раскаяния, в котором изображается психология героев, испытывающих трагическое потрясение. В балладе «Брат женился на сестре» говорится, что в момент венчания брата и сестры начала содрагаться церковь. В балладе «Братья-разбойники и сестра» трагическое узнавание описывается через действие, через внешнее проявление чувств.

Тут разбойничек закричал-упал,
Да схватил её за руки белые,
Начал плакати, горьки слёзы лить,
Кликать громко стал он разбойничков.[34]

Атаман большой да прирасплакался,
Покатились слёзы по белу лицу,
В слезах он словцо вымолвил.[35]

---

[31] Народные баллады. С. 148.

[32] Там же.

[33] Русская баллада. С. 454.

[34] Архив кафедры рус. устного нар. творчества МГУ ФЭ 06 : 2842—2847. Архангельская обл., Онежский р-н, д. Поле, запись 1965 г. от Первушиной Е. И.

[35] Великорусские народные песни. № 180.

lib.pushkinskijdom.ru

В мотиве раскаяния также упоминается, что разбойники «тут стужилиси, прирасплакались», «расплакались, разрыдалися», но это характерно только для русских текстов. В украинских и белорусских балладах эти мотивы раскрываются через формулы — в русских балладах таких формул нет. Они выражают либо облегчение по поводу несовершившегося инцеста, либо удивление, как он мог совершиться. Таким образом, мы имеем два типа моральных формул.

Формулы первого типа «Яшче ж мене Бог сцярог, што з сястрою (мамкаю) спаць не лёг» встречаются в белорусских вариантах баллады «Вдова и дети-корабельщики». В украинских балладах сказано по-другому: «Слава Богу, що спитався, що з сестрою не звінчався».

Формулы второго типа более разнообразны. У белорусов они утверждают: «Теперь такий світ настав, що син маму (брат сестру) не пізнав». Также часто (в этой и других балладах об инцесте) встречается формула: «Бадай папы (маци) прапали, брата з сястрой звянчали».

В некоторых вариантах контаминируются, усиливая выразительность, формулы первого и второго типа.

Центральный мотив баллад с темой инцеста — кровосмешение — описывается весьма скупо. В традиционных балладах чаще всего говорится «венчали», реже уточняется «спать клали». В балладе «Братья-разбойники и сестра», где речь о свадьбе не идет, используются иносказания «в полон (с собой) взяли», «молодой назвали», редко «прибесчестили», «обесчестили», «полюбили», «с нею тешились, измывалися» или «грех творили». В балладе «Охотник и сестра» встречается иносказание «шутить шуточки».

За инцестом следует мотив наказания за такой грех. Это чаще всего сочетание разных наказаний, например, сестра уходит в монастырь, а братья — в лес на растерзание зверям.

В балладе «Братья-разбойники и сестра» братья с сестрой идут к матушке или провожают сестру. Часто братья пытаются возместить ей ущерб или ищут ей мужа. Встречается также отрубание головы и уход в поле, чтобы развеял ветер. В некоторых балладах брат кончает жизнь самоубийством.

Подводя итоги, можно сказать, что композиционное построение восточнославянских баллад об инцесте имеет общие черты. В экспозиции кратко сообщается о героях, затем развивается мотив инцеста и всегда сопутствующие ему мотивы раскаяния и наказания.

Сравнивая русские, украинские и белорусские варианты баллад об инцесте, можно сказать, что ход развития сюжетов одинаков, но различается степень разработки разных эпизодов. Например, в русском варианте баллады «Братья-разбойники и сестра» подробно рассказывается о том, как Моряночка ехала в гости к матери, а в восточнославянских вариантах об этом еле упомянуто. Особенность русских текстов в том, что в поэтическом языке преобладают положительные и отрицательные параллелизмы, а у восточных славян — моральные формулы.

В балладе «Брат женился на сестре» прослеживаются черты западного влияния; русских текстов этой баллады меньше, чем украинских и белорусских. В текстах баллады встречаются топонимы Полоцк, Киев, Брянск, Дунай; такие слова, как шинок, пан, кралечка и др. Следовательно, можно предположить, что этот сюжет заимствован с запада.

Скорее всего, большинство сюжетов с мотивом инцеста относится к периоду восточнославянского единства, поскольку в разработке этой темы балладными средствами много общего, несмотря на национальные различия.

lib.pushkinskijdom.ru

И. В. ЛЕМЕШКИН

СУДЬБА РУССКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ СБОРНИКОВ В ЧЕХОСЛОВАКИИ. ЗАПАДНОСИБИРСКИЕ СКАЗКИ Н. Е. ОНЧУКОВА

Имя Николая Евгеньевича Ончукова в истории русской фольклористики относится к числу реабилитированных, а потому — загадочных и малоизвестных. Материалы, касающиеся творческой судьбы прославленного собирателя-любителя, рассеяны в архивах, рукописных отделах Москвы, Санкт-Петербурга, Сарапула, Иркутска, Перми, Пензы. Работа с эпистолярным наследием Юрия Поливки навела на пражский след Н. Е. Ончукова (Literární archiv Památníku národního písemnictví (LA PNP). Фонд «Jiří Polívka» объемлет период с 1882-го по 1932 г.).

Переписка профессора Карлова университета представляет собой явление исключительное. Благодаря широте научных интересов, Ю. Поливка в первой трети XX в. занимает позицию академического посредника, советчика и даже судьи в вопросах славянской взаимосвязи. Специализируясь на сказке, он поддерживал самые тесные отношения с величайшими сказковедами, филологами своего времени: Й. Больте, В. Ягичем, М. Н. Сперанским, А. П. Лавровым, М. К. Азадовским, М. Фасмером. Особенно интенсивный обмен опытом связывал ученого с представителями гельсингфорсской школы (К. Кроном, В. Н. Андерсоном, Н. П. Андреевым). Суждения, размышления, дискуссии по актуальным вопросам славяноведения в своей совокупности очерчивают филологический фон эпохи.

Отдельно стоят письма, авторы которых предлагают свои работы к изданию и одновременно просят о ходатайстве влиятельного «сказочника» перед эдиционными центрами, научными обществами Чехословакии. Творческому диспуту, круговороту рабочего материала в них нет места, поэтому и письма кажутся более сдержанными, сухими, сжатыми. При всем при этом они часто указывают на канувшие в Лету творческие планы, малоизвестные жизненные перипетии в судьбах «нуждающихся» адресантов. К этой части эпистолярного наследия, без всякого сомнения, принадлежат письма (1926—1927) Н. Е. Ончукова.

Переписка состоялась в относительно благополучный период: собиратель преподает в Ленинградском университете, участвует в фольклорно-этнографических экспедициях. Заочное научное знакомство Ю. Поливки с Н. Е. Ончуковым началось еще до революции. По мере появления «северных» сборников чешский славист пишет на них рецензии,[1] широко использует новый сказочный материал в своих исследованиях. Ю. Поливка в отдельной статье-рецензии «Nordgroβrussische Märchen Ončukovs» существенно расширяет труд собирателя. «Мы хотим здесь дополнить то, без чего сборник фольклорных материалов, претендующий на научную значимость, не может в принципе быть издан ученым или научным обществом»,[2] — заявляет чеш-

[1] *Polívka J.* Ончуков Н. Е. Печорские былины // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin. 1905. Bd 15. P. 223; *Polívka J.* Ончуков Н. Е. Северные сказки // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin. 1910. Bd 20. P. 450—452.

[2] Nordgroβrussische Märchen Ončukovs, angezeigt von Polívka // Archiv für slavische Philologie. 1910. Bd 31. P. 259—286.

© И. В. Лемешкин, 2004

lib.pushkinskydom.ru

ский славист, приводя далее исчерпывающий перечень индоевропейских соответствий. Так, сам того не желая, Ю. Поливка становится «соавтором» Н. Е. Ончукова.

В 1925 г. Академия наук отмечает двухсотлетие своего существования. На торжественные празднования 6—14 сентября в качестве делегата от Чешской академии наук и искусств (ЧАНИ) направляется Ю. Поливка. Пребывание в России для чешского ученого чуть было не оказалось роковым. Очутившись после ленинградских торжеств в Москве, он серьезно заболевает и вынужденно остается в столице для восстановления подорванных сил.

Командировка в Россию предоставила удобный случай для очного общения. По-видимому, встреча с Н. Е. Ончуковым совпала с ленинградским празднованием и произошла прямо на квартире акад. Е. Ф. Карского, где остановился именитый чешский гость. Московское «заточение», напротив, не располагало к подобному диалогу. Дело в том, что «свой дом» ученый обрел под крышей государственного представительства Чехословакии. Как со стороны медицинского ухода, так и в бытовом отношении это была наилучшая возможность, однако на «чужой» территории желанному знакомству с местными научными кругами не суждено было осуществиться. «В здание нашего посольства не могли свободно вступать „граждане" советской республики, в противном случае обрекали себя на нелицеприятные домогательства со стороны ГПУ», — так позднее напишет Ю. Поливка в газетном фельетоне с характерным названием «Z Moskvy, nikoliv o Moskvě».[3]

Прожив более четырех месяцев в столице, Ю. Поливка так и не смог удовлетворить любопытство, составить целостное представление о том, что же происходит в новой для него Советской России: болезнь не позволяла выходить из посольства, прием гостей «на дому» был также исключен. Понятно поэтому, что именно непродолжительный ленинградский временной отрезок оказался наиболее плодотворным в научном отношении и что именно он определил возникновение рассматриваемой здесь корреспонденции.

При личной встрече Н. Е. Ончуков вошел в тесные, «профессионально-дружеские» отношения с проф. Ю. Поливкой (вследствие чего и становятся возможными последующие просьбы), договорился о дальнейших планах научного сотрудничества. Собиратель обязуется предоставить для журнала «Славия» «фольклор нашего времени». После года работы, в конце 1926 г., Н. Е. Ончуков усиливает авторское начало и вместо «сырого материала» обещает уже отдельную статью по теме; летом 1927 г. статья «доведена до ума», но еще не закончена. Такова хронология крайне интересного, но, к сожалению, не реализованного в печати замысла.

Опираясь на исследования Т. Г. Ивановой, попытаемся точнее идентифицировать «Фольклор нашего времени». Статья под похожим названием «Устная словесность нашего времени» хранится в Центральном государственном архиве литературы и искусства. Неизданная работа «поднимает вопрос о необходимости фиксировать как просоветский фольклор, так и произведения иной идеологической направленности»,[4] что хорошо объясняет отсутствие печатного пристанища в советской России и поиск заграничного издателя. В обоих письмах Н. Е. Ончукова к Ю. Поливке речь так или иначе заходит о «Фольклоре нашего времени», однако не он все же составляет суть переписки.

Непосредственным импульсом для письменного обращения послужил богатый результат летней экспедиции 1926 г. в Тавдинский край. Помимо своих

---

[3] «Do domu naši legace nemohli hrubě vstupovati „občané" Sovětské republiky, nechtěli-li se případně vydati mrzutému obtěžování ze strany státní politické správy». Газетная вырезка с фельетоном Ю. Поливки хранится в фонде Ю. Горака. Заметка датирована 11 февралем 1926 г. Ссылки на периодическое издание нет.

[4] *Иванова Т. Г.* Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках. СПб., 1993. С. 183.

lib.pushkinskijdom.ru

текстов, в руках собирателя оказываются значительные собрания П. А. Городцова, И. Я. Стяжкина, и таким образом в полный рост встает вопрос об издании обширной западносибирской сказочной коллекции. Как заметен в этом объединительном стремлении автор! По подобию своих «Северных сказок» Н. Е. Ончуков строит торжественное собрание неравноценных текстов, словно заранее рассчитывая на то, что достоинства сборника, как это бывало раньше, затмят стилистическую и временну́ю разнородность объединяемого материала.

Сведения от первого лица позволяют дополнить предысторию Тавдинского сборника, конкретизируют планы заграничного издания.

В августе 1926 г. Н. Е. Ончуков завершает полевые работы в Тюменском уезде и уже в ноябре (после консультаций с В. М. Истриным и под впечатлением известий Е. Ф. Карского) обращается к Ю. Поливке с издательским проектом. По замыслу собирателя, монументальный сказочный сборник, помимо его записей в количестве 88 номеров, должен содержать более 80 сказочных сюжетов в литературной обработке П. А. Городцова и 22 записи И. Я. Стяжкина. Убедившись, что в Чехии не издать сборника целиком, Н. Е. Ончуков 3 июня 1927 г. отказывается от чужого материала, предлагает к изданию заграницей только свои записи. И на сей раз получив, по всей вероятности, уклончивый ответ, собиратель смиряется с минимумом возможного: 26 ноября 1927 г. обращается в Сказочную комиссию Русского географического общества с крайне умеренным предложением. В окончательном варианте речь идет о четырех авторских листах, о лучших произведениях от каждого исполнителя.[5] К сожалению, и краткий свод «ярких и типичных сказок» не увидел свет.

Начав с «благополучной» Праги, потенциально могущей издать фольклорный материал целиком, собиратель рассчитывает на большее, поэтому весомо расширяет состав сборника. Через некоторое время за счет чужих коллекций «режет» проект с надеждой дождаться в печати хотя бы своего труда. Лишенный и последнего — идет на редукцию собственного материала, лишь бы познакомить читателя с уральским сказочным богатством. Сомнительно, можно ли в данной череде «предприимчивых» попыток проследить какую-либо конструктивную логику, например, желание сопоставить свои и городецкие записи в диахронии.

По мере того как надежда сменяется разочарованием, а состав сборника до неузнаваемости сужается, встает вопрос о кратком изложении содержания сказок. По предложению того же Ю. Поливки краткий пересказ 180 текстов решено издать в одном из выпусков Международной ассоциации фольклористов.[6] Из письма от 3 июня 1927 г. узнаем, что ончуковские сказки для этого уже «переложены кратко», а собрания П. А. Городцова и И. Я. Стяжкина — на очереди. Тем не менее ни в Финляндии, ни в России, ни в Чехословакии обещанные переложения не появились. Чтобы уяснить возникшее «недоразумение», будет не лишним определить, к чему же, собственно, стремятся и в чем заинтересованы оба корреспондента.

---

[5] Подробнее см.: *Еремина В. И., Жекулина В. И.* Неизданные сказки в записи Н. Е. Ончукова // Неизданные сказки из собрания Н. Е. Ончукова (тавдинские, шокшозерские и самарские сказки). СПб., 2000. С. 5—22.

[6] «Folklore Fellows Communications» (FFC) к тому времени — наиболее солидный и репрезентативный фольклористический журнал, ведомый гельсингфорсской школой. Как «Архив славянской филологии» В. Ягича или «Журнал славянской филологии» М. Фасмера, FFC издается на славистической латыни того времени — немецком языке. Финское периодическое издание было призвано ввести труд Н. Е. Ончукова в русло международной филологии, немецкой, славянской, финно-угорской сравнительной фольклористики. По сравнению с региональными славистическими изданиями, такими как «Slavia», данное печатное пристанище, несомненно, выигрывает.

lib.pushkinskijdom.ru

Составитель сборника приходит с предложением «пустить собрание в ученый оборот». В том же самом и не в меньшей степени заинтересован Ю. Поливка, только с позиции академического филолога он иначе расставляет акценты. Практикуемый историко-географический метод побуждает чешского ученого к картографированию сюжетного разнообразия, нарративной специфики по возможности на более широком пространстве. Новый край, обследованный в 1926 г., содержит богатый материал для обобщений, а потому обнародование уральских сказочных моделей для него крайне значимо. Основоположник сравнительной славянской фольклористики, однако, в сугубо научных целях вполне довольствуется подробным описанием сказочных сюжетов.

Н. Е. Ончуков иначе понимает научный обиход. Страстный собиратель ориентируется на широкого читателя, воспринимает сказки прежде всего с позиции художественно-эстетической. Иными словами, то, что у Ю. Поливки — текст для дальнейшего научного поиска, предмет для теоретического осмысления, для Н. Е. Ончукова — *произведение*. Не найдя издательского спроса на полный вариант своего сборника, собиратель в дальнейшем не заботится и о кратком изложении «для науки». По прошествии непростых десятилетий письма Н. Е. Ончукова в целом производят впечатление многообещающее (в буквальном смысле этого слова): намечен «фольклор нашего времени», обещаны отдельная злободневная статья, идеологически-невинный пересказ 180 текстов, но ничего из этого так и не реализовано.

С 1925 г. после встречи с Ю. Поливкой печатный простор в Чехословакии для Н. Е. Ончукова был открыт. Простор этот предоставлялся на страницах «Славии», с которой к тому времени успешно сотрудничают многие советские фольклористы.[7] Для широких издательских планов Н. Е. Ончукова он оказывается слишком узким, а других альтернативных возможностей в Чехословакии тех лет не было. Да, печатание сказочных собраний ведется достаточно бойко, однако материал этот, за редким исключением, всегда чешский, моравский, опавский, силезский, словацкий, ганацкий и т. д. Тот же самый Ю. Поливка является инициатором или редактором сразу нескольких «здешних» сказочных сборников и всего лишь однажды обращается к материалу южных соседей — македонцев.[8]

Изданный П. А. Лавровым и Ю. Поливкой сказочный сборник С. И. Верковича[9] на чешской эдиционной сцене выглядит одиноко. Сравнение с ним выдерживает один А. Д. Григорьев, кулойский том которого с македонским собранием сближает сразу несколько особенностей. Во-первых, изданием заведует Императорская Академия наук до тех пор, пока историко-тектонические сдвиги не парализуют ее начинания. Во-вторых, оба тома завершают известную, авторитетную серию: македонские сказки — Народне песме Македонски бугара / Скупио Стефанъ И. Верковићъ. Књига прва: Женске песме (Белград, 1860); Кулой — 1-й и 3-й тома архангельского эпического цикла (М.,

[7] Подробный перечень публикуемых авторов см.: *Иванова Т. Г.* Вопросы русского фольклора и фольклористики на страницах журнала «Slavia» (1922—1940): (Материалы к библиографии) // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. С. 581—590. Единственным условием сотрудничества, как узнаем из письма Е. Ф. Карского к М. Мурко, была возможность повторно издавать тот же самый материал в России (LA PNP. Фонд «M. Murko»).

[8] Lidové povídky jihomakedonské z rukopisů St. Verkovičových vydali Petr A. Lavrov a Jiří Polívka. Praha, 1932. 596 s. (Rozpravy České akademie věd a umění. Třída 3. Číslo 70).

[9] Инициатором данного издания выступил П. А. Лавров. В письме от 31 января 1925 г. русский ученый предлагает югославянские материалы Ю. Поливке: «Вот еще, о чем я хочу Вас известить. У меня списаны сказки, записанные Верковичем. Посылаю Вам корректурный лист. Вы занимаетесь сказками. М. б., не могли ли бы они быть напечатаны в *Narodop. Sborn.* Их 200 №№. Ведь это старая запись и из краев, откуда реже попадал материал в печать. Сказки все переписаны. У нас их напечатание немыслимо при скудости средств, отпускаемых на ученые издания» (LA PNP. Fond «Jiří Polívka». 6/A/26).

lib.pushkinskijdom.ru

1904; СПб., 1910). Наконец, в обоих собраниях силен голос диалектологии. О языковой аутентичности григорьевских записей общеизвестно. С. И. Верковичтакже неукоснительно следует фонетическому принципу и по возможности более точно передает особенности «болгарского языка македонского наречия».[10] Благословение Поливки-диалектолога просматривается вполне отчетливо, не случайно при личной встрече с А. Д. Григорьевым одновременно решается судьба русских говоров Сибири.

Вырисовываются, таким образом, условия появления в чешской печати сочинений С. И. Верковича и А. Д. Григорьева, на которые прямо или косвенно равняется Н. Е. Ончуков: 1) Чешская Академия становится преемницей Императорской Академии наук, продолжает ее начинание; 2) изданные книги завершают славные фольклорные «серии», которые уже в момент своего появления не остались не замеченными для чешской науки; 3) диалектологическая специфика способствует более легкому прохождению в печатный план (при обсуждении в III секции Академии), так как притягивает благосклонные голоса языковедов. Уральский проект не соответствовал «удачливым» изданиям во всех перечисленных пунктах.

Говоря о причинах пражского фиаско, следует учитывать и то, что издательская нагрузка просто-напросто не позволяла «отвлекаться» на труды Н. Е. Ончукова. После детального взвешивания всех за и против III секция Академии, курирующая историко-филологическую науку, решает печатную судьбу чешских исследований. Как бы не было благородно служение на благо мировой науки, печатание чужого материала чревато умалением собственной научной производительности, а потому не так желательно для чешской славистической школы.

К интересным феноменам чешской науки относится и своеобразный государственный заказ, в рамках которого шло финансирование русскоязычных изданий. Широкую известность приобрела «русская акция» помощи, направленная, кроме прочего, и на поддержку эмигрантской профессуры. Другое крыло государственной протекции простиралось над Подкарпатской Русью. В целях геополитической интеграции восточного форпоста русским ученым выделяют значительные суммы на полевые исследования и последующее печатание трудов по истории, этнографии, диалектологии данного региона. *Carpatica* привлекает П. Г. Богатырева, Н. Н. Дурново, А. Д. Григорьева, весомую лепту вносит акад. А. Л. Петров и т. д.

Таким образом, очерчиваются контуры неблагоприятных для Н. Е. Ончукова причин и обстоятельств. Достаточно многочисленные русскоязычные издания 20—30 лет в непосвященных кругах могли производить видимость финансовой беззаботности, разносторонности научных интересов чешской науки, в то время как она решала актуальные задачи государственного строительства, при содействии правительства поддерживала императорскую профессуру в надежде на ее скорое возвращение домой к своей ученой «пастве». Сказки Н. Е. Ончукова — не эмигранта и даже не профессора были далеки от злободневных потребностей Чехословакии, а потому — лишены государственного покровительства; не находили здесь своего читателя, а значит, и сбыта. На академической ниве сказочный сборник не выдерживал конкуренции с многочисленными чешскими проектами. Сравнение с С. И. Верковичем и А. Д. Григорьевым также крайне неблагоприятно: собрание Н. Е. Ончукова уязвимо в отношении компилятивности, лишено богатой предыстории, хрестоматийной известности, последовательности и выдержанности жанрового канона.

Приведенные доводы не претендуют на полноту и одинаковую значимость. Вместе взятые, они составляют общий печатный фон, столь неблаго-

---

[10] См.: *Лавров П. А.* Описание говора, лежащего в основе сборника Верковича // Lidové povídky jihomakedonské. Praha, 1932. S. 297—343.

lib.pushkinskijdom.ru

приятный для Н. Е. Ончукова. Главной же причиной пражского неуспеха явилось отсутствие научной целесообразности. Чешская академическая филология в лице Ю. Поливки довольствовалась по возможности более полным пересказом сказочных сюжетов и не видела научной необходимости в печатании целых текстов.[11]

Весьма любопытны механизмы, с помощью которых Н. Е. Ончуков добивается своего. Ни много ни мало автор «Северных сказок» апеллирует к постановлениям Чешской Академии наук, а именно — к печатному завершению «Архангельских былин и исторических песен». По-настоящему удивляет, насколько быстро вести о *планируемом* издании достигают северной столицы.

Судьба кулойского тома решается 16 июня 1926 г. На заседании III секции академическая элита представлена практически в полном составе. Профессора Карлова университета чередуются здесь со школьными инспекторами, издателями, редакторами. В списке присутствующих — Й. Махал, Ф. Пастырнек, Ю. Поливка, Е. Сметанка, Й. Зубатый, В. Тилле, М. Мурко, О. Гуер, В. А. Францев, О. Гисек, Б. Матезиус, Алб. Пражак, Ф. Грох, Я. Якубец, А. Крауз, Я. Кабелик, В. Эртл, В. Флайшханс, Й. Хлумский, Х. Высокий, Й. Янко — слависты широкого профиля, германисты, индоевропеисты, лингвисты, историки отдельных литератур, филологи-классики. Учитывая разнородность интересов и ограниченность эдиционных возможностей, обсуждение печатного будущего не было однозначно простым. Кулойский том берет под свое покровительство и официально представляет сам Ян Махал. Ходатайство заслуженного эпосоведа оказалось действенным — комиссия постановляет: В. А. Францев наведет справки у проф. Е. Ф. Карского относительно того, не возьмется ли Академии наук СССР за издание данного сочинения в России; секретарь секции поинтересуется в петроградской Академии о напевах и сравнит, сколько будет стоить издание в Праге и в Пряшеве.

Подготовительная деятельность по изданию сборника неукоснительно набирает ход, однако окончательное решение вопроса все же напрямую увязывается с позицией Е. Ф. Карского. Просматривается некоторая формальность во всей этой совещательной процедуре. И без излишних писем пражские русисты прекрасно понимали, что АН СССР в обозримом будущем не станет публиковать архангельские былины. В дружеской переписке В. А. Францева с Е. Ф. Карским неоднократно говорится о бедственном положении советской науки. Так, письмо от 30 октября 1925 г. проливает свет и на крайне скупые печатные возможности. Согласно данному свидетельству, на все Отделение русского языка и словесности обещано 150 листов, в то время как актуальных рукописей накопилось в три раза больше (500 л.).

Заранее ожидаемый отрицательный ответ из Ленинграда легализует пражское начинание, открывает перед собранием А. Д. Григорьева печатный простор под эгидой Чешской Академии.

Выбор ленинградского корреспондента не случаен. Е. Ф. Карский относится к кругу варшавской профессуры, куда в равной мере относятся и В. А. Францев, В. А. Погорелов, А. Д. Григорьев. Пражский запрос В. А. Францева и ответное «благословение» Е. Ф. Карского, бывшего ректора Варшавского университета, лоббируют интересы варшавской школы. Занесенные в разные концы славянского мира ученые, в прошлом коллеги, предрешают печатную известность своего старого сослуживца. Необходимо принять во внимание и то,

[11] То же самое могло произойти с собранием А. Д. Григорьева, будь к тому времени в былинологии адекватный исследовательский инструментарий. Распространенную сказковедческую практику находим, например, у того же самого С. И. Верковича, где в комментариях помещено «подробное содержание каждой сказки». Оригинальный текст дублируется переложениями Ю. Поливки, что в данном случае оправдывалось нуждами диалектологии, возрастом записей, историко-географической привлекательностью малоизвестного сказочного извода.

lib.pushkinskijdom.ru

что Е. Ф. Карский — с 1925 г. служащий в постоянной Комиссии по вопросам научных сношений с заграницей — обладал необходимыми полномочиями. От своего имени на гербовой бумаге он мог выражать мнение Академии наук СССР. Местонахождение ленинградского документа до сих пор остается неясным. В фонде В. А. Францева его нет, а поиски в огромном, но далеко не полном архиве Чешской Академии результатов пока не дали. Опираясь на известные образцы, можем реконструировать приблизительный зачин: «Могу удовлетворить Ваше желание иметь мнение нашей Академии о...».

Как бы то ни было, вскоре после консультаций Праги с Ленинградом Н. Е. Ончуков узнает о печатании «Архангельских былин». Известие доходит оперативно, из первых рук. Возникающий прецедент по изданию русских фольклорных текстов за границей дает слабую надежду собирателю, и, уподобляясь А. Д. Григорьеву,[12] автор «Северных сказок» входит с Ю. Поливкой в письменные сношения.

Данный эпизод интересен тем, что позволяет вычленить возможную причину, почему с типографским набором григорьевского собрания не спешили. В 1926 г. во всей России был единственный человек, по-настоящему посвященный в планы Чешской Академии наук. От Е. Ф. Карского об издательских планах становится известно более широкому кругу специалистов. Прохождение А. Д. Григорьева в печатный план — в самом начале, а из России уже раздаются голоса, указывающие на имеющую место быть практику. В случае осуществления замысла поток голосов и количество просителей, без всякого сомнения, значительно бы возросли. Эта «угроза» своевременно осознается, и потому Академия медлит с реализацией своих планов. Пройдя непростую процедуру утверждения, сочинение А. Д. Григорьева оказывается заложником ситуации. При поддержке Я. Махала, Ю. Поливки, В. А. Францева, Е. Ф. Карского судьба кулойского тома предрешена — рано или поздно он увидит свет. В то же самое время во избежание опасного прецедента архангельские старины выжидают лучших времен, появляются с большим опозданием, после смерти многих инициаторов издания.

По прошествии десятилетий ясно, что планы Н. Е. Ончукова по изданию в Чехословакии западносибирских сказок имели существенные просчеты и были поэтому обречены на неудачу. В пражской корреспонденции перед нами предстает страстный собиратель, пропагандист фольклора. Публикация полевых материалов — своих и чужих — на долгие годы заслонила научно-изыскательную деятельность, вот почему заранее оговоренные формы сотрудничества Н. Е. Ончукова со «Славией» так и не получили своего развития. Обращение в Прагу могло отрицательно сказаться на «Архангельских былинах и исторических песнях», однако сама попытка, предпринятая во славу «живой старины», сделана была и заслуживает самой достойной оценки.

Приложение

ДВА ПИСЬМА Н. Е. ОНЧУКОВА проф. Ю. ПОЛИВКЕ

Глубокоуважаемый Юрий Иванович!

Я много виноват перед Вами: лично обещал Вам прислать материалы по «фольклору нашего времени», прошел год, и я не прислал. В прошлом годе я никак не удосужился это сделать. Нынче, после летнего отдыха, начал рабо-

[12] См.: *Мартынова А. Н.* Письма А. Д. Григорьева в архивах Праги // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 5—8.

lib.pushkinskijdom.ru

тать, но пришлю Вам эту работу уже не как сырой материал, а как статью для «Славии». А пока я хочу обратиться к Вам, Юрий Иванович, за советом.

Нынче летом я записывал сказки в Тавдинском крае, входящем теперь в Уральскую область, а до того это был Тюменский уезд — Запа⟨дной⟩ Сибири. Записал я *88 сказок и легенд,* среди них много волшебных. За 10 лет до меня *здесь же* записывал сказки П. А. Городцев, брат московского профессора — археолога В. А. Городцева. Записи Г⟨ородцев⟩а великолепны, их *больше 80 №№.* Ему удалось напечатать всего три сказки в местн⟨ой⟩ газете, затем он умер. В Шадринском уезде бывш⟨ей⟩ Пермской губ. записал 22 сказки И. Я. Стяжкин. И записи Городцева, и записи И. Я. Стяжкина местными музеями переданы в мое распоряжение, так⟨им⟩ обр⟨азом⟩ у меня *180 сказок* одного края — Уральского, и это составит прекрасный сборник сказок. Издать такой сборник сказок в России нет никакой надежды. На днях я был у В. М. Истрина. Он сказал, что Академия в принципе считает, конечно, желательным издание такого рода материалов, но сделать это в ближайшее время, конечно, не сможет.

Юрий Иванович! Не возьмется ли издать сборник сказок Уральского края Чешская Академия наук? Е. Ф. Карский говорил мне, что Чешская АН печатает 2-й том Архангельских былин А. Д. Григорьева. Не заинтересуется ли ЧАН и западно-сибирск⟨ими⟩ сказками, особенно если Вы, Ю⟨рий⟩ И⟨ванович⟩, сделаете соответствующее представление?

Если Чешская АН сборника уральских сказок не напечатает, то не напечатает ли какое другое ученое общество или предприятие, или ученый журнал *хотя бы краткий пересказ всех 180* сказок с моим предисловием? Таким образом это собрание будет пущено в ученый оборот. Если это возможно, Вы, Ю⟨рий⟩ И⟨ванович⟩, напишите мне, и я сейчас же займусь этой работой и пришлю ее по указанному Вами адресу.

На днях мы справляли 70-летие дня рождения и 40-летие ученой деятельности П. А. Лаврова. Чествование устраивала Славянская Комиссия Ак⟨адемии⟩ Н⟨аук⟩.

С глубоким уваж⟨ением⟩ *Н. Ончуков.*

Мой адрес:
Ленинград.
Б. Гребецкая д. 10, кв. 12
Николаю Евгеньевичу Ончукову.

6 ноября 1926 г.

3 июня н. ст. 1927.
Петербург

Глубокоуважаемый Юрий Иванович!

Очень прошу простить, что я только теперь отвечаю на Ваше сердечное письмо от XII, 26 г. Был болен и месяца два совершенно ничего не писал, затем моя временная работа в библиотеке Академии так брала много времени, что просто было, что называется, «дохнуть некогда».

Очень благодарен Вам, Ю⟨рий⟩ И⟨ванович⟩, за предложение войти в переписку с проф.[1] относительно печатания *краткого содержания моих сказок FF Communications.*[2] Свои сказки я уже переложил кратко, летом примусь за изложение записей Городцева и Стяжкина. Относительно вариантов — я думаю, можно будет ограничиться указанием на №№ каталога Аарне, дополненные Н. П. Андреевым, который к тому времени выйдет в свет.

Но, Юрий Иванович, мне бы хотелось напечатать и текст *моих записей.* Их всех № совсем немного, не более 100 страниц формата «Сев⟨ерных⟩ сказок», не считая предисловия и словариков. Напечатать целиком весь сбор-

lib.pushkinskijdom.ru

ник, т. е. мои записи + записи Городцева и + записи Стяжкина нет никакой надежды, и от этой мысли я отказываюсь. Напечатать же 100 стр. текста, я полагаю, уже не так трудно. У нас в России все же нельзя. Нельзя ли как-ниб⟨удь⟩, *где-нибудь у Вас*, в Чехии, или где-ниб⟨удь⟩ в другом месте? Не откажитесь сообщить, Ю⟨рий⟩ И⟨ванович⟩.

С большим опозданием — стыжусь — посылаю Вам свою статью из «Краеведения» о собирательстве[3] и «Обзор работ сказочной комиссии за 1926 г.», где есть и моя библиография сказки.[4] Библиография нелепа: без предисловия, перепутана, переврана. Это потому, что печаталась она летом, когда меня не было в Петербурге. Это не моя вина. Вероятно, скоро выйдет в свет «работа сказочной комиссии за 1926 г.». Там много интересного.[5] Как только выйдет, постараюсь незамедлительно послать Вам, Ю⟨рий⟩ И⟨ванович⟩.

В свою очередь прошу Вас не отказать выслать мне наложным платежом работу D-га Юрия Горака (?) об «Иване Быковиче»[6] и др. работу о моих и садовниковских сказках.[7] Не откажите, если можно, выслать мне также *Вашу хрестоматию* из русских сказок «Výbor ruských pohádek»,[8] а также, если возможно, *Вашу статью* о сборнике «Северные сказки», напечатанную Вами в — «Архиве» Ягича.[9]

Мне очень стыдно, что я затрудняю Вас, Ю⟨рий⟩ И⟨ванович⟩, но также и Вас очень прошу обращаться ко мне за всеми поручениями и справками, с удовольствием исполню.

Для «Славии» «Фольклор нашего времени» начал, довел до ума, но никак не могу кончить.

Желаю Вам всех благ и здоровья.

С искренним глубоким уважением к Вам

Н. Ончуков.

Адрес:
Ленинград.
Ул. Красных зорь 9, кв. 24

---

[1] В тексте машинописного письма оставлено свободное пространство.

[2] Folklore Fellows Communications — печатный орган Международной федерации фольклористов.

[3] *Ончуков Н. Е.* Что и как записывать по народному творчеству // Краеведение. 1925. № 3—4. С. 269—284.

[4] *Ончуков Н. Е.* Библиография сказки на русском языке с 1917 г. // Сказочная комиссия в 1924—1925 гг. Л., 1926. С. 20—23.

[5] В «работах» сказочной комиссии за 1926 г. напечатана отдельная статья Н. Е. Ончукова о тавдинских сказках. По каким-то причинам автор в письме о ней не упоминает: *Ончуков Н. Е.* Сказки Тавдинского края / Сказочная комиссия в 1926 г. Л., 1927. С. 26—31 (Изд. Рус. геогр. об-ва).

[6] Библиография ученика Ю. Поливки — Ю. Горака — содержит лишь одну «работу», где фигурирует Иван Быкович. Речь идет о сборнике русских сказок в переводе Ю. Горака: Ivan Bykovič a jiné pohádky. Praha, 1923. 39 s. Издание носит научно-популярный характер. Состав сборника: «Smrt» («Смерть»), «Prář» («Барма»), «Ivan Bykovič» («Иван Быкович»), «Pravda v moři neutone» («Правда в море не утонет») — полностью повторяется в более полном сборнике сказочных текстов, в кн.: Ončukov a Sadovnikov: O čem si ruský lid vypravuje (Pohádky). Praha, 1924. 102 s. (Žeň z literatur 59).

[7] Ončukov a Sadovnikov: O čem si ruský lid vypravuje (Pohádky). Издание сопровождают «Послесловие» Ю. Горака (с. 87—96) и «Примечания» Ю. Поливки (с. 97—100). Перевод сказок на чешский язык осуществил Ю. Горак в педагогических целях. Тексты, как узнаем из сопроводительного слова, должны были облегчить работу со студентами. Пятнадцать произведений заимствовано из «Северных сказок» Н. Е. Ончукова: «Car černokněžnik» (№ 2 «Царь-чернокнижник»), «Ivan Bykovič» (№ 27 «Иван Быкович»), «Danilo carevič a Nastasja Carevna» (№ 57 «Данило-царевич и Настасья-царевна»), «Prač» (№ 160 «Барма»), «Osud»

lib.pushkinskijdom.ru

(№ 159 «Судьба»), «Pop ze starého vydání» (№ 165 «Старинный поп»), «Smrt» (№ 40 «Смерть»), «Pop a Mikuláš Divotvorce» (№ 41 «Поп и Николай чудотворец»), «Mužík a čert» (№ 32 «Мужик и черт»), «Hladový pop» (№ 250 «Голодный поп»), «Co je nejdále slyšet?» (№ 163 «Что дальше слышно?»), «Pán a tesař» (№ 223 «Барин и плотник»), «Čtyřicet bratrů jelo otce křtít» (№ 19 «Сорок братьев ездили отца крестить»), «Chmel» (№ 161 «Хмель»), Kohout, kocour, svině, beran a býk» (№ 149 «Петух, кот, свинья, баран и бык»).

[8] *Polívka J.* Výbor ruských pohádek. Praha: Státní nakladatelství, 1924—1925. Т. 1—3. Хрестоматия Ю. Поливки содержит пять сказок Н. Е. Ончукова: № 158 «Правда и Кривда», № 4 «Федор Водович и Иван Водович», № 78 «Иван Попович и прекрасная девица», № 172 «Иван Рогуэн», № 72 «Рыбьи головы». Ввиду наличия русского материала пересылка хрестоматии из Чехословакии в Советскую Россию была осложнена. Попытки переслать данное издание обычной почтой успехом не увенчались: «Ваш *Výbor ruských pohádek* вып. II до сих пор еще не получен, вероятно потому, что он содержит русские материалы, напечатанные за границей» (из письма Е. Ф. Карского Ю. Поливке от 18.07.1925 г.).

[9] Рецензия Ю. Поливки «Nordgroβrussische Märchen Ončukovs, angezeigt von Polívka» напечатана в «Архиве славянской филологии», основанном В. Ягичем в 1876 г.: Archiv für slavische Philologie. 1910. Bd 31. С. 259—286.

lib.pushkinskijdom.ru

М. В. РЕЙЛИ

ОПЫТ КЛАССИФИКАЦИИ БЫЛИЧЕК

В настоящее время общепринятой является классификация быличек по типам персонажей, а далее — по мотивам.[1] Еще в 1964 г. К. В. Чистов констатировал, что «принятый принцип систематизации преданий и легенд по характеру основного действующего лица (для побывальщин — по характеру сверхъестественного существа) в известной мере привел к превращению этих систем в предметно-тематические указатели народных поверий, а не рассказов, которые возникают на их основе» (Чистов. 1964. С.2). Был сделан вывод о необходимости создания универсальных указателей по всем видам несказочной прозы, что, однако, не представляется возможным до тех пор, пока не будет достаточно подробно изучен и классифицирован каждый прозаический жанр.

Сложность классификации быличек состоит в том, что они очень неоднородны по своему составу. Сюда принято относить как рассказы о духах-хозяевах (леших, водяных, домовых и т. п.), в которых наиболее ярко выражен мифологический элемент, так и рассказы о черте, где этот элемент уже почти невозможно вычленить из ряда религиозных напластований, и рассказы о мертвецах и колдунах, в которых объектом верований становится сам человек.

Поэтому к принципу классификации быличек по типам персонажей прибегают не случайно. Можно ли игнорировать тот факт, что именно вокруг момента встречи человека с совершенно определенным, конкретным мифологическим существом формируется свой, достаточно специфический круг сюжетов и ситуаций? Классификация внутри тематических циклов по мотивам также имеет смысл, прежде всего на *региональном* уровне, так как в этом случае концентрируется своеобразный материал, дающий богатые сведения о состоянии традиции каждого региона. Даже не ознакомившись предварительно с текстами быличек, на основе только классификационных таблиц можно получить представление об их сюжетном составе и о специфике или повторяемости ряда мотивов. Имея выдержанные в одном духе и стиле такие указатели по каждому из регионов, можно реально увидеть типологическую общность или различия традиций в пределах целостного этноса. Будучи сделаны для обширных территорий, притом на международном уровне, такие указатели обычно страдают излишней дробностью. В них слишком много частных мотивов, которые не поддаются систематизации. К тому же они учитываются или не учитываются достаточно произвольно — по усмот-

[1] Проблема классификации жанров несказочной прозы подробно анализируется в работе С. Н. Азбелева «Проблемы международной систематизации преданий и легенд» (Русский фольклор. Т. 10: Специфика фольклорных жанров. М.; Л., 1966. С.176—195. Попытки классификации быличек на русском материале были предприняты в работах С. Айвазян (Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182), В. П. Зиновьева (Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин / Публ. Н. Л. Новиковой, Г. Н. Зиновьевой) // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62—76).

© М. В. Рейли, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

рению составителя, далеко не всегда правильно отражая сюжетный состав быличек, особенно при наличии развернутой фабулы. Здесь возникают те же трудности, что и при составлении указателей сказочных сюжетов и мотивов (переплетение в тексте нескольких мотивов, в результате чего — трудности отнесения сюжета к тому или иному типу). При этом картина с быличками усугубляется: если в указателях сказочных сюжетов их типы выявлены относительно четко (форма сказочного повествования достаточно устойчива), то в существующих указателях быличек сюжеты и мотивы часто смешиваются, что объясняется отсутствием у былички «жесткой» формы. Одна и та же ситуация может выступать в разветвленном сюжетном повествовании как частный, отдельный мотив, а в повествовании-меморате выполнять «исчерпывающую» сюжетную функцию.

Интересно классификационное предложение В. П. Зиновьева, когда он, с одной стороны, классифицирует былички в традиционном ключе, т. е. по типам персонажей, с другой — избирает основанием для выделения внутри жанра быличек различных типов своеобразие функций мифологических персонажей (Зиновьев. 1974. С. 52). Но предпосылкой такой классификационной схемы может быть лишь исключительно четкое выделение и систематизация функций персонажей *каждой* группы быличек. Тогда сложится точная картина типологической общности или различий и самих образов мифологических персонажей.

В существующих же теоретических работах по жанру былички (Зиновьев. 1974; Померанцева. 1975) понятие функций персонажей частично отождествляется с понятием отдельного мотива, встречающегося в быличках. Это особенно заметно в опубликованных указателях (см., напр.: Померанцева. 1975: А-1-19, А-1-20, А-11-7, А-11-18 и т. д.; Зиновьев. 1987: А-1-21, Б-1-4, Б-11-2 и т. д.). Кроме того, в указателях оказываются смешанными, с одной стороны, функции мифологических персонажей, их действия по отношению к человеку, с другой стороны — действия человека по отношению к мифологическим персонажам (Померанцева. 1975: А-1-8, а-1-8а, А-1-28, А-1-30, А-11-4, А-11-6, Б-11-7 и т. д.; Зиновьев. 1987: А-1-3, Б-11-7 и т. д.). Единый принцип классификации не выдержан.

В данной работе предлагается принцип классификации быличек по *функциям* мифологических персонажей с учетом глубинной *композиционной структуры* текста в свете отраженных в нем запретов и предписаний. Этот принцип представляется закономерным, так как в композиционном плане именно соблюдение или нарушение запрета лежит в основе фабулы или конфликта между человеком и мифологическим существом, служит мотивировкой действия мифологического персонажа по отношению к человеку.

Запреты в быличках, налагаемые на сферу взаимоотношений человека с мифологическими персонажами, подразумевают предотвращение контактов с «чужой» реальностью, т. е. превентивные меры; меры, направленные на благополучное разрешение контакта, если он все-таки состоялся; способы ликвидации последствий подобного контакта. Запреты здесь являются необходимой составной частью жизни людей, задавая границы человеческого существования.

В композиции рассказа запреты не занимают фиксированной позиции. Они могут встречаться в форме поверья в преамбуле к тексту, в момент кульминации и в конце повествования. Текст может не содержать прямой информации о запрете. Тогда встреча с мифологическим существом имеет формально не мотивированный характер. Это свойственно, например, быличкам, где в основе «сюжета» лежит простое появление мифологического персонажа, вызывающее испуг у рассказчика, или быличкам, в которых леший «водит» людей, и др. Мотивировка в таких рассказах как бы «витает в воздухе». В данном случае мы имеем дело с так называемой внутренней структурой былички, в основе которой лежат стереотипы и формулы представ-

lib.pushkinskijdom.ru

лений, организующих восприятие. Формульность, понимаемая как обращение к традиционным образам и представлениям, свойственна и описанию функций мифологических персонажей, и запретов и предписаний.

Полная, «идеальная», схема столкновения человека с мифологическим существом в композиции былички выглядит следующим образом: нарушение запрета—встреча; наказание—борьба; избавление—возвращение в нормальное пространство.

Таким образом, предлагаемый указатель следует за «идеальной» схемой композиции быличек. При этом принцип деления материала по персонажам сохраняется, хотя и в несколько видоизмененном виде (вводятся только два крупных раздела: А. Былички о духах-хозяевах; В. Былички о мертвецах и людях, обладающих сверхъестественными способностями). Конкретизация производится за счет добавления к номеру текста сокращенного названия персонажа былички (напр.: Зиновьев: 51-лес., Черепанова: 199-бан. и т. п.). Былички о мертвецах и людях, обладающих сверхъестественными способностями, в указателе содержат пометы: пред. (мертвецы-«родители», предки), залож. («заложные» покойники) и колд. (колдуны).

Раздел «А» имеет следующие подразделы: I. Запреты (1. Запреты для предотвращения встречи с мифологическим персонажем (пространственные, временные и пространственно-временные, вербальные, звуковые, поведенческие, другие); 2. Запреты, регламентирующие поведение человека непосредственно при встрече с мифологическим существом (запреты на эмоциональную реакцию, поведенческие, промысловые, другие)); II. Функции мифологических персонажей (появление, вождение, похищение, наказание, помощь, предсказание судьбы); III. Обереги и предписания, направленные на предотвращение встречи с мифологическим персонажем и на благополучный исход в случае, если контакт состоялся (предметные, животные, вербальные и звуковые, ритуальные и поведенческие, жертвоприношение и совершение иных обрядов, другие).

В разделе «В» выделяются подразделы: I. Запреты (1. Запреты, направленные на предотвращение контакта с мифологическим персонажем; 2. Запреты, регламентирующие поведение человека, находящегося в контакте или в непосредственной близости к мертвому телу, мифологическому персонажу, колдуну); II. Функции (появление, похищение, наказание, помощь, предсказание судьбы); III. Обереги (превентивные меры, меры, направленные на избавление от «ходячего» покойника (предметные, вербальные и звуковые, ритуальные и поведенческие, другие), меры, направленные на избавление от колдуна и колдовства).

Хотя предложенный принцип классификации и выглядит несколько формальным, он является удобным для анализа самого содержания и композиции текста быличек, приемлемым и в «прикладном» плане, ибо дает исчерпывающую информацию о способах и принципах взаимодействия с «иной» реальностью.

Указатель не претендует на исчерпывающую полноту и завершенность и предлагает к обсуждению лишь качественно новый подход к классификации жанра былички.

Использованный материал относится преимущественно к районам Севера и Северо-Запада России в диапазоне от середины XIX—до конца XX в. В ряде случаев недостаток материала, необходимого для получения более полной и четкой картины бытования типичных форм былички, вынуждал использовать тексты, записанные в местах традиционного расселения русских в Карелии, в Западной и Восточной Сибири. Записи, сделанные в этих регионах, не имеют четкой локальной приуроченности и в значительной мере принадлежат населению, мигрировавшему из тех же районов традиций Русского Севера и Северо-Запада.

lib.pushkinskijdom.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Азадовский. 1947 — *Азадовский М. К.* Русские сказки в Карелии : (Старые записи). Петрозаводск, 1947.

Балашов. 1970 — *Балашов Д. М.* Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.

Богатырев. 1916 — *Богатырев П. Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда Архангельской губернии // Этнографическое обозрение. 1916. № 3—4. С. 42—80.

Будовская. 1990 — *Будовская Е. Э.* Баня: Из этнолингвистического словаря славянских древностей // Русская речь. 1990. № 4. С. 105—110.

Бурцев. 1910 — *Бурцев А. Е.* Полное собрание этнографических трудов. М., 1910. Т. 1—5.

Виноградов. 1923 — *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей Государственного иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. 5. С. 261—345.

Вятский. 1996 — Вятский фольклор. Мифология / Вятский региональный центр русской культуры; Изд. подгот. А. А. Иванова. Котельнич, 1996.

Георгиевский. 1889 — *Георгиевский М.* Святки в деревнях Олонецкой губ. и различные гаданья // Олонецкие губернские ведомости. 1889. № 46. С. 495—497; № 48. С. 514—516.

Гуляева. 1986 — *Гуляева Л. П.* Пастушеская обрядность на р. Паше: (Традиция и современность) // Русский Север. 1986. С. 172—180.

Ефименко. 1864 — *Ефименко П.* Демонология жителей Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 51—53.

Ефименко. 1877 — Материалы по этнографии русского населения Архангельской области, собранные П. С. Ефименко. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта // Изв. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30: Тр. этнографического отдела. М., 1877. С. 163—164, 175, 176, 189.

Зиновьев. 1974 — *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.

Зиновьев. 1985 — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин / Публ. Н. Л. Новиковой, Г. Н. Зиновьевой // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62—76.

Зиновьев. 1987 — *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Иваницкий. 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1890. Вып. 2. (Изв. ИОЛЕАиЭ. Т. 19; Тр. этнографического отдела. Т. 11, вып. 1).

Карнаухова. 1934 — *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края. М.; Л., 1934.

Котлицкая. 1992 — *Котлицкая О. Я.* Про черта лысого // Русская речь. 1992. № 6. С. 90—94.

Легенды. 1989 — Легенды. Предания. Бывальщины / Сост., подгот. текстов, вступ. ст., примеч. Н. А. Криничной. М., 1989. (Классическая б-ка «Современника»).

Майков. 1869 — Великорусские заклинания / Сб. Л. Н. Майкова // Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. Т. 2 / Под ред. Л. Н. Майкова. СПб., 1869. С. 417—580.

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

Онч. 1908 — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки (Архангельской и Олонецкой губ.). СПб., 1908. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. Т. 33).

Предания. 1997 — Предания и былички / Изд. подгот. В. П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997. (Памятники русского фольклора Водлозерья).

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

Рейли. 1989 — *Рейли М. В.* Былички и поверья об «отпуске» пастуха: (По материалам Архангельской области) // Русский фольклор. Т. 25 / АН СССР. Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом). Л., 1989. С. 187—192.

Рожденственская. 1941 — Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / Зап. текстов, вступ. ст., коммент. Н. И. Рождественской. Архангельск, 1941.

lib.pushkinskijdom.ru

Садовников. 1884 — Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. Т. 12).

Смирнов. 1922 — Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду Владимирской губернии: Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки. М., 1922.

Соколовы. 1915 — *Соколов Б., Соколов Ю.* Песни и сказки Белозерского края. М., 1915.

Ушаков. 1896 — *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2—3. С. 146—204.

Харитонов. 1848 — *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. 4. С. 137—144.

Хафизова. 1996 — *Хафизова Л.* Материалы Каргопольской экспедиции Рос. гос. гуманитар. ун-та 1995 года // Живая старина. 1996. № 2. С. 57—58.

Черепанова. 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996.

Чистов. 1964 — *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964.

ОПЫТ КЛАССИФИКАЦИИ БЫЛИЧЕК, СОГЛАСНО «ВНУТРЕННЕЙ» СТРУКТУРЕ ТЕКСТА

А. БЫЛИЧКИ О ДУХАХ-ХОЗЯЕВАХ

А.I. Запреты

А.I.1. *Запреты для предотвращения встречи с мифологическим персонажем*

А.I.1.1. Пространственные

А.I.1.1.1. *Попадать на «нечистый след»; пересекать дорогу, по которой едет свадьба МП* (мифологического персонажа) (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 17—18, 19—20-лес.; Т. 1, вып. 2. С. 94-лес.; Азадовский. 1947: 50-лес.; Зиновьев: 12, 13, 59, 60, 61-лес.; Черепанова : 59-лес.; Предания. 1997: 39-лес.).

А.I.1.1.2. *Укладываться спать на тропе, дороге у МП* (Зиновьев: 92, 93-дом.; 24—32-лес.; Черепанова: 150-лес.).

А.I.1.1.3. *Строиться, селиться «не на месте»* (Зиновьев: 51-лес.; 117-бан.; Вятский. 1996: 17, 20-дом.; Черепанова: 199-бан.).

А.I.1.1.4. *Сходить в левую сторону от дороги по естественной надобности* (Бурцев. Т. 2, вып. 7. С. 106-лес.).

А.I.1.1.5. *Переступать черту, указанную МП* (Рейли: 3, 4-лес.).

А.I.1.2. Временные; пространственно-временные (оказываться в неположенное время в неположенном месте) (Ефименко. 1864. С. 51—52-лес.; Ефименко. 1877. С. 164-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 16—17-лес.; 18-чёрт; 56—60-лес.; Т. 1, вып. 2. С. 94-лес.; 99, 100-бан.; Т. 2, вып. 5. С. 25—26-вод.; Т. 2, вып. 6. С. 67-бан.; Т. 2, вып. 7. С. 105—107, 122—123-лес.; 132—134-чёрт; Т. 3, вып. 10. С. 89—90-лес.; Балашов: 111-лес.; Зиновьев: 3, 12, 55-лес.; 63, 65-вод.; 84, 87-дом.; 114—116-бан.; Вятский. 1996: 62-вод.; Черепанова: 58, 273-чёрт; 194, 196, 200-бан.; Предания. 1997: 20—22-вод.; 53, 54, 55, 59-лес.).

А.I.1.2.1. *Работать в праздники* (Онч.: 198е-лес.).

А.I.1.2.2. *Ходить на промысел в воскресный день, праздник, не вовремя* (Онч.: 198е-лес.; Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 62—65-лес.; Зиновьев: 58-лес.).

А.I.1.3. Вербальные

А.I.1.3.1. *Произнесение имени МП* (Ефименко. 1877. С. 163-лес.; Онч.: 198ж, 235г-лес.; 273-вод.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 18-лес.; 22, 23-чёрт; Т. 1,

lib.pushkinskijdom.ru

вып. 2. С. 123—124-лес.; Т. 1, вып. 3. С. 132, 136—138-чёрт; Т. 2, вып. 5. С. 25—26-чёрт; Т. 2, вып. 6. С. 67—68-чёрт; 68—69, 69—70, 71—72-лес.; С. 73—75-чёрт; Т. 2, вып. 7. С. 96—97, 101—102, 103-чёрт; С. 116—119, 122—123, 124—125-лес.; Т. 3, вып. 9. С. 37—39-лес.; С. 47—51-вод.; Т. 3, вып. 10. С. 82-лес.; Т. 3, вып. 11. С. 121—122-вод.; Соколовы: 68-лес.; Карнаухова. 1934: 92, 123, 193-чёрт; Азадовский. 1947: 39, 40-лес.; 43-вод.; Балашов: 11-дом.; 16, 126-чёрт; 18-лес.; Зиновьев: 36—41, 43—50-лес.; Вятский. 1996: 56-вод.; Черепанова: 49, 54—56-лес.; 62, 259-чёрт; Предания. 1997: 45, 46, 50, 56, 57, 77, 79, 87-лес.).

А.I.1.3.2. *Проклятие* (Ефименко. 1877. С. 194-бан.; Добровольский. 1898. С. 363-дом.; Бурцев. Т. 1, вып. 3. С. 132, 136—138-чёрт; Карнаухова. 1934: 92-чёрт; Балашов: 13, 16-чёрт; Хафизова. 1996. С. 57-дом.; Черепанова: 57, 58, 60-чёрт; Предания. 1997: 43, 51-лес.; 98-дом.).

А.I.1.3.3. *Неосторожные слова и мысли* (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 95-лес.; Т.3, вып. 9. С. 46—47-лес.; Балашов: 15-лес.; Зиновьев: 42, 47-лес.; Черепанова: 60-чёрт; Предания.1997: 41, 54—56, 58, 61, 62, 85-лес.).

А.I.1.3.4. *Матерщина, ругань* (Ефименко. 1877. С. 194-бан.; Онч.: 198д, 272-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 19-чёрт; Т. 2, вып. 7. С. 101—102, 107, 122—123-лес.; Т. 3, вып. 9. С. 37—39-лес.; Соколовы: 162-чёрт; Зиновьев: 14-лес.; Черепанова: 50, 157-лес.; Предания. 1997: 35-лес.).

А.I.1.4. Звуковые

А.I.1.4.1. *Шум, хохот, крик* и т. п. (Бурцев. Т. 2, вып. 5. С. 27—28-вод.; Черепанова: 198-бан.).

А.I.1.4.2. *Свист* (Иваницкий. 1890. С. 130-лес.; Богатырев. 1916. С. 49-лес.).

А.I.1.5. Поведенческие

А.I.1.5.1. *Оставлять маленьких детей и беременных женщин одних, без присмотра* (Бурцев. Т. 3, вып. 9. С. 23—24-бан.; Т. 3, вып. 11. С. 115—117-бан.; Балашов: 17-чёрт; 120-вод.; 126-бан.; Зиновьев: 33-чёрт; Предания. 1997: 104, 105-бан.; Черепанова: 197, 198, 202, 203-бан.; 64, 270-чёрт).

А.I.1.5.2. *Хвастаться своим бесстрашием* (Садовников. 1884: 69в-бан.; Добровольский. 1898. С. 365-дом.; Бурцев. Т. 3, вып. 9. С. 23—24-бан.; Т. 3, вып. 11. С. 115—117-бан.; Карнаухова. 1934: 80-бан.; Черепанова: 61, 199, 201, 203-бан.).

А.I.1.5.3. *Гадать, не соблюдая необходимых мер предосторожности* (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 90-чёрт; Т. 2, вып. 7. С. 119—120-дом., 120—122-бан.; Т. 3, вып. 11. С. 117—118-дом.; Балашов: 109, 110-чёрт; Черепанова: 274-чёрт; Предания. 1997: 103-дом.).

А.I.1.5.4. *Вызывать МП, не зная, как его прогнать* (Черепанова: 271-чёрт).

А.I.1.5.5. *Входить в дом, останавливаться на ночлег, не спросив разрешения у хозяев* (Азадовский. 1947: 47-лес.; Зиновьев: 24, 28-лес.; 86, 87, 90-дом.; Легенды. 1989. С. 216-вод.; Черепанова: 95-дом.).

А.I.1.5.6. *Подсматривать за МП* (Добровольский. 1898. С. 364-дом.; Бурцев. Т. 3, вып. 10. С. 91—93-лес.; Зиновьев: 75-вод.; 99-дом.; Вятский. 1996: 40-дом.).

А.I.1.5.7. *Ложиться спать, не раздеваясь* (Черепанова: 90-дом.).

А.I.1.5.8. *Смотреть «по окнам» в ночное время* (Черепанова: 92-дом.).

А.I.1.5.9. *Мыться в бане*

А.I.1.5.9а. Одному (Зиновьев: 113, 120, 122-бан.; Черепанова: 197, 199-бан.).

А.I.1.5.9б. После «третьего пару», поздно вечером и по праздникам (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 99-бан.; Черепанова: 246, 248-чёрт).

А.I.1.5.9в. Торопить друг друга во время мытья (Зиновьев: 112-бан.).

lib.pushkinskijdom.ru

А.I.1.5.10. *Напиваться допьяна* (Бурцев. Т. 2, вып. 8. С. 154—155-лес.; Зиновьев: 16-лес.; Черепанова: 193-бан., 245, 251, 274, 277, 278, 280-чёрт; Предания. 1997: 27-лес.).

А.I.1.5.11. *Делать что-либо, не благословясь* (Бурцев. Т. 2, вып. 7—8. С. 134—135-лес.; Онч.: 290, 293-лес.; Зиновьев: 40, 48-лес.).

А.I.1.5.12. *Пасти скот без отпуска* (Азадовский. 1947: 49-лес.).

А.I.1.5.13. *Давать кому-либо свой рожок, дуть в него не в то время и не в том месте* (Рейли: 3, 6-лес.).

А.I.1.5.14. *Проливать кровь скота на земле, на которой пасешь* (Предания. 1997: 70-лес.).

А.I.1.5.15. *Копать землю, пахать (пастуху)* (Рейли: 2-лес.).

А.I.1.5.16. *Повреждать что-либо или кого-либо во владениях МП* (Рейли: 4-лес.).

А.I.1.5.17. *Находиться на улице во время грозы* (Бурцев. Т. 2, вып. 5. С. 36—37-чёрт; Черепанова: 244, 276-чёрт).

А.I.1.5.17. *Другие запреты* (Черепанова: 264-чёрт).

А.I.2. ***Запреты, регламентирующие поведение человека непосредственно при встрече с мифологическим персонажем.***

А.I.2.1. Запрет на эмоциональную реакцию

А.I.2.1.1. *Запрет страха* (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 69—70-лес.; Т. 3, вып. 9. С. 35—36 лес.; Балашов: 120-вод.; Черепанова: 65-лес.; Предания. 1997: 36-лес.; 64-дом.).

А.I.2.2. Поведенческие запреты

А.I.2.2.1. *Оглядываться, когда идешь на поиски людей или скотины* (Балашов: 120-вод.; Черепанова: 55-лес.; Предания. 1997: 84-лес.; 92-дом.).

А.I.2.2.2. *Разговаривать, когда идешь на поиски людей или скотины, на промысел* (Черепанова: 55, 140, 144-лес., 60-чёрт; Предания. 1997: 84-лес.).

А.I.2.2.3. *Рассказывать о том, что видел, чему научился при встрече с МП, о своей связи, договоре с ним* (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 91, 98-дом.; Т. 2, вып. 6. С. 62-лес.; Богатырев. 1916. С. 52—53-лес.; Балашов: 117-вод.; Черепанова: 56, 57, 59, 65-лес.; Предания. 1997: 53, 81-лес.).

А.I.2.2.4. *Расплетать, расчесывать, состригать косы, заплетенные МП* (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 14—15-дом.; Т. 2, вып. 7. С. 120-дом.; Черепанова: 96, 100, 109, 111, 113-дом.).

А.I.2.2.5. *Стрелять в МП, причинять ему вред* (Зиновьев: 113-бан.; Черепанова: 146-лес.).

А.I.2.2.6. *Грубо обращаться с МП, не проявлять к нему должного уважения* (Добровольский. 1898. С. 363, 364-дом.; Зиновьев: 23-лес.; Легенды. 1989. С. 204-вод.; Вятский. 1996: 24, 39-дом.; Предания. 1997: 98-дом.).

А.I.2.2.7. *Злоупотреблять помощью МП, заставлять его выполнять лишнюю, ненужную работу* (Богатырев. 1916. С. 51-лес.; Черепанова: 346-лес.).

А.I.2.2.8. *Есть в доме у МП его пищу (хлеб)* (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 62—65-лес.; Онч.: 234, 293-лес.).

А.I.2.2.9. *Обмываться водой в доме у лешего* (Балашов: 15-лес.).

А.I.2.2.10. *Брать деньги за услуги, оказанные МП* (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 95-лес.).

А.I.2.3. Промысловые запреты

А.I.2.3.1. *Повреждать что-либо во владениях МП, пользоваться чем-либо без спроса* (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 66-лес.; Т. 2, вып. 7. С. 100—101-лес.; Зиновьев: 68—70-вод.).

lib.pushkinskijdom.ru

A.I.2.3.2. *Два раза ходить и спрашивать у МП (об одном и том же)* (Предания. 1997: 77-лес.).

A.I.2.3.3. *Оглядываться назад во время выстрела* (Азадовский. 1947: 48-лес.).

A.I.2.3.4. *Есть и собирать ягоды* (Рейли: 8, 9-лес.).

A.I.2.3.5. *Стричь волосы и бороду* (Рейли: 8, 9-лес.).

A.I.2.3.6. *Здороваться за руку* (Рейли: 9-лес.).

A.I.2.3.7. *Носить крест во время пастьбы* (Азадовский. 1947: 49-лес.).

A.I.2.3.8. *Хвастаться добычей* (Балашов: 60-вод.).

A.I.2.4. Другие запреты

A.II. Функции мифологических персонажей

A.II.1. ***Появление***

A.II.1.1. В образе животного или птицы

A.II.1.1.1. *Домашних*

A.II.1.1а. Кошки (Харитонов. 1848. С. 137-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 14—15-дом.; Т. 2, вып. 6. С. 72—73, 73—75, 75—76-вод.; Т. 2, вып. 7. С. 132-чёрт; Богатырев. 1916. С. 49-лес.; Черепанова: 111, 118, 119-дом.; 197, 200-бан.; Предания. 1997: 11—13, 16, 20-вод.; 99-дом.).

A.II.1.1.1б. Собаки (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 73—75, 75—76-вод.; Т. 2, вып. 7. С. 132-чёрт; Богатырев. 1916. С. 49-лес.; Черепанова: 85, 110-дом.; 192-бан.; 278-чёрт).

A.II.1.1.1в. Жеребенка, лошади (Черепанова: 283-чёрт; Предания. 1997: 89-дом.).

A.II.1.1.1г. Коровы, теленка (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 73—75, 75—76-вод.; Т. 2, вып. 7. С. 103-чёрт; Черепанова: 264-чёрт).

A.II.1.1.2. *Диких*

A.II.1.1.2а. Ласки (Черепанова: 81, 110, 112—115, 122-дом.).

A.II.1.1.2б. Зайца (Бурцев. Т. 2, вып. 7. С. 132-чёрт).

A.II.1.1.2в. Крысы, мыши (Черепанова: 115, 117-дом.).

A.II.1.1.2г. Змеи, ужа (Смирнов. 1922. С. 76-бан.; Зиновьев: 139, 140-дом.; Черепанова: 116, 120, 123, 124-дом.).

A.II.1.1.2д. Жабы, лягушки (Черепанова: 116-дом.).

A.II.1.1.3. *Огненного змея* (Зиновьев: 139, 140-чёрт; Черепанова: 24-чёрт).

A.II.1.1.4. *Других животных*

A.II.1.2. В антропоморфном облике

A.II.1.2.1. *В образе человека с необычными деталями во внешности*

A.II.1.2.1а. Фитоморфные детали (Зиновьев: 120-бан.).

A.II.1.2.1б. Зооморфные детали (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 21—22-вод.; Зиновьев: 62-вод.; Черепанова: 164-вод.; 198-бан.).

A.II.1.2.1в. Другие детали, указывающие на принадлежность к «иному миру» (Ефименко. 1864. С. 51-лес.; Онч.: 198б, д-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 4. С. 22—23-вод.; Т. 1, вып. 5. С. 25—26-вод.; Т. 2, вып. 7. С. 119—120-дом.; С. 122-бан.; Т. 3, вып. 9. С. 48-вод.; Т. 3, вып. 11. С. 121—122-вод.; Богатырев. 1916. С. 49, 53-лес.; Азадовский. 1947: 42-чёрт; Зиновьев: 62—68-вод.; 120-бан.; Вятский. 1996: 57—59, 61-вод.; Черепанова: 73, 74, 78-дом.; 126, 127, 136, 147, 151-лес.; 196, 205-бан.; 341, 343-чёрт; Предания. 1997: 17, 19, 23-вод.; 35—37, 48, 50, 52, 66-лес.; 108, 257—260-чёрт).

A.II.1.2.2. *Хозяина (хозяйки) дома, знакомого человека или родственника,* который:

A.II.1.2.2а. В это время находится в другом месте (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 91—92-дом.; Т. 1, вып. 4. С. 24—25-дом.; Черепанова: 72, 84, 98, 99, 103-дом.; Предания. 1997: 37, 39, 47, 55, 56-лес.).

lib.pushkinskijdom.ru

А.II.1.2.2б. Уже умер (Бурцев. Т. 2, вып. 8. С. 149-чёрт; Черепанова: 23, 24, 25-чёрт; 55, 56-лес.; Предания. 1997: 34-лес.).

А.II.1.2.2в. Внезапно исчезает (Черепанова: 199-бан.).

А.II.1.2.3. *Обычного человека, женщины, старика (дедушки)* (Ефименко. 1864. С. 52—53-лес.; Онч.: 29-бан.; 179-лес.; 230-чёрт; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 60-чёрт; Т. 2, вып. 5. С. 36—37-чёрт; Т. 2, вып. 8. С. 149-чёрт; Т. 3, вып. 10. С. 83-дом.; Карнаухова. 1934: 79-дом.; Балашов: 125-чёрт; Зиновьев: 118, 119, 121-бан.; Черепанова: 56, 59, 140-лес.; 77-дом.; 251, 265, 271, 273, 276, 277, 280-чёрт).

А.II.1.2.4. *В образе самого себя* (Черепанова: 91-дом.).

А.II.1.2.5. *В образе чёрта* (Черепанова: 266-чёрт).

А.II.1.3. В виде различных предметов

А.II.1.3.1. *Домовища* (Предания. 1997: 99-дом.).

А.II.1.3.2. *Головни* (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 75—76-вод.).

А.II.1.4. Произведение различных звуков и звукоподражаний

А.II.1.4.1. *Звукоподражание человеческому голосу*

А.II.1.4.1а. Хохот (Онч.: 198б, 235а, д, 293-лес.; Зиновьев: 83-дом.; Черепанова: 128, 136-лес.).

А.II.1.4.1б. Пение (Зиновьев: 24-лес.; Предания. 1997: 64-дом.; 67-лес.).

А.II.1.4.1в. Свист (Онч.: 198д-лес.).

А.II.1.4.1г. Другие звуки (Ефименко. 1864. С. 51—52-лес.; Богатырев. 1916. С. 49-лес.).

А.II.1.4.2. *Подражание голосам животных и птиц* (Онч.: 179, 198г-лес.; Предания 1997: 68-лес.).

А.II.1.4.3. *Хлопание в ладоши, по воде* (Онч.: 198б, в-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 21—22; Т. 1, вып. 4. С. 22—23-вод.; Т. 2, вып. 5. С. 25—26-вод.; Т. 2, вып. 6. С. 75—76-вод.; Зиновьев: 24-лес.; 63-вод.; Предания. 1997: 18-вод.; 34, 35, 37, 48-лес.).

А.II.1.4.4. *Стук* (Онч.: 235в-лес.; Черепанова: 102-дом.; 201, 204-бан.; Предания. 1997: 63-лес.; 102-дом.).

А.II.1.4.5. *Звук шагов* (Черепанова: 87, 102, 104, 105-дом.; Предания. 1997: 64, 101-дом.).

А.II.1.4.6. *Шорох веников* (Черепанова: 199-бан.).

А.II.1.4.7. *Игра на гармошке, балалайке* (Черепанова: 267-чёрт; Предания. 1997: 28—31, 33-лес.).

А.II.1.4.8. *Другие звуки* (Предания. 1997: 94-дом.).

А.II.1.5. Произведение характерных действий

А.II.1.5.1. *Давит* (Зиновьев: 68—70-вод.; Черепанова: 75, 81, 87, 88—90, 93, 94, 95, 110, 118-дом.).

А.II.1.5.2. *Бросает различные предметы* (Предания. 1997: 100-дом.).

А.II.1.5.3. *Играет* (Черепанова: 72-дом.; Предания. 1997: 94-дом.).

А.II.1.5.4. *Заплетает косы полюбившимся ему хозяевам, лошадям* (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 14—15-дом; Т. 2, вып. 7. С. 120-дом.; Зиновьев: 110-дом.; Черепанова: 109, 111, 113-дом.).

А.II.1.5.5. *Танцует* (Черепанова: 267-чёрт).

А.II.1.5.6. *Оставляет синяки* (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 21—22-вод.; Т. 2, вып. 6. С. 73—75-вод.).

А.II.1.5.7. *Совершает другие действия* (Онч.: 235б-лес.; Балашов: 109-чёрт; Зиновьев: 83-дом.; Черепанова: 106-дом.; 193, 194, 199-бан.; 267-чёрт).

А.II.1.6. Изменение состояния окружающей среды

А.II.1.6.1. Ветер, шум, буря (Онч.: 302-лес.; Богатырев. 1916. С. 49-лес.; Балашов: 120-вод.; 126-чёрт; Черепанова: 56, 140, 143, 152-лес.; 269, 284-чёрт; Предания. 1997: 61, 67-лес.).

lib.pushkinskijdom.ru

A.II.2. **Вождение**

A.II.2.1. Дезориентация в пространстве

A.II.2.1.1. *Наведение наваждения* (морока) (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 60—61-вод.; Т. 3, вып. 9. С. 47—51-вод.; Черепанова: 245, 251, 268, 272, 279—281, 283, 285-чёрт).

A.II.2.1.1а. Человека заманивает МП, показываясь ему в облике диковинного животного, птицы и др. (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 72—73-вод.).

A.II.2.1.1б. МП «закрывает» человеку дорогу домой (Черепанова: 76-дом.).

A.II.2.1.1в. Заводит под видом знакомого (Черепанова: 255, 274, 278—281, 283-чёрт).

A.II.2.2. Требование от человека совершить какие-либо действия

A.II.2.2.1. *Подшутить над кем-либо* (Онч.: 194-лес.).

A.II.2.2.2. *Перенести его куда-либо* (Предания. 1997: 41-лес.).

A.II.2.3. Совместное проживание с мифологическим персонажем

A.II.2.3.1. *МП кормит* (в т. ч. неблагословленной пищей) (Черепанова: 52, 53, 59-лес.; Предания. 1997: 57-лес.).

A.II.2.3.2. *МП греет, укладывает спать* (Онч.: 179-лес.).

A.II.2.3.3. *МП удерживает у себя в качестве жены* (Черепанова: 54-лес.).

A.II.2.4. Само пространство (лес, вода и т. п.) имеет магическую притягательную силу, «тянет» (Онч.: 179-лес.).

A.II.3. ***Похищение***

A.II.3.1. Уносит «бабить», нянчить своего ребенка (Онч.: 234, 290-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 95-лес.).

A.II.3.2. Уводит в лес, принуждая к сожительству с собой (Предания. 1997: 51-лес.).

A.II.4. ***Наказание***

A.II.4.1. Водит, похищает (Онч.: 235г-лес.; Богатырев. 1916. С. 49-лес.; С. 54-вод.; Азадовский. 1947: 43-вод.; Балашов: 126-чёрт; Черепанова: 49—51, 57, 58-лес.; 60, 62-чёрт; Предания. 1997: 43-лес.).

A.II.4.2. Подменивает проклятое или оставленное без присмотра дитя, подкладывая взамен чурбан и др. (Добровольский. 1898. С. 371-дом.; Онч.: 300-чёрт; Бурцев. Т. 1, вып. 3. С. 132—134, 136—138-чёрт; Т. 3, вып. 9. С. 23—24-бан.; Т. 3, вып. 11. С. 115—117-бан.; Богатырев. 1916. С. 53-лес.; Карнаухова. 1934: 80-бан.; Азадовский. 1947: 42-чёрт; Балашов: 11-дом.; 13, 16, 17, 119, 141-чёрт; 123-лес.; Хафизова. 1996. С. 57-бан.; Черепанова: 61, 197, 198, 203-бан.; 64-чёрт).

A.II.4.3. Заставляет жениться на проклятой девушке (Бурцев. Т. 3, вып. 9. С. 23—24-бан.; Т. 3, вып. 11. С. 115—117-бан.; Карнаухова. 1934: 80-бан.; Черепанова: 60-чёрт; 61, 203-бан.).

A.II.4.4. Не возвращает проклятых людей или скотину, если не соблюдены условия их спасения, не выполнены предписания «знающих»

A.II.4.5. Не дает спать в доме, у себя на дороге (Зиновьев: 25, 26, 28—32-лес.).

lib.pushkinskijdom.ru

A.II.4.6. Пугает (Онч.: 235б-лес.; 273-вод.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 18, 19-чёрт; С. 23-бан.; Т. 1, вып. 2. С. 100-бан.; Т. 2, вып. 7. С. 125—127, 132—134-чёрт; Соколовы: 162-чёрт; Карнаухова. 1934: 92-чёрт; Балашов: 110, 111-чёрт; Зиновьев: 116, 120, 122-дом.; Черепанова: 73, 86-дом.; 193, 198, 199, 201-бан.; 252, 266, 267, 276-чёрт).

A.II.4.7. Умерщвляет или калечит, насылает болезнь на людей (Добровольский. 1898. С. 367; Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 90-чёрт; С. 99-бан.; Т. 2, вып. 6. С. 67-бан.; Т. 2, вып. 7. С. 119—120, 120—122-дом.; Т. 3, вып. 11. С. 117—118-дом.; Богатырев. 1916. С. 48—49, 51, 52—53-лес.; Карнаухова. 1934: 123-чёрт; Балашов: 118-чёрт; Зиновьев: 78—80, 82, 88, 89, 91-дом.; 112—114, 117-бан.; Вятский. 1996: 61, 62-вод.; Черепанова: 56, 65-лес.; 195, 202-бан.; 254, 260, 264-чёрт; Предания. 1997: 25, 26-вод.).

A.II.4.8. Портит, умерщвляет, загоняет скотину (Бурцев. Т. 3, вып. 10. С. 83-дом.; Богатырев. 1916. С. 50-лес.; Зиновьев: 98, 99, 101, 103, 104-дом.; Черепанова: 97, 100, 101, 107, 112, 120, 122-дом.; Предания. 1997: 74-лес.; 95-дом.).

A.II.4.9. Лишает добычи, удачи в промысле, отказывает в помощи в промысле (Ефименко. 1864. С. 52—53-лес.; Онч.: 272-лес.).

A.II.4.10. Толкает на убийство, самоубийство (Черепанова: 277, 285-чёрт).

A.II.4.11. Вынуждает наводить порчу на людей (Черепанова: 343-чёрт).

A.II.4.12. Другое

A.II.5. ***Помощь***

A.II.5.1. Помогает в промысле

A.II.5.1.1. *Пасет скот* (Богатырев. 1916. С. 50-лес.).

A.II.5.1.2. *Помогает в охоте* (Харитонов. 1848. С. 137-лес.; Иваницкий. 1890. С. 124-лес.; Богатырев. 1916. С. 52—53-лес.).

A.II.5.2. Указывает, где находятся пропавшие люди или скотина (Предания. 1997: 77, 80, 81-лес.).

A.II.5.3. Возвращает «отведанных», указывает им дорогу домой (Онч.: 194, 234-лес.; Черепанова: 54-лес.; 62-чёрт).

A.II.5.4. Охраняет гостя, ночлежника от враждебных духов (Соколовы: 64-бан.; Карнаухова. 1934: 122-бан.; Зиновьев: 106, 107-дом.).

A.II.5.5. Помогает в домашних делах (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 98-дом.; Карнаухова. 1934: 79-дом.; Зиновьев: 100, 108, 111-дом.).

A.II.5.6. Помогает в уходе за скотиной (Бурцев. Т. 3, вып. 10. С. 83-дом.; Зиновьев: 99, 100-дом.; Черепанова: 96, 100, 113-дом.; Предания. 1997: 95—97-дом.).

A.II.5.7. Исцеляет (Иваницкий. 1890. С. 125—126-лес.; Добровольский. 1898. С. 375—376-дом.; Черепанова: 247-чёрт).

A.II.5.8. Награждает за помощь, хорошо выполненную работу (Онч.: 226, 227, 290-лес.; Черепанова: 263-чёрт; Предания. 1997: 40-лес.; 90, 91, 92-бан.).

A.II.5.9. Правит живот беременной женщине (Зиновьев: 111-дом.).

lib.pushkinskijdom.ru

А.II.6. ***Предсказание судьбы***

А.II.6.1. Своим появлением (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 91—92-дом.; Т. 1, вып. 4. С. 22—23-вод.; Карнаухова. 1934: 79-дом.; Зиновьев: 68-вод.; 83-дом.; Вятский. 1996: 61-вод.; Черепанова: 75, 78, 81, 87, 88, 90, 93—95, 105, 110, 118-дом.; 125-лес.; 271-чёрт; Предания. 1997: 12, 13, 20, 21-вод.; 65-бан., 93-дом.).

А.II.6.2. Особыми фразами, воем и т. п. (Онч.: 266а, б-чёрт; Азадовский. 1947. С. 203-дом.; Черепанова: 74-дом.; Предания. 1997: 24-вод.).

А.II.6.3. Во сне (Черепанова: 85-дом.; Предания. 1997: 88-дом.).

А.II.6.4. По договору, вызову (Ефименко. 1864. С. 52-лес.; Зиновьев: 77-дом.; Черепанова: 77-дом.).

А.II.6.5. Через гадание (Георгиевский. 1889. № 46: С. 496-бан.; Максимов. 1903. С. 53-бан.; Бурцев. Т. 3, вып. 11. С. 117—118-дом.; Соколовы. 1915. С. 19-дом.; Балашов: 109-чёрт; Легенды. 1989. С. 214, 239-дом.; Будовская. 1990. С. 109—110-бан.).

А.III. Обереги и предписания

А.III.1. ***Предписания, направленные на предотвращение встречи с МП и на благополучный исход, если контакт состоялся***

А.III.1.1. Предметные

А.III.1.1.1. *Крест, крестное знамение* (Онч.: 198, 291, 292-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 17-лес.; Т. 2, вып. 6. С. 59—60-лес.; 60—61-вод.; Т. 3, вып. 9. С. 23—24-бан.; 35—36-лес.; 47—51-вод.; Т. 3, вып. 10. С. 84-лес.; Т. 3, вып. 11. С. 121—122-вод.; Карнаухова. 1934: 80-бан.; Азадовский. 1947: 49-лес.; Балашов: 15, 36, 117-лес.; Зиновьев: 2, 4, 6, 9, 10, 16, 40, 41, 47—50, 53-лес.; Хафизова. 1996. С. 57-бан.; Черепанова: 49, 57-лес.; 51, 55, 58, 60-чёрт; 61-бан.; Предания. 1997: 27, 43, 52, 68-лес.).

А.III.1.1.2. *Икона, святая вода* (Максимов. 1903. С. 52-бан.; Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 67—68-бан.).

А.III.1.1.3. *Пояс* (Азадовский. 1947: 49-лес.; Балашов: 16-чёрт; Черепанова: 58, 60-чёрт; 61-бан.).

А.III.1.1.4. *Нож* (Черепанова: 4, 252-чёрт; Предания. 1997: 63-лес.).

А.III.1.1.5. *Ножницы* (Черепанова: 4-чёрт).

А.III.1.1.6. *Топор* (Черепанова: 252-чёрт; Предания. 1997: 25-вод.; 63-лес.).

А.III.1.1.7. *Узда* (Бурцев. Т. 2, вып. 7. С. 131—132-чёрт; Предания. 1997: 94-дом.; 106-чёрт).

А.III.1.1.8. *Яманий лоскут* (Зиновьев: 104-дом.).

А.III.1.1.9. *Рябиновые прутья* (Предания. 1997: 94-дом.; 106-чёрт).

А.III.1.1.10. *Чертополох* (Балашов: 12-лес.).

А.III.1.1.11. *Необычная пуля (медная, серебряная, хлебная)* (Балашов: 119-чёрт; Черепанова: 146-лес.).

А.III.1.1.12. *Другие предметы*

А.III.1.2. Животные

А.III.1.2.1. *Кошка* (Вятский. 1996: 18-дом.).

А.III.1.2.2. *Козел* (Садовников: 82-чёрт; Зиновьев: 103-дом.).

А.III.1.3. Вербальные, звуковые

А.III.1.3.1. *Молитва, «заминивание», молебен, заговор* (Майков. 1869: 366-лес.; Онч.: 291-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 21—22-вод.; 56—60-лес.; Т. 1, вып. 2. С. 100-бан.; Т. 2, вып. 6. С. 75—76-вод.; Т. 3, вып. 10. С. 92-лес.;

lib.pushkinskijdom.ru

Т. 3, вып. 11. С. 121—122-вод.; Балашов: 120-вод.; Зиновьев: 12, 42—45-лес.; 76-вод.; Черепанова: 58-чёрт; 90-дом.).

А.III.1.3.2. *Имя Господне, благословение* (Ефименко. 1864. С. 51, 52-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 19—20-лес.; 21—22-вод.; Т. 2, вып. 7. С. 106—107, 123-лес.; Т. 3, вып. 9. С. 36—37, 37—39, 46—47-лес.; Богатырев. 1916. С. 49-лес.; Балашов: 108, 124-лес.; Вятский. 1996: 3-дом.; Предания. 1997: 36—38, 48, 55-лес.; 102-дом.).

А.III.1.3.3. *Звон колоколов* (Черепанова: 59-лес.).

А.III.1.3.4. *Сквернословие (матерщина), ругань* (Онч.: 179, 198в, г-лес.; Балашов: 159-лес.; Зиновьев: 14, 54-лес.; Вятский. 1996: 8-дом.; Черепанова: 277-чёрт; Предания. 1997: 64-лес.).

А.III.1.3.5. *Охранные восклицания* (Бурцев. Т. 3, вып. 2. С. 123—124-лес.; Вятский. 1996: 3-дом.).

А.III.1.3.6. *Первое слово, слово «раз», раговор «наоборот»* (Ефименко. 1864. С. 52-лес.; Онч.: 226-лес.; Черепанова: 97-дом.; Предания. 1997: 41, 42-лес.).

А.III.1.3.7. *Разговор с МП, обращение к нему с просьбой о ночлеге, покровительстве, исцелении* и т. п. (Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 61—62-лес.; Т. 3, вып. 10. С. 89—90-лес.; Соколовы: 68-лес.; Предания. 1997: 67, 81-лес.).

А.III.1.3.8. *Кстати произнесенное слово* (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 18—19-лес.; Т. 2, вып. 7—8. С. 134—135-лес.; Балашов: 14-лес.; Черепанова: 149-лес.).

А.III.1.3.9. *Вопрос о том, куда идешь* (Зиновьев: 1, 3-лес.).

А.III.1.3.10. *Вопрос о том, когда Христов день* (Предания. 1997: 71-лес.).

А.III.1.3.11. *Выстрел наиспашку* (через плечо назад), медной пуговицей, серебряной пулей, хлебным катышком и т. п. (Онч.: 272-лес.; Балашов: 159-лес.; Зиновьев: 68-вод.; Черепанова: 146-лес.; 256-чёрт; Предания 1997: 64-дом.).

А.III.1.3.12. *Кашель* (Зиновьев: 64-вод.; Вятский. 1996: 57, 58-вод.).

А.III.1.3.13. *Пение петуха* (Черепанова: 259, 283-чёрт).

А.III.1.4. Ритуальные, поведенческие

А.III.1.4.1. *Завет на икону* (Черепанова: 59-лес.).

А.III.1.4.2. *Бросание «обменыша» наотмашь через левое плечо об пол или об стол* (Черепанова: 61-бан.; 64-чёрт: поднять и сказать «Сейчас брошу!»).

А.III.1.4.3. *Переодевание одежды на левую сторону, обуви — на противоположные ноги, переворачивание стелек в обуви в обратную сторону, хождение задом наперед* и т. п. (Бурцев. Т. 2, вып. 7. С. 123-лес.; Т. 3, вып. 9. С. 35—36, 36—37-лес.; Зиновьев: 16-лес.; Предания 1997: 45, 46, 52-лес.).

А.III.1.4.3. *Обхватывание руками МП при встрече с ним* (Вятский. 1996: 4-дом.).

А.III.1.4.4. *Измерение роста человека* (Вятский. 1996: 5-дом.).

А.III.1.4.5. *Обливание водой и поджигание «вёточки»* (Зиновьев: 110-дом.).

А.III.1.4.6. *Бросание соли в огонь* (Бурцев. Т. 3, вып. 9. С. 36—37-лес.).

А.III.1.4.7. *Переворачивание ворот двора* (Предания. 1997: 95-дом.).

А.III.1.4.8. *Переезд на новое место, в другой дом, перенесение дома, двора на другое место* (Вятский. 1996: 38-дом.; Зиновьев: 82, 83, 102, 105-дом.).

А.III.1.4.9. *Умение молчать* (Бурцев. Т. 3, вып. 10. С. 91—93-лес.).

А.III.1.4.10. *Отсутствие страха* (Балашов: 160-лес.; Зиновьев: 11-лес.).

А.III.1.4.11. *Предложение МП невыполнимой задачи* (Предания. 1997: 77-лес.).

А.III.1.5. Жертвоприношение, совершение других обрядов

А.III.1.5.1. *Хлеб, соль* (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 19—20-лес.).

lib.pushkinskijdom.ru

A.III.1.5.2. *Яйца* (Бурцев. Т. 3, вып. 10. С. 94—96-лес.; Рейли: 7-лес.).

A.III.1.5.3. *Блины, пироги, мука* (Добровольский. 1908. С. 6-лес.; Бурцев. Т. 3, вып. 10. С. 94—96-лес.; Богатырев. 1916. С. 54-вод.; Черепанова: 173-вод.).

A.III.1.5.4. *Каша* (Зиновьев: 85-дом.).

A.III.1.5.5. *Табак* (Вятский. 1996: 15-дом.; Зиновьев: 50-лес.; 85-дом.).

A.III.1.5.6. *Молоко* (Рейли: 7-лес.).

A.III.1.5.7. *Скотина* (Гуляева. 1986. С. 179-лес.; Зиновьев: 50-лес.; Черепанова: 165-вод.).

A.III.1.5.8. *Лапти* (Азадовский. 1947: 49-лес.).

A.III.1.5.9. *Воск* (Рейли: 8-лес.).

A.III.1.5.10. *Водка* (Зиновьев: 50-лес.).

A.III.1.5.11. *Человеческая жизнь (голова) или «зарок» на чью-либо голову* (Богатырев. 1916. С. 54-вод.; Балашов: 120-вод.).

A.III.1.5.12. *Собственная душа* (Садовников. 1884: 68д-вод.).

A.III.1.5.13. *Отстаивание трех ночей в церкви в кругу, чтобы получить обратно проклятого ребенка (отдают только крестной матери)* (Черепанова: 62-чёрт).

A.III.1.5.14. *Помощь, оказанная МП, добросовестная работа на него* (Онч.: 227, 290-лес.; Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 95-лес.; Т. 2, вып. 7. С. 100—101-лес.; Соколовы: 122-лес.; Карнаухова. 1934: 115, 116-лес.; Азадовский. 1947: 46-лес.).

A.III.1.5.15. *Обращение за помощью в отношениях с МП к колдуну* (Максимов. 1903. С. 52—53-бан.; Черепанова: 55-чёрт).

A.III.1.5.16. *Предоставление какого-либо развлечения МП, удачная шутка* (Онч.: 194, 198б, 235д-лес.; Соколовы: 47-лес.; Балашов: 14-лес.; Зиновьев: 81-дом.).

A.III.1.5.17. *Вызывание пропавшего в трубу, в чело печи* и т. п. (Зиновьев: 5-лес.).

A.III.1.5.18. *Переход через реку* (Бурцев. Т. 3, вып. 9. С. 35—36-лес.).

A.III.1.5.19. *Заключение договора с МП* (Харитонов. 1848. С. 137-лес.; Иваницкий. 1890. С. 124-лес.; Бурцев. Т. 2, вып. 6. С. 62—65-лес.; Богатырев. 1916. С. 50-лес.; Азадовский. 1947: 48-лес.).

В. БЫЛИЧКИ О МЕРТВЕЦАХ И ЛЮДЯХ, ОБЛАДАЮЩИХ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫМИ СПОСОБНОСТЯМИ

В.I. Запреты

B.I.1. ***Запреты, направленные на предотвращение контакта с МП***

B.I.1.1. Садиться на чужую могилу (Черепанова: 2-пред.).

B.I.1.2. Вспоминать и оплакивать покойника (особенно вечером) (Виноградов. 1923. С. 343-пред.).

B.I.1.3. Оскорблять умерших дурным словом, невниманием к ним в поминальные дни (Черепанова: 4-пред.).

B.I.1.4. Тосковать по умершим, плакать по покойнику (Онч.: 87, 180, 236, 289-пред.; Бурцев. Т. 2, вып. 7. С. 104—105-пред.; 131—132-чёрт; Т. 3, вып. 10. С. 83-чёрт; Виноградов. 1923. С. 292—293-пред.; Карнаухова. 1934: 29, 31-пред.; Рождественская. 1941: 3-пред.; Зиновьев: 384-пред.; Черепанова: 9, 10, 20—26-пред.; Предания. 1997: 106, 107-чёрт; 111-пред.).

B.I.1.5. Бояться возвращения покойника (Зиновьев: 397-пред.; Предания. 1997: 109-пред.).

lib.pushkinskijdom.ru

В.I.1.6. Плохо хоронить умершего (Виноградов. 1923. С. 321-пред.).

В.I.1.7. Разрывать могилы (Бурцев. Т. 2, вып. 7. С. 104-пред.).

В.I.1.8. Брать что-либо с кладбища, с могилы, пакостить на нее (Зиновьев: 408-колд.; Предания. 1997: 110-пред.).

В.I.1.9. Хоронить «заложных» покойников на освященной земле (Черепанова: 34-залож.).

В.I.1.10. Строить дом на месте, где был зарыт неотпетый покойник, потерчата (Черепанова: 35-залож.).

В.I.1.11. Вызывать умершего, называя его по имени (Черепанова: 19-колд.).

В.I.1.12. Переходить колдунам дорогу (Зиновьев: 333-колд.).

В.I.1.13. Отказывать в просьбе напоить чаем, накормить (Зиновьев: 334-колд.).

В.I.1.14. Ходить в одни сутки к двум и более колдунам (Предания. 1997: 74—76-колд.).

В.I.2. ***Запреты, регламентирующие поведение человека, находящегося в контакте или в непосредственной близости к мертвому телу, МП, колдуну***

В.I.2.1. Запрет насмехаться над покойником, проявлять излишнее любопытство, хвастаться своим бесстрашием перед покойником (Онч.: 285-пред.; Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 100-пред.; Карнаухова. 1934: 114, 122-пред.).

В.I.2.2. Запрет страха перед МП (Зиновьев: 255-колд.; Предания. 1997: 121-колд.).

В.I.2.3. Запрет оглядываться после обряда перенимания колдовства, при отведывании скотины (Предания. 1997: 84, 121-колд.).

В.I.2.4. Запрет прерывать процесс перенимания колдовства, если он уже начался (Зиновьев: 255, 260-колд.; Черепанова: 305-колд.).

В.I.2.5. Запрет разговаривать при отведывании скотины (Предания. 1997: 84-колд.).

В.I.2.6. Запрет рассказывать кому-либо о лечении «испорченного» животного (Зиновьев: 377-колд.).

В.I.2.7. Запрет рассказывать о встрече с покойником-колдуном (Зиновьев: 407-колд.).

В.I.2.8. Запрет находиться в одном помещении с колдуном в момент его смерти (Зиновьев: 407-колд.).

В.II. Функции

В.II.1. ***Появление***

В.II.1.1. В образе животного, птицы

В.II.1.1.1. *Кошки* (Соколовы: 161-колд.; Зиновьев: 231, 236, 243-колд.; 402-пред.; Черепанова: 9-пред.).

lib.pushkinskijdom.ru

B.II.1.1.2. *Быка, теленка* (Зиновьев: 402-залож.; Черепанова: 22-пред.).
B.II.1.1.3. *Белки* (Черепанова: 14-пред.).
B.II.1.1.4. *Лошади* (на которой едут «дьяволы») (Зиновьев: 228-колд.; Черепанова: 37, 38-залож.).
B.II.1.1.5. *Волка* (Карнаухова. 1934: 128, 129-колд.; Зиновьев: 255-колд.).
B.II.1.1.6. *Свиньи* (Соколовы: 161-колд.; Балашов: 116-колд.; Зиновьев: 221—226, 233, 253, 284-колд.; Черепанова: 315-колд.).
B.II.1.1.7. *Собаки* (Соколовы: 161-колд.; Зиновьев: 226, 234, 253, 282, 283-колд.).
B.II.1.1.8. *Медведя* (Соколовы: 30-колд.; Зиновьев: 255-колд.; Черепанова: 336—339-колд.).
B.II.1.1.9. *Гадюки* (Зиновьев: 255-колд.).
B.II.1.1.10. *Жабы, лягушки* (Черепанова: 294-колд.).
B.II.1.1.11. *Птицы* (сороки) (Зиновьев: 227, 229, 230, 232, 242-колд.; 402-пред.; Черепанова: 12-пред.).

B.II.1.2. В обычном человеческом обличье, т. е. в образе самого умершего (Черепанова: 1, 2, 5—11, 13, 20, 22, 23, 26-пред.).
B.II.1.2.1. *В образе людей, которые в данный момент находятся в другом месте* (Зиновьев: 402, 404, 405-залож.).

B.II.1.3. В образе людей с необычными деталями во внешности
B.II.1.3.1. *Летящих, с распущенными волосами* (Черепанова: 11, 13-пред.).

B.II.1.4. В образе людей с фантастическими деталями во внешности
B.II.1.4.1. *С глазами медными (хрустальными)* (Онч.: 39-залож.; Карнаухова. 1934: 31-залож.).
B.II.1.4.2. *С зубами железными (огненными)* (Рождественская. 1941: 3-залож.).

B.II.1.5. В виде частей человеческого тела (Зиновьев: 403-залож.).

B.II.1.6. Дают знать о себе звуками или действиями (Черепанова: 4, 15-пред.).
B.II.1.6.1. *Стуком* (Зиновьев: 402-залож.).
B.II.1.6.2. *Собачьим лаем и воем* (Зиновьев: 402-залож.).
B.II.1.6.3. *Игрой на инструменте* (Зиновьев: 403-залож.).
B.II.1.6.4. *Хохотом* (Зиновьев: 404-залож.).

B.II.2. ***Похищение***

B.II.2.1. Вынимание ребенка или теленка из утробы матери (Зиновьев: 213—220, 247, 318-колд.).

B.II.3. ***Наказание***

B.II.3.1. Пугает
B.II.3.1. *Своим появлением* (Зиновьев: 403-залож.); Черепанова: 1, 4, 7, 8, 10, 11, 13, 15-пред.; 19, 36-залож.).
B.II.3.1.2. *Стуком в окно с просьбой впустить в избу* (Зиновьев: 401-залож.).
B.II.3.1.3. *Чудясь по ночам прохожим, окликая их* (Зиновьев: 406, 409-залож.).
B.II.3.1.4. *Оборачиваясь различными животными* (Зиновьев: 224, 227, 228, 229, 233-колд.).

lib.pushkinskijdom.ru

B.II.3.2. Навещает семью по ночам

B.II.3.2.1. *Покойный муж или жених ходит по ночам к тоскующей жене, невесте, чтобы в конце концов задушить,* «забрать с собой» (Черепанова: 9, 21—24-чёрт); Зиновьев: 384, 385, 391, 392, 394-пред.).

B.II.3.2.2. *Покойный отец показывается дочери* (Зиновьев: 387-пред.; Предания. 1997: 109-пред.).

B.II.3.2.3. *Покойница-мать навещает свою семью, нанося вред детям* (Зиновьев: 383-колд.; 386, 388, 390, 399-пред.).

B.II.3.2.4. *Покойник-«родитель» забирает то, что ему положено, сам* (Зиновьев: 398, 400-пред.; Черепанова: 30-пред.).

B.II.3.3. Мертвец, грешница вымаливают прощение за грехи у алтаря в церкви (Зиновьев: 410, 411-пред.).

B.II.3.4. Насылают мороку (Зиновьев: 326—331, 361-колд.; Черепанова: 19-пред.; 312-колд.; Предания. 1997: 114-колд.).

B.II.3.5. Отказываются отведывать скотину

B.II.3.6. Портят

B.II.3.6.1. *Свадьбу, молодых* (Бурцев. Т. 2, вып. 5. С. 32—33-колд.; Соколовы: 30-колд.; Зиновьев: 285—301, 304, 306, 311, 313, 315-колд.; Черепанова: 329-колд.; Предания. 1997: 112—114, 117, 129, 130-колд.).

B.II.3.6.2. *Останавливают свадебный поезд* (Предания. 1997: 116-колд.; Черепанова: 329, 330-колд.).

B.II.3.6.3. *Подшучивают над свадьбой* (Зиновьев: 302, 303, 309, 310-колд.).

B.II.3.6.4. *Портят девушку за отказ сватам* (Предания. 1997: 126-колд.).

B.II.3.6.5. *Насылают порчу, надевают «хомут» на людей, скотину и на овощи* (Зиновьев: 183—191, 193—195, 197, 199, 202—208, 210, 237, 275—279, 295, 297—299, 372, 373, 376, 379, 380-колд.; Предания. 1997: 113-колд.).

B.II.3.7. Превращают в волков

B.II.3.7.1. *Парня, который отказывается жениться на его дочери* (Зиновьев: 370-колд.).

B.II.3.7.2. *Молодых на свадьбе* (Черепанова: 329, 332, 335-колд.).

B.II.3.7.3. *Весь свадебный поезд* (Черепанова: 332-колд.).

B.II.3.8. «Закрывают» след человека или скотины; ягоды (Балашов: 19-колд.; Зиновьев: 235, 334-колд.; Черепанова: 298-колд.; Предания. 1997: 83-колд.).

B.II.3.9. Насылают различных животных

B.II.3.9.1. *Змей* (Зиновьев: 238, 239, 335, 341, 342-колд.).

B.II.3.9.2. *Лягушек* (Зиновьев: 241-колд.).

B.II.3.9.3. *Борова* (Зиновьев: 242-колд.).

B.II.3.10. Привораживают людей (Зиновьев: 211, 212, 280, 281-колд.).

B.II.3.11. Насылают сглаз на людей, скотину (Зиновьев: 196, 209-колд.).

B.II.3.12. Заставляют людей совершать разные поступки (Зиновьев: 331—333-колд.; Предания. 1997: 114-колд.).

B.II.3.13. Вредят в домашнем хозяйстве

B.II.3.13.1. *Отбирают молоко у коров (носак носит)* (Зиновьев: 198, 200, 201, 251, 252, 373, 374, 377, 382-колд.; Черепанова: 319-колд.).

B.II.3.13.2. *«Пережинают» чужие поля* (Черепанова: 316, 317, 318-колд.).

lib.pushkinskijdom.ru

B.II.3.13.3. *Напускают на скотину домового* (Зиновьев: 243-колд.).

B.II.3.14. Дают чертям работу (Бурцев. Т. 2, вып. 5. С. 33—36; Т. 3, вып. 10. С. 85—86-колд.; Черепанова: 340—343-колд.).

B.II.4. ***Помощь***

B.II.4.1. Покойная мать помогает исцелиться от болезни (Черепанова: 3-пред.).

B.II.4.2. Покойный муж ходит к жене, помогает ей по хозяйству, угощает сладостями (Зиновьев: 397-пред.; Черепанова: 9, 20, 22-пред.; Предания. 1997: 108-пред.).

B.II.4.3. Отведывают людей и скотину (Зиновьев: 319, 353-колд.; Предания. 1997: 74—79, 81, 82, 84, 85, 87-колд.).

B.II.4.4. Договариваются с духами-«хозяевами» о помощи пастухам и др. (Бурцев. Т. 1, вып. 1. С. 62—63; Т. 2, вып. 5. С. 26—27-колд.; Черепанова: 300—302-колд.).

B.II.4.5. Следят, чтобы свадьба прошла ладом (Зиновьев: 282, 285, 286, 289, 291, 294, 300, 303, 304, 305, 307—311, 313, 316, 317-колд.; Предания. 1997: 115, 123-колд.).

B.II.4.6. Управляют

B.II.4.6.1. *Домашними животными и обучают этому других* (Зиновьев: 240, 352—361, 375-колд.).

B.II.4.6.2. *Змеями* (наказывают тех, которые укусили человека) (Зиновьев: 336—344, 346—351, 360-колд.; Предания. 1997: 87-колд.).

B.II.4.6.3. *Осами* (Предания. 1997: 118-колд.).

B.II.4.6.4. *Червями* (Зиновьев: 369-колд.).

B.II.4.6.5. *Стихиями* (Зиновьев: 274, 367, 368-колд.).

B.II.4.7. Навораживают богатство и благополучие (Зиновьев: 362-колд.).

B.II.4.8. Излечивают (неизлечимые, по мнению врачей) болезни у людей и животных (Зиновьев: 265—270, 272, 275, 363, 371—374, 376, 377, 380, 382-колд.; Черепанова: 347, 351-колд.).

B.II.4.9. Охраняют имущество, завораживая грабителей (Зиновьев: 322—325-колд.).

B.II.4.10. Приворaживают девушку к парню (Предания. 1997: 118-колд.).

B.II.4.11. «Улетают в духа» и узнают, что происходит в данный момент в доме у мужика (Зиновьев: 364-колд.).

B.II.4.12. Изводят хомутницу (Зиновьев: 320-колд.).

B.II.5. ***Предсказание судьбы***

B.II.5.1. Предвещают смерть кого-либо из близких своим появлением наяву либо во сне (Черепанова: 41, 43-пред.).

B.II.5.2. Предвещают несчастье, бедствие (Черепанова: 40-пред.).

B.II.5.3. Гадают (Зиновьев: 320-колд.).

lib.pushkinskijdom.ru

В.III. Обереги

В.III.1. ***Превентивные меры***

В.III.1.1. Соблюдение похоронной обрядности (Виноградов. 1923. С. 298-пред.; Зиновьев: 400-пред.; Черепанова: 1, 7, 8-пред.).

В.III.1.1.1. *Захоронение «заложных» покойников на кладбище, где скотину хоронят* (Черепанова: 34-залож.).

В.III.1.2. Соблюдение поминальных обрядов (Виноградов. 1923. С. 326-пред.; Черепанова: 4-пред.).

В.III.2. ***Меры, направленные на избавление от «ходячего» покойника***

В.III.2.1. Предметные

В.III.2.1.1. *Крест: наложение креста на самого покойного или на себя, изображение креста на дверях, окнах* и. т. д. (Бурцев. Т. 2, вып. 8. С. 150—152-колд.; Зиновьев: 385-пред.; Черепанова: 7, 12-пред.; 18, 33-залож.).

В.III.2.1.2. *«Дверестяной» камень, брошенный в огонь* (Черепанова: 9-пред.).

В.III.2.1.3. *Осиновый кол, забитый в головах могилы* (Бурцев. Т. 2, вып. 8. С. 150—151-колд.; Зиновьев: 245, 383-колд.; 386, 389, 390-залож.; Черепанова: 34-залож.).

В.III.2.1.4. *Оборот с жеребца, троекратное обмахивание (свадебного поезда) плеткой* (Онч.: 87-залож.; Зиновьев: 291-колд.).

В.III.2.1.5. *Ветки рябины* (Предания: 108-пред.); *неодолим-трава* (Зиновьев: 243-колд.).

В.III.2.1.6. *Ухват, поставленный кверху рожками* (Зиновьев: 261, 263, 264-колд.).

В.III.2.1.7. *Ножницы* (Зиновьев: 262-колд.).

В.III.2.1.8. *Булавки, иглы* (Черепанова: 304-колд.; Предания. 1997: 113-колд.).

В.III.2.1.9. *Вода, жернова* (Зиновьев: 309, 310-колд.).

В.III.2.1.10. *Необыкновенная пуля* (отлитая из медного креста) (Зиновьев: 332-колд.).

В.III.2.1.11. *Соль* (Зиновьев: 377-колд.).

В.III.2.1.12. *Воск* (Зиновьев: 285-колд.).

В.III.2.2. Вербальные, звуковые

В.III.2.2.1. *Произнесение Господнего имени* (Черепанова: 20-пред.).

В.III.2.2.2. *Заговаривание и произнесение молитв, «зааминивание»* (Зиновьев: 230-колд., 395-пред.; Черепанова: 25-пред.).

В.III.2.2.3. *Поповское проклятие* (Бурцев. Т. 1, вып. 2. С. 87—89-колд.).

В.III.2.2.4. *Произнесение матерной ругани* (Зиновьев: 203-колд.; Черепанова: 9-пред.).

В.III.2.2.5. *Пение петуха* (Зиновьев: 394, 395-пред.; Карнаухова. 1934: 29-колд.).

В.III.2.3. Ритуальные, поведенческие

В.III.2.3.1. *Отпевание в церкви* (Зиновьев: 388-пред.).

В.III.2.3.2. *Приглашение на ночлег постороннего человека* (Зиновьев: 399-пред.).

В.III.2.3.3. *Смена масти у скота, на который претендует покойник* (Зиновьев: 400-пред.).

В.III.2.3.4. *Сжигание на могиле пряди своих волос с приговором* (Котлицкая. 1992. С. 91—92-пред.).

lib.pushkinskijdom.ru

B.III.2.3.5. *Расчесывание волос, щелкание семечек, особый диалог с покойным* (Зиновьев: 396, 397-пред.; Черепанова: 21-пред.; Котлицкая. 1992. С. 91—92-пред.).

B.III.2.3.6. *Призывание на помощь духов-«хозяев» домашних построек* (Онч.: 86; Карнаухова. 1934: 122-колд.).

B.III.2.3.7. *От тоски по покойному помогает*

B.III.2.3.7а. Троекратное ударение пряжкой ремня (Зиновьев: 389-пред.).

B.III.2.3.7б. Натирание груди землей с могилы покойного (Виноградов. 1923. С. 298—299-пред.).

B.III.2.3.7в. Соблюдение особого обряда (Зиновьев: 390-пред.).

B.III.2.3.8. *От страха перед покойником нужно*

B.III.2.3.8а. Поглядеть в подпечье (Предания. 1997: 109-пред.).

B.III.2.3.8б. Ловить покойника сзади себя обеими руками, произнося определенные слова (Виноградов. 1923. С. 302—303-пред.).

B.III.2.3.8в. Произносить определенные слова при встрече с покойным (Предания. 1997: 109-пред.; Черепанова: 41-пред.).

B.III.3.1. Нанесение колдуну (оборотню) телесных повреждений (Карнаухова. 1934: 129-колд.; Зиновьев: 207, 222, 228, 233, 234-колд.; Черепанова: 288, 290, 294-колд.).

B.III.3.2. Удар по тени колдуна (Зиновьев: 223, 227, 232-колд.).

B.III.3. ***Меры, направленные на избавление от колдуна и колдовства***

B.III.3.3. Проявление уважения к колдуну (Зиновьев: 285—287, 289, 291, 293-колд.; Предания. 1997: 122, 123-колд.).

B.III.3.4. Обращение за помощью к более сильному колдуну (Зиновьев: 382-колд.; Предания. 1997: 125, 130-колд.).

B.III.3.5. Сдача колдовства перед смертью (Черепанова: 323—325-колд.; Предания. 1997: 128-колд.).

B.III.3.6. Предоставление нечистой силе невыполнимой или трудно выполнимой работы (Черепанова: 340, 343-колд.; Предания. 1997: 77, 124-колд.).

B.III.3.7. Другое (Зиновьев: 303-колд.; Предания. 1997: 75, 87-колд.).

lib.pushkinskijdom.ru

М. Н. ВЛАСОВА

СЮЖЕТ О ПРОРОЧЕСТВЕ

> Я чувствовал неразрывную связь с живой Россией, видел доброе и злое, исчезавшее, что можно было жалеть и любить. [...] Я сам был Россия, человек с печальной, нерадостной судьбою.
>
> *И. С. Соколов-Микитов. «Из Карачаровских записей»*

Среди традиционных повествований о водяных и русалках привлекает внимание один популярный среди русских крестьян XIX—XX вв. сюжет. В общих чертах он сводится к следующему: некое сверхъестественное существо (водяной дух или русалка) появляется из воды и, произнеся: «Сегодний год хуже прошлогоднего!», или: «А этот год хуже всех!», или: «Год году хуже!» — исчезает.

В разных версиях и вариантах (считая известные мне опубликованные тексты) эта быличка записана в Архангельской губернии (в начале XX в.); в Архангельской, Новгородской областях, на Онежском озере и в Восточной Сибири (во второй половине XX в.).[1]

Конкретные интерпретации сюжета, как будет видно ниже, могут предполагать и широкое, и более «узкое» прочтение.

Основу сюжета составляют мотивы, соотнесенные с сохраняющимися в XIX—начале XX в. представлениями о пророческих способностях нечистых духов; и, кроме того, о том, что одно лишь их явление может быть причиной или предвестьем неотвратимых бед. Например: появление русалки — недоброе предзнаменование;[2] водяной «плещется» перед тем, как кто-нибудь должен утонуть,[3] и т. п. Подобные поверья отражены в соответствующих мотивах быличек.[4]

С ними можно сопоставить следующие мотивы и сюжеты: леший предсказывает судьбу,[5] в святки предсказывает, каков будет год;[6] о будущем вещает донный;[7] предсказывает водяной (водяница);[8] пророчит овинник;[9] предсказывает домовой.[10]

---

[1] *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. СПб., 1909. С. 546; Северные предания. Л., 1978. С. 123—125; *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 308.

[2] *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Тр. Этногр. отд. ИОЛЕАиЭ. М., 1877. Кн. 5. Вып. 1. С. 73.

[3] Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 1. С. 284—286.

[4] *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы... С. 308; *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. Л., 1996. С. 55, 57 и др.

[5] Новг., Белоз., АРЭМ, № 702, л. 6; Новг., Тихв., АРЭМ, № 762, л. 14.

[6] *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 52; Мурм., архив соб., Мошникова Е. И., 1906 г. р., 1983.

[7] Мурм., архив соб., Стрелкова О. Л., 1902 г. р., 1983.

[8] *Криничная Н. А.* На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994. С. 48.

[9] *Богатырев П. Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда Архангельской губернии // Этнографическое обозрение. 1916. № 3/4. С. 59.

[10] *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975 (Арх., Олон., Тул., Смол., Курск., Орл., Урал); *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы... С. 309;

© М. Н. Власова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Вера в то, что тонущих «забирают к себе» (топят, тащат на дно) водяные духи, традиционно распространена в России XIX в., прослеживается и значительно ранее.[11] Мотив «топления-похищения» людей, скота, хозяйственной утвари — сюжетообразующий для большой группы быличек XIX—начала XX в., сохраняется он и в повествованиях последних лет записи.[12] Степень его соотнесенности с бытующими поверьями должна уточняться для каждого конкретного текста.

В сюжетах XIX—XX вв. причины нежданной гибели людей в воде (у воды) интерпретируются двояко. Это и нарушение определенных норм, правил поведения,[13] и немотивируемая «деятельность» водяных, которые выступают в роли своеобразных «демонов случайности» либо «глашатаев судьбы», т. е. провоцируют (персонифицируют) нежданные и, главное, неотвратимые события или вещают о них. Ср. представления о демоне как о мгновенно возникающей и мгновенно исчезающей силе, чаще разрушительной, нежели благодетельной, нередко определяющей судьбу человека.[14]

Вообще же мотив похищения, увода (один из наиболее распространенных в быличках XIX—XX вв.) полисемантичен. В основе его — разностадиальные по времени возникновения, но постоянно переосмысливаемые в контексте различных сюжетов, изменяющихся поверий представления о «смерти-похищении» и «смерти-избрании»; смерти внезапной и предопределенной.

Анализируемые повествования о пророчествах (или о «пророческих явлениях») водяного (русалки) относятся к группе «немотивированных». Здесь отсутствует конструируемая в ряде исследований универсальная схема развития сюжета былички (нарушенная норма поведения — последующая беда). Вещая несчастье, русалка (водяной) лишь «появляются-исчезают» — вне однозначно очерченных пространственно-временных рамок и регламентаций: «В Воренже много ребят у моста тонуло, и одна, русалка, выходила из проруби.Видели зимой, в белом, и пела: „Сегодний год хуже прошлогоднего", да кланялась все, и тонуло ребят много летом».[15]

«Но, я ведры начерпала, а она чешется там сидит, на кочке, на той стороне. [...] Приехала, маме-то говорю: „Так и так". Она: „Ить это русалка. Тут люди тонули". Много людей перетонуло, где русалка была, как купаются, так кто-нибудь утонет».[16]

Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды... С. 39—42, 44 (Карелия, Арх., Новг.); Мурм., архив соб., записи 1964—1983. Ср.: «В доме домовой иногда показывается ночью или в сумерках, но это предвещает что-нибудь недоброе» (*Логиновский К. Д.* Материалы и этнографии забайкальских казаков // Зап. О-ва изучения Амурского края. Владивосток, 1903. Т. 9. Вып. 1. С. 5).

[11] См. жития XVI—XVII вв.: нечистый дух пытается потопить лодку и лошадь на переправе (житие Иова Ущельского); лесные и водяные духи похищают людей (*Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 464) и др.

[12] Пользуясь малейшей оплошностью, водяной (препятствовать ему нельзя) топит человека (*Неклепаев И. А.* Поверья и обычаи Сургутского края // Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО. 1903. Т. 30. Отд. 2. С. 44—45); «Народ верит, что утонувший утонул не сам собой, нечаянно постигшей смертью, а стащил его водяной» (*Ефименко П. С.* Материалы... С. 165). См. также: *Рыбников П. Н.* Заонежские поверья // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1910. С. 13—14. Ср. соответствующие мотивы быличек: *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. Кн. 42, № 3. С. 27; *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи... С. 171 (Арх., Волог., Новг., Орл.); *Криничная Н. А.* На синем камне. С. 42—43; *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды... С. 55—56 (Новг.) и др.

[13] Перечень таких норм, правил общеизвестен и достаточно устойчив: нельзя купаться без нательного креста; не благословясь; в определенное время суток и года: после захода солнца, ночью, в полдень (считавшийся в поверьях многих районов России «временем водяных»), в Ильин день, в Ивановскую, Ильинскую недели и пр.

[14] *Лосев А. Ф.* Демон // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 366—367.

[15] *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды... С. 56 (Арх.).

[16] *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы. С. 51. (Вост. Сиб.).

lib.pushkinskijdom.ru

В сходных по семантике повествованиях водяные являются с приговором: «Есть рок, да человека нет!»;[17] «Рок есть, да головы нет!»;[18] «Час тот, да рокового нету!».[19] Или просто: «Ох как долго нету!».[20]

Нередко — согласно традиционной логике развития сюжета — и предупрежденный об опасности человек продолжает идти навстречу гибели. В одной из версий повествования парня, который приближается к реке, удерживают от купания, но он все равно погибает, окатившись водой на берегу.[21] В другой — умирает на берегу, даже не ступив в воду.[22]

Очевидно, что в центре внимания таких текстов, корпус которых в традиции XIX—XX вв. достаточно многочислен, — не следствия нарушения норм и правил, но обоснование причин нежелательных и (подчеркну) немотивируемых «нерегламентированным поведением» событий (многообразных случайностей, «сбоев» в размеренном, стабильном кругообороте бытия).

Неустраняемые самым точным соблюдением необходимых правил, обычаев, они формируют отдельную, неповторимую человеческую судьбу — на фоне ее, так сказать, «идеальной архетипической модели».

Повествование былички служит своего рода «демпфером» между человеком и вероятностным миром природы, с одной стороны, и случайным, «разрозненным» событием человеческой жизни и событием «архетипически случайным», с другой. К архетипизирующим индивидуальные, «случайные» события (как и к индивидуализирующим события архетипические) особенностям исполнения былички относятся: возможность отождествления одного из действующих лиц традиционного сюжета с реальным человеком (соседом, родственником, самим рассказчиком); приурочение повествования к реальному, конкретному месту действия и пр.

Феномен повторяемости одних и тех же общеизвестных и содержащих общеизвестные сведения быличек, думается, обусловлен не «информационным голодом» слушателей или только лишь увлекательной возможностью сотворчества в интерпретации популярных сюжетов. Многократным повторением разрозненные индивидуальные переживания «подводятся под архетип». Они становятся по-настоящему истинными, т. е. соответствующими традиционным (общепринятым) идеям, взглядам. Ср.: подлинным фактом считают то, что подтверждает общую идею.[23]

Идентифицируется мировоззренческая позиция исполнителя былички, даже его социальный (гражданский) статус. Например, на восклицание недоумевающего «городского» слушателя: «И ты в это веришь?» — крестьянин-возница (поведавший о «танцах лешего с удавленником») отвечает: «Знамо, верую! Ведь я не немец какой!».[24]

По-видимому, такова одна из функций нарративов подобного типа. Она обусловливает их отличие от иных форм актуализации традиционного мировоззрения, которые более однозначно укладываются в научно-объяснительные «механистические» схемы.

Вопрос о корректности построения таких схем в фольклорно-этнографических исследованиях — не тема данной статьи; он дискуссионен. Отмечу

---

[17] Новг., Тихв., АРЭМ, № 679, л. 2.

[18] *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 17.

[19] *Виноградов Г.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 3.

[20] Новг., архив соб., Яковлева П. А., 1906 г. р., 1976.

[21] Новг., Тихв., АРЭМ, № 679, л. 2.

[22] Новг., архив соб., Яковлева П. А., 1906 г. р., 1976.

[23] *Гуревич Л. А.* Проблемы средневековой культуры. М., 1981. С. 98—99.

[24] *Андроников П. И.* Леший // Костромские губернские ведомости. 1856. № 39. С. 281—284.

lib.pushkinskijdom.ru

только, что выявляющаяся в быличках каузальность весьма специфична и не может быть адекватно описана в рамках привычных для нас причинно-следственных связей.

Понятия о причине и следствии, о предопределенном и случайном в анализируемых сюжетах смутны, двойственны. Люди гибнут как будто бы вследствие рокового предопределения, но в то же время случайно оказавшись в «роковом пространстве». Ср. приговор: «Есть рок, да человека нет!»,[25] или пояснение: «Это и предвещало, чудо-то, что тут нужно кому-нибудь утонуть».[26] Здесь случай — проявление предопределенности (предопределенной судьбы?). И одновременно судьба формируется случаем, оказывается «случайной».

Не менее смутны образы вещающих, воплощающих гибельные события (судьбу) русалки, водяного. Очевидно лишь, что былички не интерпретируют их появление и предсказания как манифестацию Божьей воли, Божественного предопределения. Не соответствующие каноническим христианским представления о стихийности, неопределенности, непредсказуемости, «своевольности» существ и сил, которые влияют на бытие людей, сохраняются и в поверьях XIX—XX вв., и в ряде прозаических сюжетов.

В частности, понятия о нежданной, «не своей» кончине (изначально считавшейся, вероятно, следствием «похищения-избрания» либо вселения духа, божества, опасного или благодетельного) могут переосмысливаться как результат нежелательных и несоотносимых с волей Божьей («Божьим попущением», «Божьим наказанием») действий нечистых духов, их «игры». «Игра недоброй силы вводит человека в болезнь».[27] «Заметится что-либо над скотом, произойдут беспорядки или нестроение», то «говорят и уверены, что над всем этим дедка (домовой. — *М. В.*) шутит».[28] Домовые «балуют», «своевольничают».[29]

Подобные «стихийно-самостоятельные» и самодостаточные действия сверхъестественных существ интерпретируются (но далеко не всегда) и как противонаправленные «воле Божьей». Кроме того, причины внезапных, нежелательных событий соотносятся с губительным влиянием «злых», «худых» часов (минут, секунд, полусекунд); «дурных» («благих») пространств — «следов», «тропинок» нечистых духов и т. п. Обладающие неопределенным местоположением отрезки «неравного и неровного» пространства-времени становятся средоточием неподвластных Богу влияний, сил: «Слег, словно в дурное место ступил»;[30] «В каждом часу есть минута блажная — как попанется»;[31] «Не дай Бог, благой час в лесу застанет, умрешь не перекрестимшись».[32]

С характерными для быличек (весьма размытыми) трактовками можно сопоставить более четкие интерпретации, которые содержатся, к примеру, в популярном сюжете «Смерть в колодце» (СУС 934А): участь человека однозначно предопределена (обычно — «волей Божьей»).

---

[25] Новг., Тихв., АРЭМ, № 679, л. 2.

[26] *Смирнов В.* Народные похороны... С. 17.

[27] *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. С. 195—196.

[28] *Ефименко П. С* Материалы... С. 196.

[29] Волог., АРЭМ, № 351, л. 19; *Минх А Н* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии // Зап. ИРГО по Отд-нию этногр. СПб., 1890. Т. 19, вып. 2. С. 22; *Трунов А.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Зап ИРГО по Отд-нию этногр. СПб., 1869. С. 35; *Железнов И И.* Уральцы: Очерки быта уральских казаков // Полн. собр. соч. СПб., 1910. Т. 3. С. 382—383 и пр.

[30] *Попов Г* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 39 (Пенз.).

[31] Новг., архив соб., Андреева М. А., 1902 г. р., 1987.

[32] Словарь русских народных говоров. Л.; М., 1966. Вып. 2. С. 307 (Тул.).

lib.pushkinskijdom.ru

Очевидно, что некоторые из прослеживающихся в поверьях и прозаическом фольклоре представлений о предопределенном и случайном не соотнесены с однозначным осмыслением событий жизни как предначертанных («сужденных»). Их возникновение может быть обусловлено своеобразным преломлением понятий о причинности, когда преимущественное внимание обращается на внезапные, разрозненные, неординарные события, лежащие «вне цепи явлений». Причина происходящего «случайна», а случай предшествует судьбе (предопределению) или выстроенной, объяснимой цепочке событий.

Повествовательная структура былички и складывалась, возможно, в осмыслении «случайных явлений». Очевидно также: комплекс подобных осмыслений (и в XIX в., и тем более в XX в.) очень вариативен.

«Стремящиеся к однозначности» понятия о предначертанности времени, места и характера смерти, всего жизненного пути человека оказываются в конфликте с необходимостью вновь и вновь объяснять, обосновывать внезапные, нелепые, трагические события. Это, по всей вероятности, обусловило популярность, сохранность сюжетов о духах-предсказателях.

Замечу, кроме того, что значительная часть анализируемых текстов записана в последней четверти XX в., когда тотальное внедрение атеистического мировоззрения и последовательная неблагоприятность событий российской истории усугубили традиционные представления о непредсказуемости, смутности и, главное, враждебности определяющих людские судьбы сил.

Сюжет, включающий пророчество «Год году хуже!» зафиксирован в двух основных интерпретациях. В одной из них предсказание конкретно и означает, что в грядущем году тонуть будут еще чаще, чем в нынешнем.

Однако в ряде записей повествование обретает глобальное звучание: оно утверждает неизменное и поступательное (год от года) ухудшение жизни вообще. Такая трактовка сюжета вполне отвечает «пассивно-фаталистическим» умонастроениям значительной части российских граждан (из века в век «до Бога» оказывается «высоко», а «до царя — далеко»).

Развернутая характеристика таких умонастроений, имеющих сложные мировоззренческие и социально-исторические обоснования, должна быть темой отдельной работы. В частности, по мнению А. Вежбицкой, подобный фатализм «совместим с учением и традициями православия, сформировавшего русскую духовность, и отголоски его можно найти в одном из высочайших моральных устоев православия — в смирении».[33]

Показательно, что только в двух известных пока версиях былички упомянуто о способах нейтрализации пророчества. В записи начала XX в. крестьянин прихлопывает вещающего черта веслом.[34] В онежском повествовании с водяным-вещуном расправляется сам Петр Великий.[35]

Прочие тексты содержат лишь констатацию факта (грядут неотвратимые беды) — в соответствии с утвердившимися представлениями о неоспоримом всевластии сил, влияний, направляющих бытие человека.

---

[33] *Вежбицка А.* Судьба и предопределение // Путь. 1994. № 5. С. 94.

[34] *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. С. 546.

[35] Северные предания. С. 123—125. Государственные деятели, чиновники могут включаться в число двойственных «судьбоносных сил». «Иррациональной» (непредсказуемой и непостижимой) деятельности различных «властей» соответствует столь же иррациональное поведение граждан. Согласно исчерпывающей формулировке А. С. Пушкина, бесконечное и бессмысленное терпение чередуется здесь с не менее бессмысленными, но беспощадными бунтами.

lib.pushkinskijdom.ru

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Архив соб.	— Архив собирателя М. Н. Власовой
АРЭМ	— Архив Российского этнографического музея
ИОЛЕАиЭ	— Известия О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии
СУС	— Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979
ИРГО	— Императорское Русское географическое общество
Арх.	— Архангельская губерния, область
Волог.	— Вологодская губерния, область
Вост. Сиб.	— Восточная Сибирь
Курск.	— Курская губерния
Мурм.	— Мурманская область
Новг., Белоз.	— Белозерский уезд Новгородской губернии
Новг., Тихв.	— Тихвинский уезд Новгородской губернии
Новг.	— Новгородская область
Олон.	— Олонецкая губерния
Орл.	— Орловская губерния
Пенз.	— Пензенская губерния
Смол.	— Смоленская губерния
Тул.	— Тульская губерния

lib.pushkinskijdom.ru

В ПОРЯДКЕ ДИСКУССИИ

С. В. ГОРЮНКОВ

О СЮЖЕТЕ «ИЛЬЯ МУРОМЕЦ И СОЛОВЕЙ РАЗБОЙНИК»

Настоящую публикацию следует рассматривать как практическую реализацию теоретических принципов, заявленных автором в статье «О герменевтике былин» (РЛ, 2002, № 1). А конкретным поводом к написанию работы явилась, на мой взгляд, крайняя неудовлетворительность тех подходов к изучению сюжета «Илья Муромец и Соловей Разбойник», которые до сих пор считаются в историческом былиноведении образцовыми. Имею в виду прежде всего авторитетное мнение В. Ф. Миллера о существовании двух редакций сюжета. Напомню, в чем состоит, по Миллеру, разница между редакциями. В одной редакции, названной В. Ф. Миллером «северо-восточной», Илья — это крестьянин из города Мурома, села Карачарова, получающий исцеление и силу от калик перехожих; по выезде из дома он побеждает разбойников, а затем освобождает Чернигов от басурманской рати; Соловей Разбойник — это полусказачное чудовище с чертами птицы, коварный злодей, как и его дочь, пытающаяся убить Илью чугунной подворотней; в Киеве Илье Муромцу выказывают недоверие, доходящее иногда до конфликта с князем Владимиром; в конце сюжета Соловей Разбойник убит. В другой, «северо-западной» редакции указаний на крестьянское происхождение Ильи нет, и даже наоборот: князь Владимир обращается к нему с титулом «осударь» (к Илье этой редакции восходит, по Миллеру, его эпитет «вольный казак»); прозвище Ильи не «Муромец», а «Муровец» или «Мурович»; силу Илья получает от Святогора; столкновения с разбойниками перед основным подвигом нет; Илья спасает от вражеской осады белорусский город Себеж; Соловей Разбойник — не чудовище, а богатырь, носящий иногда отчество «Будимирович»; покушения дочери Соловья на Илью нет; в Киеве князь Владимир принимает Илью без недоверия; Соловей Разбойник в конце сюжета отпущен на волю (Миллер, т. 3, с. 127—134).

Выделение редакций В. Ф. Миллер произвел на основе ограниченного в количественном отношении материала (чуть более 20 текстов); поэтому я счел нужным перепроверить его данные на материале сборников Кир., Рыбн., Гф., Т.—М., Мил., ММБ, Гр., Онч., С.—Ч., Аст., ПС и БПиЗБ. Выяснилось, что общая картина в концепцию «двух редакций» никак не укладывается — она гораздо более калейдоскопична и хаотична. В чистом виде того, что В. Ф. Миллер считал более архаичной «северо-западной редакцией», вообще нигде не нашлось, а отдельные элементы этой «редакции» оказались рассеяны по текстам «северо-восточной» в очень малых количествах и в различных комбинаторных сочетаниях. Приходится думать, что В. Ф. Миллер неумышленно выдал за «северо-западную редакцию» некое условное воспроизведение своего собственного хода мыслей об истории сложения сюжета и о географии его распространения — этакий гипотетический «пратекст» (вполне, кстати, убедительно им аргументированный). Если это действительно так, то в миллеровских «редакциях» нужно будет видеть результат достаточно рано (может быть, с XVII в.) начавшегося многократного

© С. В. Горюнков, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

наложения на изначальную устную традицию, соответствующую «северо-западной редакции», какой-то варьирующей в деталях письменной (лубочной) традиции, соответствующей «северо-восточной редакции».

Гипотезу В. Ф. Миллера о существовании двух редакций сюжета поддержала в свое время А. М. Астахова, назвавшая «северо-западную редакцию» — «себежской», а «северо-восточную» — «черниговской» («Один из устойчивых критериев разделения текстов на две группы — наименование города, который Илья освобождает по дороге в Киев. В одной группе это Себеж, в другой — Чернигов». — БЗП, с. 23). Она даже увеличила количество примет для каждой редакции, отнеся мотив «победы над тремя царевичами под осажденным городом» к «себежской» группе и обратив внимание на то, что в ней всегда фигурируют только сыновья Соловья Разбойника, тогда как в «черниговской» — только его дочери. Но А. М. Астахова тоже опиралась на специфический источник — на 26 текстов из рукописных сборников XVII—XVIII вв., представляющих собой по большей части списки с двух основных протографов. Естественно, что ее обобщения, верные для БЗП, полностью утрачивают свое значение в контексте более широкого охвата былинного материала. А ее мысль о наименовании города как об одном из наиболее устойчивых критериев разделения текстов может быть учтена в том смысле, что, с одной стороны, мы, действительно, наблюдаем преобладание в былинных текстах названия «Чернигов» («Чернигород», «Чернягин») как следствие влияния лубочной традиции на устную, с другой стороны, — разнообразие остальных названий городов: «Бекетовец» («Быкетовец-град»), «Бекешовец» («Бекешев-град», «град Бекешовской»), «Бежегов», «Бенежов-град»; «Чиженец» («Малой Чиженец», «Чижен»); «Кряков» («Коряков», «Караков», «город Кряков село Березино»); «Кидош» («Кидиш», «Кидаш»), «Кинешма»; «Себеж»; «Смолянец», «Смолягин», «Смоленский»; «Малый Киев»; «Новгород»; «город Тиговский»; «город Тургов село Орехово»; «село Калинино»; «деревня Обалковщина».

Однако А. М. Астахова ввела очень важный для перспектив историко-текстологического изучения сюжета термин: то, что В. Ф. Миллер назвал «редакциями», у нее и В. В. Митрофановой названо «версиями» («Поскольку указанные отличия выражаются в существенно ином изложении событий, считаем более правильным применить к отмеченным группам термин „версия", а не „редакция", как это делал В. Ф. Миллер». — БЗП, с. 24). В результате в теоретическом инструментарии былинной текстологии появилось понятие «иерархия текстов». Иерархию «редакция—версия» целесообразно дополнить еще более крупными ступенями: «сюжет» и даже «жанр» (описания взаимоотношений Ильи Муромца с Соловьем Разбойником представлены весьма отличающимися друг от друга вариантами, сводящими на нет само понятие единого сюжета; описания эти представлены не только жанром былин, но также и жанром сказок, вторичность которых по отношению к былинам доказана далеко не для всех случаев). Более крупные ступени исторической иерархии былинных текстов должны быть более ранними и указывать на древнейшее состояние материала. А сам метод учета иерархии текстов должен явиться не последним по эффективности инструментом проникновения в глубины былинной истории.

Из более поздних разборов сюжета должен указать, как на совершенно неудовлетворительную, на работу В. П. Аникина.[1] Этот автор хотя и формулирует на словах проблему соотношения устойчивости и изменчивости в историческом бытовании былины,[2] на деле сводит ее к одному лишь аспекту

[1] *Аникин В. П.* Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического изучения былин. М., 1980. С. 119—208.

[2] Там же. С. 6—10, 35.

lib.pushkinskijdom.ru

устойчивости.[3] Отсюда проистекает его претензия на понимание изначального идейно-художественного смысла сюжета: «...ядро песенного эпического рассказа: Илья Муромец выбирает прямоезжую дорогу, побеждает Соловья и привозит его в Киев. За этой сюжетной основой былины стоит тот идейно-художественный смысл, что только Илья Муромец способен победить Соловья, и этот подвиг исполнен общерусского значения. Эпизоды освобождения города и посещения Ильей гнезда Соловьиного выполняют дополнительную функцию...».[4] А поскольку материалом для суждений о былине В. П. Аникину служат всего лишь 20 текстов из сборников П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга, то реальное разнообразие сюжетных форм оказывается как бы вне его поля зрения. Последующими же своими работами В. П. Аникин еще раз подтверждает, что главное в его методе — это выявление наиболее «выдержанных» с идейно-художественной точки зрения сюжетных вариантов, которые под видом «гипотетической ретроспекции» и выдаются им за самые ранние.[5] Особенно уязвимой представляется мысль В. П. Аникина о «ясности внутренних мотивировок» былины как о главном критерии древности текста.[6] На самом деле наибольший интерес для понимания истории сюжета представляет именно то, что выглядит в нем как «немотивированная метафорика» (скажем, когда Илья Муромец для усмирения врага стреляет из лука в землю и стрела начинает «рыть» ее, то эта деталь с полным основанием может быть принята за гораздо более раннюю по сравнению с той, согласно которой Илья Муромец усмиряет врага, стреляя прямо в него).

Примерно так же, как В. П. Аникин, но гораздо раньше его толковал былину и А. П. Скафтымов, изучивший 47 вариантов сюжета[7] (он говорил о «единой художественной функции», задающей «основную направленность былины по всем вариантам сразу»,[8] и тоже считал побочным эпизод с освобождением города). Но А. П. Скафтымов в отличие от В. П. Аникина не упрощал проблему соотношения устойчивости и изменчивости языка былин, поскольку понимал «необычайную трудность генетической проблемы».[9] Пытаясь преодолеть эту трудность, он предложил рассматривать былины как результат воспроизведения исторической реальности литературными (фольклорно-метафорическими) средствами.[10] Тем самым он показал, что понимал проблему историзма былин гораздо глубже своих современников (в этом смысле Б. М. Соколов совершенно напрасно назвал А. П. Скафтымова «критиком исторической школы»;[11] если бы в свое время возобладало скафтымовское, а не более упрощенное соколовское, понимание историзма былин, то не возникло бы и самой почвы для последующего конфликта между «историческим» и «мифологическим» направлениями в изучении эпоса). На практике, однако, объяснить сюжет «Илья Муромец и Соловей Разбойник» исторически А. П. Скафтымову не удалось. Его опыт лишь позволяет догадываться, что неудовлетворительность истолкования сюжета связана с упрощенным пониманием не только проблемы историзма былин, но и некоторых других наболевших проблем исторического былиноведения.

Одной из таких проблем является, несомненно, слабая изученность специфики основных действующих лиц сюжета, и в частности специфики фигу-

---

[3] Там же. С. 322—323.

[4] Там же. С. 139.

[5] *Аникин В. П.* Былины: Метод выяснения исторической хронологии вариантов. М., 1984. С. 103—112, 217—220, 282.

[6] Там же. С. 217—220.

[7] *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. Очерки. М.; Саратов, 1924. С. 63—74.

[8] Там же. С. 47—48, 36, 3.

[9] Там же. С. 36.

[10] Там же. С. 3.

[11] Из разработок Б. М. Соколова по теории и поэтике фольклора / Публ. В. М. Гацака // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 306.

lib.pushkinskijdom.ru

ры Соловья Разбойника. К раскрытию смысла данного образа и сводится по сути предлагаемое исследование. Другие затронутые в нем вопросы (сюжетосложения и стоящей за сюжетом исторической реальности) производны от главной тематической линии.

Об источниках: изучено 124 текста устной былинной традиции[12] и 26 текстов из БЗП: № 1—3, 5—26, 40. Что касается сказок на былинные темы, то класс этих текстов не охвачен полностью, так как, будучи жанрово-неоднородным, требует самостоятельного предварительного изучения. Тем не менее важность этого источника заставила учесть около 40 текстов.[13]

* * *

Самое непонятное в образе Соловья Разбойника — его прозвище «Разбойник», так как поведение этого былинного персонажа явно несводимо к чему-либо заурядно-разбойничьему, банально-бытовому. Первым обратил внимание на противоречие между поведением Соловья и его прозвищем В. Я. Пропп: «Соловей Разбойник никогда никого не грабит. Что в народном понимании Соловей не рассматривается как разбойник ⟨...⟩, видно по тому, что существует другая былина, в которой поется о встречах Ильи с другими разбойниками, по народному именуемыми „станичниками". В этой былине Илья наталкивается на шайку грабителей: они хотят его ограбить, он же пускает свою стрелу в дуб, разбивает этот дуб в щепы и тем наводит на разбойников страх и разгоняет их шайку или даже убивает всех до единого. Былина о встрече с разбойниками часто контаминируется с былиной о Соловье Разбойнике; это означает, что былины о станичниках и о Соловье Разбойнике, а следовательно, и действующие лица их — явления совершенно разного порядка. Когда народ говорит о разбойниках, он называет их разбойниками или станичниками и заставляет действовать по-разбойничьи. Соловей же не разбойник в обычном понимании этого слова» (Пропп, 1999, с. 252—253).

Мнение В. Я. Проппа целиком поддержал Б. А. Рыбаков, тоже отказавшийся видеть в Соловье Разбойнике обычного придорожного грабителя: «Такие существуют в былине отдельно от Соловья...» (Рыбаков, 1963, с. 73). А вслед за Рыбаковым к этому мнению присоединились и другие: «Прав Б. А. Рыбаков, отметивший, что Соловей — не обычный разбойник на большой дороге, который живет за счет проезжих торговых караванов».[14]

---

[12] КД, № 49; Кир., вып. 1, с. 1, 25, 30, 31, 34, 40, 41, 77; вып. 4, с. 1; Рыбн., т. 1, № 4, 62, 82; т. 2, № 103, 110, 116, 127, 139, 170, 191; Гф., т. 1, № 3, 56, 74, 104, 112, 120, 171, 210, 212, 274; т. 1, с. 685; Марк., № 1, 68, 107; Гр., т. 1, № 2, 144; т. 2, № 12, 36, 52, 73, 85; т. 3, № 8, 56, 89; Онч., № 19, 53; ММБ-1, № 10; Т.—М., 2, № 1, 2, 5, 7; Мил., № 1, 2, 3; Прилож. 2; Сок., с. 306; ЖС, 1915, вып. 3; Прилож., с. 38; Аст., т. 1, № 1, 28, 32, 39, 47, 48, 69, 80, 93, 95; Прилож. I; т. 2, № 122, 131, 141, 157, 165, 192; Прилож. I, № 2; Прилож. III, № 1; БИРА, с. 116; БПК, № 3, 17, 31, 53, 62; Р.-А., № 2; Кон., № 1; Кр., т. 1, № 1; С.—Ч., № 3, 44, 53, 55, 57, 61, 70, 77, 96, 104, 107, 130, 169, 170, 184, 193, 196, 199, 255; БПиЗБ, № 1, 11, 12, 35, 44, 46, 74, 77, 92, 121, 145, 161; Озар., с. 398; Бв25т., т. 1, № 47, 54, 56, 57, 60, 63. Кроме того, были изучены 26 текстов из БЗП: № 1—3, 5—26, 40.

[13] В качестве основных указателей к материалам использованы: Миллер, 1, с. 370—391; *Астахова А. М.* Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л., 1962; *Плужникова С. П.* Былевое наследие белорусского сказочного эпоса // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1965. Т. 24, вып. 6; *Евсеева В Я* О русских источниках финно-угорской эпической поэзии // РФ. 1974. Т. 14. Кроме того, обследованы: РЭПСиДВ, № 161—170; ФРУ, № 20, 56; ФСО, № 4—6; РФ. Т. 28. СПб., 1995. С. 384—389. Ссылки на конкретные сказки даны в тексте по ходу изложения темы.

[14] *Фроянов И. Я*, *Дворичeнко А. Ю* Города-государства древней Руси. Л., 1988. С. 42.

lib.pushkinskijdom.ru

По сравнению с предыдущей традицией, заложенной Ф. И. Буслаевым и В. Ф. Миллером и завершенной А. И. Никифоровым и В. И. Чичеровым, новый взгляд на Соловья Разбойника стал как бы его «реабилитацией». А вслед за тем явились новые, принципиально «не-разбойничьи» трактовки образа: в Соловье Разбойнике начали усматривать то «художественное изображение сил, разъединявших Русь» (Пропп), то «олицетворение косных сил родоплеменного строя» (Рыбаков), то «порождение эпохи формирования территориальных связей» раннего русского государства (Фроянов, Дворниченко).

Новые трактовки страдали некоторой умозрительностью. Но В. Я. Проппом была намечена и более перспективная расшифровка образа: «Слово „разбойник" следует понимать не в буквальном, а в более широком, обобщенном смысле, подобно тому как слово „вор" в народном языке имеет очень широкое значение» (Пропп, 1999, с. 249—250). Т. е. он полагал, что объяснение сути образа Соловья Разбойника должно зависеть единственно от сравнительно-исторического анализа текстов, содержащих в себе понятия «разбой» и «разбойник».

Современный смысл слова «разбойник» тождествен смыслу слова «грабитель» (с одновременным указанием на отягчающее обстоятельство в виде убийства или же без него). В таком смысле слово «разбойник» употребляется и во множестве древнерусских текстов начиная с самых ранних. В «Поучении» Владимира Мономаха говорится: «Яко же блудницю и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас грешных помилуй». Здесь очевидна отсылка к евангельским текстам. И действительно, уже в самом раннем, Остромировом, Евангелии, описывающем уголовно-правовую ситуацию, используется именно термин «разбойник», а, скажем, не «злодей», упоминаемый лишь в Евангелии от Луки.[15] И с этих же, самых ранних, пор наблюдается акцент на «отягчающих обстоятельствах»: уже в Синайском Патерике греческое слово, означающее «убийство», переведено как «разбой» (ПР, с. 260). В таком же смысле о «разбойниках» говорится и в проекте договора Смоленска с немцами середины XIII в.,[16] и в княжеской жалованной грамоте Кирилло-Белозерскому монастырю конца XIV в.,[17] и в Псковской Судной грамоте 1467 г.,[18] и в сочинении И. С. Пересветова первой половины XVI в. (ПЛДР, с. 615—621), и в некоторых (начальных) статьях Судебника Ивана Грозного (Татищев, т. 7, с. 228).

Но в огромном количестве других случаев традиционный смысл слова «разбойник» или сомнителен, или откровенно неприемлем. И многие историки обращали на этот факт внимание уже с конца XVIII в. В сборнике «Правда Русская», изданном АН СССР в 1947 г., имеется очень показательный комментарий специалистов конца XVIII—начала XIX в. к тем статьям Пространной Русской Правды, где говорится о «разбойниках» и о «разбое» (ПР, с. 259—295). Цитировать его целиком со всей разноголосицей мнений нет смысла; достаточно указать на один частный вывод, имеющий характер общего: «Слово „разбой" принять в теперешнем смысле его невозможно...» (там же, с. 259).

Похожее отношение к терминам «разбой» и «разбойник» наблюдается иногда и у современных исследователей. В коллективной монографии Г. Л. Курбатова, Э. Д. Фролова и И. Я. Фроянова, посвященной вопросам становления и развития раннеклассовых обществ, «разбои» эпохи формирования Киевской Руси изображаются не просто как факты некой «вневременной асоциальности», но в качестве проявления определенных структурных изменений,

[15] Остромирово Евангелие 1056—1057 гг. М.: Л., 1988. Л. 191, 191об., 192 (факсимильное издание).

[16] Русско-Ливонские акты. СПб., 1868. С. 451—453.

[17] Русская Правда : В 4 редакциях. СПб., 1911. С. 164.

[18] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

происходящих в недрах разлагающегося родоплеменного строя.[19] А в работе А. А. Зализняка «Древненовгородский диалект» случай «нападения с разбоем», упомянутый в берестяной грамоте XV в. комментируется автором не как действие банды грабителей, но как эпизод межобщинной вражды — тип преступления, особо оговоренный в новгородских и псковских судебниках.[20]

За всеми такими примерами повышенной чуткости к тонкостям словоупотребления стоит — пусть и не всегда до конца осознаваемая — реальная лексическая фактология с «нетеперешним» смыслом понятий «разбой» и «разбойник». Фактология эта отражена многочисленными словарями русского языка в его архаических и диалектных формах. В словаре В. И. Даля, например, в статье, производящей «разбой» от «разбивать», читаем: «Разбойный — к разбою, разбивке или разбитию относящийся. Разбойный посад, разбойные дома, избы, пашни, лежащие порознь, вразбивку, раскинутые, разбросанные. Разбойная обувь, одежда, разрозненная, разнородная. Разбойное судно, *арх.* — разбитое или потерпевшее крушение» (Даль, т. 4, с. 13—14). В разговорной речи русского населения Сибири XVII—XVIII вв. «розбой» — это «кораблекрушение», «розбойный» — «разбитый» (о судне), «потерпевший кораблекрушение» (СРНДРС, с. 133). В архаическом диалекте русских обитателей крайнего Севера Восточной Сибири «разбой» означает «участок реки со множеством отмелей, перекатов и островов».[21] То же — в «Словаре русского языка XI—XVII вв.», где «разбой» — это «какой-то вид опасного для кораблей рельефа или водного режима вблизи острова» (СРЯ, с. 140—141). И там же приводится толкование «разбоя» как «засады» с примером из текста Геннадиевой Библии, где описываются устроенные на горных вершинах «разбои-засады», сводящие на нет подконтрольную Авимелеху территориальную целостность «сикимской страны». О «разбое» как о «засаде» (с приведением того же текста из Геннадиевой Библии) говорится — наряду с традиционными интерпретациями термина — и в словаре И. И. Срезневского (СДРЯ, с. 21). Но особенно много интересных для нас примеров дает «Словарь русских народных говоров»: «разбой» здесь объясняется как «разбив» («разбой воды — столкновение двух течений при слиянии рек»); «кораблекрушение» и «место, где произошло кораблекрушение»; «перелом, повреждение кости»; «вторичный (окончательный) обмолот, при котором разбивают снопы на солому (в отличие от первичного обмолота, когда бьют по вершинам снопов, обмолачивая колосья)»; составная часть выражения «пустить душу на разбой», т. е. «разбить, разделить душевой земельный надел на две части» (СРНГ, с. 265—266). «Разбойник» трактуется как «разбивальщик», а «разбойный» — «расположенный на широком пространстве разрозненно, в беспорядке, без плана, разбросанный» (о полях, домах, избах, пашнях), «застроенный без плана, как попало» (о посаде, о деревне), «разнородный, неполный, разрозненный» (об одежде, об обуви), «разбитый, потерпевший крушение» (о судне). «Разбойное время» — это «время, заполненное напряженной работой» (т. е. время, разбитое последовательными актами деятельности на соответствующие отрезки?), а «разбойная песня» — это «песня, дающая возможность кружку разбиться», «после нее расходятся по домам» (СРНГ, с. 265—266).

Фактически во всех этих источниках «разбой» — нарушение некоего исходного целостного единства, а «разбойник» — нарушитель такого единства. Если же представить связь между архаическим и современным толкованиями терминов «разбой» и «разбойник» в качестве тенденции к сужению смысла

---

[19] Становление и развитие раннеклассовых обществ : (Город и государство) / Под ред. Г. Л. Курбатова, Э. Д. Фролова, И. Я. Фроянова. Л., 1986. С. 280.

[20] *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 568.

[21] *Чикачев А. Г.* Русские на Индигирке. Новосибирск, 1980. С. 159.

lib.pushkinskijdom.ru

понятий при их одновременном «осоциаливании», то применительно к фазе исторического бытования данных терминов, зафиксированной памятниками древнерусской письменности, «разбойником» придется считать того, кто участвует в «разбое» как дроблении некоего общего дела (начинания, предприятия, порядка); кто не подчиняется некоему генеральному направлению мыслей, высказываний, поступков.

При таком понимании словоупотребления читаемость многих древнерусских текстов резко возрастает. Например, становится понятно, почему в «Слове о премудрости» Кирилла Туровского «разбой» упомянут в перечислении «бесовских игр» не только наряду с «резоиманьем», «грабленьем», «татьбой» и «душегубством» (чем доказывается его несовпадение с ними), но также наряду с «запойством», «потворами», «поклепами», «волхованьем», «чародейством», «прелюбодеянием» и прочей «всякой злобой».[22] Или такой пример: в Лаврентьевской летописи под 1284 г. описывается происшедший в Русской земле случай нападения «разбоем» Липовецкого князя Святослава, без ведома его соседа и союзника, князя Рыльского и Воргольского Олега, на бесерменские слободы, расположенные в отчине Олега. Нападение явилось реакцией на чудовищные злодеяния, совершенные годом ранее в Курской земле бесерменскими баскаками, а продолжением своим имело разорение вотчины Олега с санкции ордынского хана Ногая. Естественно, что Олег, раздраженный своевольно-опрометчивым и недипломатичным поведением Святослава, упрекнул его: зачем, мол, тот возложил на него и на себя «разбойничье имя»? Однако дальше выясняется, что речь идет на самом деле о нарушении Святославом неких общих с Олегом договорных обязательств по проведению согласованной в отношении бесермен политики: «Ты со мною целовал крест, ходить нам по единой душе обоим.., чтобы нам Богом и правдою своею держаться бесерменина; а ныне затерял еси правду мою и свою, не идешь ни к своему царю, ни к Ногаю на исправу...» (ПСРЛ, т. I, с. 481—482; «свой царь» — это Телебуга, с которым у Ногая шла в это время борьба за власть в Орде). Ясно поэтому, что с исторической точки зрения ни «разбой», ни «разбойничье имя» не имеют здесь никакого отношения к современному пониманию смысла данных терминов.

Понимание «разбоя» как «нарушения единства» позволяет уловить во всем бесконечном разнообразии употребления этого слова некую общую тенденцию. Дело в том, что в роли более успешного исторического выразителя идеи национального и духовного единства в Древней Руси выступала на первых порах не великокняжеская, а церковная власть, поскольку, дублируя внешнюю структуру органов управления светской власти, русская митрополия в отличие от великокняжеской «отчины» не подлежала разделению между многочисленными наследниками при каждой очередной замене одного носителя верховной власти другим. Не случайно и само клишированное словосочетание «всея Руси», вошедшее позднее составной частью в титулатуру московских царей, относилось вначале не к кому иному, как к русскому митрополиту. (Другое дело, что консолидирующая функция церкви подразумевала усиление лишь церковной, т. е. в конечном счете константинопольской патриаршей, а не русской великокняжеской власти и в этом смысле провоцировала удельный сепаратизм; но в условиях тогдашнего династического права это зло было неизбежно). Поэтому очень высока вероятность того, что именно с ведома и по инициативе церкви смысл слов «разбой» и «разбойник», означавших нарушение и нарушителя единства, должен был начать постепенно приобретать в разговорной и письменной речи этико-нормативный оттенок — от «нравственного осуждения» до «уголовно-пра-

[22] Памятники Российской словесности XII в., изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821. С. 90.

lib.pushkinskijdom.ru

вовой статьи». Подтверждением этой догадки служит и то, что дохристианские юридические документы Руси (договоры Олега, Игоря и Святослава с греками) слов «разбой» и «разбойник» не знают, и то, что основное смысловое поле древнейшего употребления этих слов представлено источниками, содержание которых было так или иначе обусловлено общественной ролью церкви.

Об одной группе источников (Остромирово Евангелие, Синайский Патерик) уже говорилось выше. Другую группу представляют сборники церковного права — Кормчие, создававшиеся при непосредственном воздействии на них византийского Номоканона и послужившие основой для древнейших списков Русской Правды.[23] Третья группа источников образуется пропагандистской риторикой летописей и разного рода учительной и просветительской литературой. Так, в ПВЛ под 1093 г. рассказывается, как во времена киевского князя Святослава Изяславовича он вместе с Владимиром Мономахом и Ростиславом проиграл войну с половцами. После этого идет длинное церковное рассуждение, в контексте которого имеется слово «разбойник». Причем употреблено оно здесь явно в качестве идеологического штампа со смыслом «посягателя на этногосударственную целостность Руси», так как «разбойниками» оказываются в данном случае все те же половцы (ПВЛ, с. 94). А в антиарианском сочинении Кирилла Туровского второй половины XII в. знаменитый ересеучитель характеризуется автором как «необратный разбойниче»,[24] т. е. — как «необратимо отпавший от церкви раскольник».

Конечно, говорить о том, что под влиянием именно церковной власти в древнейшие случаи употребления слов «разбой» и «разбойник» начал постепенно внедряться этико-нормативный смысловой оттенок, можно лишь в порядке гипотезы. Но очевидная правдоподобность и высокая объясняющая сила такой гипотезы заставляет задуматься и над еще одним очень интересным вопросом: не был ли «разбой» в Древней Руси особой формой неповиновения оцерковленной верховной власти, особой формой непризнания за ней права на централизующую функцию? А если это так, то тогда не потому ли именно на эпоху Владимира Крестителя падает необычайно высокая употребляемость данных слов, что сама эта эпоха оказалась временем наиболее острого противостояния христианства (точнее — великокняжеской власти как его проводника) и язычества (точнее — основной массы русского народа)? С этой точки зрения еще ни разу, кажется, не обращалось внимания на то, что известное из ПВЛ «Прение о разбойничках» происходит в присутствии не только приближенных бояр (старцев), но и епископов и что именно вторые оказываются здесь главными советчиками князя. «В лето 6504 (996) ... живяше Владимир в страхе Божьем. И умножишася зело разбоеве, и реша епископы Владимиру: „Се умножишася разбойники; почто не казниши их?" Он же рече им: „Боюсь греха". Они же реша ему: „Ты поставлен от Бога на казнь злым, а добрым на помилование. Достоит тебе казнити разбойника, но со испытом". Владимир же отверг виры, нача казнити разбойники, и реша епископы и старцы: „Рать многа, оже вира, то на оружьи и на кони буди". И рече Владимир: „Тако буди". И живяше Владимир по устроенью отню и дедню» (ПВЛ, с. 56).

Традиционное толкование «Прения» таково: Владимир, ставший набожным и богобоязненным, начал проводить более либеральную в отношении возросшего криминалитета политику; после того как ему указали на недопустимость такой политики, он ужесточил ее; но для княжеской казны это обернулось потерей доходов, необходимых на ведение «ратей»; поэтому в дальнейшем пришлось вернуться к прежней политике взимания вир (штра-

[23] *Ключевский В. О.* Соч.: В 9 т.: Курс русской истории. М., 1988. Т. 7. С. 85.
[24] Памятники Российской словесности XII века... С. 78.

lib.pushkinskijdom.ru

фов). Недостатки этого толкования очевидны, так как в нем не учитывается смысловая проблематичность не только понятия «разбойники», но и понятий «казни» и «виры». Прежде всего: почему в результате усиления «казней» упали доходы казны? Если понимать «казни» в их современном смысле, то доходы эти, напротив, должны были бы возрасти за счет конфискации имущества казненных. Если же видеть в «казнях» наказания (что согласуется с преобладающим мнением специалистов), то нужно определиться с конкретными формами наказаний. Предположим, что они, действительно, сводились к «уголовной пене в пользу князя».[25] Тогда опять-таки непонятно, почему страдала казна. Да и трудно представить себе «пеню», взимаемую с традиционно понимаемых разбойников, т. е. с людей, привыкших не давать, а самолично взимать «пеню» с других. И чем тогда «пеня» отличается от «виры как штрафа» и вообще от «казни как денежного побора»? А если вира — не штраф, то что она тогда такое? Само это слово, тесно связанное по происхождению со словами «вервь» = «община» и «вирник» = «сборщик налогов»,[26] указывает не столько на штраф, сколько на налог. Но введение налога на традиционно понимаемое разбойничество — это уже явно не из области государственного строительства, которым, как считается, особенно отличился от всех предшествующих князей именно Владимир Креститель.

Если же предположить, что «разбойники» из процитированного отрывка летописи — это подданные Владимира, открыто саботирующие его политику христианизации страны, то тогда многие противоречия данного текста снимаются. «Казни», введенные Владимиром по отвержении вир, — не смертные и не денежные, а преследующие воспитательную («со испытом») цель наказания, сводящиеся, может быть, к временному лишению свободы, а может быть, аналогичные либо позднейшим «торговым казням» (т. е. битью кнутом), либо по-домостроевски понимаемым «наказаниям» как «увещеваниям», поучениям, «наставлениям». Если речь идет об устной «разъяснительной работе», то непонятно, почему ею должны исключаться «виры»; значит, речь идет, скорее всего, не о ней. А вот если речь идет о телесных наказаниях, то их применением автоматически исключается наказание лишением имущества по местному обычному праву,[27] что и должно приводить к снижению княжеских доходов. Лишение свободы тоже должно было ложиться дополнительным бременем на княжескую казну. Что касается «вир», то это, видимо, не столько штрафы, сколько традиционный для князя способ экономического давления на общину через налоговую политику, причем политика эта не исключает и каких-либо нововведений по тому или иному конкретному поводу в форме штрафов. При таком толковании смысла «Прения» становятся понятными как заинтересованность в «казнях» именно епископов, так и контрмеры со стороны именно «старцев» (хранителей «устроения отня и дедня»).

Допустим, учитывая все сказанное, что «разбойники» времен Владимира Крестителя — это, действительно, носители сознательного языческого протестного начала, или, говоря современным языком, не уголовные, а политические преступники, которых центральная (оцерковленная) власть пытается тем не менее представить в глазах общественного мнения уголовниками (ситуация, вполне узнаваемая и по более поздним временам, вплоть до нынешних). Тогда у нас появляется возможность совершенно по-новому взглянуть на еще один знаменитый летописный эпизод эпохи крещения Руси, связанный с поимкой «славного разбойника Могута». Знаменит он потому, что

---

[25] *Пресняков А. Е.* Княжое право в древней Руси : Лекции по русской истории : Киевская Русь. М., 1993. С. 433.

[26] *Тихомиров М. Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 80—85, 89, 139.

[27] Древнейшие государства на территории СССР. 1988—1989. М., 1991. С. 170—341.

lib.pushkinskijdom.ru

традиционно сопоставляется с содержанием былины о Соловье Разбойнике (Буслаев, 1861, т. 1, с. 395—397; Миллер, т. 1, с. 400, т. 3, с. 106—109). Эпизод этот, отсутствующий в ПВЛ, известен по Никоновской летописи, по «Истории Российской» Татищева и по «Книге степенной царского родословия». Вот его текст по Никоновской летописи: «...в лето 6516 (1008) ... изымаша хитростию некоего славного разбойника, нарицаемого Могута; и егда ста перед Владимиром, вскрича зело, и многи слезы испущая из очию, сице глаголя: „Поручника ти по себе даю, о Владимере, Господа Бога и пречистую его матерь Богородицу, яко отныне никако же не сотворю зла пред Богом и пред человеки, но да буду в покаянии вся дни живота моего". Слышав же сие, Владимир умилися душою и сердцем, и посла его ко отцу своему, митрополиту Ивану, да пребывает никогда же исходя из дому его. Могут же, заповедь храня, никако же исхожаше из дому митрополича, и крепким и жестоким житием живяше, и умиление и смирение много показа, и, провидев свою смерть, с миром почи о Господи» (ПСРЛ, т. IX, с. 69).

Здесь очень много странного. Почему разбойник «славный», еще можно понять: в русском языке это слово даже в XVIII в. воспринималось как «всем известный» (см. «Книгу о скудости и богатстве» И. Т. Посошкова). Но почему он носит имя «Могут», встречающееся в некоторых памятниках древнерусской письменности как нарицательное и по смыслу сопоставляемое с греческим словом, означающим «сильный», «богатый», «вельможа», «владыка», «князь»? Почему разбойник Могут обнаруживает качества «вещего» («провидев свою смерть»)? Почему, наконец, судьба разбойника Могута решается при непосредственном участии представителя высшей духовной власти на Руси — митрополита Иоанна? Если ответить на все эти «почему» моим допущением об исконном смысле древнего термина «разбойник», то придется признать: перед нами — подробное описание какой-то очень крупной для того времени капитуляции языческой оппозиции.

А теперь вспомним, что единственным историческим лицом конца X в., отмеченным летописью под именем «Соловей», был человек, охарактеризованный составителем Иоакимовской летописи как «высший над жрецы славян» (Татищев, т. 1, с. 112); не исключена глубинная связь этих данных со странной «церковкой-соловейковкой» далевских «Пословиц русского народа» (М., 2000, с. 377). Вспомним, что упоминается этот Соловей именно в контексте острой борьбы между новгородскими христианами и язычниками. Вспомним также, что неотделимая от образа Соловья Разбойника тема «залегания пути» звучит и в связи с образом другого новгородского жреца, в лице которого фольклорная память народа о сыне Словена Волхове наложилась на историческую память об установлении в Новгороде в 980 г. культа Перуна (Рыбаков, 1987, с. 259). Вспомним и то, что очень многие варианты былины о Соловье Разбойнике заканчиваются для него не казнью, а помилованием (такие варианты указывают даже, по мнению В. Ф. Миллера, на древнейшую версию сюжета — Миллер, т. 3, с. 127—134). Вспомним наконец, что былинной традицией этого цикла сохранены пережиточные представления о разбойниках как о «кумирниках» (Кир., вып. 1, с. XXXIII—XXXIV; см. также: Аст., т. 2, № 157, с. 337). Если же в дополнение ко всему перечисленному учесть еще и тот факт, что имя библейского пророка Ильи ассоциируется в первую очередь с представлением о массовых победах над языческими жрецами, то станет ясной открывающаяся здесь перспектива принципиально нового прочтения былинного сюжета «Илья Муромец и Соловей Разбойник».

lib.pushkinskijdom.ru

* * *

Примем за рабочую гипотезу, что метафорика былины о Соловье Разбойнике действительно скрывает в себе конкретную историческую реальность Киевской Руси конца X—начала XI в. — кульминацию противостояния христианства и язычества. Если гипотеза верна, то абсолютно все характеристические места данного сюжета, относящиеся к «языческой стороне» (к свойствам и качествам главного отрицательного персонажа, к деталям антуража, к приметам быта и т. п.) должны будут воспроизводить один и тот же устойчивый комплекс представлений, связанных так или иначе с темой языческого жречества. Для удобства дальнейшего изложения этот устойчивый комплекс представлений назовем «жреческим комплексом».

Под «характеристическими местами» понимаются такие былинные мотивы, совокупностью которых обеспечивается полнота восприятия сюжета «Илья Муромец и Соловей Разбойник». Естественно, что под это определение подпадают в числе прочих мотивы, встречающиеся далеко не во всех вариантах сюжета или даже вообще в единичных случаях. Тем не менее если они являются неотъемлемой принадлежностью именно данного сюжета, т. е. если они непредставимы в качестве «бродячих», то потенциально они могут оказаться бесценными носителями интересующей нас информации о жреческом комплексе.

И еще одно предварительное соображение. Тема «языческого жречества» не принадлежит к числу вполне разъясненных по двум терминологическим причинам. Причина первая: «жречество» как выделенный из общей народной массы слой профессиональных идеологов обязано своим происхождением слишком широкому кругу предпосылок, потому что уже в самой глубокой древности попросту не существовало аспектов общественной жизни, не освященных так или иначе религиозно-мифологическим началом («...для первобытного сознания все космологизировано, поскольку все входит в состав космоса, который образует высшую ценность внутри мифопоэтического универсума»[28]). Причина вторая: содержательно не ясны границы «язычества», к которому относятся обычно «и ведическая гимнография Индии, и литературно обработанная мифология классической Греции, и годовой цикл славянских или кельтских аграрных обрядов, и шаманизм сибирских охотников» (Рыбаков, 1994, с. 3). Отсюда — неоднозначность и расплывчатость всех остальных производных от «жречества» и «язычества» понятий, в первую очередь таких как «языческий жрец» и «языческий храм». Под первым, например, можно понимать шаманов, колдунов, знахарей, гадателей и прорицателей, заклинателей духов, вызывателей дождя, хранителей священного знания, наследственных или выборных служителей культа при общинных храмах, наконец — самих священных вождей («царей-жрецов»). Что касается вторых, то в число их предполагаемых ранних форм попадают как чисто природные объекты самого разнообразного вида (деревья и рощи, реки и озера, холмы и пещеры), так и специально организованные пространства культовых сооружений (курганы и могильники, дома для совершения посвятительных обрядов, жертвенники, городища-святилища и др.). Такой широкий разброс форм и функций и является главной причиной того, что в былинном образе Соловья Разбойника никогда еще не усматривали «языческого жреца». Сама специфика религиозного мышления на ранних стадиях его существования растворялась, видимо, в более широкой специфике мифологического синкретизма. Но поэтому и полноценное вживание в древнерусский жреческий комплекс без учета такого синкретизма едва ли возможно.

---

[28] *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире : Общий взгляд // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 14.

lib.pushkinskijdom.ru

Интересных мест с точки зрения всего сказанного в нашем сюжете немного; но зато они в высшей степени показательны. В первую очередь сюда относится «дуб, на котором сидит Соловей Разбойник». Его нерасторжимая связь с жреческим комплексом видна уже из данных Д. Фрэзера: друиды у кельтов поклонялись дубам, литовцы к ним же обращались за оракульскими предсказаниями, европейские племена финно-угорской группы у корней дерева приносили жертвы, а ветви его использовали в качестве «кафедры» для жреца, и т. д.[29] Широкую распространенность имел в Центральной и Восточной Европе дохристианский обычай ставить храмы вблизи культовых деревьев или на их месте (СД, т. 2, с. 61). У славян самые ранние свидетельства о почитании дубов относятся к X—XII вв. (там же, с. 142); на связь дуба с культом Перуна указывает местность «Перунов Дуб», упоминаемая в древнерусской грамоте 1302 г. (СМ, с. 170). «Почитание дубов ⟨...⟩ до XVIII—XIX вв. сохраняло кое-где религиозный характер: возле них служили молебны, совершали бракосочетания, обращались к ним в заговорах, приписывая им целительную силу. Духовный регламент (1721) констатировал, что „некие попы с народом молебствуют перед дубом, а ветви оного дуба поп народу раздает на благословение"» (там же). В языческих традициях, исторически и территориально близких древнерусской, свидетельства культового почитания дуба вызывают ассоциации именно с былиной о Соловье Разбойнике. Так, на старинной гравюре, изображающей прусское святилище в Ромове, само это святилище представлено символически огороженным дубом, в ветвях которого видны изображения трех прусских богов или их жрецов (МНМ, т. 1, с. 157). А в литовской мифологии имеется сюжет об основателе вильнюсской жреческой традиции Лиздейке, местом рождения которого считалось гнездо на дереве (МНМ, т. 2, с. 53).

Очень важны для нашей темы сведения такого рода: «Дубы считались местом обитания мифологических персонажей... на больших дубах обитали гигантские змеи... — покровители угодий, охраняющие местность от града и непогоды» (СД, т. 2, с. 130). На типологическое сходство образов Соловья Разбойника и змея указал еще А. Н. Афанасьев: «Соловей-разбойник гнездится на двенадцати дубах; народная сказка то же самое говорит о змее, и подробность эта объясняется мифическим значением дуба — дерева, посвященного Перуну: „загремел Зилант (змей), выходя из железного гнезда, а висело оно на двенадцати дубах, на двенадцати цепях"... „что не дуб стоит — Змиулан сидит, что не ветер шумит — Змиулан говорит"» (Афанасьев, т. 1, с. 307). Змеиная сущность Соловья Разбойника отражена главным образом западнорусской сказочной традицией (М. Федоровский, А. К. Сержпутовский, П. А. Кулиш, отчасти Е. Р. Романов). Религиозный аспект этой сущности воплощен в образе «царя змей», о котором обрядовый фольклор восточных славян прямо говорит как о прежнем объекте поклонения: «А были люди да ниверныя... А ни веравали Госпаду Богу, Да й паверавали праклятаму Смоку» (РФ, т. 29, с. 135). СД сообщает о «царе змей» следующее: он «имеет человеческое происхождение и рождается от связи земной женщины со змеем или солнцем...; при рождении змея мать ребенка должна ночью выйти нагой... и крикнуть: ... слушайте, люди! У меня родился маленький царь на земле!» (СД, т. 2, с. 330). Главной функцией «царя змей» является защита возделанных людьми полей от демонов, насылающих грозовые тучи; во время борьбы с такими демонами «змей падает на землю...»; «нива, на которую он упал, становится необычайно плодородной...» (там же, с. 331; см. соответствующее место в Лаврентьевской летописи под 1091 г.: «Спаде превелик змий от небесе...»). Как видим, налицо полный «банк данных», связывающих мифологического змея с жреческим комплексом: сакральный статус (сверхъ-

[29] *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 111—112.

lib.pushkinskijdom.ru

естественное происхождение), высокое социальное положение («царь на земле») и магические способности охранительного свойства (умение влиять на погодные условия и на урожайность полей).

В свете этих данных становится более понятной змееборческая функция Ильи Муромца (МС, с. 243), объясняемая как эпическое переживание мифа о поединке Громовержца со Змеем.[30] Правда, в собственно былинных текстах нет прямого отождествления Соловья Разбойника с мифологическим змеем. Но в них есть косвенное указание на то, что природа Соловья Разбойника мыслится змеиной. Этим указанием служит чудовищный свист Соловья: то, что он преимущественно «свистит по-змеиному», а не «шипит», как раз тем и объясняется, что в западнорусском фольклоре, где архаические представления, покровительствуемые языческими литовскими властями, сохранялись дольше, способность оглушительно свистеть приписывалась именно «царю змей» («свист... его слышно по всей Литве» — Афанасьев, т. 2, с. 544). Да и в восточнорусской рукописной повести XVII в. читаем: «начаша змий великий свистати; от змиева свистания падоша под ними (послами) кони» (Афанасьев, т. 1, с. 307).

Разумеется, в былинах нетрудно найти немало доказательств и того, что Соловей Разбойник не только «свистит по-змеиному», но также «шипит по-змеиному» и «свистит по-соловьиному». Не вдаваясь в тонкости взаимоотношений всех этих форм былинного языка между собой, отмечу лишь, что «змеиным шипом» и «соловьиным свистом» тоже создаются клишированные места, имеющие отношение к жреческому комплексу. В частности, таким клишированным местом в былине о Соловье Разбойнике является формула «засвистал по-соловьиному, зашипел по-змеиному, закричал по-звериному» (с вариациями). Значение этой формулы в том, что характеризуемый ею персонаж былины как бы демонстрирует нам знание языка животных. А это уже — заявка на посвященность, на статус сакральной отмеченности (Пропп, 1998, с. 311—313), т. е. на все то, что покрывается общим понятием «жреческий комплекс» в его наиболее архаических формах. Причем крайне важно, что былинная традиция сохраняет в себе и другие примеры аналогичного типа «посвященности». Например, в одной поздней полевой записи говорится: «Добрыня раньше был необразованный; образование получил на балтийском острову, куда съезжались богатыри всех государств. Он был напрактикован там на 12 языках и *знал язык птичий*»[31] (курсив мой. — *С. Г.*). Имеется в виду, видимо, остров Рюген, бывший до конца XII в. общеславянским языческим религиозным центром, а значит, и общеславянской «кузницей жреческих кадров» в Юго-Западной Балтике.[32]

Еще один перспективный «предмет проверки на жреческий комплекс» — отчество Соловья Разбойника «Рахманович» (Рахматьевич, Рахматов, Рахманов, птица рахманная и др. Варианты — Идюхматьев, Дихмантьев, Дохматьевич, Догматьевич, Одихмантьев сын — принадлежат одной лишь олонецкой сказительской традиции и могут поэтому рассматриваться как производные от частной ошибки, восходящей к заимствованию из былины о Сухмане Одихмантьевиче). В. Ф. Миллер выводил форму «Рахматович» из конструкции «вор Ахматович», встречающейся в сборнике П. В. Киреевского (Миллер, т. 3, с. 132—133). С равной степенью вероятности можно допустить правоту П. Н. Рыбникова, связывавшего отчество Соловья Разбойника с

---

[30] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* 1) Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 86; 2) К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии // ТЗС. Вып. 6. Тарту, 1973. С. 46—82.

[31] *Нефедов Г.* Севернорусские говоры как материал для истории // Учен. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук. 1939. № 33. Вып. 3. С. 250—259.

[32] *Вилинбахов В. Б.* Балтийско-славянский Руян в отражении русского фольклора // РФ. Л., 1968. № 11. С. 177—184.

lib.pushkinskijdom.ru

представлениями о мифическом народе «рахманов»: «В Червоной Руси, на Волыни и в Подолье, называют торжество Правой Середы (на 4-й неделе по Пасхе) „Рахманским Велик-днем" (светлым праздником...), уверяя, что торжество осталось от Рахманов, некогда живших в той стороне...: память об общем корне, с которого пошли славяне. — Итак, вот откуда наш Соловей Разбойник по своему происхождению» (Рыбн., т. 2, с. CXIII—CXIV).

Наиболее полную подборку сведений о рахманах как о древнем «народе блаженных» находим у А. Н. Афанасьева (т. 3, с. 278—279). Слегка христианизированный образ «пранарода» сохранило апокрифическое «Хождение Зосимы к рахманам» и «Послание новгородского архиепископа Василия к владыке тверскому Федору о земном рае». Рахманы, отождествленные с индийскими брахманами, упоминаются в начальных страницах «Повести временных лет», в «Слове о рахманах» Ефросина и в «Книге глаголемой Космография». Отрывочную информацию о рахманах (вроде оборота «и шикуются, и рахуются» или выражений «обрахманить», «обраховать»)[33] дают песни, колядки, сборники диалектизмов. Вообще же великорусские данные, собранные В. Далем в словарной статье «рахманный», отмечены в силу их крайней архаичности печатью явной вырожденности, поскольку представлены двумя предельно разошедшимися полюсами смыслов: от сугубо положительных до сугубо отрицательных. Но симптоматична уже сама эта двухполюсная вырожденность, указывающая на амбивалентную природу исходного понятия — на мифологическую память о «пранароде». А причастность к хранению такой памяти на уровне хотя бы и условной потомственной принадлежности к ней, т. е. на уровне соответственно озвученного отчества «Рахманович», вне всякого сомнения указывает на жреческий комплекс.

Угадываются признаки жреческого комплекса и в описании «подворья» Соловья Разбойника, т. е. в описании того укрепленного жилища, где обитают его жена и дети. Здесь интересным для нас моментом оказывается устройство входа в подворье, а точнее — та подвешенная к верхней перекладине ворот «подворотня», с помощью которой одна из дочерей Соловья (реже — его жена) пытается убить Илью Муромца. Как техническая деталь входной конструкции падающая на голову входящему доска не имеет аналогий в постройках бытового назначения. А вот в системе мифорелигиозных представлений, связанных с посвятительной и погребальной обрядностью (т. е. именно с той обрядностью, на базе которой позднее формируется архитектурная концепция «храма»), такая «доска» вполне обычна и у североамериканских индейцев (Пропп, 1998, с. 155), и у новогвинейских папуасов.[34] Древнерусские же материалы, оказывается, прямо оснащают ею вход в языческий («неверный») храм. Это видно из одного малорусского народного предания о Соломоне. (Имя последнего нас не должно смущать, потому что формальная привязка древнерусских языческих образов, мотивов и сюжетов к разрешенному церковью кругу чтения служила во времена двоеверия средством легализации этих образов, мотивов и сюжетов в христианизированной среде. Причем такое проявлялось не только в области языкового творчества, но даже и в области храмового строительства — Рыбаков, 1987, с. 640). Привожу текст предания: «Був собі вірний і примудрий цар Соломон, та ожинився в невірного царя. Жінка дуже не любила ёго и не хотіла ёго слухать. Бувало, Соломон йде в церкву, а жінка ёго не хоче, але раз Соломон заставив таки її піти в церкву. Тільки вона ему и каже: „Піду в церкву, але як буду христиться, то не буду молиться, а як буду молиться, то не буду христиться". Пішли вони до церкви, але ж жінка й не христилася й не молилась. Прий-

[33] Балто-славянские исследования, 1986. М., 1988. С. 37; Словарь русских народных говоров. Л., 1987. Вып. 22. С. 197.

[34] Сказки и мифы папуасов киваи. М., 1977. С. 21—22.

lib.pushkinskijdom.ru

шли до дому, а жінка й каже Соломонові: „Ходім же тепер в нашу церкву". — „Добре, каже Соломон, але ж я буду стоять так, як ти стояла в наші церкві й не буду кланяться". — Але ж хитра жінка: ще наперед приказала зробить так двері, щоб спускались зверху вниз. Прийшли вони до невірної церкві, цариця вперед, а Соломон тілько що на поріг, — а двері его по потилиці — буц! — „Ну, думае, перехитрила бісова віра!..."».[35]

Интересная с точки зрения причастности к жреческому комплексу и личность той из дочерей Соловья Разбойника, которая в одном тексте названа «перевозчицей через Дунай» (Кир., вып. 1, с. 77—86). В русской культурно-исторической традиции примеры обращения к данному мотиву далеко не единичны. Так, в ПВЛ перевозчиком через Днепр назван легендарный князь Кий, а в псковском народном предании[36] и в летописном сказании о княгине Ольге (Гиляров, с. 155—157) тоже говорится, что она в молодости занималась перевозом через реку (во время которого и познакомилась со своим будущим мужем князем Игорем). Но то, что речь здесь вовсе не идет о бытовом явлении, понимал уже Ф. И. Буслаев; комментируя мысли О. Миллера об эддической «Песни о Харбарде», он писал: «Перевоз через реку — один из крупных фактов мифологических и героических сказаний» (Буслаев, 1871, с. 203—239). Подлинный смысл «перевоза» раскрывается в свете того обстоятельства, что сама храмовая архитектура мыслилась в древней Руси «ладьей», или «кораблем» (Буслаев, 1890, с. 338—339), а свод церковного права назывался «Кормчей». Церковь здесь явно унаследовала более древний, языческий пласт представлений о существе жреческой функции как об установлении связи между «этим» и «тем» мирами посредством переправы через «реку смерти». В древнегреческой мифологии, как известно, существовало представление о «ладье Харона»; в древнеримской жреческой практике понтифики считались «устроителями переправы». География явления, впрочем, намного шире европейского региона, потому что мифологема «перевоза» известна также в буддизме и джайнизме.[37] А на византийской почве она приняла форму религиозно-поэтического символа: Иоанн Златоуст говорит, например, об «Иисусовом корабле», на котором «вместо кормщика... сам Христос...».[38] В России эта мифологема сохраняла свой архаический смысл еще в XIX—XX вв. в духовных стихах о Страшном Суде, где перевоз через адскую реку заменяет нередко самый суд (потому что архангел Михаил, «подобно Харону, отказывает в перевозе грешникам»[39]), а также в общинах хлыстов, которые назывались «кораблями людей божьих», а их руководители — «кормщиками» (такие данные нашли отражение в русской литературе — в романах П. И. Мельникова-Печерского и А. М. Горького). Что касается нашей былины, то присутствие в ней темы «перевоза» лишь кажется случайностью (Миллер, т. 3, с. 123—124).

Совершенно очевидна причастность к жреческому комплексу и темы кровосмесительства. Тема эта представлена в единственной записи из Нижегородской губернии:

Возговорит Илья Соловейке-разбойнику:
— Что у тея дети во единый лик?
Отвечает Соловейко-разбойничек:
— Я сына-то выращу — за него дочь отдам;

---

[35] *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. С. 103—105.

[36] *Якушкин П. И.* Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1860. С. 155—156.

[37] *Норман Браун У.* Индийская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 326.

[38] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 166.

[39] *Федотов Г. П.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 107.

lib.pushkinskijdom.ru

Дочь-то выращу — отдам за сына,
Чтобы Соловейкин род не переводился.
(Кир, вып. 1, с. 34—39)

Кровосмесительство с глубокой древности считалось преступным по соображениям религиозно-социально-этического свойства. Но с глубокой же древности оно постоянно сопровождалось имевшим вид правила исключением, касавшимся социальной элиты общества (фараоны в Египте, цари набатеев на Ближнем Востоке, Ахемениды и Аршакиды в Персии и т. д.). Теоретическим обоснованием такого исключения служило мифологическое представление о происхождении «священных царей-жрецов» от небесных первопредков (от близнечной пары, состоящей из брата и сестры), брачные отношения которых они ритуально воспроизводили. А с разделением функций «царей-жрецов» на собственно царскую и жреческую исключение это оказалось унаследовано в ряде случаев и жрецами, что видно из сочинения греческого автора IV в. до н. э.: «...обычаи персидских магов обязывают их сходиться с собственными матерями и дочерьми...».[40] Правда, аналогичных восточнославянских данных пока нет, поскольку нет развернутых данных о самих восточнославянских жрецах. Но косвенно на них указывают, во-первых, славянские мифы о «небесной свадьбе», где кровосмесительный брак времен первотворения мыслится нормальным и оправданным (СД, т. 2, с. 418), а во-вторых — аналогичная ритуальная практика в обстановке языческого праздника (там же), т. е. в обстановке, имеющей прямое отношение к жреческому комплексу.

Явно подлежит проверке на жреческий комплекс и тема строительства монастырей, представленная тремя олонецкими текстами: одним из собрания А. Ф. Гильфердинга и двумя из собрания П. Н. Рыбникова (см. также отголоски этой темы в сборнике Соколова—Чичерова: № 44 и № 61). В тексте Гильфердинга Владимир, очнувшись после свиста Соловья, хочет назначить его сначала киевским воеводой, а затем — «строителем в Благовещенский монастырь»; оба предложения Соловей Разбойник отвергает («...сердце мое да есть разбойницко... не строитель я буду монастырю, разрушитель ведь» — Гф., т. 1, № 56). В другом варианте, записанном П. Н. Рыбниковым в Пудожском уезде, после сцены со свистом и просьбой Владимира к Илье унять Соловья сказитель своими словами объясняет, что Соловья зовут в монастырь («Поди во честные во монастыри»). Но и здесь оказывается, что Соловью назначено быть «не строителем во честные монастыри, а разрушителем» (Рыбн., т. 2, № 116). В третьем варианте, тоже записанном Рыбниковым в Пудожском уезде, роли меняются: Соловей сам обещает Илье Муромцу и князю Владимиру выстроить вокруг Киева «села с приселками, улки с переулками, монастыри все богомольные», если его отпустят на волю. Илья же в ответ на это предложение советует Владимиру не доверяться Соловью: «Не строитель он вековой, а разоритель» (Рыбн., т. 2, № 127).

В. Ф. Миллер, комментируя эти стихи, говорит о первых двух вариантах: «...странное приглашение Соловья Владимиром пойти в монастырь, очевидно, чтоб отмолить свои преступления, едва ли может быть объяснено как простое измышление двух сказителей. Думаю, что эта черта восходит к старой традиции, хотя и искаженной или измененной под воздействием другой. Вспомним, что упоминаемый Степенной книгой разбойник Могут, принося покаяние перед Владимиром, окончил жизнь праведно при доме митрополита, следовательно ведя монашескую жизнь... Как отдаленное воспоминание об этом акте милосердия князя Владимира, былинная традиция могла сохра-

[40] *Аверинцев С. С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. М., 1972. С. 95.

lib.pushkinskijdom.ru

нить предложение эпического Владимира Соловью — стать монастырским строителем и тем сохранить свою жизнь. Но так как в дальнейшем развитии фабулы на образ Соловья... налегли слишком черные краски.., то приходилось сознаться, что его „сердце разбойницко", в чем он сам по эпической наивности признается князю» (Миллер, т. 3, с. 109—111). Что касается третьего варианта, записанного Рыбниковым от сказителя Сорокина, то Миллер пишет, что «Сорокин, по наблюдению Рыбникова и Гильфердинга, отличался склонностью к сочинительству и к распространению текстов своих былин эпизодами из других и всякими подробностями» (там же); поэтому «придавать особое значение словам Соловья, что он будет строить села, города и монастыри, если его отпустят на волю (в варианте Сорокина) я не решаюсь. Сорокин, может быть, припомнил здесь другого Соловья, строителя палат — Соловья Будимировича» (там же).

Рискну согласиться с В. Ф. Миллером не во всем. На мой взгляд, в мотиве «строительства монастырей» явственно вычленяются целых три самостоятельных смысловых пласта. Первый пласт — это правильно подмеченная Миллером аналогия с летописным предложением разбойнику Могуту фактически уйти в монастырь. Второй пласт — это явно присочиненные Сорокиным «города с пригородками, села с приселочками и улки с переулками». А третий пласт — это мотив «строительства храмов», принявший в былине вид мотива «строительства монастырей как разновидностей храмов» (между прочим, употребление термина «monasterium» для обозначения кафедральной церкви обычно в западноевропейской средневековой литературе[41]). Третий смысловой пласт и является, видимо, подлинной сутью рассматриваемого «характеристического места». Думать так приходится потому, что мотив «строительства храмов» представлен в истории древнерусской духовной культуры мощной летописно-апокрифической традицией, уходящей корнями в язычество.

Имею в виду скомпилированную из самых разных источников (от княжеской агиографии до откровенной мифологии) «Книгу глаголемую летописец» — ту самую, во второй части которой предание о затонувшем граде Китеже нашло себе последнюю, наиболее полную народно-литературную обработку. Первая же, так называемая историческая часть этой книги рассказывает о том, как ее главный персонаж князь Георгий Всеволодович (лицо собирательное) просит у великого князя «грамоту в Русии нашей по градом церкви Божии строити» и, получив ее, ездит по городам и ставит храмы. Как отмечает исследователь этого памятника В. Л. Комарович, апокрифическая поездка Георгия Всеволодовича за грамотой ни к какой летописи отношения, разумеется, не имеет; здесь давно отмечен «переход былевого творчества к духовным стихам в самой роли Георгия, который разъезжает по Суздальщине, строя церкви, совершенно так же, как знаменитый Егорий Храбрый» (Комарович, с. 26—27). И, действительно, храмостроительство князя Георгия в «Книге глаголемой летописец» совершенно соответствует этому же мотиву в духовном стихе, что видно по приводимым Комаровичем примерам из «Калик перехожих»: «Я из вас из лесов из темныих Порублю я церкви соборные», или: «Ино будете горы изнаполнены, Да поставят на вас церкви соборные», и т. д. Мало того: «Храмостроительство Егория Храброго почти всегда начинается поездкой Егория за благословением на это к матери (Софии Премудрой); в некоторых вариантах встреча эта и это благословение... сопровождаются вручением Егорию Евангелия. Реминисценциями этих мотивов стиха в нашем памятнике и можно считать обращение князя Георгия за храмозданной грамотой... и следующую затем поездку по городам» (Комарович, с. 93—94).

---

[41] *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX—XI вв. М., 1993. С. 187—188.

lib.pushkinskijdom.ru

Но «тот вовсе не понял бы всего обаяния народной поэзии, — говорит Ф. И. Буслаев, подразумевая духовный стих о Егории Храбром, — кто решился бы в ... герое видеть святочтимого Георгия Победоносца... Разъезжая по земле Светло-Русской и утверждая в ней веру православную, Егорий еще не встречает на Руси людей. Это утверждение веры состояло не в обращении народа в христианство, а в первобытных подвигах героя-полубога, который извлекает дикую страну из ее доисторического мрака неизвестности, пролагает пути и дороги по непроходимым дремучим лесам, по зыбучим болотам, через широкие реки и толкучие горы. Егорий Храбрый является на Русь как новый творец, устроитель вселенной, подобно финскому Вяйнемейнену, и, как этот последний, совершает творческие подвиги с помощью своих чарующих, вещих слов. „Вы лесы, лесы дремучие! Встаньте и расшатнитеся..."» (Буслаев, 1990, с. 50—51).

На современном научном языке то, что делает Егорий, называется функцией первопредка, демиурга, культурного героя. А в функцию эту входит наряду с устроением мира наделение его священным смыслом в форме культовой организации, из которой позднее вырастают и религиозные учения, и храмовая архитектура, и профессиональное жречество. Вот почему «церкви божии», которые строит Егорий, не имеют в действительности к православным храмам эпохи Киевской Руси никакого отношения. А вот к древнерусскому дохристианскому жреческому комплексу их отношение вполне очевидно.

* * *

Есть, однако, в сюжете «Илья Муромец и Соловей Разбойник» мотивы, связь которых не только с жреческим комплексом, но и вообще с ядром сюжета — с победой Ильи над Соловьем — способна вызвать серьезные сомнения и возражения. Это — мотивы «встречи Ильи с разбойниками» и «спасения Ильей города от вражеской рати». Как внутренне обособленные от былины и вносящие в нее лишь дополнительные смысловые оттенки, они рассматривались В. Ф. Миллером (т. 2, с. 265—358; т. 3, с. 128), А. П. Скафтымовым,[42] А. М. Астаховой (т. 1, с. 606), В. Я. Проппом (1999, с. 246—253) и В. П. Аникиным.[43] Необходимо взглянуть на эти мотивы и с нашей точки зрения.

Уже самый общий обзор мотивов дает неожиданную картину. Из 124 обследованных вариантов сюжета лишь 7 содержат в себе оба названных мотива.[44] В трех вариантах упоминается лишь город или деревня, через которую проезжает Илья Муромец на пути к Соловью Разбойнику.[45] В 21 варианте говорится о встрече Ильи с разбойниками, в их различных былинных обличьях («мужики-новотокмяны», «мужики-малокерчана», «подорожнички», «станичники» и т. д.).[46] А в 58 вариантах описывается то, что принято называть «осадой города».[47] Но реальное разнообразие форм «осады» в это на-

---

[42] *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. С. 71—72.

[43] *Аникин В. П* Теория фольклорной традиции... С. 33—134.

[44] Кир., вып. 1, с. 25; Гф., т. 2, № 120; Гр., т. 3, с. 56; Аст., т. 1, № 47; т. 2, с. 157; С.—Ч., № 199; БПиЗБ, № 145.

[45] Рыбн., т. 2, № 191; Гф., № 104; Аст., т. 1, № 28.

[46] Кир., вып. 1, № 31, 40; Рыбн., т. 2, № 103; Гф., т. 3, № 171, 274; Гр., т. 3, № 8, 89; Онч., № 19, 53; Аст., т. 1, № 1, 80, 93, 95; т. 2, Прилож. II; С.—Ч., № 53, 130; БПиЗБ, № 1, 46; Бв25т., т. 1, № 47, 54, 60.

[47] Кир., вып. 1, с. 34, 77; вып. 4, с. 1; Рыбн., т. 1, № 4, 62; т. 2, № 116, 127, 139, 170; Гф., т. 1, № 3, 56, 74; т. 3, 210, 212; т. 1, с. 685; Марк., № 68, 107; Гр., т. 1; № 2; т. 2, № 12, 36, 52, 73, 85; ММБ-1, № 10; Т.—М., № 1, 5, 7; Мил., № 1, 2; Прилож. II; Аст., т. 1, № 32; Прилож. I; т. 2, № 122, 131, 141; БПК, № 3, 17, 31, 53, 62; Р.-А., № 2; Кон., № 1; Кр., [т. 1], № 1; С.—Ч., № 44, 55, 61, 70, 96, 104, 184, 193, 196; БПиЗБ., № 35, 44, 74, 77; Озар., № 1.

lib.pushkinskijdom.ru

звание не укладывается; на самом деле об «осаде города» можно говорить по отношению к одной лишь, хотя и достаточно большой, части вариантов, а именно — к той, которая сохранила в себе следы влияния лубочной литературы. В другой же части вариантов «осада города» выглядит следующим образом: Илья встречает на прямоезжей дороге или в чистом поле, иногда вблизи города «силу-рать великую» (несметную, неверную, поганую) и побивает ее; затем приезжает в город и обнаруживает, что все его жители заперлись в церкви, где «каются-причащаются, с белым светом прощаются»; ему с трудом удается уверить их, что опасности больше нет; убедившись в этом, они зовут его к себе на воеводство, и т. д. (Рыбн., т. 2, № 170; Гф., т. 3, № 210; Т.—М., № 7; БПК, № 53, 62; С.—Ч., № 55). Встречается и несколько иная трактовка эпизода, тоже не слишком-то вписывающаяся в лубочную схему «осады города»: Илья приезжает в город и заходит в церковь; там — горожане в слезах («одолела сила неверная»), просят о помощи; Илья побивает «силу»; его зовут в воеводы (Рыбн., т. 1, № 62, 116; Гф., т. 1, № 56; С.—Ч., № 44, 70; БПиЗБ, № 35). И, разумеется, есть промежуточный слой вариантов, где мотив «кающихся-причащающихся, плачущих в церкви горожан» совмещен с лубочным описанием «осады города» (Рыбн., т. 2, № 127, 139; Гф., т. 1, с. 685; ММБ-1, № 10; Мил., № 1, 2; БПК, № 17; Кон., № 1; С.—Ч., № 77, 184).

Разница между лубочными и нелубочными вариантами здесь та, что в них можно по-разному провести грань между конфликтующими сторонами: в лубочных вариантах друг другу противостоят «горожане» и «внешняя враждебная сила» («цари-царевичи», «короли-королевичи», «литва», «татарове», «басурманская рать» и т. п.), а в нелубочных — «те, кто в церкви», и «те, кто вне ее» («сила неверная», «сила поганая», «одолища проклятые» и т. п.). Т. е. в нелубочных, а значит, в более близких к исходным вариантах речь может идти о типичной для Киевской Руси конца X—начала XI в. ситуации — о противостоянии малочисленного христианизированного населения русских городов основной массе «язычествующего» народа.

Но «язычествующий» народ — это, как было показано ранее, «разбойничающий» народ, т. е. народ, не признающий централизующую функцию оцерковленной киевской власти. И былинам явно не чуждо такое понимание «разбойников» — ведь в других сюжетах «мужичками-разбойничками» названо население самоуправляемых, т. е. не зависящих от «князя со стороны», городов («Вольга и Микула», Гф., т. 2, № 156), а в нашем сюжете в одной из встреч Ильи с разбойниками последние прямо названы «кумирниками» (Аст., т. 2, № 157). На подтекстовом же уровне связь между «разбойниками» и «осаждающей город неверной силой» выражена еще ярче, потому что функцию разбойников в мотиве «встречи Ильи с разбойниками» достаточно часто выполняет тот же самый коллективный персонаж, который нападает и на город: «рать великая в чистом поле, сорок тысячей» (Аст., т. 1, № 95), «сила-армия» (Аст., т. 1, № 93), «пановья-улановья», «орды-мурзы», «поганые татаровья» (С.—Ч., № 53), «турзы-мурзы» (Онч., № 53), «богатыри» (БПиЗБ, № 46). Как и наоборот: функцию «нападающих на город» выполняют иногда и разбойники (БПиЗБ, № 44). Да и расправляется Илья и с теми, и с другими достаточно часто посредством одного и того же необычного орудия — «дуба кряковистого» (Рыбн., т. 1, № 62; т. 2, 127, 139, 170; Гф., т. 3, № 210; т. 1, с. 685; БПК, № 53, 62; С.—Ч., № 53, 55, 199; Бв25, т. 1, № 54), — потому что в обоих случаях связан зароком «не кровавить оружия».

Все это вместе взятое наводит на мысль, что видимость независимости друг от друга и от сюжетного ядра былинные эпизоды с «разбойниками» и с «осадой города» обрели сравнительно поздно.

Предположение, что в близких к исходным вариантах сюжета речь идет о противостоянии друг другу христианской и языческой древнерусских об-

lib.pushkinskijdom.ru

щин, можно проверить на «перекрестном» материале названий осажденного города. Названия эти группируются по трем критериям: историческая локализуемость (Чернигов, Смоленск, Себеж, Кинешма), историческая нелокализуемость (Чиженец, Бекетовец, Бежегов, Кряков, Тургов, Тиговский) и связь с символической функцией легендарного города Китежа (Кидаш, Кидиш, Кидош). В случае с третьим критерием «вычисление» символической составляющей названия могло бы подтвердить или опровергнуть предлагаемую интерпретацию былины.

«Китеж» в формах «Кидаш», «Кидиш» и «Кидош» известен в нашем сюжете по двум записям: архангельской (Кир., вып. 1, с. 77) и барнаульской (Т.—М., т. 2, № 1). Кроме того, сюда можно добавить «Покидош» былины о Суровце-Суздальце (КД, № 58). О последнем А. Н. Веселовский писал: «Тождественен ли этот Покидош с городом Кидишем или Кидашем одной былины о Муромце.., с Большим или Малым Китежем нижегородского предания... — я не знаю; поводом к отождествлению могла бы послужить лишь уверенность, что Суровец-Суздалец.., действительно из Суздаля и что Покидош следует искать где-нибудь поблизости» (Веселовский, с. 76—77).

Интуитивную догадку А. Н. Веселовского развил и обосновал В. Л. Комарович. В своем исследовании, посвященном поиску исторических корней предания о граде Китеже, он показал, во-первых, что наиболее древним источником предания явилась народная память о разорении Ярославом в 1024 г. крупнейшего языческого требища Суздальской земли — Кидекши, название которой еще до XV в. было переосмыслено — через «Кидешку» — в «Кидешь». Во-вторых, выселком Кидекши—Кидеши являлся в домонгольский период русской истории Городец на Волге, прямо названный в различных списках «Книги глаголемой летописец» Малым Китежем (Кидежем, Китешем и др.). В-третьих, после татаро-монгольского погрома Суздальской земли в 1237 г. память об этих двух Кидешах — Большом и Малом — обрела в массовом народном сознании вид популярного эпического мотива, основанного на народной этимологии: «Кидеш», «Покидош» — «кинутое», «покинутое» место (Комарович, с. 121—145). Дальнейшую судьбу мотива В. Л. Комарович объясняет так: «К началу XV в., по мере утраты суздальско-нижегородским княжеством самостоятельности, утрачиваются и забываются древние связи Городца с Кидекшей, от которых остается только название (Кидеш). Взамен, под влиянием местных городецких событий из эпохи борьбы Городца и Вятки с Москвой, возникает светлоярская легенда о убиении Юрия Кирдяпина и о разорении его ветлужского городка, с которым мало-помалу отождествляется „Китеж больший" предания» (там же, с. 42—87). На базе этой легенды, соединенной с другими источниками (с агиографией, с апокрификой и пр.), создается путем неоднократных литературных обработок, а также путем замены мотива «покинутого» города на мотив «сокровенного» та сводная компиляция, которая к концу XVIII столетия ложится в основу книжной версии китежского предания — «Книги глаголемой летописец». А параллельно с книжной версией формируется и устная, где на мотив «сокровенного города» наслаивается изначально языческий мотив «провалища» — «опустившегося под воду храма» (то же, с. 137).

Само по себе китежское предание к нашей теме не относится, но его начальная, «суздальская» фаза имела до конца XV в. значение популярного эпического мотива, содержание которого обусловливалось разорением крупнейшего в языческой Суздальщине начала XI в. культового центра в Кидекше («...Ярослав... изимав вълхвы, расточи и домы их разграби и другими казньми показни» — Комарович, с. 137). Т. е. скрытая эпическая символика суздальского «Кидеша» связана с темой борьбы в ранней Киевской Руси христианства и язычества. Зная это, и в былинном мотиве «осады Кидиша (Кидаша, Кидоша) неверной силой» можно увидеть искаженную позднейши-

lib.pushkinskijdom.ru

ми переосмыслениями метафору типичного для эпохи крещения Руси противостояния малочисленного христианского населения древнерусских городов их многочисленным жителям-язычникам.

Но если речь в былине, действительно, идет о такой метафоре, то обретает более понятный смысл и записанная В. Далем (и опубликованная в Приложениях к 1-му выпуску «Песен, собранных П. В. Киреевским» с. XXXIII) сказка, в которой Илья Муромец «освобождает Кинешму от Литвы, за что князь кинешемский и все жители, кумирники, обратились в христианство» (там же). То, что «Кинешма» в данном случае — это очередной вариант «Китежа», ясно видел еще первый издатель и редактор «Песен» П. А. Бессонов. А то, что сказки на былинные темы являются не просто переделками былин, но независимым от них отражением того же, что и в былинах, содержания, понимал В. Ф. Миллер (т. 1, с. 387). И сказка В. Даля целиком вписывается в такое его понимание, потому что содержит именно тот «китежский» мотив, который в самих былинах, согласно законам эпической логики, скрыто подразумевается.

В 8 из тех 58 вариантов сюжета, где речь идет об «осаде города», снятие с города осады происходит не до столкновения Ильи Муромца с Соловьем Разбойником, а после него (Кир., вып. 1, с. 77; вып. 4, с. 1; Гр., т. 2, № 12, 36, 52; Аст., т. 1, Прилож. 1; БПК, № 31; БПиЗБ, № 74). А в 4 из этих 8 вариантов сюжет осложнен дополнительной деталью: Илья Муромец просит Соловья Разбойника помочь ему освободить город и тот соглашается (Кир., вып. 4, с. 1; Гр., т. 2, № 12, 36, 56). Что означают все эти сюжетные несообразности?

Решение вопроса о «Соловье — помощнике Ильи» целесообразно поставить в зависимость от решения вопроса более крупного: где в первоначальной версии событий располагался эпизод с освобождением города от «неверной силы» — перед сюжетным ядром, описывающим победу Ильи Муромца над Соловьем Разбойником, или после него? Ответу должен помочь метод учета «текстологической иерархии».

Суть метода в том, что вопросы, не решаемые на одной ступеньке иерархии, могут быть решены путем перенесения их на другую, более раннюю в историческом смысле ступеньку. Скажем, на «ступеньке сюжета» обнаружились две не совпадающие друг с другом сюжетные версии, и нужно понять, какая из них должна считаться более ранней. Значит, нужно опуститься (в историческом смысле) на такую ступеньку текстологической иерархии, которая позволила бы определить, как выглядел сюжет до расщепления на его разновидности. Искомой ступенькой вполне могла бы оказаться «ступень жанра».

В нашем конкретном случае «ступень жанра» означает обращение к жанру «сказок на былинные темы». Еще В. Ф. Миллер выявил существование части сказок, не производных от былин («...сказки с мотивом исцеления Ильи не переделаны из былин, утративших стихотворную форму и перешедших в так наз. побывальщины». — Миллер, т. 1, с. 386—387). Он же высказался совершенно определенно в отношении эпизода с освобождением города: «Сказки не знают эпизода освобождения города (Чернигова, Себежа, Крякова и проч.) Ильей от неприятельской рати — эпизода, хорошо известного былинам и повестям, историям об Илье в записях XVII и XVIII в. Новое подтверждение предположению, что сказки не переделка былин» (там же, с. 387).

В. Ф. Миллер прав: сказки, в самом деле, не знают эпизода с освобождением города как дополнения к сюжетному ядру повествования. Но говорить, что они вообще не знают эпизода с городом, нельзя — они его знают, только в совершенно необычной форме «города Соловья Разбойника». Таковы некоторые сибирские сказки. Например, в записи А. А. Савельева из При-

lib.pushkinskijdom.ru

ангарского края Илья после победы над Соловьем везет его в его же город: «А в городе у Соловья Разбойника было 3 дочери...» (Савельев, с. 80). Нечто подобное видим и в очень своеобразном, архаичном тексте с низовьев Индигирки: «Соловья Разбойника город увиделся...» (ФРУ, № 56). И сюда же, видимо, нужно отнести ту сказку из Забайкалья, где говорится о «царстве Соловья Разбойника» (РЭПСиДВ, № 165). А в свете таких данных становятся более понятными и реликтовые указания на «город Соловья Разбойника» в самой былинной традиции, как устной (Онч., № 53), так и письменной, относящейся к XVII—XVIII вв. (БЗП, № 26).

Почему представление о Соловье Разбойнике как о владыке собственного города оказалось утрачено основной массой былин, догадаться нетрудно: этот персонаж, переосмысленный впоследствии (на почве представлений, связанных с образом «священного леса») как сугубо лесное чудовище, уже не мог ассоциироваться с цивилизованным, «городским» миром. Сказка же, равнодушная к правдоподобию и в силу этого непроницаемая для рационализирующей рефлексии, вполне могла сохранить особенности сюжета, утраченные былинами. Естественно поэтому думать, что мы, действительно, имеем здесь дело с некой первоначальной версией событий. Тем более что в этом случае получают объяснение очень многие кажущиеся случайными детали сюжета. Например, становится понятно, почему причиной плача горожан в церкви является не «рать-сила великая», а сам Соловей Разбойник (С.—Ч., № 61), или почему он же мыслится главарем «разбойников» (Астахова, с. 13). Становится понятно, почему Илью приглашают иногда в «цари» не только «разбойники» (БПиЗБ, № 145) или горожане (Гр., т. 2, № 73, 85; ММБ-1, № 10; Т.—М., № 5; Марк., № 107; С.—Ч., № 184, 193, 196; Озар., № 1), но и обитатели соловьиного «подворья» (С.—Ч., № 196). Наконец, разъясняется тот редкий вариант «благодарности горожан Илье», который сохранила одна рязанская сказка: после своей победы над Соловьем «Илья останавливается в ближайшем селении. Тотчас собирается народ, звонят на колокольне. Люди падают на колени и благодарят Илью. „О благодетель и спаситель наш! — воскликнули люди. — Мы думали, ему не будет никогда конца". С честью проводили Илюшу из села» (Астахова, с. 20).

Становится понятным и главное: *что* стоит за эпизодом освобождения Ильей города с помощью Соловья Разбойника. Ведь и обитателей соловьиного «подворья» Илья Муромец заставляет капитулировать только благодаря содействию побежденного противника, который обычно отговаривает своих детей от нападения на Илью («Не тумашитеся, мои малые детушки, Не взводите в задор доброго молодца». — Кир., вып. 1, с. 34). А в распавшемся и поэтому заново переосмысленном сюжете данный эпизод, выражаемый формулой «одним заложником победил многих», стал изображаться применительно к «осаде города» уже как добровольная военная помощь Соловья Илье: «*с* одним заложником победил многих» (это отражено помимо указанных выше источников и сказкой, изданной в 1874 г. Морозовым,[48] и сказкой Е. И. Сороковикова-Магая[49]).

Но если эпизод с «помощью» Соловья Разбойника Илье Муромцу понят правильно, то и в трансформированных вариантах сюжета, где встреча Ильи с разбойниками и освобождение осажденного города происходят *до* победы над Соловьем, тоже должны встречаться, хотя бы и в реликтовой форме, отголоски мотива: «одним заложником победил многих». И они действительно встречаются в своеобразной форме «окаменевшей метафоры» — в образе Ильи Муромца, хватающего врага за ноги и побивающего им всю вражескую рать (формула «одним заложником победил многих» переосмыслена

[48] Илья Муромец и Соловей Разбойник : Русская сказка. М., 1874.
[49] Сказки Магая / Под ред. М. Азадовского. Л., 1940. С. 133, 318.

lib.pushkinskijdom.ru

вследствие утраты образом Соловья заложнической функции как буквально понимаемая формула «одним победил многих»). Образ нередок и в сцене с разбойниками, и в сцене с осадой города, и в сцене с казнью самого Соловья (Аст., т. 1, № 80; т. 2, № 157, 165; С.—Ч., № 44, 70; Бв25т., т. 1, № 47). Считают, что он является неотъемлемой принадлежностью сюжетов о татарском нашествии («Илья Муромец и Калин-царь», «Данила Игнатьевич и Михайла Данилович» и др.); но явно поздний характер названных сюжетов заставляет думать, что в них использован арсенал изобразительных средств более ранней эпохи.

* * *

В порядке очередной перекрестной проверки реконструкции можно рассмотреть еще одну, очень яркую и необычную, сюжетную подробность нашей былины.

Мотив, выражаемый формулой «одним заложником победил многих», должен иметь своей предпосылкой ту самую хитрость, о которой говорится в летописном сообщении о поимке разбойника Могута («...в лето 6516... изымаша хитростию некоего славного разбойника, нарицаемого Могута...»). Но в былинах нет никакой хитрости: Илья Муромец побеждает Соловья Разбойника, просто стреляя в него из лука, попав стрелой в правый глаз (очень редко — в левый, и еще реже — в голову), сбив с дуба на землю (иногда — подхватывая на лету). Затем он привязывает его к стремени. И в то же время со «стрелой» Ильи Муромца связано обычно в нашем сюжете так много немотивированной метафорики, что она явно нуждается в специальном анализе.

Вот как описывается действие «стрелы» Ильи Муромца в ряде былинных текстов. Обороняясь от нападения разбойников, Илья почему-то стреляет из лука не во врага, а в землю, и стрела «рыла землю-матушку до пояса», так что мужички валятся наземь (Онч., № 19). При этом стрела иногда заговаривается: «Ты лети, стрела каленая моя, куды летишь, приберай лес кореньями, приворачивай кверху»;[50] стрела летит, как «люта змея» (Аст., № 1, № 95); «А ета стрелочка извивается», засыпая разбойников песком (Аст., т. 1, № 1); «Он пустил стрелу да по подземелью, Начала землю рвать в косую сажень, В косую сажень печатную» (Аст., т. 2, № 157); «Стала стрела рвать на косую сажень землю» (БПиЗБ, № 145). В двух последних случаях стилистический оборот «рвет землю в косую сажень» восходит к лубочному изданию, впервые опубликованному в «Повествователе русских сказок» (М., 1781), которое затем на протяжении всего XIX в. многократно воспроизводилось в дешевой печатной продукции «для народа», а в XX в. обрело свое научное издание в сборнике под ред. С. Ф. Ольденбурга.[51] Нападая на осаждающую город рать, Илья стреляет, и все падают от «звегу титовьего»; стрела делает по войску «улицу»: Илья по этой «улице» едет, добивая рать великую, доезжает до церкви, где горожане «каются-причащаются», и т. д. (Аст., т. 2, № 122, 157). В сказке, изданной Морозовым, аналогичное описание действия стрелы олитературено: «Взвыла стрела из туга лука и пустилась со свистом в рать-силу великую. Оглушила стрела неприятеля, попадали воины на сыру землю по всему-то полю кинешемскому. Рвет стрела на пути своем и дубы столетние и лес рудовой; где только жалом ткнет, там на полверсты рвет, а хвостом лизнет, там канаву прорвет. Положила та стрела вой-

---

[50] *Ончуков Н. Е.* Северные сказки, Архангельская и Олонецкая губернии // Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 33. С. 325—334.

[51] Русская народная сказка / Предисл. С. Ф. Ольденбурга; Вступ. ст. А. И. Никифорова; Сост. О. И. Капица. М.; Л., 1930. С. 429.

lib.pushkinskijdom.ru

ска счета нет, а Илья-то Муромец во след за ней, мчит и топчет злого ворога».[52]

Иногда выстрел в землю входит в эпизод поединка с Соловьем: Илья стреляет «во мать во сыру землю, громы стали грэметь, молонья сверкать и стало жемлетрясенье» (ФРУ, № 20); «Громы гремели, молнии сверкали, было землетрясение Соловья Разбойника под город, и его убило, и всех людей убило от пустого грому» (ФРУ, № 56). Иногда же поединок с Соловьем изображается как стреляние в дуб (Кир., вып. 1, с. 30; Аст., т. 2, № 165; аналогично — в сюжете с разбойниками — Кир., вып. 1, с. 25, 31; Гр., т. 3, № 8; Аст., т. 1, № 47, 93; стрела при этом изредка «гремит»: «Загрохотало, как сильный гром»[53]). Но подчас выстрел в землю и в дуб совмещен: в чистом поле стоит сила-армия, разбойнички-подорожнички хотят убить Илью; он стреляет из лука, «и спускает калену́ стрелу во чисто́-поле, во матушку во сыру землю. Залетела эта стрелочка во сырой дуб» (Аст., т. 1, № 93); «И стрелил он по матушке сырой земле В сторону, где Соловей сидит, Перву-то он стрелочку не до́стрелил, ниже она ушла; Кладет он другу в лук, стреляет во матушку сыру землю. Другу-то стрелочку стрелил, промáху опять сделал. Кладет он стрелочку в тугой лук, и метит в Соловья Рахматовича, и спустил калену стрелу. Полетела калена стрела и залетела Соловью прямо в правой глаз» (там же). Наконец, стрела пускается иногда на двор Соловья Разбойника: «Заметало землей все его жительство» (Коргуев, с. 39).

Можно утверждать, что речь во всех этих случаях идет об обряде «похорон стрелы» (см.: *Гусев В. Е.*, *Марченко Ю. И.* «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье;[54] *Марченко Ю. И.* Песенный репертуар обряда «похорон стрелы»;[55] *Марченко Ю. И.*, *Петрова Л. И.* Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья.).[56] Согласно В. Е. Гусеву и Ю. И. Марченко, «в обрядовом фольклоре восточных славян особый интерес представляет песня весеннего цикла, получившая у исполнителей и собирателей название „Стрелы"... Песня сопровождает весенние хороводы (с Велик-дня) и обряд проводов весны, сохранивший весьма архаические черты... „Стрела" занимает особое место в системе обрядовых песен: только она и зачинает весь цикл весенних „таночных" песен и непосредственно предваряет сам обряд „поховання (похорон) стрелы"».[57] В работе Ю. И. Марченко и Л. И. Петровой говорится, что песенные сюжеты, к которым относится и сюжет «стрелы», — это важная и практически не изученная сфера местной повествовательной культуры с религиозной тематикой. «Она возникает при соединении поздних форм внецерковного религиозного пения (по определению исполнителей — «псальма», что соответствует известной форме духовной лирики) с сюжетами христианских легенд».[58] Сам же сюжет «стрелы» сводится к описанию того, как стрела летит вдоль села до его конца (иногда — до церкви) и убивает добра молодца, по которому «некому плакати».[59]

В других работах указывается на функциональную роль в этой системе представлений «перуновых (громовых) стрел» — каменных орудий, почитавшихся восточными славянами вплоть до начала XX в.[60] Это заставляет

---

[52] Илья Муромец и Соловей Разбойник. С. 13—20.

[53] Фольклор Восточной Сибири : Сб. А. Гурвича. Иркутск, 1938. № 435.

[54] Русский фольклор. СПб., 1987. Т. 24.

[55] Там же. 1989. Т. 25.

[56] Там же. 1995. Т. 28; 1996. Т. 29.

[57] Там же. Т. 24. С. 129—143.

[58] Там же. Т. 29. С. 113.

[59] Там же. Т. 28. С. 307; Т. 29. С. 139—141.

[60] *Иванов В. В.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 85—87.

lib.pushkinskijdom.ru

вспомнить, что и стрелы Ильи Муромца называются иногда то «громовыми» (Кр., т. 2, с. 240), то «каменными» (Савельев, с. 80). Но особенный интерес для понимания скрытого смысла всех этих архаизмов представляют данные сказки М. М. Коргуева: Илья пускает в противника стрелу; «как спустил он токо, тут смешалась вся земля евоная и его противника. Тут не спрашивал никакого вознагражденьица, стал спешитце в Киев-град, попасть ему к заутрени, а не к заутрени, так хоть к обедёнки» (Коргуев, с. 39).

Ситуацию можно понять так: «запустив стрелу» (как бы взяв на себя организаторскую роль в обрядовом действе), Илья снял на время накал противостояния христиан и язычников. А сценарий самого обряда «похорон стрелы» должен был подсказать ему и весь дальнейший образ действий. Прямым результатом «выпускания стрелы» является «падение Соловья с дуба», в чем угадывается ритуальное воспроизведение некой значимой для данной ситуации мифологемы: «падения на землю змея-охранителя» — в восточнославянских верованиях (СД, т. 2, с. 331), такого же «падения на землю Дива»[61] — в «Слове о полку Игореве» (о других индоевропейских модификациях этой мифологемы см.: МНМ, т. 1, с. 377). А «падением» Соловья Разбойника предрешается его «пленение» — эта деталь сюжета является одной из самых устойчивых в былине. Вот в ней-то и содержится, видимо, скрытое указание на ту самую хитрость, о которой упоминает в рассказе о разбойнике Могуте Никоновская летопись. Но тогда и потеря Соловьем Разбойником «правого глаза» тоже наполняется глубоким символическим смыслом, потому что, по данным В. Даля, оппозиция «правый глаз—левый глаз» соотносима с оценочной как «радость—плач» (Даль, т. 1, с. 353).

* * *

Средоточием региона, сохранившего обряд «похорон стрелы» с древнейших времен до нынешних, названа Брянщина и сопредельные с ней области,[62] что заставляет вспомнить о другом небезынтересном для нас источнике, называющем тот же «адрес». Это приводимая В. Ф. Миллером информация о городе Карачеве, находящемся на стыке Брянской и Орловской областей: «К окрестностям города приурочивается местопребывание былинного Соловья Разбойника: в 25 верстах от Карачева протекает река Смородинная, и на берегу ее находится древнее село „Девятидубье". Местные старожилы указывают то место, где будто бы было расположено гнездо Соловья Разбойника. И теперь на берегу Смородинной находится огромных размеров пень, который, по преданию, сохранился от девяти дубов» (Миллер, т. 3, с. 89). По другому сообщению, село называется «Девять дубов» и существует урочище «Соловьев перевоз» (там же, с. 123—124).

В параллель к этой информации явно напрашиваются данные былин о том, что «застава» Соловья Разбойника находилась у речки Смородины, а сам Соловей сидел на 9 дубах. Между прочим, из 124 вариантов сюжета (включая сюда нецелые и обрывочные) 9 дубов упоминаются в 18 случаях, а речка Смородина — в 32. Из этих же 50 (18 + 32) вариантов дубы и речка упоминаются вместе в 10 случаях. А недостаточное количество вариантов текстов с упоминанием 9 дубов следует, возможно, объяснять тем, что цифре «9» составляют в данном случае сильную конкуренцию другие «эпические» числа: 3, 7, 12 и 40 (не говорю уже о решительном преобладании того упрощенного варианта, где речь идет об одном дубе).

---

[61] В древнерусской литературе словом «Дий» переводилось имя верховного у греков язычников бога Зевса (см.: Деяния апостолов, 14: 12, 13; «Александрию»).

[62] Русский фольклор. Т. 24. С. 129.

lib.pushkinskijdom.ru

Как ни странно, ни В. Ф. Миллер, ни А. М. Астахова, ни кто-либо другой из занимавшихся нашим сюжетом не посчитали указание на г. Карачев заслуживающим серьезного внимания. А между тем очень многое говорит в его пользу. Во-первых, практически не существует ни одного более или менее сохранившегося текста былины «Илья Муромец и Соловей Разбойник», где местонахождение «заставы» Соловья не связывалось бы с «брынскими», т. е. с брянскими, лесами (про «брынские» леса говорят Илье даже черниговцы, показывая «прямоезжую дорожку» на Киев). А во-вторых, указание на Карачев способно раскрыть нам тот смысл, который отражен мотивом «залегания пути». Если взглянуть на географическую карту этого региона, то легко убедиться, что урочище под Карачевым находится в центре той части Волго-Днепровского бассейна, где верховья притоков Днепра вплотную приближены к верховьям притоков Оки. В этом смысле урочище под Карачевым должно было полностью контролировать самый доступ киевских властей к Волго-Окскому междуречью, экономически очень важному для Киева (именно здесь обитала третья часть перечисленных Нестором «иных языков», плативших дань Руси). В-третьих, нужно понимать, что под Карачевым располагалось всего лишь «идеологическое руководство» антикиевского языческого движения, выполнявшее функцию «рупора» протестных настроений целого региона — того самого, чье сугубо лесное население традиционно противостояло полянской власти Киева (этот регион даже столетие спустя считался, судя по «Поучению» Владимира Мономаха, одним из самых закрытых и непокорных в Киевской Руси). Т. е. область «залегания пути» явно шире узко понимаемого «урочища под Карачевым» — она фактически отождествима едва ли не со всей центральной частью страны, протянувшейся, судя по указаниям былинных фразеологизмов, от «черных грязей смоленских» до «темных лесов брынских». В этом случае появляется надежда на прочтение той группы загадочных названий «осажденного города», которые до сих пор не поддаются историко-географической локализации: «Чиженец», «Малой Чиженец», «Чижен» (Марк., № 68, 107; ММБ-1, № 10), «Бежегов» (Рыбн., т. 1, № 62; т. 2, № 139), «Бекетовец», «Быкетовец-град» (Рыбн., т. 2, № 116; БПиЗБ, № 35), «Бекешовец», «Бекешев-град» (Гф., т. 1, № 56), «Кряков», «Коряков», «Караков» (Кир., вып. 4, с. 1; Рыбн., т. 1, № 82; Гф., № 112; Кр., [т. 1], № 1).

Название «Чиженец» с его корневым «чиж» является здесь наиболее «прозрачным», явно указывая на известный древнерусский город Вщиж и одноименное княжество (по В. Н. Татищеву, «Счижское» княжество, которому некогда принадлежали Стародуб и Брянск — Татищев, т. 1, с. 355, 438; т. 3, с. 327). В «Географическо-статистическом словаре Российской империи» П. Семенова сказано, что Вщиж — это село в 40 верстах к северо-западу от г. Брянска при р. Десне; в древности называлось Вжище или Щиж и было местопребыванием удельных князей Вщижских (между прочим, под современным Вщижем протекает ручей «Чиж»). А в «Учебном атласе по русской истории» Е. Замысловского Вщиж указан на карте № 2 не выше Брянска по течению Десны, а ниже, между Брянском и Трубчевском (если это не ошибка Е. Замысловского, то не был ли один из двух городов «Вщиженцем»?). Достаточно легко определяется и «Бежегов» (который, по сведениям, полученным от одного из информантов П. Н. Рыбникова, иногда назывался «Бегежовым» — Рыбн., т. 1, № 62; отсюда — производные от «Бегежова»: «Бекешев», «Бекешевец», «Бекетовец» и др.). Согласно современному плану города Брянска вся его северная часть представляет собой компактную группу из пригородов «Городище», «Бежичи» (с длиннейшей улицей Бежицкой, протянувшейся вдоль реки Снежити почти до центра Брянска) и «Бежица». Вероятно, здесь и надо искать исторический прототип былинного «Бежегова». Что касается «Крякова»—«Корякова»—«Каракова», то оно наряду с

lib.pushkinskijdom.ru

«Карачаровым»—«Карачаевым» и др. относится в былинах к числу эпических штампов (лексические формы «карачить» и «каряка» входят, по словарю В. Даля, в одно и то же смысловое поле). Исторически этот тип названия нужно связывать, скорее всего, с номенклатурой древнерусских топонимов докиевского периода, потому что ими образуется странная не фиксируемая летописями территориальная общность, выходящая далеко за границы интересующего нас брянского региона.[63] В границах же эпического «киевского цикла» для нас, конечно, представляют наибольший интерес и город Карачев на востоке Брянской области, и село Кряково под Смоленском.

Из городов, поддающихся историко-географической локализации, внимание в первую очередь привлекает Смоленск («Смолягин» — Рыбн., т. 2, № 127; Мил., № 1; БПК, № 53, 62; «Смоленский» и «Смолянец» у С.—Ч., № 55, 184). А вот Чернигов появился в нашем сюжете, скорее всего, лишь после того, как былинный Илья превратился из южнорусского «Муровца» во владимиро-суздальского «Муромца» и особенно прочно закрепился в нем после своей «обкатки» в лубочной литературе. В пользу такого мнения говорят имена «Чернягин» (Кир., вып. 1, с. 25), «Чернигород» (Марк., № 68), «Черниговец» (Гр., т. 2, № 36), «деревня Черниговка» (Аст., т. 1, № 28) и «Чернигор» (Кр., [т. 1], № 1), которые можно было бы понять не только как порчу традиционного «Чернигов», но и как память о названиях других, широко распространенных в центральной России населенных пунктов, производных от корня «черн». Так, можно припомнить до сих пор не объясненный «Чернигород на Днепре» из перечня русских городов Воскресенской летописи. Можно указать на «Чернятин», «Чернятичи», «Чернижово», «Чернетово», «Чернево», «Черневку», «Чернею» — под Брянском; или на «Черное» и «Чернь» под Смоленском, расположенные как раз там, где начинались «черные грязи смоленские» (именно этот район, от Вязьмы до Угры и далее на юго-восток, даже на современных административных картах изображается как покрытый сплошными болотами). Впрочем, и «Смолягин»—«Смолянец» можно было бы аналогичным образом связать не со «Смоленском», а со «Смолигово» и «Смольянью» под Брянском (как и былинный город Тиговский — с «Тигинево» и «Тиганово», там же). Город Себеж (БЗП, № 3, 6, 7, 9—13), который В. Ф. Миллер считал попавшим в былину в 1536 г., после успешной войны за него с польским королем Сигизмундом, мог на самом деле заменить собою забытый к тому времени и ставший поэтому непонятным Севск на юге Брянщины (в XII в. Севск упоминается Ипатьевской летописью наряду с Путивлем и Карачевым). И даже «села Кутузовские», упомянутые в нескольких текстах «себежской» группы как место хранения «золотой казны» Соловья Разбойника, оказываются здесь к месту. «По справке, любезно сделанной для меня Е. Н. Елеонской, — пишет В. Ф. Миллер, — в „Списках населенных мест" Орловской губернии занесена деревня (казенная) Кутузова в Малоарханг. у. при реке Сосне в 54 верстах от уездн. города; а в Севском у. хутор Кутузов в 31 версте от города» (Миллер, т. 3, с. 125).

Отождествление былинных городов с современными топонимами второй и даже третьестепенного значения может, конечно, показаться натяжкой. Но здесь нужно иметь в виду один из тех исторических «алгоритмов» градообразования на Руси в эпоху ее «летописных начал», механизм которого исследован В. Л. Комаровичем на примере с Кидекшей: сначала центральной княжеской властью разоряется «городище», или «городок», т. е. местный культовый центр независимого поселения; затем на периферии (иногда — очень удаленной) возникает выселок разоренного центра, пытающийся со-

[63] *Савельев И. Е.* Топонимические изыскания : Карачарово (версия) // Первый Муромский сборник. Муром, 1993. С. 145—152.

lib.pushkinskijdom.ru

хранить гонимую традицию и иногда наследующий имя прежнего поселения; одновременно рядом с разоренным «городищем» возникает новый город, иногда со старым, а иногда уже и с новым названием, который фактически наследует культовую традицию своего предшественника, но уже в ее более современной форме. Так, по В. Л. Комаровичу, после разорения Кидекши возникли, с одной стороны, Суздаль, а с другой — Городец на Волге (Малый Кидеш). И так же после разорения города, находившегося на месте нынешнего городища «Бежичи—Бежица» в Брянске, рядом с ним, чуть южнее, мог возникнуть летописный Брянск, а в Залесской земле — Бежецк на Мологе («Бежецкой Верх» Воскресенской летописи, «Городецк» атласа Е. Замысловского). Так же после разорения былинного Вщиженца (Чиженца) недалеко от Брянска мог возникнуть исторический Вщиж, а на севере — известный по берестяной грамоте конца XIV в. Шиженский погост[64] (в XX в. — Шиженский сельсовет в Тихвинском районе Ленинградской области). Во всяком случае, без учета такого рода «алгоритмов» нельзя до конца понять ни обилия в центральной России «Городищ», «Городков» и «Городцов» («Старых» и «Новых», «Больших» и «Малых»), ни разноименности соседствующих, исторически-преемственных «городищ-городков» и городов (Городище на Волхове — при Новгороде, Сарский Городец — при Ростове, Гнездово — при Смоленске, Гледень — при Устюге, Кривическ — при Торопце и др.), ни тех многочисленных названий мелких населенных пунктов, которые находятся в разительном контрасте с административным статусом своих современных носителей (деревни «Черниградь» под Могилевом, «Два Городца» под Смоленском, «Белгород» под Брянском, «Пустогород» под Сумами т. д.).

Завершая тему историко-географической локализации нашей былины, нельзя не обратить внимания и на то, что Брянщина вместе с сопредельными ей областями могла бы быть отождествлена с той самой территорией, которая в Геродотовом известии о «будинах» описана как средоточие деревянного храмостроительства (Геродот, IV, 108). В этом смысле первостепенный интерес представляют два факта: 1) нередкая локализация «будинов» в земле вятичей (см., например: Рыбаков, 1993, с. 20) и 2) обилие в названном регионе топонимов типа «Буда», «старая Буда», «Будочка», «Будынка» и т. п.

Конечно, подавляющая часть таких топонимов — позднего происхождения (в XVII—XVIII вв. «будами» здесь назывались многочисленные кустарные предприятия по производству поташа и смольчуга из древесной золы); но их вторичность по отношению к какому-то первичному пласту названий доказывается фактом существования в этом же регионе аналогичных топонимов более архаического вида: «Будслав», «Будоговищи» и др. Особенно же интересно то, что на Брянщине есть и топонимы, прямо напоминающие об «отчествах» былинного Соловья: «Будимир» и «Рохманово».

* * *

Остается неразрешенной последняя загадка, связанная с нашей интерпретацией былинного сюжета «Илья Муромец и Соловей Разбойник»: если историческое содержание сюжета понято правильно и если характер былины — явно прохристианский, то почему в ПВЛ никак не освещено столь важное для истории русской церкви событие, каковым, несомненно, должна считаться победа над верховным руководством языческого сопротивления? Т. е., почему в ПВЛ ничего не говорится ни о главном языческом жреце по

[64] *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. С. 514.

lib.pushkinskijdom.ru

имени «Соловей», ни об основном герое победы над ним — об Илье Муромце?

Ответить на вопрос, думается, можно, если поставить его несколько иначе: почему в ПВЛ никак не отражена история раннего этапа христианизации Руси?

Эта история и в самом деле скудна до неправдоподобия: после заметки 988 г. о крещении Киева описание конкретного хода христианизации страны возникает на страницах ПВЛ лишь начиная с 1024 г. (того самого, в котором Ярослав подавил восстание волхвов в Суздальской земле). Конечно, 988 г. — это чисто условная дата, к которой задним числом приурочена вставная повесть о крещении Киева; Е. Е. Голубинский, как известно, считал необходимым принимать за год этого крещения 990 г. («четвертый от собственного крещения Владимирова»), а за год крещения Новгорода — 991-й или даже более поздний.[65] Но даже в этом случае на полное молчание ПВЛ приходится более 30 лет! Это-то молчание и вводит многих исследователей вопроса в заблуждение. У Н. М. Гальковского, например, читаем: «Допуская возможность и даже логическую необходимость борьбы язычества с христианством, мы должны признать, что ни летописи, ни народная литература не сохранили об этом определенных указаний. А поэтому следует думать, что активные выступления язычества были ничтожны. Главную причину этого мы видим в том, что русское язычество не имело строго выработанного ритуала и вместе с тем не имело и жрецов. Старший в семье был в то же время и жрецом...».[66]

Вопреки процитированной (и до сих пор пользующейся кредитом доверия) точке зрения, Иоакимовская летопись приводит подробное описание бурных обстоятельств крещения Новгорода, в контексте которых упомянут и верховный жрец: «Высший же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен Соловей, вельми претя люду покоритися» (Татищев, т. 1, с. 112; «Богомил» здесь — явный синоним «еретика», возведенный летописцем в ранг имени собственного). Но отношение исследователей к Иоакимовской летописи до сих пор противоречиво: одни (например, М. Н. Тихомиров) считают, что ее данными ни в коем случае нельзя пользоваться, а другие (например, В. П. Янин) — что ими ни в коем случае нельзя пренебрегать. Причина разногласий в том, что Иоакимовская летопись содержит сведения, отсутствующие в других летописях. Для тех, кто критерий достоверности летописного текста привык усматривать в его унифицированности, этого факта оказывается достаточно, чтобы полностью отказать Иоакимовской летописи в доверии.

Логичнее, однако, считать унифицированность критерием не достоверности летописного текста, а его утвержденности цензурой древнерусской верховной власти. О политических причинах такой цензуры достаточно много сказано в трудах А. А. Шахматова, М. Д. Приселкова, Н. К. Никольского и др. Но не было ли здесь и еще каких-то причин для цензуры — тех, что обусловливались характером и обстоятельствами процесса христианизации Древней Руси?

Хорошо известно, что первое массовое крещение Руси состоялось в 867 г. — почти за сто лет до официального 988 г. Но гораздо меньше известно, что, по одному вполне достоверному византийскому свидетельству, на Руси еще задолго до 988 г. существовала митрополия, подчиненная константинопольскому патриарху.[67] Также мало известно, что «в тексте Началь-

[65] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви: В 5 т. М., 1997. Т. 1. С. 164. 170—171.

[66] *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 131.

[67] *Рапов О. М.* русская церковь в IX—первой трети XII в. : Принятие христианства. М., 1988. С. 123; *Никон, иеромонах.* Начало Христианства на Руси // Вопросы истории. 1989. № 6. С. 36—54.

lib.pushkinskijdom.ru

ной летописи Символ веры содержит арианский догмат подобосущия, а не единосущия» (Гумилев, с. 225). И также не является общеизвестным фактом «существование в 70—80 годах XI в. наряду с киевской митрополией титулярных митрополий в Чернигове и Переяславе».[68] Все это до некоторой степени объясняет, почему, даже будучи «прохристианским», содержание былин не обязательно должно совпадать с той трактовкой событий эпохи крещения Руси, которую выработала позднейшая (XII в.) церковная историография. Во всяком случае, показательно замечание А. А. Шахматова об «искусственном языке наших былин, пестрящем болгаризмами».[69] И не менее показательно, что еще Е. В. Аничков в своем труде «Язычество и древняя Русь» выдвинул гипотезу о корсунских священниках греческого происхождения как о коллективном авторе былин.[70]

Принимать данные соображения А. А. Шахматова и Е. В. Аничкова на веру совсем не обязательно — слишком уж экзотично выглядят в них и болгарские, и корсунские (греческие) священники, творящие русский национальный эпос. Но есть в этих соображениях и ценное зерно — им является допущение, что былинная традиция и впрямь глубинно связана с какой-то частью *изначально неоднородной* русской церковной традиции. А оправдано это допущение уже тем, что былинную традицию и в самом деле никак нельзя считать по своему происхождению народной, потому что широким народным массам отведена в ней, как мы видим, роль «разбойников».

Говорить о единых корнях былинной и церковной традиций заставляет и изучение вопроса о возрасте хранившихся в пещерах Киево-Печерской лавры мощей преподобного Ильи Муромца. Из сочинения Кальнофойского «Тератургима» известно, что преподобный Илья Муромец умер за 450 лет до посещения лавры Кальнофойским, т. е. — в 1188 г.[71] Явно округленная цифра «450» всегда вызывала подозрение у исследователей,[72] тем более что, по данным В. В. Стасова, «в XVII веке между угодниками киево-печерскими печатался гравированный образ Ильи Муромца с надписью: „Преподобный Илия Муромский, иже вселися в пещеру *прежде* Антония в Киеве, идеже доныне нетленен пребывает"».[73] А в Житии преп. Антония еще А. А. Шахматов обнаружил целый ряд противоречий, которые могут быть объяснены только путем принятия допущения о намного более значительной, чем принято обычно думать, роли преп. Ильи Муромца в истории Киево-Печерской лавры.

Восстанавливая содержание утраченного ныне Жития Антония путем анализа редакций других отразивших его памятников, А. А. Шахматов выделил те места в Житии, которые в окончательную редакцию «Сказания чего ради наречеся Печерский монастырь» почему-то не вошли. Самым интересным из этих мест для нашей темы является рассказ о «некоем человеке, именем мирским, от града Любеча», ходившем еще в княжение Владимира Святославича на Афон, принявшем там пострижение и имя «Антоний» и поселившемся по возвращении в Киев в Варяжской пещере под Берестовым. Сравнивая это место Жития Антония с аналогичными местами других памятников, Шахматов указал сразу на несколько несообразностей: на отнесение начала Антониева подвижничества ко временам княжения Владимира, а

---

[68] *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX—XI вв. М., 1993. С. 191.

[69] Из разработок Б. М. Соколова по теории и поэтике фольклора / Публ. В. М. Гацака // Фольклор : Поэтическая система. М., 1977. С. 296.

[70] *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 200—203.

[71] *Миллер О.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1870. С. 799.

[72] *Лобода Л. М.* Русский богатырский эпос. Киев, 1896. С. 19.

[73] *Стасов В. В.* Изображение преподобного Ильи Муромца, чудотворца Печерского, на гравюре XVII века (с рисунком) // Изв. Имп. Археологического общества. СПб., 1861. Т. 3. Вып. 2.

lib.pushkinskijdom.ru

не Ярослава, как в Сказании; на возведение предыстории монастыря к уже существовавшей издревле Варяжской пещере, а не к той, которую выкопал Иларион; на замалчивание мирского имени Антония; на вынужденное удвоение кассиановским Патериком путешествия Антония на Афон. А для понимания смысла всех этих разночтений и неясностей решающее значение имеет следующее высказывание А. А. Шахматова о Житии Антония: «...оно слишком противоречило как монастырской традиции, так и письменным памятникам, возросшим на этой самой традиции, — Житию Феодосия и летописи» (Шахматов, с. 257—276).

Естественно было бы заключить, что в древнейших преданиях об Антонии речь шла не только о нем, но и еще о каком-то жившем до него первонасельнике Варяжской пещеры, «именем мирским, от града Любеча», который тоже ходил на Афон и которого позднейшие переписчики сочли почему-то нужным объединить с Антонием в одно лицо. Тогда осветились бы новым светом и замалчивание «преже реченых» черноризцев, и попытки умаления значения преп. Антония по сравнению со значением преп. Феодосия, и предпочтение более поздней хронологии в исторических датировках, и вообще многое такое, что прямо заставило бы пересмотреть историю возникновения Киево-Печерской лавры. Например, объяснились бы загадочные «черниговские»[74] связи «любечанина Антония», выразившиеся в закладке им под Черниговом пещерного монастыря и церкви *во имя пророка Ильи*. (Древнейший образ Ильи Муромца связывается обычно с черниговским городом Моровском (см. об этом: Миллер, т. 3, с. 126—127), а вблизи современного Моровска до сих пор существует поселок «Любечанинов»). Объяснились бы и другие, не менее загадочные связи между былинным Ильей Муромцем и еще одним летописным «любечанином» — дедом князя Владимира Крестителя по матери[75] (фигурой, давно уже интригующей историков[76]). Главное же: связь между «любечанином» и «Протоантонием» перестала бы выглядеть простым хотя и небезынтересным тождеством былинного богатыря и киево-печерского угодника; она раскрылась бы уже как органично-сущностная, соединяющая собой в одно целое тысячелетнюю историко-культурную традицию Руси в ее эпическом, государственно-политическом и духовно-религиозном аспектах. А в былинном образе Ильи Муромца объяснился бы тогда еще целый ряд загадок, связанных с мистическим характером его воинской функции («на бою смерть не писана»).

Дело в том, что будучи в общественном сознании и в собственной фольк-

---

[74] Чернигов досуздальских времен не уступал в «эпичности» Киеву (Миллер, т. 3, с. 116—118); достаточно сказать, что и упоминавшийся выше герой «Книги глаголемой летописец» Георгий Всеволодович, и герой духовного стиха Егорий Храбрый берут санкцию на построение на Руси храмов именно в Чернигове. См. также: КД, № 8, 20 и Рыбн., т. 2, № 181 — о загадочном «черниговском владыке»; Кир., вып. 1, с. XXXIII — Соловей Разбойник «одним глазом на Киев, другим по старой привычке на Чернигов глядел», аналогично — Аст., т. 2, № 157.

[75] *Горюнков С. В.* Незнакомая древняя Русь. СПб., 1996. С. 32—46.

[76] А. А. Шахматов попытался вообще «упразднить» эту фигуру, потому что в гипотезе Д. Прозоровского о родстве древлянского князя Мала с Добрыней и Малушей (Прозоровский, с. 18—26) он не признавал именно версию о заточении Мала в Любече. Не признавал же он ее потому, что создал собственную гипотезу о причинах появления имени «Малко Любечанин» в летописях. Отталкиваясь от того, что в одной рукописи, содержащей рассказ о событиях 945 г., название древлянской столицы было «Колец», а не «Коростень» («Коресть», «Корец»), Шахматов предположил целую цепочку ошибок, якобы допущенных переписчиками летописей еще в древности: «Мал Кольчанин» → «Малко Льчанин» → «Малко Любечанин»; последней форме, как «фантомной», он, естественно, не придавал уже значения ни в каких контекстах (Шахматов, с. 374—375). Но еще М. Халанский заметил, что рукопись, содержащая название «Колец» вместо «Корец», содержит и другие случаи употребления «л» вместо «р»: «Люрикович» вместо «Рюрикович», «аплеля» вместо «апреля» (*Халанский М.* К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // ЖМНП. СПб., 1902. Август. С. 297—298).

lib.pushkinskijdom.ru

лорной судьбе преимущественно «воином», былинный Илья Муромец, похоже, вовсе не является таковым в истоках образа. Во всяком случае, все его воинские победы несут на себе явные следы немотивированной метафорики: он одерживает верх над врагами Руси то с помощью «стрелы», то с помощью «дуба кряковистого»; он побивает неприятеля то «шапкой земли греческой», то самим этим неприятелем. Т. е. воинская функция Ильи Муромца является, судя по всему, результатом позднейшего сказительского переосмысления немотивированной метафорики — переосмысления исходной духовно-водительской его функции. (Последняя включала в себя, надо полагать, и другие практические стороны: политическую, дипломатическую, идеологическую). Это обращает нас к самому началу его былинной биографии — к мотивам «исцеления» и «наделения силой», всегда связанным в былинах с зароком «не кровавить оружия» и всегда носящим характер «посвящения», напутствия на подвиг в его древнерусском духовно-нравственном смысле.

В. Ф. Миллер считал, что для объяснения молчания былин о молодых годах Ильи Муромца к его имени «весьма удобно прикрепился сказочный мотив о богатырях-сиднях, которые до известного возраста (30 или 33) не могут обнаружить свою силу» (Миллер, т. 1, с. 390). Но афанасьевская сказка, которую он привел в подтверждение своей мысли (Афанасьев, т. 1, № 125), содержит в себе намного более богатый смысловой контекст: в ней питье воды является условием освобождения чудесного пленника (№ 502 по Указателю Аарне—Андреева). И некоторые сказки об Илье Муромце, действительно, сохранили в себе этот пережиточный мотив освобождения (Бв25т., т. 1, № 56). В других же сказках, а точнее, в их подавляющем большинстве, мотив освобождения пленника оказался, во-первых, замещен мотивом исцеления сидня, а во-вторых, дополнен мотивом посвящения-напутствия («Поезжай ты, Илеюшко, на святую Русь, Защищай свою да землю-матушку», «На бою тебе да смерть не писана»). Поздний характер таких сказок и соответственно раскрытая В. Ф. Миллером поздняя их контаминация с былинами в том, собственно, и заключаются, что введение в них посвящения-напутствия как открытого текста является результатом утраты ими же — в ходе замещения освобождения исцелением — каких-то древних, переставших быть понятными метафор посвящения.

Думать так заставляет мотив «корчевания леса» (который сам В. Ф. Миллер считал простым придатком к мотиву «исцеления» — как испытание и проявление полученной Ильей силы — Миллер, т. 1, с. 387). Изучение этого мотива на широком сказочном материале (особенно на материале тамбовской[77] и саратовской[78] сказок) показывает, что «корчевание леса», как и «запруживание с его помощью реки», является редуцированной частью мотива «сооружения переправы или моста», а этот последний мотив сохранил свою чрезвычайную важность и в самих былинах. Правда, в основной массе текстов он приобрел рационализированную форму былинного клише, описывающего преодоление Ильей трясин и болот на пути к заставе Соловья («Левой рукой коня ведет, правой дубья рвет, мосты мостит»; ср. с формулой из ПВЛ под 1014 г.: «Требите путь и мостите мость»). Но то, что он встречается и по выезде Ильи из дома (БПиЗБ, № 46), и перед освобождением города (Гр., т. 1, № 2; БПиЗБ, № 44), и даже после победы над Соловьем (Кир., вып. 1, с. 77), говорит о его принципиальной неустранимости из сюжета. А то, что в одном тексте сохранилось даже подробное описание украшений моста (на столбиках вдоль него устанавливаются резные изображения птиц — Аст., т. 1, № 93), указывает на функциональную значимость мотива. Она состоит в том, что данный мотив является указанием на «посвящен-

[77] Тамбовский фольклор. Тамбов, 1941. С. 23—24.
[78] ФСО. С. 62.

lib.pushkinskijdom.ru

ность» в ее дохристианском, мифорелигиозном смысле (напоминаю, что римские понтифики считались «устроителями переправы»). Т. е. мотив «строительства моста» нужно рассматривать как разновидность мотива «перевоза через реку». И далеко не случайно этот второй мотив тоже известен сказкам на былинные темы: в записанном Н. И. Рождественской тексте с Пинеги исцеление Ильи совершается как раз благодаря тому, что он перевозит через реку просящих его об этом старцев-угодников.[79]

Столь древние коды «посвященности» заставляют и само идеологическое противостояние Ильи Муромца и Соловья Разбойника рассматривать не столько на уровне описания борьбы христианства с язычеством, сколько на гораздо более архаичном уровне собственно-языческой парадигматики.[80] А такой уровень, целиком отвечающий стадиально-историческому качеству древнерусской ментальности X в., объясняет как всю восходящую к мифо-религиозному типу мышления немотивированную метафорику нашей «прохристианской» былины, так и особые, скорее языческие, чем христианские отношения Ильи Муромца с отцами-апостолами («Написано было у святых отцов, удумано было у апостолов: Не бывать Илье в чистом поле убитому» — Кир., вып. 1, с. 51).

Но очевидно, что такой уровень «идеологического обеспечения» борьбы с язычеством ни в коей мере не должен был устраивать константинопольскую патриархию, направлявшую и контролировавшую процесс религиозного «окультуривания» Киевской Руси. Греческой церкви нужна была не полуязыческая-полухристианская, независимая от нее русская митрополия, а послушная проводница ее собственной «русской политики» в Восточной Европе. И ей нужен был не тот Илья — победитель Соловья, который воспринимался древнерусским массовым сознанием в рамках и категориях мифа о «Поединке Громовержца со Змеем» (МС, с. 243), а тот, который воспроизводил бы своей деятельностью дух одноименного Илье беспощадного ветхозаветного пророка.

Реальный же Илья этому условию не слишком-то, видимо, удовлетворял, что и предопределило на века вперед как замалчивание событий раннего этапа христианизации Руси, так и саму полузапретную судьбу Ильи Муромца в русской исторической памяти.[81] А почва для всех этих замалчиваний и полузапретов сложилась уже в XI в. при Ярославе Мудром, в правление которого и наметился отход древнерусской церковной и великокняжеской по-

---

[79] Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / Запись текстов, вступ. ст., коммент. Н. И. Рождественской. Архангельск. 1941. С. 116—117. Интересно также указание Н. С. Тихонравова на сербские песни, в которых Илья пророк занимается «переправой душ на тот свет»: *Тихонравов Н. С.* Сочинения : (Древняя русская литература). М., 1898. Т. 1. С. 186.

[80] Данной парадигматикой объясняется, видимо, поразительное сходство образного строя былины об Илье и Соловье с таким же строем шумерской эпической поэмы о Гильгамеше и Хуваве («Жрец к горе бессмертного...»): Хувава, как Соловей, — «страж леса»; он, так же как и Соловей, поражает всех страшным криком; в противостоянии с ним «рубка кедров» наделена тем же функциональным смыслом, что и «корчевание дубов» в былине, и т. д. (см.: От начала начал : Антология шумерской поэзии / Под ред. В. К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 207—214, 410—412). И этой же парадигматикой объясняется, несомненно, сюжет одной сказки коми-зырян о борьбе былинного Ильи с «огненным шаром» (РФ, т. 22, с. 95—96); ср. с «технологией» шаманских поединков (*Попов А. А.* Долганский фольклор. [Л.], 1937. С. 53).

[81] Единственный случай упоминания Ильи Муромца в перечне главнейших богатырей князя Владимира дает «Ядро российской истории» А. Я. Хилкова (А. И. Манкиева). Известно, что «Ядро...» составлялось под сильным влиянием данных «Книги степенной Царского родословия»; на это специально указал в предисловии к труду его первый издатель и комментатор Г. Ф. Миллер (М., 1784, с. 4—5). Поэтому и перечень богатырей «Ядра...» следует, видимо, возводить к аналогичному перечню, приводимому «Книгой степенной...» в главе «О храбрых мужах» (ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, с. 125—126). Но перечень «Ядра...» отличается от перечня «Книги степенной...» как раз тем единственным исключением, что «Илье Муромцу» первого соответствует «Малфред Сильный» второго (о вероятном смысле соответствия см. в кн.: *Горюнков С. В.* Незнакомая древняя Русь. С. 32—39).

lib.pushkinskijdom.ru

литики от тех ранних форм христианства, в которых оно слишком тесно переплеталось с язычеством. И если еще в середине X в. главная (соборная) церковь древнего Киева носила имя св. Ильи, а в начале XI в. имя старшего сына Ярослава (умершего около 1020 г.), тоже было — Илья, то уже к концу княжения Ярослава Владимировича идеологическая ситуация резко изменилась: культ Ильи перешел вместе с былинами о нем и вместе со статусом наречения его именем в низшие, менее просвещенные слои населения Руси,[82] а его место в высших слоях заняли новые, более отвечающие греческой ортодоксии формы и способы работы с новокрещенной русской паствой.

Наконец, еще одна возможная причина замалчивания роли Ильи Муромца в событиях раннего этапа христианизации Руси могла бы заключаться в его принадлежности к материнской ветви происхождения Владимира Крестителя (к ветви Малфредов-Свенельдичей),[83] которую еще Е. В. Аничков считал носительницей особой, «корсунской» традиции древнерусского христианства[84] и которая в борьбе за верховную власть на Руси в X в. активно противостояла пришлой династии Рюриковичей (Шахматов, с. 359—376). Если учитывать и это обстоятельство, то станет ясно, что смысл противостояния династий должен был заключаться уже не только в претензии Рюриковичей единолично представлять русскую государственность, но и в их же претензии считаться единоличными «крестителями Руси». А эта вторая претензия и была, видимо, окончательно «узаконена» вместе с первой в ходе редакторской правки «Повести временных лет» в 1116—1118 гг. — как раз тогда, когда среди потомков обеих династий уже полностью возобладала «рюрикоцентричность».

---

[82] Статус главной церкви Киева уже при Владимире получает Десятинная церковь, а при Ярославе Мудром — церковь Св. Софии; имя «Илья» в качестве княжеского перестает употребляться после смерти старшего сына Ярослава; на исчезновение былин как высокого стиля поэзии указывает «Слово о полку Игореве», где древнейшим придворным жанром поэзии названы «песни Бояна» с их гораздо более условным, нежели в былинах, метафорическим строем.

[83] *Горюнков С. В.* Незнакомая древняя Русь. С. 42.

[84] *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. С. 200—208.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Аст. — Былины Севера / Зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1939. Т. 1; М.; Л., 1951. Т. 2.

Бв25т. — Былины: В 25 т. Т. 1: Былины Печоры. СПб.; М., 2001.

БЗП — Былины в записях и пересказах XVII—XVIII вв. М.; Л., 1960.

БИРА — Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева. Петрозаводск, 1948.

БПиЗБ — Былины Печоры и Зимнего Берега. М.; Л., 1961.

БПК — Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст., примеч. Г. Н. Париловой, А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941.

Гр. — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. М., 1904. Т. 1; Прага, 1939. Т. 2; СПб., 1910. Т. 3.

Гф. — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949—1951. Т. 1—3.

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения.

ЖС — Живая старина.

КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. СПб., 2000.

Кир. — Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860—1868. Вып. 1—7.

Кон. — Сказитель Ф. А. Конашков / Под ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1948.

Кр. — Былины М. С. Крюковой. М., 1939. [Т. 1]; 1941. Т. 2.

Леонт. — *Леонтьев Н. П.* Печорский фольклор. Архангельск, 1938.

lib.pushkinskijdom.ru

Марк. — Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901.
Мил. — Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908.
ММБ — Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А. В. Марковым, А. А. Масловым и Б. А. Богословским. М., 1906—1908. Т. 1, 2.
МНМ — Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980.
МС — Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1992.
Озар. — *Озаровская О. Е.* Пятиречие. СПб., 2000.
Онч. — *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. СПб., 1904.
ПВЛ — Повесть временных лет. СПб., 1996.
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. Конец XV—первая половина XVI века. М., 1984.
ПР — Правда Русская. М.; Л., 1947. Т. 2.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
Р.-А. — Былины П. И. Рябинина-Андреева / Под ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1939.
РЛ — Русская литература.
РФ — Русский фольклор.
Рыбн. — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909—1910. Т. 1—3.
РЭПСиДВ — Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1991.
СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999.
СДРЯ — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1.
СМ — Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.
Сок. — Сказки и песни Белозерского края / Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. СПб., 1999. Вып. 33.
СРНДРС — Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII—первой половины XVIII в. / Сост. Л. Г. Панин. Новосибирск, 1991.
СРЯ — Словарь русского языка XI—XVIII вв. М., 1995. Вып. 21.
С.—Ч. — Онежские былины / Подбор и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; Подгот. текстов, примеч., словарь В. И. Чичерова. М., 1948.
ТЗС — Труды по знаковым системам / Учен. зап. Тартуского гос. ун-та.
Т.—М. — Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова, В. Ф. Миллера. М., 1894.
ФРУ — Фольклор Русского Устья. Л., 1986.
ФСО — Фольклор Саратовской области / Под ред. А. П. Скафтымова. Саратов, 1946.
Астахова — *Астахова А. М.* Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л., 1962.
Афанасьев — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1—3.
Буслаев, 1861 — *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1.
Буслаев, 1871 — *Буслаев Ф. И.* Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса // ЖМНП. СПб., 1871.
Буслаев, 1990 — *Буслаев Ф. И.* О литературе: Исследования, статьи. М., 1990.
Веселовский — *Веселовский А. Н.* Южнорусские былины. СПб., 1881.
Гиляров — *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи. М., 1878.
Гумилев — *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1992.
Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб., 1996.

lib.pushkinskijdom.ru

Комарович — *Комарович В. Л.* Китежская легенда : Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.
Коргуев — Сказки М. М. Коргуева. Петрозаводск, 1939. Т. 2.
Миллер — *Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. М., 1897. Т. 1; М., 1910. Т. 2; М.; Л., 1924. Т. 3.
Прозоровский — *Прозоровский Д.* О родстве св. Владимира по матери // Зап. Имп. Академии наук. СПб., 1864. Т. 5.
Пропп, 1998 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1998.
Пропп, 1999 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1999.
Рыбаков, 1963 — *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь : Сказания, былины, летописи. М., 1963.
Рыбаков, 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
Рыбаков, 1993 — *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества. М., 1993.
Рыбаков, 1994 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994.
Савельев — *Савельев А. А.* Былинный эпос в Приангарском крае // Изв. Средне-Сибирского отдела Гос. Рус. геогр. о-ва. Красноярск, 1928. Т. 3. Вып. 3.
Татищев — *Татищев В. Н.* История Российская: Собр. соч. : В 8 т. М., 1994—1996.
Шахматов — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

lib.pushkinskijdom.ru

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Т. И. РОЖКОВА

*НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ ЮЖНОУРАЛЬСКОГО РЕГИОНА**

Возросший интерес к сохранению и изучению национального культурного наследия потребовал от высших учебных заведений пересмотра всей системы преподавания традиционной культуры. По этому пути пошел и коллектив филологического факультета Магнитогорского государственного университета, пересмотрев не только вузовскую концепцию фольклора, но и главным образом задачи ежегодных полевых исследований, правила обработки и хранения поступающего фольклорно-этнографического материала. Фольклорный архив вуза, статус которого подкреплен соответствующими документами и распоряжениями, обеспечивает учет, систематизацию материалов и тем самым объективно способствует качественно иному уровню как научно-исследовательской, так и учебной работы. Систематизация материала, ежегодно подкрепляемая корректировкой исследовательских программ, позволила поставить экспедиции факультета на качественно иной уровень, найти поддержку нашей работы не только у руководства вуза, но и в городе. Это способствовало открытию целого ряда любопытных тем в традиционной культуре региона и прежде всего тому, что региональный фольклорный материал буквально хлынул в учебные аудитории, соединив жизненные наблюдения студентов с научными теориями.

Экспедиционная работа в первую очередь проходит в русских селах горнозаводского района Южного Урала. Заселены они, по данным историков края, во второй половине XVIII в. покупными крестьянами из разных областей центральной и северной России. Для Южного Урала это старожильческие поселения. Кроме того, в истории культуры XVIII в. известен нам как период активного бытования фольклора «не только в крестьянской и нижней городской среде, но и в купеческих домах, домах столичного и провинциального дворянства и даже при дворе».[1] Все это позволяло надеяться на сохранность и чистоту исконно русского материала, находящегося в определенной культурной изолированности (территория Башкирии).

1

В весенне-летнем цикле народного календаря собраны и продолжают пополняться материалы семицко-троицкого ритуального комплекса. Велико было желание разобраться с необычным названием одного из его праздников — «сипенька». Праздник известен в селах: Ломовка, Узян, Кага, Верхний и Нижний Авзян. Описывают его следующим образом:

---

* В статье использованы архивные материалы лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета. При шифровке материалов в лаборатории на титульном листе указываются год проведения экспедиции и населенный пункт, где осуществлена запись.

[1] *Чистов К. В.* Фольклор в русской литературе XVIII в. // Русская литература. 1993. № 1. С. 150.

© Т. И. Рожкова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

«Сипенька — на третий день Троицы, и земля-именинница — на третий день Троицы» (Лисовская М. А., Кага). «Сипенька и земля-именинница на третий день Троицы празднуется» (Артемова А. В., Кага). «Сипенька — это праздник после Троицы на третий день» (Елкина М. Д., Кага). «Земля-именинница на третий день Троицы» (Киселева М. К., Кага).

«Сипеньку справляли на третий день Троицы. В этот день земля была именинница» (Логинова Е. Е., Узян). «Сипенька на третий день Троицы» (Колесникова Е. П., Узян).

«Земля-именинница третий день после Троицы праздновали» (Скворцова З. Г., Ломовка). «Земля-именинница на третий день после Троицы» (Портнова Е. М., Ломовка).

«Сипенька — это на Троицу, на третий день» (Илисева А. Г., Верхний Авзян). «Сипеньку праздновали на третий день Троицы» (Васильева А. А., Верхний Авзян). «Сипенька справлялась на третий день Троицы» (Рыбакова П. В., Верхний Авзян). «Сипенька — это на Троицу» (Коновалова В. В., Верхний Авзян). «Сипенька... Сначала Троица, потом Духов день, а третий день — сипенька» (Горбатова Е. Ф., Верхний Авзян). «На третий день Троицы — сипенька» (Копытова М. С., Верхний Авзян). «Сипенька — третий день Троицы» (Гордеева К. И., Верхний Авзян). «Сипенька после Троицы, на третий день» (Петрова Е. С., Верхний Авзян). «Праздновалась сипенька на третий день после Троицы» (Юрочкина М. П., Верхний Авзян). «Сипенька... Отмечают на третий день после Троицы» (Киселева К. Т., Верхний Авзян).

«После Троицы сипенька празднуется на третий день» (Степанова О. В., Нижний Авзян).

Сближение сипеньки и праздника земли-именинницы в материалах Ломовки, Каги вполне объяснимо: «На Русском Севере и северо-востоке считалось, что в Духов день земля-именинница».[2] Согласно установлениям православной церкви, праздник приходится на 51-й день после Пасхи. Поэтому понятны и сообщения следующего характера: «Землю-именинницу у нас в церкви отмечают на второй день Троицы, при батюшке. А сипенька — на третий день Троицы» (Точилкина Т. А., Верхний Авзян).

«...Праздник именинного чествования земли существует далеко не повсеместно», — писал С. В. Максимов в известной книге по народной культуре русской деревни.[3] Духов день и день земли-именинницы совпадали, по свидетельству того же С. В. Максимова, в Вятской губернии. В это время проходили описанные Д. К. Зелениным поминальные обряды в честь заложных покойников, в которых мы встречаем свист на могилах. По мнению Д. К. Зеленина, этот свист дал повод для названия вятского праздника «свистуньею»: «...в нем мы видим отпугивание нечистой силы, в полном распоряжении коей находятся заложные».[4] В словаре В. И. Даля зафиксирована «сиповка» — дудка, сделанная из снятой коры, или тростниковая; «сиповщик» — свирельщик, сопельщик, дудочник. В лингвистической литературе слово характеризуется как старое, областное, звукоподражательное по происхождению. Мы попросили самих жителей объяснить необычное название праздника:

«В Узяне не было сипеньки, а в Авзяне — была, как вроде сипели. Может кто-то назвал, так и зовут» (Колесникова Е. П., Узян).[5] «Сипенька — значит гульба» (Щерепенькина М. В., Кага).

---

[2] Славянские древности : Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 157.

[3] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 221.

[4] *Зеленин Д. К.* Избранные труды : Статьи по духовной культуре 1903—1913 гг. М., 1994. С. 287.

[5] Впервые слово «сипенька» было встречено в Узяне в 1994 г., но основной материал по празднику был собран в последующих экспедициях в близлежащих селах Кага, Верхний и Нижний Авзян.

lib.pushkinskijdom.ru

«Стола два на улицу вынесем, всю эту стряпню составим, и тут уже пойдет у нас гулянка — сипенька» (Илисева А. Г., Верхний Авзян). «Сипенька — это от слова „сипеть", потому что везде играют и веселятся» (Рыбакова П. В., Верхний Авзян).

«Выпьют вина, а после этого поют, да только тут не пение, а сипение получается. *Эдак* и называется праздник — „сипенька"» (Степанова О. В., Нижний Авзян).

«Сипенька вроде как от „сипеть", песню петь значит» (Волкова Н. С., Верхний Авзян). «Так вот собирались и говорили, например: „Ну че, Нюр, сипеть-то будем?"» (Точилкина Т. А., Верхний Авзян). «Через неделю после Троицы — сипят. Собираются, готовятся, поют. ... На Троицу молодежь сипит, потом сипят старики и все прочие» (Быкова А. В., Верхний Авзян).

«Сипят — значит гуляют» (Волкова А. М., Нижний Авзян).

«Сипенька — это значит песни пели, играли в гармошку» (Петрова Е. С., Верхний Авзян). «Сипеть, то есть не молчать» (Юрочкина М. П., Верхний Авзян). «Где это песни поют? Сипят, говорят, сипеньку, значит, справляют» (Калашникова А. А., Верхний Авзян).

Как следует из материала, игра на музыкальных инструментах, пение, шумная гульба — могли дать название празднику в целом, что и предположил на своем материале Д. К. Зеленин. Дополнительные расспросы о самих музыкальных инструментах дали следующие результаты:

«Свистульки из тростника делали и сейчас еще умеют. Свистульки и из глины были. Недавно на улице находила» (Юрочкина А. А., Верхний Авзян). «Свистульки были как птички с дырками. Глина обожжена и лаком помазана» (Петров П. Н., Верхний Авзян). «Делали свистульки из глины, как птички, и длинные были. В хвостик свистели. Желтенькие. Обжигали. Делали их горшечники» (Горбатова П. А., Верхний Авзян). «Сиплый-хриплый, не говорит, а присвистывает. Свистульки делали из глины, длинные, глазурью облиты. Потом наподобие свистулек стали делать дудки из ванюки, травка такая, лист растопорый, жесткая, растет по болотам» (Быкова А. В., Верхний Авзян). «Помню, в молодости делали свистульки из молодой липы» (Петрова Е. С., Верхний Авзян). «Свистульки были. Длинная трубочка, а на конце что-то вроде петушка» (Петрова Е. С., Бардина М. Д., Верхний Авзян).

Однако эти дудки и свистульки на памяти информантов по праздникам уже не звучали:

«Играли на гитарах, на балалайках, на гармонях. На стол собирали кто что мог принести: яйца, вино, самогонку и еще что-нибудь наворять» (Васильева А. А., Верхний Авзян).

«Выйдут все с гармошками, стол на улицу вынесут и приносят еду, у кого что есть» (Степанова О. В., Нижний Авзян).

В свидетельствах информантов «сипенька» заметно увязывается с чисто женскими праздниками, в которых соблюдалась возрастная дифференциация женской части общины: второй день гуляют незамужние девчата, третий день — женщины.

«Сипенька — это бабий праздник, во вторник после Троицы» (Юрочкина Е. Г., Верхний Авзян). «Нынче на сипеньку просили поиграть. На третий день после Троицы сипенька. Во вторник. Молодухи и женщины отдельно гуляли» (Аверьянов И. А., Верхний Авзян).

«Сипенька у нас празднуется на второй день после Троицы — это девичья сипенька. На третий день Троицы празднуется бабья сипенька. На второй день собирались девушки и парни, играли на гармонях, плясали, пели. На третий день собирались мужчины и женщины. Мужчины в этот день поздравляли женщин с сипенькой» (Беляева О. И., Нижний Авзян). «Троица бывает в воскресенье, а в понедельник — девичьи сипенья бывают. А во вторник уже бабья сипенька» (Армизонова А. Е., Нижний Авзян). «Сипенька

lib.pushkinskijdom.ru

бывает девичья и бабья. Это от Троицы три дня: первый день — Троица, второй — девичьи сипеньки, третий — бабьи сипеньки» (Платонова К. А., Платонова А. И., Нижний Авзян). «На второй день после Троицы — девичья сипенька... На третий день — женская сипенька» (Волкова А. М., Нижний Авзян). «Через полторы недели Троица. После — девичьи сипеньки — гуляет только молодежь, собираются на улице, ставят стол, на стол закуски. На другой день — бабьи сипеньки, гуляют бабы, мужики, поют, выпивают, как на гулянке» (Платонова К. А., Нижний Авзян).

«Гуляют все бабы, без мужчин, только гармонист. Называли бабий праздник» (Скворцова З. Г., Ломовка).

«А на второй день Троицы — бабья сипенька. Не знаем почему „бабья", так со старины сохранилось. А на третий день Троицы девки гуляют» (Агеева В. А., Нижний Авзян).

«Собирались все, но не молодежь. Женщины в основном» (Киселева М. К., Кага).

Характер праздника — традиционные для деревни гуляния:

«Выносим столик, собираемся, постряпаем. Гармониста приглашаем. До утра тянется» (Киселева М. К., Кага). «Собираются на улице, кто чего несет. Стол. Глиняные чашки с чем-нибудь, у нас тут цех гончарный был. Ну, картошку там, мясо, грибы, хлеб там, пирог ли, ну, чего-нибудь. Наставят на стол, и это была сипенька» (Горбатова Е. П., Верхний Авзян).

Среди перечисляемых угощений обращает на себя внимание яичница. В литературе она упоминается как одно из главных обрядовых блюд весеннего календаря, принадлежность женской культуры, символ плода земли:[6]

«На сипеньку — яичницу, а так еще кто пироги, булочки напекет» (Белова Н. Ф., Нижний Авзян).

Записано несколько вариантов приготовления этого ритуального блюда:

«Яйца с молоком мешают, ставят в печку и запекают в чашках. Это на сипеньку» (Копытова А. Н., Верхний Авзян). «Брали посуду с водой, разбивали туда яйца, ставили на печь и варили несколько минут. Они сворачиваются в воде» (Киселева К. Т., Верхний Авзян). «Яйца перебьют, молоком разобьют и в печку» (Юрочкина М. П., Верхний Авзян).

Одно из объяснений необходимости подобного угощения содержится в примете:

«Каждый старался первый зачерпнуть, чтобы курочки велись. Если мужчина первый зачерпнет, то петушки будут вестись, а если женщина — то курочки» (Петрова Е. С., Бардина М. Д., Верхний Авзян).

Согласно сообщениям некоторых информантов, сбором яиц заканчивалась очень важная для населения работа, проводимая раз в год, — чистка воды в колодцах:

«Во вторник, третий день, надо идти колодцы чистить. Потом наряжались: шубы навыворот надевали, штаны худые — пуще яйца собирали, и на стол. В этот день колодцы чистили. Это раньше» (Горбатова Е. П., Верхний Авзян). «Ну, на третий день Троицы, значит, сипенька. У нас раньше на этот день чистили колодцы, колонок-то раньше не было. Или с кузовом в этот день пойдут яйца собирать. И вот соберут и сипенька у них. Ну, а колодец как чистят? Ну, раньше вот с обрубом были колодцы. И сколько его черпаешь, и грязь там и все... И вот на сам праздник всю грязь выгребают — колодец, значит, чистят. Так вот, то колодца чистят, то яйца вечером собирают» (Точилкина Т. А., Верхний Авзян). «Вверх по речке чистят рубленый колодец. Снаряжаются, вешают берестовый кузов, яйцы собирать для

[6] Вопросник экспедиции, составленный с учетом работы Д. К. Зеленина «Троецыплятница: Этнографическое исследование» (Избранные труды : Статьи по духовной культуре 1903—1913 гг.), не дал желаемых результатов.

lib.pushkinskijdom.ru

яичницы. Вычистят колодец, выскребут косарьком. Яичницу ворють» (Копытова М. С., Верхний Авзян). «У нас чистили колодцы на третий день Троицы. Потом сипенька-яичницу делають» (Калашникова А. А., Верхний Авзян). «Чистили колодец, освежали воду» (Юрочкина М. П., Верхний Авзян).

Можно заметить, что особое значение приобретает и пространство праздника, призванное обеспечить максимальное слияние с природой. Он проходит за воротами, на улице, на природе, но не в доме:

«Песни поют, танцуют, пляшут. Вечерами собирались, чтобы ничего душу не тянуло. На улице, полянке, в избе не собирались» (Колесникова Е. П., Узян).

«Гуляли одни женщины, правда, с гармонистом. Ну вот, значит, поставят стол под окном, в комнате не гуляли, на стол всякого угощенья ставили, кто че мог» (Зарубина Е. А., Ломовка).

«Становишь стол на улицу, несешь, что у тебя есть. Были песни, пляски, прибаутки. Троицу три дня праздновали» (Гордеева К. И., Верхний Авзян). «Когда мы были маленькими, то говорили: „Пойдем-ка на Каменную гору — там сипят". У нас всегда на Каменной справляют сипеньку» (Рыбакова П. В., Верхний Авзян). «Выносили все на улицу: яйца, кушанья разные. Выходят все на улицу: и мужики, и бабы» (Максимова П. А., Верхний Авзян). «Ставишь стол на улицу, несешь, что у тебя есть» (Гордеева К. И., Верхний Авзян).

Система запретов в этот день широко распространена в народной культуре: «на землю-именинницу... никто не работает, иначе гром может убить» (Ломовка); «нельзя ничего делать, а особенно с землей копаться, даже травку сорвать и то грех» (Ломовка); «запрет был на землю-именинницу — громом убивает» (Ломовка); «в этот день нельзя сажать картошку» (Верхний Авзян); «земля-то в этот день отдыхает, и грехом считалось в Миколов день картошку сажать» (Верхний Авзян); «старики говорили, рано пашню копать, еще земля именинница не была. Возьмут у горсть землю и скажут: „Еще нельзя пахать эту землю". Еще и картошку не сажают. Тогда ни сеять нельзя, ни сажать» (Нижний Авзян); «в этот день земля отдыхает, никаких полевых работ нет, и сажать в этот день картошку считается большим грехом» (Нижний Авзян); «в этот день нельзя было садить картошку. На день именинницы иногда был гром и гроза» (Верхний Авзян); «по поверью говорили: нельзя ходить на огород, нельзя землю копать, нельзя картошку садить. Говорят, еще рано копать, еще земля именинницей не была, грех что-либо делать. Если землю будешь тревожить, копать, то может быть плохой урожай» (Нижний Авзян).

Невыполнение запретов породило любопытные сюжеты быличек, включающих элементы христианской легенды. В одной из них главный герой — бывший церковный звонарь Звон Гаврилыч: «В церкви служил. Хороший старичок был. Всю жизнь один прожил» (Лопухова А. А., Кага). Память об этом человеке хранится в Каге до сего дня. «Когда церкву разорили, все при ней жил. Нищий он был, милостыню собирал. Но все его уважали, почитали. Одни у нас только новый дом выстроили, и на третий день после Троицы погреб стали копать. Тут звонарь к ним подошел и говорит: „Что ж вы делаете? Нонче с земли щепочки не подымают, нонче земля именинница". Они отвечают: „Да ничего страшного, ничего не случится". Милостыню ему подали. Только он вышел, минут через десять сели они закурить, спичка отлетела, и загорелось все» (Адрианова Е. У., Кага).

В истории трагической гибели двух сестер в с. Кага разные информанты ввели в рассказ свои варианты причин и последствий нарушения запрета. М. С. Калинина отметила, что в этот день, «третий день после Троицы», отец и старшая сестра «были на колхозной работе», а ведь «в тот день с земли даже щепочки не подымают». М. А. Лисовская рассказала, что девочки «со-

lib.pushkinskijdom.ru

брали портянки и ушли на речку» стирать, а мать и отец про это не знали. По одной версии, запрет на работу нарушили старшие в семье, по другой — дети, за что и были наказаны.

Этот день может быть отмечен особыми дождями и грозами, причем «гроза появляется откуда ни возьмись». Она расправляется с нарушителями запрета в с. Ломовка. «Одна женщина пошла с внуком полоскать белье на речку, и ее и внука убило грозой. ⟨...⟩ Пять мужчин пошли в лес рубить дрова, и их всех убило грозой. В прошлом году у одних убило мальчика, а у других — корову» (Быстрицкая П. М., Ломовка).

Собранный в экспедициях материал по празднику, безусловно, вписывается в сведения о бабьих «братчинах» и «ссыпчинах», призванных стимулировать рост земных плодов в период от посева до колошения хлеба, описанные Т. А. Берштам.[7] Однако некоторые составляющие праздника «сипенька» (обход дворов для сбора яиц, чистка колодцев, двойное название праздника — сипенька и земля-именинница, запреты, связанные с громом) свидетельствуют о слиянии в нем разных культурных пластов. Работы Д. К. Зеленина и С. В. Максимова заставляют предположить возможную историческую связь с традициями вятской культуры. Семицко-троицкая неделя — неделя поминовения усопших, на нее приходится обряд поминания заложных покойников. Этот обряд проходит в наших заводских селах за день до Троицы: «Нельзя им Богу молиться. Грехи снимают так — вешают до трех вещей: полотенце, три метра ситцу ⟨...⟩ Сняли — значит, грех снялся ⟨...⟩ У которых быстро снимают, у которых долго висит» (Киселева М. К., Кага). «Утопленникам и удавленникам полотенце на кресты до трех раз вешают — грех снимают» (Лисовская М. А., Кага). «На крест удавленникам или утопленникам трижды вешают или полотенце, или материал какой. Первый раз повесят и следят, когда люди снимут, потом второй раз вешают. Вот если три раза с креста снимут, что вешается, значит люди и снимут грех с души» (Плохова А. Н., Кага).

2

В семейно-обрядовой поэзии экспедиционные записи по горнозаводскому району дают удивительное многообразие ритуальных действ, связанных с представлениями о душе. Жителями поселка Нижний Авзян в сороковой день после смерти ритуализируется час смерти, поэтому в материалах информантов особо проговаривается время ритуала:

«Если человек умер утром, то провожают душу утром, если человек умер вечером — то душу провожают вечером. Душу провожают час в час, когда человек умер» (Беляева О. И., Нижний Авзян, запись 1998 г.).

«Душу провожают в один и тот же час, когда человек умирает» (Беляева О. И., Нижний Авзян, запись 2000 г.).

«40 дней — поминки. В этот день душу провожают. Провожают душу час в час, когда человек умер. Чтобы умерший не был голодным, до часа смерти чай пьют» (Платонова К. А., Нижний Авзян). «Душу провожают через 40 дней, в это же время, когда человек умрет. На день раньше или позже нельзя» (Кимирилова А. Т., Нижний Авзян). «Душу провожать — молитвы поют. В какое время человек умер — выходят за вороты...». (Сальникова С. Л., Нижний Авзян). «Провожают душу в тот час, когда человек умер» (Платонова А. И., Нижний Авзян).

В Верхнем Авзяне душу провожают после поминального обеда, после двенадцати часов, хотя в самих ритуальных действиях различий нет:

---

[7] *Берштам Т. А.* Молодежь в обрядовой поэзии русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988. С. 150—151.

lib.pushkinskijdom.ru

«Душу провожать — ворота откроют, выносят стол почти к дороге, постелят и помолятся Богу. Ставят мед, стакан вина. Уж больно хорошо, когда кто идет, помянет тоже. Выносим три-четыре ложки, табуретки, молитвы читаем. Прощения просим: „Прости за все". Душу провожать надо обязательно вовремя. Взад поминать нельзя — это не доходит до покойника. Мы поминаем впереди» (Сальникова М. В., Верхний Авзян). «Когда провожают душу, то стол вытаскивают за большие ворота на улицу. Свои кланялись в землю. Еще зерно бросают курам» (Телятникова Н. Е., Верхний Авзян). «У нас душу в сорок дней провожают так: берут пшено, мед, лепешку, откроют большие вороты, стол возле дома поставють» (Копытова М. С., Верхний Авзян). «Как сорок ден подойдет — душу провожают. Табуретку поставят, столешник постелят, ворота передние откроют, хлебушка возьмут, свечки зажигают. Человек пять-шесть выйдут, молитвы поют. Потом пшено разбросают, чтобы птички помянули. Душу провожают, как помянут, после обеда» (Илисева А. Г., Верхний Авзян). «Выносят табуретку на улицу, пироги, крупа, свечка на ней. Душу проводят, покланяются на все четыре стороны. Вертаешься в ворота и идешь за крупой, раскидываешь на крыши, чтобы птушки помянули, потому что душа уходит на небеса, откуда птушки летят» (Исаева А. Р., Верхний Авзян). «На табуретку ложат мед, хлеб. Уносят за вороты и молятся в сторону кладбища. Богу читают молитвы» (Юрочкина М. П., Верхний Авзян).

Для сравнения дадим описание этого ритуала по Нижнему Авзяну:

«Берут стул, на него стелют скатерочку, ставят медок, киселек, хлеб, стаканчик с крупой, а в нем свечка. Ставят стул в открытые ворота. „За упокой" читают. Свечку тушат, а крупу раскидывают, чтобы птички поели» (Лапенкова В. Т., Нижний Авзян). «Стол всегда выносят за ворота, причитывают, плачут. Открывают только большие ворота, в которые покойного выносят. Стол ставят поближе к дороге. На стол ставят крупу, зажигают свечку. Становятся на колени три раза и три раза кланяются в ту сторону, куда уносили покойного. Крупу кидают через крышу, чтобы птицы поминали. Если человек умер ночью, все это делают ночью» (Платонова К. А., Нижний Авзян). «Выносят на улицу стол. На нем кисель, мед, лепешку можно. Зовут поминать тех, кто идет мимо, можно покликать других, кто на огороде. На дорогу выйдут — поклоны три раза в сторону кладбища, говорят: „Покой вечный, царство небесное"» (Платонова А. И., Нижний Авзян). «Стол выносят за ворота, кланяются. Нужно поклониться три раза в ту сторону, в которую хоронить понесли» (Сальникова С. Л., Нижний Авзян). «Душу у нас провожают только за ворота. Выносить надо стол, а не стул. Разве при живности человек ел на стуле? Это считается за последний обед для покойника. Надо выносить и три стула, и три ложки, три свечи. А в это время выносят крупу и рассыпают через ворота и говорят: „Вольные пташечки помяните рабу ..."» (Беляева О. И., Нижний Авзян, запись 2000 г.).

Таким образом, через большие ворота выносят стол с последним обедом для умершего (некоторые информанты называют стул, табуретку), ставят на дороге (поближе к дороге, за ворота) и кланяются в сторону захоронения. Пространство за воротами, поближе к дороге, осмысливается как граница пребывания души до сорокового дня. Если в Нижнем Авзяне этот ритуал совершают в час смерти, то в Верхнем — после обеда.

В энциклопедическом словаре «Славянские древности» описано сходное ритуальное действо в Воронежской губернии: «Ставят за воротами дома стуло или скамейку, покрытую платком, а на него — испеченную из хлебного теста лестничку о трех ступенях: в это время душа покойного идет на небеса по невидимой лестнице».[8]

[8] Славянские древности. Т. 2. С. 167.

lib.pushkinskijdom.ru

В горнозаводских селах Южного Урала последний обед для умершего составляют специально испеченный хлеб, мед, кисель, лепешка, пироги.

Несмотря на то что все действия сопровождаются молитвами, местная церковь этот ритуал не поддерживает:

«Батюшка говорит, что душу нельзя провожать, потому что она сама себе место определит. Ни тот батюшка, ни этот не соглашаются душу провожать» (Копытова Н. А., Верхний Авзян).

«Один поп сказал: „Какую вы душу провожаете? Человек умер — душа ушла"» (Рылкова Н. Я., Нижний Авзян).

«Батюшка говорит: „Никаких душ". Но провожают на сороковой день» (Юрочкина М. П., Верхний Авзян). «В сорок дней душу провожаем из дома... А священник говорит, так не положено, душа сама определится» (Аверьянова Н. Д., Верхний Авзян).

Обряд «проводов души» активно бытовал до конца 70-х гг.: «Отец умер в 1969 году, душу еще провожали» (Илисева А. Г., Верхний Авзян).

В настоящее время обряд, безусловно, упрощается:

«Душу провожают. Вот два раза у нас совсем не так провожали. На сороковой день провожают, помянут все. Душа куда-то улетает на небеса. Богу помолишься, берешь курицу, хлебушка. За ворота выносили стол и ставили за ворота. Тут же все помянут, и старуха читальщица раскинет через крышу крупу. Сейчас душу провожают так, как помянут, после обеда. Скажут: „Лети душа". Мы спросим: „А душу не пойдем провожать?", а нам отвечают: „А че провожать-то. Помянули и ладно"» (Политавкина Е. А., Верхний Авзян).

Таким образом, экспедиции удалось зафиксировать ритуал, возможно, на этапе его исчезновения.

Обычай «греть покойников» в большей степени известен южным и восточным славянам, считают авторы словаря «Славянские древности». В погребальном обряде его реплики прослеживаются в украинско-белорусской зоне, главным образом как сжигание стружек оставшихся от гроба.[9] В Каге, Верхнем и Нижнем Авзяне со дня смерти до девятого дня стремились подбросить тайно дрова и спички одинокой старухе или вдове, чтобы «обогреть могилу»:

«Курочку обязательно подаем и относим вещером одинокой какой бабе» (Сальникова М. В., Верхний Авзян). «Когда человек умрет, подкидывают дрова, чаще вдове, и говорят: „Дров-то отнесите — могилу надо обогреть!". Обязательно надо первый раз дровами истопить, как унесут покойника, чтоб могила была теплая» (Ермакова М. А., Верхний Авзян).

«Вдове всегда подают дрова и спички. Когда гроб привозят домой, нужно вдове подать дрова. Одни дрова не принесли, и сон приснился — покойник говорит: „Я замерзаю в избе. Пусть дров наберуть, унесуть". Дрова вдовушке нужно подавать вечером, в сумерках. Дрова нужно положить вдовушке на крыльцо. Если родственники забывали про дрова, покойные снились» (Платонова А. И., Нижний Авзян).

«Покойник еще дома, надо украдучи дрова подкинуть какой-нибудь старушке в подворотню» (Копытова М. С., Верхний Авзян). «Чтобы покойнику было тепло на том свете, вдове украдкой носят дрова» (Бочкарева Р. И., Верхний Авзян). «Дрова носим украдкой к любым воротам в сумерках» (Точилкина Т. А., Верхний Авзян). «Курицу, дрова, чашку, ложку, кружку носят, когда кто умрет. На вторую ночь беремя дров наберешь и под ворота бросишь, чтобы глаз чужих не было. Она, вдовушка, потом увидит, приберет» (Петрова Е. С., Петров П. Н., Верхний Авзян). «А еще, пока покойник в доме, тайно кому-нибудь под вороты унесуть дров, а курочку дают до со-

[9] Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 543.

lib.pushkinskijdom.ru

рока дней» (Бурулева Е. А., Верхний Авзян). «Когда покойник еще лежит в избе, то бабке щиталке отдают курощку тайно. Раньше говорили: „Курощка покойнику путь расчищает". И еще тайно подкидывают одинокой бабушке под вороты беремя дров, спищки и лущинку. И мне подкидывали. А я боялась брать, ведь умирать не охота! Но все равно берешь да молишься до сорок ден» (Серегина А. В., Верхний Авзян). «Когда покойника схоронють, к девяти дням какой-нибудь вдове подають ложку, щажку с крупой. Вдова должна сварить кашки и помянуть умершего. И дрова нужно подкидывать тут же. Я помню, раньше сразу дров вдове уносили, чтобы „покойника согреть". Это называлась тайная милостынька. Уносим ее к утру, когда еще темно, чтобы никто не видал» (Копытова Н. А., Верхний Авзян). «Умирает человек — курочку до девяти дней подають. Курочку живую вдовушке подавали. Дрова, пока покойник лежит. Берем беремя дров. Вещером подкидывали, чтоб никто не видал. Обязательно стараются отдать, чтоб покойнику было на чем готовить» (Слепова А. Ф., Верхний Авзян). «Вдове или старушке обязательно дают беремя дров, ложку или чашку, живую курицу» (Бардина В. Ф., Верхний Авзян).

В похоронном обряде, считает Д. К. Зеленин, курица выполняет функцию жертвы. Приносится она главным образом во время похорон и поминок, «имея специальное назначение выкупа от смерти»:[10]

«Покойник умрет — можно петушка и курочку подать: петушок-то ваш, голосок-то наш. Подается для спасения души, чтоб петушок выручал на том свете душу грешную» (Щелыгина М. Ф., Ломовка).

Дрова, спички, курица, поданные в темное время вдове, тайный характер действия, подчеркивающий особую связь с миром мертвых — безусловные признаки представлений о жизни души после смерти.

Ритуал «проводов души» на сороковой день был записан и в другом горнозаводском поселении — Тирлян. Однако здесь он связан с несколько иными представлениями, о чем свидетельствуют время проведения ритуала и его содержание:

«Вот сорок ден пройдет, поминают, читают. Провожают в ворота: „Прости, Господи. К нам не ходи, мы сами к тебе придем". Поклонятся в ноги и все. Хозяева дома возьмут хлеб или булочку. Потом отдадут кому-нибудь. Раньше до солнышка уж проводят душу. В шесть помолятся, после семи уж душу провожают» (Патрикеева П. М., Тирлян). «Вот хозяин дома берет икону и хлебца кусок. Читальщица идет ну, например, за мной, коли я хозяйка. Я с иконой иду впереди. Все выходят. Все помолятся, перекрестятся, и потом все иконы целуют и в избу уже никто не заходит. Все расходятся по домам» (Баженова А. И., Тирлян). «Зажигают свечи, хозяин несет икону, кто-то рядом — хлеб. ⟨...⟩ Выходя, поют: „Святый Боже...". Выходят ко двору. Трижды покланяются на три стороны. Говорят три раза: „Прости Христа ради, тебя Бог простит". Раньше провожали душу рано. Чуть серенько на улице, а сейчас почти как обед, но раньше» (Сорокина В. М., Тирлян). «Свечи зажигают, берут иконы и с водой, хлебом и солью (которые покойнику каждый день ставят) идут во двор. Поют: „Святый Боже, святый крепкий...". Стелют половик и встают на коленки, прощения просят: „Прости Христа ради". Ворота в это время открытые. Молитву-то на восход солнца читают, если солнце в воротах, то и повертываюсь к воротам, а если солнце против ворот, то и я спиной к воротам» (Сорокина В. М., Тирлян, запись 1999 г.). «В сорок ден душу проводят и все. Утром стараются пригласить, раньше. Читальщицы отчитают и помянут. Всем дают свечи, стакан с водой. Читальщица выливает воду в определенное место, хлеб раздают птичкам. Все проходят, перекрещиваются, целуют икону. Обед собираем в семь часов. Душу надо рано

[10] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. С. 139.

lib.pushkinskijdom.ru

проводить» (Первухина А. И. Тирлян). «На сороковой день провожает душу. Выходят с иконой во двор и хозяин с хозяйкой целуют икону. В восемь часов утра уж проводят душу... Стол не выносили» (Белобородова К. Н., Ивановская С. Г., Тирлян). «Мы душу провожаем. Утром рано надо душу проводить... Положено отворить ворота, выйти и поклониться на четыре стороны, не знаем ведь куда, в какие вороты Бог примет душу. И говорят такие слова: „Господи, прими усопшую душу. Господи, прими его в свое божье царство". Все это надо сделать до восхода солнца» (Кочетова А. В., Тирлян). «Надо до двенадцати чтобы душу проводили. ⟨...⟩ Коврик стелят у ворот, на коленях на все четыре стороны кланяться надо» (Ментюгова Г. И., Сенюшкина М. М., Тирлян). «40 дней — провожают душу. Молится, читает бабка. Всем свечи раздают. Она прочитает и говорит: „Давайте выйдем". Останавливается у ворот, опять читает. Мы иконку целуем и ее. Я кладу коврик в воротах, сажусь на колени и прошу прощения. Помянули. Больше не заходят, все по домам» (Белоглазова М. В., Тирлян). «Раньше до рассвета надо душу проводить. Выносят чашечку с ложечкой, кусочек птичкам. Воду выплеснут. Выносну — первому за воротами. Выходим на улицу. Перва — читальщица, потом близкие. Берут половичок, иконы. Читальщица читает. Все со свечками. Пропели, целуют иконы ⟨...⟩ Все выходят за ворота. Читальщица к воротам к восходу молится. Мы в три стороны кланяемся и говорим: „Прости Христа ради, тебя Бог простит". Все идут по домам. Свечи отдаем хозяевам» (Оглоблина Т. В., Тирлян). «Икону брали. Хлеб специально пекешь для проводов души, соль брали. И те хлеб, соль, стакан с водой и ложка, что для покойника, берут. Выходят и поют стихи: „Святый Боже...", кланяются на восток: „Прости нас". На восток обязательно. Как солнце всходит. Старались сорок дней отмечать рано. ⟨...⟩ Вороты открыты. Близкий идет, несет икону. Эту икону потом все цалуют. На колени родственник становится, на солнце прощения просит, и молитвы на солнце читают. Читальщицам дают хлеб-соль, платочки. Воду из стакана выливают туды, где никто не ходит, а хлеб на крышу кидали, чтобы птички склевали. А стакан с ложечкой старушке отдавали. Перед проводами души сюнушную делали. С девяти вечера собирались и на всю ночь, молитвы читали. А утром за стол садятся, кушают, и душу провожать идут» (Гаврилова А. Н., Тирлян).

В Тирляне мы фиксируем прежде всего иное время ритуала: «до восхода солнца», «до рассвета надо проводить». Не выносится стол, но вся процессия пересекает границы ворот. Поклоны бьют не в сторону захоронения, а на солнце, на восток, в дом стараются больше не возвращаться. Особую роль в проведении ритуала берут на себя читальщицы, им оказывается особое уважение. В Тирляне и близлежащем селе Николаевка записан новый в наших материалах обряд «караула души» вечером в день похорон:

«Как схороним, ходим вечером на кладбище, часов в девять. Оставляем три свечи на могилке. Один раз в первый день ходим. Вокруг могилки обойдем: „Не боись! Не ходи, а мы к тебе придем"» (Первухина А. И., Тирлян). «...Вечером его ходят караулить. ⟨...⟩ А караулят всего один вечер, когда человек умрет. Ночью не сторожат. Это все вечером. Собирутся, помянут и едут, как будто караулить. Приедут. Вот некоторые мужики даже с ружьями приезжают, отпугивают бесьев от него, а может, от себя. Покойнику говорят: „Не бойся, мол, мы с тобой, приехали". А если вот кто в пожилом возрасте, сидят на лавочке или вот на могилке, стихи поют. Ну, кто там выпьет, закусит, помянут и собираются» (Оглоблина Т. В., Тирлян). «Вечером, после того как покушают, уже собираются на кладбище. Едут и стреляют там из ружья, свечи зажигают и ходят, значит, вокруг могилы. Стукают по кресту или по памятнику. Говорят: „Не бойся, дескать, мы ходим тут, тебя караулим". Почему душа должна бояться? Так ведь человека в землю закопают, а ведь душа-то до сорока дней должна найти убежище» (Пудилова Р. И., Тир-

lib.pushkinskijdom.ru

лян). «Душу сторожат только когда схоронят. Вечером идут самые близкие, чтобы он не боялся первые часы, а потом не сторожат» (Севастьянова Н. Г., Тирлян). «В день похорон, на ночь едут на кладбище, кричат: „Не бойся, не бойся!"» (Сорокина В. М., Тирлян). «Как уберутся со скотиной, в сумерки, ходят на кладбище. Вроде он ждет, боится, так говорят. Боится, мол, он первую ночь. Ходят и говорят: „Не бойся, мы пришли к тебе, будем к тебе ходить, но ты к нам не ходи". Свечку зажигают, там чего-нибудь принесут, помянут его. Которы поют. Кто же пьет, ему рюмку выльют. Вокруг могилки обходим обязательно. Три раза с молитвой: „Святый Боже..."» (Тимакова А. К., Николаевка).

В Пермском крае некоторые родственники умершего ходили на кладбище каждый день в течение шести недель. Такие сведения записаны и в Ломовке, близкой по культуре к Тирляну. Там каждый день до сорокового дня ходят на кладбище: «До сорока ден ходют поминать, охраняют» (Скворцова З. Г., Ломовка). Между тем чаще всего подчеркивается важность побывать на кладбище в 9, 20 и 40-й дни.[11]

Весь период до сорокового дня в традиционной культуре осознается опасным для души покойника и его близких. В собранных по Тирляну материалах мы фиксируем посещение в первый день после похорон, и выстраивается оно следующим образом: самые близкие идут на кладбище в сумерки, там зажигают свечи, поют стихи, обходят вокруг могилы, выстрелами отпугивают беса, стучат по кресту, успокаивают умершего, душа которого, как считают наши информанты, «не определена», боится и может вернуться («к нам не ходи, мы сами придем»). Представления о том, что покойник может превратиться в вампира в течение 40 дней после погребения, авторы этнолингвистического словаря «Славянские древности» считают специфически южнославянскими.[12] Подтверждением тому, что они бытуют и у жителей Тирляна, служит записанный пересказ следующего поминального стиха:

«А к сорока дням у нас стих поют. Душа 39 ступенечков прошла, на сороковой застряла. Душа идет, плач стоит. Ее, значит, ловят сетями, всем и не пропускают. Она: „Миленьки, пустите, седня праздник мой, на 40 дней иду". Нет! Она стоит. Николай Угодник снял ее, снял только не с сороковой ступеньки: „Не могу, проси Господа Бога". Ну, она вроде молится, душа-то, трепещется, колышется. Перепугалась чертей. Черти схватили ее, одели в сети и не пропускают ее. „Иди, беги скорей, — Бог сказал, — только вот на свой праздник". А потом к чему определен ты, к тому придешь. Придешь — тебя определят к жизни: в рай ли пойдешь, в ад ли» (Зимина В. А., Тирлян, запись 1999 г.).

В пересказе текста, бытующего в Тирляне как поминальный стих сорокового дня, мы наблюдаем ветхозаветную традицию, где сети — сети нечестивого, сети зла, орудие кары.[13] Таким образом, до сорокового дня, в представлениях информанта, бесы стремятся поймать душу, не допустить ее к Богу. Еще одним подтверждением именно такого понимания состояния души до сорокового дня являются многочисленные записи текстов о посещении умершими своих семей и контактах с нечистью именно в это время:

«Дедушка наш удавился, и вот похоронили, дак черти и приезжали к бабушке. А мы маленьки еще были, играли и увидели. Вот тройка скачет, гремят прям. Посередке бела лошадь, а по бокам — кари. Бела лошадь вперед, высока впереде, а эти сбоку. А бела лошадь вот так ногами прям загребат,

[11] На путях из земли Пермской в Сибирь : Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII—XX вв. М., 1989. С. 303.

[12] Славянские древности. Т. 1. С. 284.

[13] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура : Очерк по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 240.

lib.pushkinskijdom.ru

из подков прям огонь. Вот как! А они, черти, орут не поймешь, лейками стукают, а лейки спушшены в бочку. Еще ведь две бочки длинные привязаны. Три, четыре ли черта там стоят, вертят лейками. Мы видели хвосты у них, головы вот эдакие длинные, как коза вот высока, дикая. У-у-у, напугаешьси! А мы же им помешали. Прибежали, бабушке сказали: „Айда скорей, вон черти едут на дедушкины сорочины". Бабушка молитву сказала. И вот, как они летели к бабушке-та, не попали сюда вот, а в столб как дадут. Рассыпались с искрами прям, а лишь-та столб загремел. Черти ездют на удушенных, на утопленных к сорока дням» (Зимина В. А., Тирлян). «Муж у меня умер, 40 ден помянули, все ушли, а я у плиты сижу одна. ⟨...⟩ Там ухваты кто тронул. ⟨...⟩ Раз прогремел, другой. Я говорю: „Ах, ...твою мать! Ты ...пришел?!". На другой день пошла в огород... Ну и вилы, раз — упали. Я и говорю: „Ну, ... еще вилы кидать начинашь. На что это ты?" Ну и снова матом» (Балбекова К. Ф., Тирлян). «Мы раз с Виталей пошли к маминой сестре и видели, как летит огненный шар. А это вакурат у Повираевых сын утонул, мать, наверно, плакала, он, шар, к им и летел. Летит как ухват, вот эдак низко, а он, шар, прям нам по головам. И слышим, там вон как даст, аж нам искры от него, ровно пожар горит. Прям к им на двор и об стену, и рассыпался. Аж все затряслось» (Зимина В. А., Тирлян, осень 1999 г.).

Для защиты от подобных посещений прибегают к следующим оберегам:

«И вот она давай можжевельник везде тыкать и все. ⟨...⟩ И она с этого разу ночевальщиков стала брать, Богу молиться. И потом не стал ездить» (Антонова А. И., Тирлян).

«Чтобы муж мертвый не беспокоил, нужно класть топор на порог, можжевельник, нож на стол, лезвием к окну. Спать надо ложиться головой к Богу, чтобы мертвый муж не беспокоил. А если сильно тоскуешь, то бабки старые говорят, что надо вдову посадить на печь, всю ее раскосматить... повесить везде мочалки. Вот сделали так одной. Муж к ней мертвый пришел, схватился за нее да накололся и ходить больше не стал» (Зимина В. А., Тирлян, запись 1999 г.). «Вот у меня, когда муж умер, я жила одна уж. У меня мачеха пришла, и она у меня все обсыпала маком. Я говорю: „Ты это зачем обсыпашь кругом и двор, и дом?". Она говорит: „Пока окаянный собирает маковки — рассветат. Ты вот тоскуешь, плачешь, а он ходит. Пока он собират эти маковки — рассветат, и он пропадат. ⟨...⟩ Чтобы не бояться, надо подержаться за ноги умершему мужу» (Королева М. Ф., Тирлян). «Меня вот покойники замучали. Одна старушка мне сказала, что надо окна зааминивать от покойника-то, кукишами перечеркивать. А я-то не так сначала делала, как вот молилась просто, а надо вот кукишем» (Антонова А. И., Тирлян, запись 1999 г.). «Обычно, если человек боится покойника, насыпают семя в мешочек, можжевельник бросают в углы, под подушку этот самый мешочек кладут и говорят, это отгоняет нечистую силу. ⟨...⟩ Или сестра еще говорила, что вот придет он к ней, обыматься начнет, и мать ей сказала: „Да пошли ты его подальше". Ну, она послала, и ведь правда, больше не приходил» (Пудилова Р. И., Тирлян). «Чтобы покойник не ходил, можжевельник по всем углам, иконку в голову кладу, только не помогает ничего» (Ментюгова Г. И., Сенюшкина А. П., Тирлян). Сюжеты, повествующие о встрече человека с обитателями иного мира, очень разнообразны. Мы выбрали только те, в которых события соотнесены с временной границей сорокового дня. Причина таких встреч, их ход, обличье действующих лиц широко известны. Учитывая, что «речевое поведение» демонов в быличках упоминается редко, приведем фрагмент подобного сюжета: «Тетя Саня говорит: „Миша, это не ты, это бес!". Он сбоку стоит: „Песь, песь, песь". Черт, бес-то не выговаривает. „Песь, песь, песь", — и пятится, пятится. Она говорит: „А я гляжу — у него назади скелет"» (Зимина В. А., Тирлян).

lib.pushkinskijdom.ru

Необычность речи мифического существа проявляется в удвоении реплик, близком к невнятному бормотанию, и косноязычии,[14] на чем очень убежденно настаивала наша рассказчица.

3

Другой важный пласт традиционной культуры Южного Урала — казачья культура. Южный Урал — граница русских земель с разными кочевыми племенами. С первой половины XVIII в. территория укрепляется пограничными сооружениями: крепостями, редутами, форпостами. Так появляется несколько оборонительных линий, так заселяются в новое время южноуральские земли. В весеннем календаре казачьего поселка Краснинский встретился интересный персонаж — «кажимотка»:

«Кажимотки рядились в жаворонки. Жаворонков пекли из пресного теста, залезали на поветь, ставили птичку на ладонь и зазывали весну. ... В это время кажимотки пугали тех, кто призывал весну, заставляли их считать говяки. Их очень боялись» (Соколова А. Д., Неклюдова В. М., Краснинск).

«Как я помню, нас заставляли с 6—7 лет прясть. Напрядешь — кажимотка тебя не будет бить. Стращали нас. Эти кажимотки бегали, догоняли нас. „Сколь напряла?". Тащишь, ей покажешь. Она похвалит. Наряжались кажимотками всегда 9 марта по-старому... Меня пугали, но у меня была пряжа. Если пряжи мало, то спрашивает, почему. Скажешь, что водилась, мамке помогала. Было, и в дом кажимотки заходили, а так в основном им выносили пряжу, показывали» (Грудинина А. И., Краснинск).

«Кажимотки бегали в жаворонки. Кто снаряжался, вывернут овечью шубу, лицо спрячут, оденут какое-нибудь рванье; с палочкой бегали, ходили. Бегали каждый год в один и тот же день. Кажимотка поймат кого-нибудь, спрашивает, сколь за зиму напряла. Два-три мотка — мало, а потому врали, говорили побольше. Боялись их, во двор, бывало, забежишь» (Арзамасцева А. С., Краснинск).

Из тридцати опрошенных информантов пятнадцать помнят об этом персонаже довольно неплохо. Появление кажимотки связано с праздником «святых сорока мученик», в народе этот день называли «Сороки». Как и во многих местах на Руси, в Краснинске в эти дни пекли жаворонков, печенье в виде птичек, залезали с ними на крышу, ставили на ладонь (реже на голову) и зазывали весну. В поселке записан следующий текст весенней заклички:

Жавороночки, прилетите-ка,
Красну весну принесите-ка,
Нам зима-то надоела,
Весь хлеб приела,
Всю кудель переплела,
Веретенки переломала.

Последние две строки могут соотносится с необычным персонажем. Кажимотками наряжались только женщины. Надевали на себя тулуп, вывернутый наизнанку — овчинной стороной вверх, «рванье да тряпье» всякое, шапку. Под шапку кудель конопляную прикрепляли; лицо ею закрывалось. Маски не надевали, но могли лицо намазать сажей и сделать зубы из картошки. На шею обязательно вешались мотки из пряденой шерсти или конопли, коноплю наматывали и на ноги. В таком виде кажимотки бегали, наводя

[14] *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 133.

lib.pushkinskijdom.ru

ужас на старых и малых: «боялись их шибко». Кажимотка приставала только к девушкам с требованием показать мотки напряденной шерсти.

«Не покажешь мот — будут бить лентяйку» (Черепанова А. В., Краснинск).

«Кажимотка придет, я, грешница, залезаю на полати, я ж не умела прясть, а они справляются. Успею — покажу материн. Она похвалит, скажет: „Молодец! Дай бог здоровья, жениха хорошего". А нет: „Да кто ж тя возьмет? Неумеха!"» (Кожевникова К. А., Краснинск).

Персонаж определенно связан с женским социумом, может предсказывать, влиять на судьбу («жениха тебе хорошего»). Само слово образовалось путем сращения двух слов: «кажи» и «мотки». Соответствующего обряда сейчас в Краснинске нет, но слово «кажимотка» с негативной окраской сохранилось в значении «неряшливая, перепачканная, страшная».

Исследовательский азарт заставил нас поискать этот персонаж в других казачьих поселениях. Казачий форпост Краснинский, по краеведческой литературе, стал заселяться в 1842 г. Первыми приехали пятнадцать семей из расформированного Ставропольского калмыцкого войска, за ними прибыли казаки из ближайших казачьих крепостей.[15] В этом же году был заложен и поселок № 24, впоследствии названный Арси. Составив вопросник по краснинской кажимотке, мы работаем в близлежащих казачьих поселениях и в поселениях, составлявших некогда единую оборонительную линию. В настоящее время собран следующий материал по поселению Арси:

«Кажимотка ... Это весной, когда должны птички прилететь, жаворонки. „Кажи мот, кажи мот", — вот такое. То есть кажи мотки, которые ты за зиму напряла. Женщины ведь обычно в деревне зимой начинали прясть, вязать, ткали. И вот, покажи свои изделия, мотки, что шерсть спряли. Никто эти мотки не показывал, просто было так заведено. Говорят: „Тебе нечего и показать-то, ты не пряла, не вязала, не работала за зиму". Это значит просто показать свою работу» (Коваль В. Е., Арси).

«А кажимотка бежит и кричит: „Кажи моты! Сколько ты напряла?". Снаряжались так. Маленькие были — очень пугались... Одевались в вывороченную шубу, че пострашнее, чтобы страшному быть. Кто любитель снаряжаться: либо мужчина, либо женщина. А вообще-то, обычно — женщина. Она в мотках-то больше понимает» (Сысуева К. И., Мастьянова Р. С., Арси).

«Печенье наденешь на вилки, на рог — да повыше поднимешь и кричишь. Моты-то носили тоже... Казали че напряли. Кому? Сами не знам. Жаворонкам этим. „Кажи моты" — это такой день был, казали моты, че напряли. Великим постом это было. Прибаутки эти были, и жаворонки, и моты. Это чтоб пряла хорошо, а то замуж не возьмут. Придет кажимотка, будет просить: „Че напряла?". Наряжались. Шубу выворачивали, в робячьи штаны одевались. Кто сетку наденет, кто намажется сажей. Девки наряжались» (Воробьева А. А., Арси).

«Была такая присказка — „кажи моты" называлася. Кажи моты, а то жаворонки жопу расклюют. Все так говорили, просто заставляли» (Докшина А. Д., Арси).

«Стращали этими жаворонками. Заставляли прясть, даже за ножку стола привязывали» (Сурменева А. П., Кузьмина Т. И., Арси).

В фондах экспедиций по другим казачьим селам: Спасск, Верхнеуральск, Увалька, Сухтели — мы зафиксировали бытование слова «кажимотка» в значении «грязнуля, страшила».

Предложенные к публикации материалы архива лаборатории народной культуры не исчерпывают всего богатства формирующихся фондов, как не исчерпывает они ни одну из заявленных тем. Безусловно, впереди большая

[15] На Урал-реке : Заповедные уголки Южноуралья. Челябинск, 1999. С. 151.

lib.pushkinskijdom.ru

работа, от которой мы ждем не только успехов, но и разочарований. Особая сложность связана с пестротой поступающего материала, которая обусловлена историей заселения края. В экспедициях мы фиксируем сложное переплетение разных пластов народной культуры и своеобразных форм ритуализации жизни. Связь с общеславянской традицией не мешает активному переосмыслению «вечных» тем и символов в локальных традициях.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Ломовка:
1. Быстрицкая Полина Максимовна, 1926 г. р.
2. Зарубина Елизавета Акимовна, 1927 г. р.
3. Портнова Екатерина Михайловна, 1909 г. р.
4. Скворцова Зоя Гавриловна, 1932 г. р.
5. Щелыгина Матрена Федоровна, 1908 г. р.

Узян:
1. Колесникова Евдокия Петровна, 1915 г. р.
2. Логинова Евдокия Евгеньевна, 1919 г. р.

Кага:
1. Адрианова Екатерина Устиновна, 1926 г. р.
2. Артемова Анна Васильевна, 1920 г. р.
3. Елкина Мария Дмитриевна, 1926 г. р.
4. Калинина Мария Семеновна, 1926 г. р.
5. Киселева Мария Кузьминична, 1931 г. р.
6. Лисовская Марфа Андреевна, 1907 г. р.
7. Лопухова Александра Александровна, 1911 г. р.
8. Плохова Анна Николаевна, 1931 г. р.
9. Щерепенькина Матрена Васильевна, 1926 г. р.

Нижний Авзян:
1. Армизонова Анна Ефимовна, 1927 г. р.
2. Агеева Варвара Александровна, 1919 г. р.
3. Белова Надежда Федоровна, 1917 г. р.
4. Беляева Ольга Ивановна, 1913 г. р.
5. Волкова Анна Михайловна, 1925 г. р.
6. Кимирилова Александра Тимофеевна, 1929 г. р.
7. Лапенкова Варвара Титовна, 1932 г. р.
8. Платонова Клавдия Анисимовна, 1936 г. р.
9. Платонова Анастасия Ивановна, 1927 г. р.
10. Рылкова Нина Яковлевна, 1923 г. р.
11. Сальникова Серафима Леоновна, 1918 г. р.
12. Степанова Ольга Васильевна, 1925 г. р.
13. Телятникова Нина Евдокимовна, 1912 г. р.

Верхний Авзян:
1. Аверьянов Иван Андреевич, 1923 г. р.
2. Аверьянова Наталья Даниловна, 1929 г. р.
3. Бардина Вера Филипповна, 1931 г. р.
4. Бардина Мария Дмитриевна, 1928 г. р.
5. Бочкарева Римма Ивановна, 1930 г. р.
6. Бурулева Елена Алексеевна, 1929 г. р.
7. Быкова Анна Васильевна, 1942 г. р.

lib.pushkinskijdom.ru

8. Васильева Агафья Алексеевна, 1905 г. р.
9. Волкова Нина Серафимовна, 1925 г. р.
10. Горбатова Екатерина Поликарповна, 1918 г. р.
11. Горбатова Елена Фалеевна, 1912 г. р.
12. Горбатова Полина Андреевна, 1937 г. р.
13. Гордеева Клавдия Ивановна, 1932 г. р.
14. Ермакова Мария Акимовна, 1910 г. р.
15. Илисева Анисия Григорьевна, 1915 г. р.
16. Исаева Анна Романовна, 1932 г. р.
17. Калашникова Александра Андреевна, 1910 г. р.
18. Коновалова Варвара Васильевна, 1907 г. р.
19. Копытова Анна Николаевна, 1929 г. р.
20. Копытова Мария Сергеевна, 1935 г. р.
21. Копытова Надежда Андреевна, 1920 г. р.
22. Киселева Клавдия Тимофеевна, 1924 г. р.
23. Лисовская Марфа Ивановна, 1914 г. р.
24. Максимова Полина Андреевна, 1939 г. р.
25. Петров Петр Николаевич, 1934 г. р.
26. Петрова Екатерина Спиридоновна, 1935 г. р.
27. Политавкина Екатерина Андреевна, 1935 г. р.
28. Рыбакова Полина Владимировна, 1928 г. р.
29. Сальникова Мария Варфоломеевна, 1922 г. р.
30. Серегина Анна Васильевна, 1921 г. р.
31. Слепова Анастасия Филипична, 1928 г. р.
32. Точилкина Тамара Алексеевна, 1926 г. р.
33. Юрочкина Анна Андреевна, 1935 г. р.
34. Юрочкина Елена Григорьевна, 1915 г. р.
35. Юрочкина Мария Петровна, 1912 г. р.

Тирлян:

1. Антонова Александра Ивановна, 1927 г. р., урож. Николаевки, проживает в Тирляне с 1946 г.
2. Балбекова Клавдия Федоровна, 1915 г. р.
3. Баженова Анна Ивановна, 1915 г. р.
4. Белобородова Клавдия Николаевна, 1919 г. р., урож. Верхнеуральска, проживает в Тирляне с 1991 г.
5. Белоглазова Матрена Васильевна, 1911 г. р., проживает в Тирляне с 1930 г.
6. Гаврилова Анна Николаевна, 1923 г. р., урож. Костромской обл., в Тирляне проживает с 1926 г.
7. Зимина Валентина Александровна, 1930 г. р.
8. Ивановская Серафима Григорьевна, 1921 г. р.
9. Королева Матрена Федоровна, 1916 г. р.
10. Кочетова Анна Васильевна, 1921 г. р.
11. Ментюгова Галина Ивановна, 1911 г. р.
12. Оглоблина Тамара Васильевна, 1930 г. р.
13. Патрикеева Пелагея Максимовна, 1910 г. р.
14. Первухина Анна Ивановна, 1924 г. р
15. Пудилова Раиса Ивановна, 1944 г. р.
16. Севостьянова Нина Гавриловна, 1917 г. р.
17. Сенюшкина Мария Михайловна, 1922 г. р.
18. Сорокина Валентина Михайловна, 1912 г. р.
19. Тимакова Александра Кириловна, 1916 г. р., урож. Николаевки.

lib.pushkinskijdom.ru

Краснинск:
1. Арзамасцева Антонида Степановна, 1937 г. р.
2. Грудинина Анна Ильинична, 1910 г. р.
3. Кожевникова Клавдия Александровна, 1923 г. р.
4. Неклюдова Валентина Михайловна, 1934 г. р.
5. Соколова Агриппина Дмитриевна, 1928 г. р.
6. Черепанова Александра Васильевна, 1923 г. р.

Арси:
1. Воробьева Анна Афанасьевна, 1909 г. р.
2. Докшина Анна Дмитриевна, 1925 г. р.
3. Коваль Валентина Егоровна, 1927 г. р.
4. Кузьмина Татьяна Ильинична, 1923 г. р.
5. Мастьянова Раиса Степановна, 1927 г. р., урожд. Краснинска.
6. Сысуева Катерина Ильинична, 1931 г. р.
7. Сурменева Анна Петровна, 1923 г. р.

lib.pushkinskijdom.ru

А. Ю. КАСТРОВ

НАПЕВЫ ПРИЧИТАНИЙ СЕННОГУБСКОЙ ВОЛОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПЛАЧЕВОЙ ТРАДИЦИИ ОБОНЕЖЬЯ

*(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1926—1986 гг.)**

Плачевая традиция Заонежья издавна привлекала внимание исследователей. Классические собрания поэтических текстов причитаний[1] дополняют источниковые материалы, содержащиеся в различных краеведческих и антологических изданиях.[2] Напротив, напевы заонежских плачей представлены в публикациях крайне скупо. Число достоверных в этнографическом и типологическом отношениях образцов невелико. При этом немаловажно, что их подавляющее большинство относится ко второй половине XX в. — времени, оставившем далеко позади продуктивный период культуры севернорусского крестьянства.[3] Таким образом они отражают хронологически поздний срез ме-

* Нотная графика — А. Ю. Кастров.

[1] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым / Подгот. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курц. Петрозаводск, 1991. Т. 3 (далее — Рыбников); Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым: В 2 т. / Подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997 (далее — Барсов).

[2] К наиболее крупным относятся следующие: *Певин П.* Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // Живая старина. 1893. № 2. С. 219—248; *Гильтербрандт П. А.* Свадебные обычаи и песни в Толвуйской волости // Зап. Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 3. С. 610—628; *Шайжин Н. С.* 1) Олонецкие водопады Кивач, Пор-Порог и Гирвас в описаниях туристов (с 14 фотографиями водопадов и картою путей к ним) / Сост. Н. С. Шайжин. Петрозаводск, 1907. С. 44—49; 2) Похоронные причитанья Олонецкого края (новая запись) // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1910 год / Изд. Олонецкого губернского статистического комитета. Петрозаводск, 1910. С. 194—212; 3) Олонецкий фольклор : Похоронные причитанья вопленицы Н. С. Богдановой // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1911 год / Изд. Олонецкого губернского статистического комитета. Петрозаводск, 1911. С. 195—208; Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье, Олонецкой губернии / Собрано и изложено в драматической форме В. Д. Лысановым. Петрозаводск, 1916 (далее — Досюльная свадьба); Русские плачи Карелии / Подгот. текстов, примеч. М. М. Михайлова. Петрозаводск, 1940; Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962. Особого внимания заслуживают тексты причитаний, собранные А. А. Шахматовым в прибрежных селах Кондопожской волости, русские жители которых имели прочные хозяйственные и культурные связи с крестьянами Шуньгского п-ва. См.: Фольклорные записи А. А. Шахматова в Прионежье / Подгот. текстов, статьи, примеч. А. М. Астаховой и С. А. Шахматовой-Коплан. Петрозаводск, 1948 (далее — Шахматов).

[3] Значительная часть напевов собрана в антологии: Песни Заонежья в записях 1880—1980 гг. / Сост. Т. В. Краснопольская. Л., 1987. Приложение № 1—18. Их дополняют 13 причетных напевов, вошедших в кн.: *Кузнецова В. П., Логинов К. К.* Русская свадьба Заонежья : Конец XIX—начало XX в. Петрозаводск, 2004 (№ 4—6, 9, 10, 12—15, 38, 43, 119, 143). В сборнике В. Д. Лысанова «Досюльная свадьба» представлены два музыкальных образца причети. Изложенные в схематичной форме нотной записи они согласуются с отдельными строками поэтических текстов (напев № 19: тексты № 29/1, 31/1—3; напев № 20: тексты № 1/10, 1/20, 1/29, 2/22, 3/8). Серьезные сомнения в точности фиксации музыкально-поэтических текстов причитаний не позволяют рассматривать в качестве репрезентативных нотации, выполненные О. Х. Агреневой-Славянской (Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными : В 3 ч. М.; Тверь, 1887—1889). Обзор путевых заметок современников, свидетельствующих об упадке традиционной крестьянской культуры Заонежья к началу XX столетия, приводится в статье: *Пашков А. М.* Заонежье глазами путешественников начала XX века // Рябининские чтения '95: Сб.

© А. Ю. Кастров, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

стной причетной традиции. Возможно, дефицит источниковой информации, ее фрагментарность вынуждают исследователей либо ограничивать круг поисков причин, обусловивших художественную и структурную самобытность заонежской причети, сферой этнокультурных контактов русских крестьян Олонецкой губернии с их финноугорскими соседями,[4] либо вообще не замечать типологических закономерностей причетных напевов, указывая лишь на их «существенный структурный разброс».[5]

Интенсивное включение в научный оборот архивных материалов может способствовать углублению представлений о феномене заонежской причети и демифологизации постулатов, закрепившихся в музыкальной фольклористике. Вниманию читателей предлагаются расшифровки фонограмм, запечатлевших интонируемые формы причитаний крестьянок разных деревень Сенногубской волости Петрозаводского уезда Олонецкой губернии. Публикуемые материалы служат благодатной почвой для наблюдений над спецификой бытования узколокальной традиции причети на протяжении столетия (1886—1986).

Первые из звукозаписей датированы 1926 г. и относятся к комплексной экспедиции Крестьянской секции Государственного института истории искусств (ГИИИ, г. Ленинград). Их автором являлся авторитетный лингвист, заведующий Кабинетом изучения художественной речи при Разряде истории словесных искусств ГИИИ Сергей Игнатьевич Бернштейн.[6] Отделившись от коллег по экспедиции, он с 15 июня работал в сенногубских деревнях, уделяя основное внимание нарративным формам фольклора и фиксируя на восковых валиках образцы напевного эпоса и причети. В поездке С. И. Бернштейна сопровождала начинающий музыковед Татьяна Владимировна Попова.[7] Поскольку бóльшая часть полевых рукописей Т. В. Поповой не сохранилась,[8] можно лишь гадать, фиксировались ли параллельно звукозаписям словесные тексты. Зато известно, что 27 июня по завершении работы в Сенногубской волости, расставшись с С. И. Бернштейном, Т. В. Попова доставила собранные материалы в д. Космозеро, где расположились остальные участники экспедиции ГИИИ.[9] Уже на следующий день группа музыкове-

докл. Петрозаводск, 1997. С. 327—332. Не лишено интереса замечание В. Д. Лысанова — уроженца с. Сенная Губа, касающееся процесса разрушения традиционной песенной культуры крестьян Заонежья, начавшегося, по его наблюдениям, в 1870-х гг. (Досюльная свадьба. С. 44—45).

[4] См.: *Краснопольская Т. В.* 1) Причетные напевы в контексте певческих традиций Заонежья // Рябининские чтения' 95. С. 92—97; 2) Этническая идентификация музыкальных записей из районов со смешанным населением // Фольклор: Комплексная текстология. М., 1998. С. 127.

[5] *Лапин В. А.* Русскоязычная причеть Обонежья — этнокультурный феномен // Рябининские чтения' 95. С. 113—123. Согласно наблюдениям В. А. Лапина, «в Заонежье *стих одностиховой причетной мелострофы* (курсив мой. — *А. К.*) либо явно ориентирован на трехударный эпический размер, либо вообще не выработан и получает разные мелодико-ритмические воплощения» (*Лапин В. А.* Историческая проблематика русского музыкального фольклора : Дис. в виде науч. докл. на соиск. учен. степени д-ра искусствоведения. СПб., 1999. С. 25).

[6] Биографические сведения о нем см.: *Шилов Л. А.* Голоса, зазвучавшие вновь : Записки архивиста. 2-е изд. доп. М., 1987. С. 55—61; *Леонтьев А. А.* С. И. Бернштейн как фонетист // Бернштейн С. И. Словарь фонетических терминов. М., 1996. С. 7—17. Там же приводятся Список опубликованных трудов С. И. Бернштейна (С. 18—28) и Список основной литературы о С. И. Бернштейне (С. 29—30).

[7] К сожалению, мы не располагаем какими-либо сведениями о Т. В. Поповой. Даже обращение за помощью к обладавшей «летописной» памятью Н. П. Колпаковой не дало положительных результатов.

[8] Единственная дошедшая до нас экспедиционная тетрадь собирательницы относится к более позднему времени ее пребывания в составе основной группы филологов, обследовавшей деревни Шуньгской и Космозерской волостей Повенецкого уезда.

[9] См. запись в «Дневнике Заонежской экспедиции 1926 г.» (РО ИРЛИ, р. V, кол. 12, п. 11, ед. хр. 2, л. 2 — маш.) и пометку в дневнике А. М. Астаховой (РО ИРЛИ, р. V, кол. 12, п. 11, ед. хр. 1, л. 9 — п. з.).

lib.pushkinskijdom.ru

дов — сотрудников Института, которую возглавлял А. В. Финагин (в ее состав входили З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиус), «просматривала материал, привезенный Т. В. Поповой из Сенной Губы».[10]

В 1926 г. фольклористам не довелось осуществить звукозапись широко известной к тому времени сказительницы и вопленицы Настасьи Степановны Богдановой, уроженки д. Зиновьево Сенногубской волости. Этот досадный пробел они смогли восполнить годом позже, во время пребывания исполнительницы в Ленинграде. На протяжении одного дня от Н. С. Богдановой было записано с помощью фонографа 11 лирических песен и романсов, 3 причитания и 4 образца напевного эпоса.[11] Работу по звукозаписи произведений песенных жанров осуществляли З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиус, а нарративных — С. И. Бернштейн.

Следующие механические записи напевных форм причети в сенногубских деревнях были произведены лишь три десятилетия спустя благодаря инициативе аспирантки Ленинградской государственной консерватории Надежды Аркадьевны Грачевой, принимавшей участие в фольклорной экспедиции Московского государственного университета.[12]

Экспедиция ИРЛИ, состоявшаяся еще тридцатью годами позднее,[13] застала на территории бывшей Сенногубской волости картину полного распада крестьянской музыкально-поэтической культуры. Собранная информация этнографического характера, касающаяся локальных особенностей традиции причети, не отличается избыточностью и единообразием и не выходит за пределы круга известных фактов.[14] Асинхронность имеющихся сведений не позволяет реконструировать традиционную систему местных причетных напевов, уточнить их исполнительские формы и осуществить «привязку» каждого из музыкальных типов к определенным этапам как свадебного, так и похоронно-поминального обряда. Более продуктивным представляется апробированный способ классификации напевов причитаний, их внутрижанровой дифференциации на основе результатов анализа формы соотношения декламационных и песенных признаков.[15]

---

[10] РО ИРЛИ, р. V, кол. 12, п. 11, ед. хр. 2, л. 5 — маш.

[11] Местонахождение рукописей, содержащих полные поэтические тексты, фиксировавшиеся во время исполнения, неизвестно.

[12] Краткий отчет о поездке см.: *Астафьева Л., Померанцева Э., Савушкина Н., Смирнов Ю. и др.* Экспедиция 1956 г. в «Исландию русского эпоса» // Вестн. Московского ун-та. 1957. № 1. С. 197—204. Сравнение выполненных в экспедиции рукописных текстов сенногубских причитаний с фонограммами, а также публикация первых не входит в задачи настоящего исследования. Автор выражает благодарность А. В. Кулагиной за оказанную помощь в ознакомлении с материалами, хранящимися в рукописном фонде экспедиций Кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (далее — ФЭ МГУ).

[13] В экспедиции принимали участие А. Д. Троицкая и автор настоящей статьи.

[14] См.: *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края: Болезни—Смерть и представления о душе—Погребения—Поминки // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4, № 1. С. 44—60; *Кузнецова В. П.* 1) Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993; 2) Подголосницы Заонежья // Кижский вестник. № 4: Заонежье. Петрозаводск, 1994. С. 75—85; *Адоньева С. Б.* Этнография севернорусских причитаний // Обрядовая поэзия Русского Севера: Плачи / Сост. А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко. СПб.; Бохум, 1998. С. 63—85.

[15] Подробнее см.: *Мазо М. Л.* 1) Динамика местного песенного стиля // Советская музыка. 1977. № 5. С. 106—110; 2) Никольские причитания и их связи с другими жанрами местной песенной традиции // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 213—235; *Марченко Ю. И.* 1) Напевы групповых причитаний в междуречье Северной Двины и Ваги // Русская народная песня : Стиль, жанр, традиция : Сб. науч. статей. Л., 1985. С. 45—61; 2) Замечания о напевах вологодских причитаний // Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26. С. 189—194; *Резниченко Е. Б.* Некоторые вопросы интонирования севернорусской причети // Фольклорный текст: Функция и структура: Сб. трудов Рос. Академии музыки им. Гнесиных. М., 1992. Вып. 121. С. 116—128.

lib.pushkinskijdom.ru

Прежде всего обратим внимание на формы стиха заонежских плачей. Обычно их ритмический инвариант определяется либо как бесцезурный 6-стопный хорей с дактилическим окончанием, либо как 13-сложный трехударный акцентный стих с анапестической анакрузой и дактилической клаузулой (2.3.3.2).[16] При этом исследователи выносят за скобки часто встречающиеся в поэтических текстах заонежских причитаний 9-сложные строки как внесистемные. Их первичная ритмическая модель, учитывающая фразовую просодию, описывается как двухударный акцентный стих с анапестической анакрузой и дактилической клаузулой (2.3.2). Вторичная ритмическая модель, учитывающая словесную просодию, характеризуется как четырехстопный хорей с дактилическим окончанием.[17] Ареал севернорусских причитаний, опирающихся на стих указанной структуры, необычайно широк. Он простирается от западного побережья Онежского озера вплоть до озерного Каргополья, захватывая Заонежье, Восточное Обонежье, юго-восточное Прионежье и Белозерье, а также локализуясь в низовьях р. Лузы.[18] В плачевой традиции Заонежья 9-сложный стих соседствует с 13-сложным, впрочем, уступая последнему в частоте употребления. Единичные факты появления 8-сложных (2-стопный анапест с дактилическим окончанием), 10-сложных (5+5) и 11-сложных строк (расширенная версиия предыдущей структуры) не способны сколько-нибудь заметно повлиять на статистику форм стиха местной причети. За рамками исследования остаются структуры стиха, обязанные, на наш взгляд, своим появлением как декламационной форме воспроизведения причети, так и способу фиксации текстов собирателем (под диктовку исполнительницы).

Классические собрания заонежских причитаний содержат немало композиционно завершенных текстов 9-сложной структуры стиха.[19] Развернутые 9-сложные эпизоды либо включаются в тексты, в которых преобладают 13-сложные формы стиха, либо чередуются с последними примерно в равном соотношении.[20]

Представляется очевидным существование генетических связей отмеченных размеров стиха. Их обнаружению может способствовать структурный ряд ритмических форм стиха, расположенных по принципу усложнения. Он

---

[16] См.: *Бейли Дж.* К анализу ритма похоронного причитания «Плач по родном брате» И. А. Федосовой // Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001. С. 302—331. Работа снабжена обширной библиографией, относящейся к данной проблематике.

[17] Обстоятельный стиховедческий анализ указанной формы содержится в кн.: *Bailey J.* Three Russian lyric folk song meters. Columbus (Ohio), 1993. Ch. 6. См. также: *Бейли Дж.* 1) Три русских народных лирических размера // Русский фольклор. СПб., 1996. Т. 29. С. 54—55; 2) Ритмическая модель стиха некоторых пудожских причитаний // Русский фольклор. СПб., 2001. Т. 31. С. 140—149.

[18] См.: Песни Карельского края / Сост., автор вступ. ст. Т. В. Краснопольская. Петрозаводск, 1977. С. 12—13; *Краснопольская Т. В.* 1) Традиционное искусство современного Пудожа // Народная музыка СССР и современность. Л., 1982. С. 81—89; 2) О мелодике пудожских причитаний // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии): Сб. трудов Гос. музыкального пед. ин-та им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91. С. 127—137; *Кастров А. Ю.* 1) Вопросы структурной типологии олонецких нарративных напевов («вепсская мелострофа» и «рунический ритм») // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 128—129; 2) Напевы пудожских причитаний тирадно-строфической композиции // Русский фольклор. Т. 29. С. 192—199; 3) Лальские погребально-поминальные причитания : (Публикация и комментарии) // Русский фольклор. СПб., 1999. Т. 30. С. 376—413.

[19] Барсов. Т. 2. Свадебные причитанья: № 3 (С. 321—322), № 7 (С. 417—420, 424—426), № 8 (С. 456—458), № 9 (466—467, 475—477, 480—481), № 10 (482—485); Рыбников. Т. 3. Свадебный обряд Петрозаводского и Повенецкого уездов: № 19, 20, 24, 38, 42, 49; Досюльная свадьба. Причитания № 3, 9, 10, 13—15, 22, 23, 30, 34—37, 40—42.

[20] Барсов. Т. 1. № 1 (С. 48—49), № 4 (С. 70—74), № 22 (С. 241); Т. 2. Свадебные причитанья: № 1 (С. 277—279); № 7 (С. 426—427), № 8 (С. 458—459), № 9 (С. 465—466, 467—468, 474); Рыбников. Т. 3. Свадебный обряд Петрозаводского и Повенецкого уездов: № 14—17, 25, 28, 45, 48; Досюльная свадьба. Причитания № 18, 24, 28, 30—31, 38, 39.

lib.pushkinskijdom.ru

позволит ориентироваться в механике образования развитых в слогочислительном отношении структур.

Схема 1[21]

а)	Порастро́ньтесь, люди до́брыи!	× ◡ – ◡ × ◡ – ◡ ×	(2.3.2)
б)	Порастро́ньтесь-ко на-	× ◡ – ◡ × ◡	
	ро́д да люди до́брыи	– ◡ × ◡ – ◡ ×	(2.3.3.2)
в)	Мне кручи́ннаёй по-	× ◡ – ◡ × ◡	
	бе́днаёй не-	– ◡ × ◡	
	сча́стнаёй голо́вушки,	– ◡ × ◡ – ◡ ×	(2.3.3.3.2)
г)	И жале́ют-та-й у-	× ◡ – ◡ × ◡	
	да́лу моло-	– ◡ × ◡	
	де́цькую-й на-	– ◡ × ◡	
	жи́вную-й голо́вушку	– ◡ × ◡ – ◡ ×	(2.3.3.3.3.2)

При обращении к причетным текстам, в которых инвариантными свойствами обладает 9-сложная форма стиха, нетрудно заметить системные признаки в механизме ее модификации. Редупликация 2-стопной (4-сложной) основы стиха приводит к возникновению строки 13-сложного состава.[22] Хотя явление риверсии 13-сложного инварианта стиха встречается часто,[23] однако направленность процесса трансформации к дальнейшему расширению ее количественно-слогового состава дает возможность определить в качестве исходной модели асимметричный 9-сложник. Двукратное повторение 2-стопного

[21] а) Барсов. Т. 1. № 4. С. 70. Строка 1.
б) Там же. № 6. С. 80. Строка 8.
в) № 8/2.
г) № 8/14. В схеме используются условные обозначения ударного слога (—), безударного слога (◡), произвольного слога (х). Во всех случаях, не оговоренных особо, указываются номера музыкально-поэтических текстов, публикуемых в настоящем издании.

[22] См.: Схема 1а—б. Также см.: Шахматов, № 2/54—55, 97—98, 99—100 (здесь, ранее и далее через косую черту приводятся номера стихотворных строк); *Колобов И.* Русская свадьба Олонецкой губ⟨ернии⟩, Пудожского уезда, Корбозерской волости // Живая старина. СПб., 1915. Вып. 1—2. С. 35—36 («Ох ти мне, мне-ка тошнешенько!»); Обрядовая поэзия Русского Севера, № 3/27; По заветам старины : Материалы традиционной народной культуры Вожегодского края / Сост. И. С. Попова, О. В. Смирнова. М., 1997. С. 47, 52, 54. Список аналогичных примеров легко пополнить, в том числе за счет приведенных выше.

[23] Барсов. Т. 1: № 4 (С. 66—67); Барсов. Т. 2. Свадебные причитанья: № 9 (С. 477—479); Рыбников. Т. 3. Свадебный обряд Петрозаводского и Повенецкого уездов: № 26, 45, 48; Досюльная свадьба. Причитания № 4, 16, 19, 29, 32. В дополнение к указанным примерам см. № 1, 10, 11 настоящей публикации. Обнаружение сюжетного и мотивного единства, общности лексики и поэтики, близости композиционных стереотипов в текстах свадебных причитаний Пудожа и Заонежья служит основанием для вывода о близости двух традиций. Подробнее см.: *Кузнецова В. П.* Причитания в севернорусском свадебном обряде. С. 29—31 и далее.

lib.pushkinskijdom.ru

(4-сложного) сегмента образует структуру 17-сложной строки с четырьмя ударениями.[24] Троекратная редупликация обозначенного сегмента формирует 21-сложную строку с пятью ударениями.[25] Итоги наблюдений позволяют отразить в цифровом виде **2(.3)^{n}.2** общие структурные закономерности стиха русских причитаний Заонежья. Попутно заметим, что организующая роль хореического ритма в различных формах стиха севернорусских причитаний отмечалась многими исследователями.[26]

Принципы построения гипертрофированных конструкций стиха причитаний обнаруживаются при сравнении однострочных и двустрочных периодов, сходных лексически, морфологически и синтаксически, однако различающихся по силлабическим и ритмическим параметрам. Рассматривая их в качестве ритмических вариантов устойчивых поэтических структур, легко заметить существование тенденции к расширению формы стиха путем сочленения элиминированных строк, обладающих свойствами синтаксического и синонимического параллелизма. Обнаруженные аналоги (1, 1а) позволяют реконструировать исходные формы гипертрофированных конструкций стиха (2, 2а):[27]

1. (И) как росскáзу-то злодéю-свату бóльшему (2.3.3.2)
1а. (И) я росскáзу-свату бóльшому,
(И) то злодúю супостáтному! (2.3.2)
2. (Ой,) как ко бýёвой холóдной ко родúтельской могúлушки (2.3.3.3.2)
2а. (Ой,) как ⟨кó этоей⟩ ко бýёвой могúлушки,
⟨Ко⟩ холóдно⟨е⟩й ⟨зелёноей⟩ родúтельской. (2.3.3.2)

Полагаем, что стилистический прием расширения словесного периода за счет параллестических лексем обладает универсальными свойствами, присущими напевно-нарративным жанрам фольклора. Трудно найти достаточно веские основания, побуждающие рассматривать указанный прием в качестве этнодифференцирующего, учитывая, что его проявление не ограничивается севернорусскими фольклорными традициями:[28]

---

[24] См.: Схема 1в; № 6/2, 8/15.

[25] См.: Схема 1г.

[26] См.: *Гаспаров М. Л.* Очерк истории европейского стиха. М., 1989. С. 24—25; *Тарановский К. Ф.* Основные задачи статистического изучения славянского стиха // Тарановский К. Ф. О поэзии и поэтике. М., 2000. С. 247; *Якобсон Р. О.* Основа славянского сравнительного литературоведения // Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 40.

[27] 1) Барсов. Т. 1. Свадебные причитанья: № 9. С. 466. Строка 41.
1а) Там же. С. 465. Строки 6—7.
2) № 6/2.
2а) Для реконструкции использованы строки 9, 167 и 168 поминального причитания Н. С. Богдановой «Причить сестры по сестры на буевы-могилушки» (см.: *Шайжин Н. С* Похоронные причитанья Олонецкого края... № 2). Специально не оговаривается аналитическая коррекция графики цитируемых фрагментов текстов.

[28] а) Нижегородская свадьба : Пушкинские места: Нижегородское Поволжье, Ветлужский край / Изд. подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. СПб., 1998. № 13/5 (Большеболдинский р-н). Здесь и далее курсив мой. — *А. К.*

б) *Енговатова М. А.* Смоленские похоронные плачи: Ритуал и музыка // Живая старина. 2000. № 1. Пример № 1/7, 23. Во избежание любых проявлений тенденциозности в освещении фактов структурных связей фольклорных текстов разнолокальных и разноэтнических традиций мы намеренно стремимся к сокращению числа упоминаемых образцов севернорусского фольклора. Напомним, что поэтический прием «накопления эпитетов» (дублирования эпитетов) исследовался А. Н. Веселовским на материале европейского эпоса в статье «Из истории эпитета» (*Веселовский А. Н.* Собр. соч. Т. 1: Поэтика. СПб., 1913. С. 73—77). О синонимических соединениях и системе использования эпитетов в нарративных жанрах русского фольклора см.: *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX веков. М.; Л., 1963. С. 254—341. Поэтические тексты русских погребальных причитаний послужили основой для рассмотрения вида повтора, заключающегося «в использовании семантически сближенных лексем». См.: *Невская Л. Г.* Повтор как имманентное свойство фольклорного текста // Славянский стих: Стиховедение, лингвистика и поэтика. М., 1996. С. 210—215.

lib.pushkinskijdom.ru

а) Что я покрушила твою *буйну* головушку
молоду-молодехоньку,
глупую-глупехоньку.
б) (Э,) Нигде ж я сабе местечка *лёхкага, виднага* ни нахожу...
Пры сваю мамулюшку *'динокыю, дуже го...(а)рькаю.*

Структурно-типологические соответствия особенно заметны между севернорусскими причитаниями и голошениями, записанными в районах русско-белорусского пограничья и Центральной Белоруссии.[29] Благодатную почву для обнаружения цепочек изосемантических лексем представляет и украинский эпос. Вряд ли способны увенчаться успехом поиски вероятными оппонентами следов «работы финно-угорского художественного сознания» в вербальных периодах, аналогичных нижеследующим:[30]

а) Збудова́ли табе, мой таточка, *новую* хаточку *хорошенькую,*
Только *цёсьненькую, невидьненькую, да холодненькую.*
б) *Прибудь, прилини* до мене,
Одвідай ти мене, *бездольную, безродную і безплеменну.*

Расширенные строки стиха причитаний в напевной форме реализуются за счет варьированного повтора композиционных единиц различного масштаба: от мотива (№ 6/2) до мелодической синтагмы (термин, предложенный М. Г. Арановским),[31] соответствующей основе стиха (*Кастров А. Ю.* Напевы пудожских причитаний.., № 10/13), в том числе, мелосинтагмы расширенного вида, охватывающей 8—9 слогов (№ 8/2, 14). Формирующаяся таким образом структура мультипликативной тирады, обладающая количественно-слоговой и музыкально-временной подвижностью, хорошо известна благодаря наблюдениям над напевами русского эпоса.[32] Очевидно, что процесс мультипликативно-тирадного структурирования, типичный для музыкальных форм группы повествовательных жанров фольклора, затрагивает также и причетные напевы.[33]

Наибольшей упорядоченностью структур отличаются музыкально-поэтические тексты заонежских причитаний, в которых заметно преобладание песенных признаков над декламационными. К первым относятся регулярность слоговой ритмики, постоянство музыкально-временных параметров, сдвоенная форма метрической пульсации, позиционная устойчивость звуковысотного контура. Декламационная сторона напевов находит отражение в узкообъемном амбитусе, отсутствии развитых внутрислоговых распевов, равномерной форме слогового ритма и ускоренной форме произнесения анакрузы,

---

[29] См.: Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. СПб, 1890. Т. 1. Ч. 2. Отдел второй, № 2/31; 4/1; 6/13; 11/3, 7, 23; 32/31; 35/7; 60/2, 5—6; 66/1—2; 72/2—4; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 542—543; Традиционная музыка русского Поозерья: По материалам экспедиций 1971—1992 годов / Сост., коммент. Е. Н. Разумовской. СПб., 1998. № 70/2—3; 80/3, 6; 94/1—5; 118/1; 119/1, 3, 5—7. Развернутый анализ поэтического приема синонимики см.: *Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание : Реконструкция семантической структуры. М., 1993. С. 129—154.

[30] а) Материалы для изучения быта и языка... № 66/1—2.
б) *Колесса Ф. М.* Мелодії українських народних дум. Київ, 1969. С. 465—466.

[31] *Арановский М. Г.* Синтаксическая структура мелодии: Исследование. М., 1991. С. 133—180.

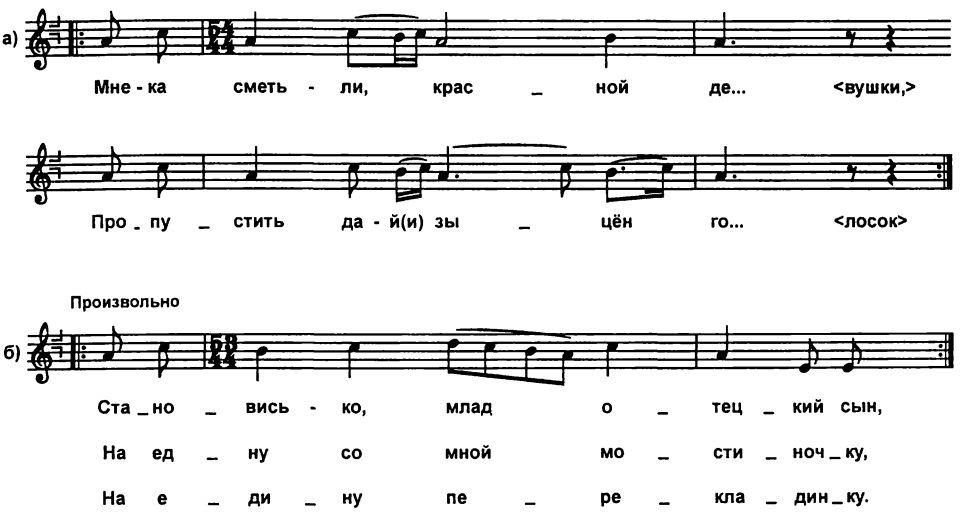
[32] См.: *Банин А. А.* Слово и напев: Проблемы аналитической текстологии // Фольклор: Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984. С. 185—196.

[33] Приведем некоторые примеры тирадно-мультипликативных структур, используя контрастные в локальном отношении материалы антологии: Русская свадьба: В 2 т. / Сост. А. В. Кулагина, А. Н. Иванов. М., 2000. Т. 1, № 4 (Пинега), № 10 (р. Онега), № 11 (Каргополь), № 32 (Белгород), № 42 (Воронеж), № 45 (Калуга). См. также: *Банин А. А, Вадакария А. П., Канчавели Л. Г.* Музыкально-поэтический фольклор Новгородской области. Новгород, 1983, № 53. Исследование параллелей в нарративно-напевных текстах русского, белорусского, украинского, карельского и вепсского фольклора выходит за рамки настоящей статьи.

lib.pushkinskijdom.ru

а также — усеченной конструкции клаузулы-каданса. Песенная стилистика присуща группе однострочных (одностиховых) напевов причитаний, в которых 8-мерный музыкальный период сдвоенной метрической пульсации опирается на 9-сложный стих с редуцированным окончанием.[34] Фонограммы, их запечатлевшие, подтверждают высокую точность слуховой фиксации Г. О. Дютшем однотипного напева свадебного причитания от сенногубской крестьянки А. А. Плотниковой из д. Клементьевская.[35]

Нотный пример № 1



Различия в долготе последнего акцентного слога и вариативность музыкального времени междустрочной паузы обусловлены исполнительской агогикой. Типологическое сходство с рассматриваемыми по ритмосинтаксическим и звуковысотным параметрам (терцовая шкала, терцовые и секундовые мелодические обороты) обнаруживает напев плача, записанный в конце XX в. на территории Шуньгского п-ва.[36] Не вызывает сомнений близость в слогоритмическом отношении упомянутых форм причети к напевам свадебных опевальных песен и свадебных групповых причитаний, бытовавших в Восточном Обонежье и Каргополье.[37] Основные различия между ними касаются ритмики анакрузы, формы клаузулы-каданса, а также затрагивают звуковы-

[34] Наст. публ., № 2—4. Близкие тексты причитаний см.: Рыбников. Т. 3: Свадебный обряд Петрозаводского и Повенецкого уездов: № 19—21.

[35] См.: нотный пример № 1а наст. ст. (Песни русского народа / Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году; Записали: слова Ф. М. Истомин, напевы Г. О. Дютш. СПб., 1894. Ч. 3. № 1 «Как просватают девушку, глаза перекрестят». Далее — Истомин—Дютш). Напев транспонирован на 1 тон ниже, сняты разночтения слоговой ритмики, тактировка приводится в нашей редакции. Подтекстовка второй мелостроки скорректирована нами в соответствии с инвариантом слогопроизнесения родственных музыкальных форм причети. Подвижность структуры стиха в поэтическом тексте следует относить на счет прегрешений методики раздельной фиксации музыкального и вербального компонентов причитания, а также способа записи слов с пересказа. Подробнее см.: Песни Заонежья... С. 10; *Краснопольская Т. В.* Из истории записи заонежских песен экспедицией Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша и сборника «Песни русского народа»: (К проблеме: устная традиция и книга) // Кижский вестник. № 4. С. 95—97.

[36] Песни Заонежья... Приложение № 18 (с. Ламбасручей).

[37] Песни Карельского края. № 124, 130, 131 (Пудож); Русская свадьба. Т. 1. № 51 (Пудож), № 211б; С. 445 — коммент. к № 50 (верховья р. Кены).

lib.pushkinskijdom.ru

сотную сферу. Обратим внимание на общий для указанных напевных форм прием выделения долготой пятого слога мелостроки. Он способствует созданию иллюзии цезуры и возникновению эффекта вторичных форм ритмического периода (4 + 5 или 5 + 4).

Стилистические особенности причетных напевов рассматриваемого типа дают некоторые основания, для того чтобы с достаточной долей осторожности отнести их к музыкальным формам, составлявшим часть репертуара подголосницы. Подтверждает гипотезу факт типологического сходства данных напевов с музыкальным образцом «причити подголосницы», опубликованным в книге В. Д. Лысанова «Досюльная свадьба» (напев № 19).[38] Согласно авторским наблюдениям, он координируется с поэтическими текстами причитаний, которые в свадебный день звучат из уст подголосницы (вопленицы) от «имени невесты».[39] Исследователи не исключают вероятности использования В. Д. Лысановым поэтических текстов, записанных от знаменитой заонежской подголосницы А. П. Веденниковой.[40] Это предположение может быть распространено и на музыкальные образцы (Досюльная свадьба. Напевы № 19, 20).

Сенногубские старожилы, встреченные нами в экспедициях 1985—1986 гг., свидетельствовали о широкой известности в прошлом местной подголосницы Мавры Петровны Папиной, жившей в д. Обельщина.[41] Уроженка сенногубской деревни Кузнецы, Мария Васильевна Ларионова (1905 г. рожд.) постаралась описать форму совместного воспроизведения причети невестой и подголосницей: «Подголосница сначала пропоё, а потом невеста-та и плачет вслед. ⟨...⟩ Немножко заведёт подголосница-та, а потом невеста-та и повторяет. ⟨...⟩ Подголосница-та запоёт, а потом невеста уже приставаэт вслед».[42] Усиленные попытки М. В. Ларионовой вспомнить исполняемый подголосницей напев привели к фиксации напевного фрагмента декламационного стиля, отличающегося неустойчивостью интонации и ритма (№ 12). Лишь долгий пятый слог служит напоминанием о рассматриваемых слогоритмических структурах.

Мы не располагаем сведениями о плачее, с которой в 1926 г. работал С. И. Бернштейн. Не сохранилась даже составленная им опись фонограмм. Данные, внесенные в паспорт воскового цилиндра спустя несколько лет после экспедиции, нуждаются в критическом пересмотре. Имеются все основания предположить, что скоропись собирателя была неточно прочитана, и в результате возникли искажения в написании имени и фамилии исполнительницы: Марья Лапина вместо Мавра Папина.[43]

---

[38] См. нотный пример 1б. Нотация, выполненная А. П. Максимовым, опубликована в сокращенной форме, которая объединяет два музыкальных периода, охватывающих стихотворные строки 9-сложной и 13-сложной конфигурации. В приводимом примере нами, согласно указанию автора нотировки, вычленена первая из указанных структур. Напев транспонирован на 1 тон выше. Строки подтекстовки находят соответствие в «Причити № 31 „Подголосница к жениху"» (Досюльная свадьба. № 31/1—3). К слогонотам клаузулы относится помещенная над нотным станом ремарка: «окончание стихов тихо, как бы, про себя».

[39] Досюльная свадьба. С. 100. Там же. С. 33, 48.

[40] *Кузнецова В. П.* Подголосницы Заонежья. С. 76.

[41] ФА ИРЛИ, МФ 3045.06, 3046.01; ЭР Карелия 1986, кас. 02.02, 27.01.

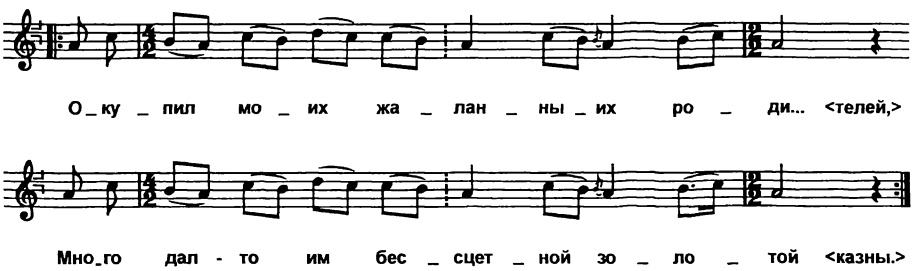
[42] ФА ИРЛИ, МФ 3046.01. По мнению М. В. Ларионовой, «подголосницу брали» (т. е. приглашали за плату провести свадьбу), поскольку невеста не владела искусством причети. Она также упоминала о существовании традиции свадебного обряда без участия подголосницы. В этом случае функцию последней безвозмездно принимала на себя одна из женщин, которая нашептывала невесте слова причитаний (ФА ИРЛИ, МФ 3046.01). Заметим, что Александра Ивановна Ошукова (1909 г. рожд. в д. Любасельга) настаивала на том, что подголосницу приглашали только в богатые семьи (ЭР Карелия 1986, кас. 27.02).

[43] Вероятно, та же причина лежит в основе расхождений между произнесением сенногубскими старожилами фамилии подголосницы (Папина) и ее рукописным написанием (Панина), которое приводится в статье В. П. Кузнецовой «Подголосницы Заонежья» (с. 77).

lib.pushkinskijdom.ru

Темпово ускоренная декламационная версия причетного напева рассматриваемого типа (№ 1) демонстрирует сочетание константности звуковысотного контура с мобильностью слогочислительных параметров стиха, модификации формы произнесения анакрузы с тенденцией к сохранению долготности пятого слога мелостроки. Возможно, тяготение к выравниванию ритмики произнесения стиха связано с увеличением количественно-слогового состава последнего и независимо от музыкальной стилистики. Проявление отмеченной тенденции можно наблюдать и в причетном напеве песенного стиля (№ 9), 18-мерный период сдвоенной метрической пульсации которого опирается на 13-сложный трехударный стих (с усеченным окончанием). Структура периода формируется за счет варьированного повтора четырехмерной мелодической синтагмы. Маркирование пятого слога осуществляется в данном случае с помощью тонового акцента, расширяющего амбитус напева до кварты. Сочленению синтагм способствует звуковысотная оппозиция симметричных слогов: 5—9 и 6—10. Типологически родственный современный образец, зафиксированный на территории Шуньгского п-ва,[44] отличается упрощением мелодической конструкции. Полная форма произнесения слогов клаузулы обусловливает увеличение музыкального времени периода на одну единицу (вариативность 2 и 9 мелострок относится на счет исполнительской агогики). Зато напев, известный по слуховой записи Г. О. Дютша,[45] имеет максимальное сходство с публикуемым в интонационно-ладовом и ритмическом отношениях (различие в долготе конечного тона носит оказиональный характер). Несколько настораживает явная дисгармоничность координации напева и стиха, которая усиливается при попытке подтекстовать последующие строки причитания, обладающие инвариантными свойствами 9-сложного стиха с ярко выраженной тенденцией к силлабической урегулированности.[46] Мало убеждает и «аналитическая редакция» напева, выполненная Т. В. Краснопольской (Песни Заонежья... Приложение № 10). Отмечая наличие просчетов в собирательской работе и погрешностей в подготовке корпуса сборника,[47] редактор тем не менее сохраняет подтекстовку мелодии «чуждым ее мелодико-ритмическому строю, вымышленным стихом».[48] Значительно органичнее, на наш взгляд, представляется реконструкция причитания, осуществленная на основе координации напева с трехударным стихом 13-сложного состава (шестистопный хорей):[49]

Нотный пример 2



44 Песни Заонежья... Приложение № 8 (с. Вёгоруксы).

45 Истомин—Дютш. Ч. 3. № 4 «Как к столу приведут» (А. П. Плотникова, крестьянка д. Клементьевская).

46 Некоторые строки сформированы собирателем (Ф. М. Истоминым) из двух 9-сложных стихов, например:

За моим столом дубовыим / у млада сына отецьково

(Там жс. № 4/6).

47 *Краснопольская Т. В.* Из истории записи заонежских песен... С. 85—101.

48 Песни Заонежья... С. 11.

49 Использованы строки 49—50 поэтического текста А. П. Плотниковой (Истомин—Дютш. Ч. 3. № 1). Напев транспонирован на 1 тон ниже, скорректирована тактировка.

lib.pushkinskijdom.ru

Заслуживает особого внимания напевный образец причитания, на примере которого можно наблюдать способы структурного урегулирования в соотношении декламационных и песенных элементов (№ 11). Возрастание значимости первых, которое достигается ритмикой, базирующейся на форме равномерного произнесения стиха (9- и 13-сложного состава с полным и редуцированным окончанием), компенсируется усложнением интонационно-ладового строения мелостроки, разворачивающейся в квартовой трихордовой шкале. Маркирование пятого слога стиха здесь осуществляется интонационными средствами за счет квартовой оппозиции приходящейся на 5-й слог мелодической вершины и инициального тона, а также тонов 2-го и 3-го акцентного слогов.

Отсутствие системных этнографических сведений, касающихся свадебной причети Заонежья, не позволяет однозначно дифференцировать причетные напевы, связывая мелодически опосредованные (песенно-плачевые) формы с традицией исполнения их подголосницей (подголосницами), а мелодически неопосредованные (плачево-речевые)[50] — невестой, ее родными и подругами. Тем более что стилистически контрастные формы причети фиксируются от одной и той же плачеи (№ 1—5).[51] Отчетливые декламационные признаки преобладают в однострочном (одностиховом) напеве, открывающем обряды свадебного дня (№ 5). Форма равномерного произнесения стиха, интонируемого в рамках терцового амбитуса, соответствует нормам плачево-речевой стилистики одиночных причитаний различных локальных традиций Русского Севера.

На фоне известных музыкальных образцов одиночных причитаний Заонежья особой экспрессией темброинтонирования выделяются свадебные плачи Н. С. Богдановой.[52] Мелодическое развертывание (нисходящей направленности) в рамках амбитуса расширенного диапазона (децимы—ундецимы: № 6, ноны: № 7) создает тембро-регистровый контраст интонирования иктовых разделов музыкального периода. Контраст обостряет нарушение поступенности мелодической линии, заметное в зоне первого акцента. Мелопериод, охватывающий поэтическую строку, инвариантная форма которой характеризуется как 6-стопный хорей с дактилическим окончанием (13-сложный трехударный акцентный стих), обладает явно выраженной тенденцией к изохронности. Преодоление последней наблюдается в строках расширенного (№ 6/2, 8) или усеченного (№ 7/12-13: с хореической клаузулой) количественно-слогового состава. Декламационное начало причитаний подчеркивают ускоренный темп и равномерная форма слогопроизнесения. Склонность последней к проявлению в причетных напевах двоичной системы метрической пульсации очевидна.[53] Трехмерная хореическая стопа в двоичной системе счисления реализуется в двухмерных ритмических ячейках пиррихической (♪ ♪), хореической (♪. 𝅘𝅥𝅯) или ямбической (𝅘𝅥𝅯 ♪.) конфигурации.[54]

[50] Формы координации двух бинарных оппозиций в манере интонирования плачей (плачевой и песенной, речевой и музыкальной) рассматриваются в статье Е. Б. Резниченко «Некоторые вопросы интонирования севернорусской причети».

[51] См. также: Песни Заонежья... Приложение № 17—18 (с. Ламбасручей). Напротив, песенные признаки объединяют типовые напевы причитаний подголосницы и невесты, уверенно атрибутированные собирателями (см.: Досюльная свадьба. Напевы № 19, 20).

[52] Стилистически близкий напев, представленный в схематичной форме нотировки, см.: Крестьянское искусство СССР: Сборник секции крестьянского искусства комиссии социологического изучения искусств. Л., 1927. Т. 1. Приложение № 21.

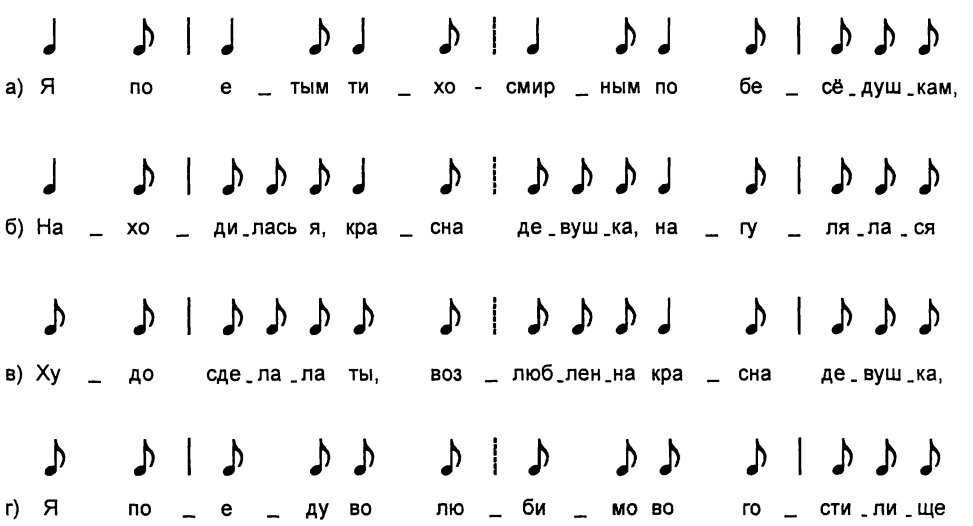
[53] См.: Истомин—Дютш. Ч. 3. № 2, 5 (с. Шуньга).

[54] См. № 6, 7 наст. ст. Полагаем необходимым напомнить о наличии взаимосвязи между вариативностью оформления стихотворных стоп, ямбизацией ритма стиха напевно-нарративных форм фольклора и манерой их воспроизведения, обусловленной факторами общепсихологического порядка, в частности, степенью эмоционального напряжения исполнителей (*Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян : Очерки по музыкальному славяноведению. М., 1971. С. 219; *Кондратьев М. Г.* О ритме чувашской народной песни: К проблеме квантитативности в народной музыке. М., 1990. С. 65—67; *Кастров А. Ю.* 1) Напевы пудожских причитаний... С. 196; 2) Лальские погребально-поминальные причитания. С. 378).

lib.pushkinskijdom.ru

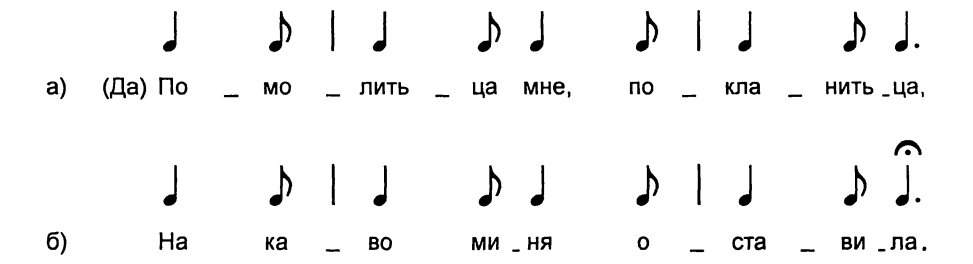
В напевах троичной системы метрической пульсации хореическая стопа стиха получает реализацию в трехмерной форме слогового ритма (♩ ♪) наравне с ямбической (♪ ♩). Последовательное отражение стопной структуры стиха на слогоритмическом уровне способствует метризации напевного периода и урегулированию его музыкально-временных параметров (см. схему 2а). Не нарушающее метрической регулярности расширение количественно-слоговой нормы стиха реализуется в рамках изохронной мелостроки за счет дробления времени долгих слогов (см. схему 2б). Метрическая переменность связана с вариативностью слогочислительных, слогоритмических и временны́х параметров мелостроки (см. схему 2в, г).

Схема 2[55]



Структуры регулярно-метрического периода с ярко выраженной хореической стопностью слогового ритма легко обнаружить в нарративных напевах различных локальных традиций русского фольклора. Обратимся к примерам:

Схема 3[56]



[55] а) Песни Заонежья... Приложение № 5/3 (с. Толвуя). Здесь и далее приводятся схемы обощенного слогового ритма.

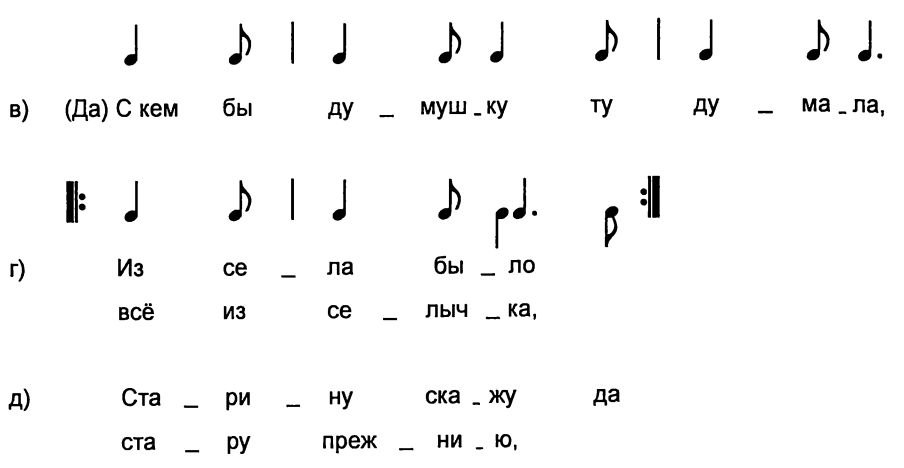
б) Там же. Приложение, № 5/1 (с. Толвуя). Обратим внимание на словоразделительную функцию долгих слогов.

в) Там же. Приложение, № 11/9 (с. Великая Нива). Структурный анализ указанного причитания содержится в кн.: *Ефименкова Б. Б.* Ритм в произведениях русского вокального фольклора. М., 2001. С. 241—243.

г) Песни Заонежья... Приложение, № 11/6 (с. Великая Нива).

[56] а) *Кастров А Ю.* Напевы пудожских причитаний... №14/1.

lib.pushkinskijdom.ru



Тем удивительнее выглядит попытка обнаружения в нарративных напевах русского фольклора регулярно-метрической формы слогопроизнесения хореической конфигурации следов межэтнических контактов («пример гипертрофии идеи временной регулярности как признак работы неславянского этнического начала»).[57] И уж вовсе сомнительным представляется постулат, согласно которому «трехвременные сегменты» не свойственны «русской музыкально-ритмической системе».[58] Полагаем полезным напомнить автору столь экстравагантных суждений о позиции стиховедов в вопросе характерности хореического ритма для русского (шире — славянского) народного стихосложения, а также о результатах наблюдений над ямбо-хореическими структурами музыкального ритма, которые приводят к выводу о высокой их частотности в русском (восточнославянском) фольклоре и позволяют обнаружить явление взаимозаменяемости двух- и трехмерных форм слогового ритма как параллельных версий одной ритмической модели.[59]

Ямбическая конфигурация слогового ритма в регулярно-метрическом периоде троичной системы метрической пульсации является следствием модификации ритма хореической стопы (см. схему 4а). Не противоречит закономерностям просодии русского народного стиха сочетание слогоритмических ячеек ямбической и хореической конфигурации (см. схему 4б). Последовательность их соединения, на наш взгляд, в значительной мере связана с закономерностью распределения словоразделов стиха.

б) Нотная вклейка к статье: *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в возрениях старожилого населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. университета. [Иркутск], 1923. Вып. 5. «Вопль» (Куйтунский р-н Иркутской обл.). Длительности сокращены вдвое.

в) Похоронный плач (Скопинский р-н Рязанской области) // Кабинет народной музыки: К 100-летию Московской ордена Ленина гос. консерватории им. П. И. Чайковского / Брошюра подгот. И. К. Свиридовой. М., 1966. С. 28. Длительности сокращены вдвое.

г) Былина гребенских казаков «Выезд Дюка Степановича» (Шелковской р-н Чечено-Ингушской АССР) // Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. № 100.

д) Пинежская небылица // Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Москва, 1904. Т. 1. Напев № 14.

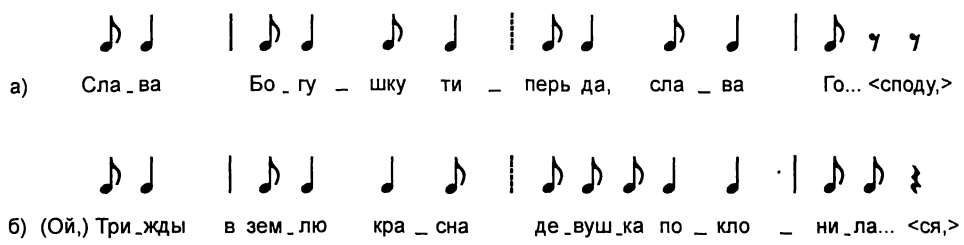
[57] *Краснопольская Т. В.* Причетные напевы в контексте... С. 96.

[58] Там же. С. 94.

[59] *Гаспаров М. Л.* Очерк истории европейского стиха. С. 20—34; *Ефименкова Б. Б.* 1) Ритмика русских традиционных песен : Учеб. пособие по курсу «Народное музыкальное творчество». М., 1993. С. 53—54; 2) Ритм в произведениях... С. 55—56. Заслуживает внимания статья А. М. Астаховой «Из истории и ритмики хорея», опубликованная во Временнике Отдела словесных искусств ГИИИ (Вып. 1: Поэтика: Сб. статей. Л., 1926. С. 54—66).

lib.pushkinskijdom.ru

Схема 4[60]



Словоразделительную функцию также несет прием чередования пиррихических ячеек с ямбо-хореическими (№ 8, схема 4б). Разнообразные ямбо-хореические комбинации характерны для музыкальных периодов троичной системы пульсации («троичной системы счисления»).[61] Тенденцию к ямбо-хореической реализации ритма стиха в его напевной форме обнаруживают, помимо севернорусских, не только средне- и южнорусские причитания, но и белорусские голошения.[62] Как отмечалось выше, публикуемые напевы свадебной причети отличает однострочная (одностиховая) форма композиции. Слабо выраженные интеграционные свойства мелострок (см. № 6, 7) выявляются лишь аналитическим путем. Это объясняется раскоординированностью музыкально-синтаксических приемов, способствующих формообразованию тирадно-строфических периодов.[63] Так, например, активно проявляющийся в начальных строках (№ 7/1—4, 5—6) комплекс звуковысотной оппозиции акцентных тонов, кадансовых оборотов в дальнейшем постепенно разрушается, а противопоставление кадансов ослабляется. Осмелимся предположить, что нивелированию звуковысотного контраста как инициальных, так и кадансовых оборотов соподчиненных строк способствуют манера причитания и способ интонирования, максимально приближенные к декламационно-плачевым. Следует также учесть, что одна лишь звуковысотная антитеза акцентных слогов, отчетливо заметная в напевных формах тирадно-строфической причети, опирающихся на 9-сложный стих, теряет свою рельефность в мелостроках с расширенным количественно-слоговым составом стиха и увеличенным временем его произнесения.

Напротив, гармоничное сочетание музыкально-синтаксических приемов, направленных на объединение мелострок в тирадные группы, отчетливо просматривается в напеве похоронного причитания, которому свойственно мелодически опосредованное (песенно-плачевое) интонирование (№ 8). Высотная оппозиция опорных тонов соподчиненных мелострок (a—b), соответствую-

---

[60] а) Песни Заонежья... Приложение № 1/1 (с. Кузаранда).
б) Там же. Приложение № 16/4 (с. Космозеро).

[61] *Ефименкова Б. Б.* 1) Ритмика русских традиционных песен. С. 54; 2) Ритм в произведениях... С. 55—56.

[62] Традиционные обряды и обрядовой фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985. № 707 (Торжокский р-н Тверской обл.); *Попова Т. В.* Основы русской народной музыки. М., 1977. Нотный пример № 19б (Курская обл.); Русская свадьба. Т. 1, № 27а (Воронежская обл.), № 33 (Калужская обл.), с. 81, нотный пример № 7 (Калужская обл.); *Варфаламеева Т. Б.* Пахавальныя галашэні ў сучасных запісах: Тыпы напеваў і раёны іх пашырэння // Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / Уклад. тэкстаў, уступ. арт., камент. У. А. Васілевіча. Артыкул, сістэматызацыя, камент. напеваў Т. Б. Варфаламеевай. Мінск, 1986. С. 74—77, 87. Там же см. напевы № 28, 31, 34, 38, 39, 41, 66, 88, 99, 103—105.

[63] Изучению музыкального синтаксиса тирадно-строфических напевов севернорусских причитаний посвящены следующие работы: *Краснопольская Т. В.* О мелодике пудожских причитаний; *Кастров А. Ю.* 1) Напевы пудожских причитаний...; 2) Лальские погребально-поминальные причитания.

lib.pushkinskijdom.ru

щих трем акцентным слогам стиха, усиливается за счет антитезы слогов анакрузы:

a) 6 | 6(7) — 4(5) — 3(2)
b) 2 | 4 — 3 — 2.

Не вызывает сомнений необычайное сходство интонационно-ладовых и синтаксических параметров рассматриваемого образца и былинного напева сказительской династии Рябининых,[64] а также близость его с музыкальными формами русских причитаний тирадно-строфической композиции, бытующих на значительной территории Русского Севера и Северо-Запада.[65] Широта их распространения дает весомые основания для рассмотрения тирадно-строфического принципа организации архитектоники фольклорных произведений нарративной группы жанров в качестве типологической универсалии.

Считаем праздным занятием оспоривать критические замечания, направленные в адрес нашей позиции по данному вопросу.[66] Их автор подменяет анализ и систематизацию фактов беллетризованной риторикой, не смущаясь искажением точки зрения оппонента и извлечением из контекста цитируемых фрагментов. В этом нетрудно убедиться, сравнив цитируемые или пересказываемые периоды (*Лапин В. А.* 1) Русскоязычная причеть Обонежья... С. 118—119, 120; 2) Историческая проблематика русского музыкального фольклора. С. 24) с оригинальным текстом.[67] Вряд ли продуктивно в рамках

---

[64] Ср.: Онежские былины записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года с двумя портретами Онежских рапсодов и напевами былин. СПб., 1873. Вклейка между с. 435—436 и 437—438. Напев № 2 (Про Добрыню и Василия Казимирова); *Ляцкий Е. А.* Сказитель Иван Трофимович Рябинин и его былины : Этнографический очерк с приложением портрета сказителя и напевов, записанных А. С. Аренским. М., 1895. Вклейка, напев № 2 (Добрыня и Змей), № 3 (Илья Муромец), № 4 (Скопин-Шуйский); Истомин—Дютш. Ч. 2. № 2 (Королевичи из Крякова); Былины: Русский музыкальный эпос, № 11 (Королевичи из Крякова).

[65] Описание границ ареальных гнезд см.: *Кастров А. Ю.* Вопросы структурной типологии олонецких нарративных напевов. С. 129—132. Там же (с. 132—134) указаны примеры параллельных структур в музыкальных образцах причети среднерусских традиций, белорусских и украинских голошений. См. также следующие работы: *Кастров А. Ю.* 1) Архивные записи пинежского эпоса: По материалам экспедиции Государственного института истории искусств 1927 года // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. С. 157, 159; 2) Кенозерские эпические напевы: Материалы и комментарии // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 349—360; 3) Лальские погребально-поминальные причитания. С. 376—414 и музыкальные образцы № 1—14; 4) Напевы пудожских причитаний... С. 192—240; *Коргузалов В В.* Движение эпической традиции на Русском Севере // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 133—145. Обратим особое внимание на проявление тирадно-строфического способа организации архитектоники причетных напевов локальных псковских традиций. См.: Народные песни Ленинградской области: Старинная свадьба Сланцевского района / Сост. А. М. Мехнецов, Е. И Мельник. Л., 1985. № 80 (напев голошения невесты); Русская свадьба. Т. 1. № 39 (бывш. Торопецкий уезд Псковской губ.); *Лобкова Г В.* Древности псковской земли: Жатвенная обрядность: (Образы, ритуалы, художественная система). СПб., 2000. С. 138—144; Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра : В 2 т. СПб.; Псков, 2002. Т. 1. С. 656. Напев № 1 (Порховский район). Напомним также о существовании композиционно сходных образцов причитаний, записанных в Астраханской области (см.: *Попова Т. В.* Основы русской народной музыки. Нотный пример № 61) и Калужской области (см.: *Щуров В М.* Песни Козельского Полесья // Живая культура российской провинции. Калужский край. Козельский район. Этнографические очерки / Ред.-сост. Е. Д. Андреева. М., 1999. С. 106. Нотный пример № 9).

[66] См.: *Лапин В А* Русскоязычная причеть Обонежья... С. 113—123.

[67] Тем не менее полагаем поучительным проследить за формированием многоуважаемым оппонентом иллюзорной картины дискуссии по вопросу правомерности ссылки автора настоящей статьи на музыкальный образец одного из причитаний «как пример *полного структурного подчинения вепсской причетной традиции русским причетным стихом*» (Там же. С. 120; курсив мой. — *А. К.*). В работе, к которой обращается В. А. Лапин, речь идет всего лишь о нахождении *следов воздействия* русской традиции в напевах вепсской причети (см.:

lib.pushkinskijdom.ru

настоящей публикации подробно рассматривать концепцию, трактующую феномен тирадно-строфической структуры в этногенетическом аспекте. Внешнее сходство с напевными формами русского фольклора «вепсской мелостровы» и ее «распространенность на огромной (? — *А. К.*) территории, в фольклорных традициях вепсов, южных карел — людиков и ливвиков, у ижоры»[68] не дает оснований усматривать в интонационно-композиционной модели нарративной мелостровы «отражение этнически значимого стереотипа фольклорного сознания».[69] Склонность к преждевременным обобщениям сказывается в первую очередь на терминологии: «межэтническая и полижанровая интонационно-композиционная модель, описанная в свое время Е. Васильевой и названная „вепсской мелостровой" (VMS)»[70] с равным успехом достойна именоваться «русской», «белорусской» или «украинской мелостровой», «бурятской» или «калмыцкой мелостровой» или, наконец, «французской мелостровой».[71] Перечень легко расширить. Трудно объяснить причины, побуждающие трактовать указанную структуру в качестве «прибалтийско-финской тирадно-строфической модели»[72] и отказывать русским причитаниям Прионежья (Обонежья) в тирадной строфике.[73] В контексте вышеизложенного остается лишь

Кастров А Ю. Вопросы структурной типологии олонецких нарративных напевов. С. 130). Их проявление, наблюдающееся в нетипичном для вепсских причитаний изосиллабизме (или тенденции количественно-слоговой урегулированности) стиха 9-сложной структуры (что отмечали ранее еще И. Рюйтель и М. Реммель), распространяется также и на закономерности ритмики слогопроизнесения. И уж вовсе автор настоящей статьи **не** «резюмирует характеристику ареала» в цитате, бесцеремонно вырванной из контекста (см.: *Лапин В. А.* Русскоязычная причеть Обонежья... С. 118—119). Симптоматично настойчивое стремление приписать автору утверждение, «что никакого заимствования или межэтнического взаимодействия здесь не могло быть *только потому* что *сейчас* (курсив мой. — *А. К.*), на этих землях „не зафиксировано наличие сколько-нибудь развитого двуязычия"» (см.: *Лапин В. А.* Историческая проблематика русского музыкального фольклора. С. 24). Когда рукопись настоящей статьи уже находилась в издательстве, автор с неподдельным интересом узнал, что многоуважаемый оппонент приписывает ему «описательную статью», посвященную групповой свадебной причети (*Лапин В. А.* Севернорусская групповая причеть. Феномен и загадка // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера : Материалы IV междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 72). К сожалению, В. А. Лапин не удосужился указать выходных данных статьи, лишив тем самым автора возможности ознакомиться с собственной «неизвестной» работой.

[68] *Лапин В. А.* Русскоязычная причеть Обонежья... С. 118.

[69] *Лапин В. А.* Историческая проблематика русского музыкального фольклора. С. 23.

[70] *Лапин В. А.* Русскоязычная причеть Обонежья... С. 118.

[71] См.: Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Музычная частка, № 20 (472), 112 (335), 113 (166), 114 (333); *Мажэйка З. Я., Варфаламеева Т. Б.* Песні Беларускага Падняпроўя. Мінск, 1999. № 274, 275, 277; Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: У 6т. Т. 1: Магілёўскае Падняпроўе / Т. Б. Варфаламеева, В. І.Басько, М. А. Козенка і інш. Мінск, 2001. № 147, 148, 149; *Гайдай М* Народні голосіння // Етнографичний вісник. Київ, 1928. Кн. 7. С. 62—72; Там же. Додаток 1: Нотні записи народніх голосінь. № 1—4, 6—13, 16; Бурятский героический эпос / Сост. М. И. Тулохонов. Новосибирск, 1991. С. 40 (напев № 1), С. 42 (напев № 2), С. 45—46 (напев № 4); *Шивлянова В К.* 1) К проблеме музыковедческого изучения исполнительских традиций калмыцкого эпоса «Джангар» // Музыка эпоса: Статьи и материалы. Йошкар-Ола, 1989. С. 150—155; 2) Музыкальные особенности исполнительской традиции эпоса «Джангар» // Музыка «Джангара»: Сб. эпических напевов / Сост. В. К. Шивлякова. Элиста, 1990. С. 5—15; *Stevens J.* Reflections on the Music of Medieval Narrative Poetry // The Oral Epic: Perfomance and Music / K. Reichl (ed.). Berlin, 2000. P. 233—248. Источники музыкально-поэтических образцов тирадно-строфической композиции, принадлежащих к нарративным жанрам русского фольклора, приводились выше.

[72] *Лапин В А.* Русскоязычная причеть Обонежья... С. 119.

[73] *Васильева Е. Е.* Напевы русской эпической традиции Прионежья // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 188. Позднее В. А. Лапин удивительно скорректировал данную точку зрения в заявлении, согласно которому «прионежская мелострофа-тирада, известная прежде всего по былинам Рябининых ⟨...⟩ зафиксирована *только в Заонежье и прибрежной части Пудожского края*» (курсив мой. — *А. К.*). См.: *Лапин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995. С. 74.

lib.pushkinskijdom.ru

присоединиться к справедливому утверждению, согласно которому необходимо, «чтоб сама дефиниция зависела от нашей эрудиции».[74]

Определенный скептицизм вызывает и формулировка, характеризующая причетную традицию обонежско-белозерско-каргопольского ареала. По мнению В.А.Лапина, последняя демонстрирует «процессы взаимодействия и взаимопроникновения», протекающие в рамках фольклорного двуязычия, и их результаты: «тирадная мелострофа, стабилизировавшаяся с русским причетным стихом и превратившаяся со временем в собственно русскую причетную традицию, в которую интегрировалась субстратная форма-композиция».[75] Разумеется, крайне просто, даже не допуская и мысли о возможности постэтногенетичных культурных отношений русского и финно-угорского населения Обонежья, интерпретировать параллельные или сходные структуры музыкального компонента нарративных форм фольклора в контексте теории «фольклорного двуязычия». При этом автор не обладает вескими основаниями для экстраполяции процессов «синтеза культур», реконструируемых им в результате анализа современных форм фольклора карел-людиков и шелтозерских вепсов,[76] на фольклорную традицию русского крестьянства Восточного Обонежья и Заонежья. Чтобы избежать обвинений в декларативности и тенденциозности, требуется по крайней мере найти отчетливые следы двуязычия на вербальном уровне в жанрово родственных текстах русского фольклора. Однако пристальное изучение массива записанных на указанной территории музыкально-поэтических текстов нарративной группы жанров свидетельствует в пользу их морфологической общности с музыкально-поэтическими формами иных севернорусских традиций.[77] Наличие же любых внешних подобий в образцах иноэтнического фольклора служит весьма слабым основанием для выработки суждений, касающихся явлений межкультурного взаимодействия.

---

[74] *Земцовский И. И., Кунанбаева А. Б.* Эпические универсалии // Zbornik k radova u čast akademika Cvjetka Rihtmana. Sarajevo, 1986. S. 73.

[75] *Лапин В. А.* Русскоязычная причеть Обонежья... С. 122. Нам уже доводилось обращать внимание на тот факт, что музыкальный синтаксис напевно-декламационных форм вепсского фольклора не исчерпывается тирадной строфикой (Подробнее см.: *Кастров А. Ю.* Вопросы структурной типологии олонецких нарративных напевов. С. 129—130).

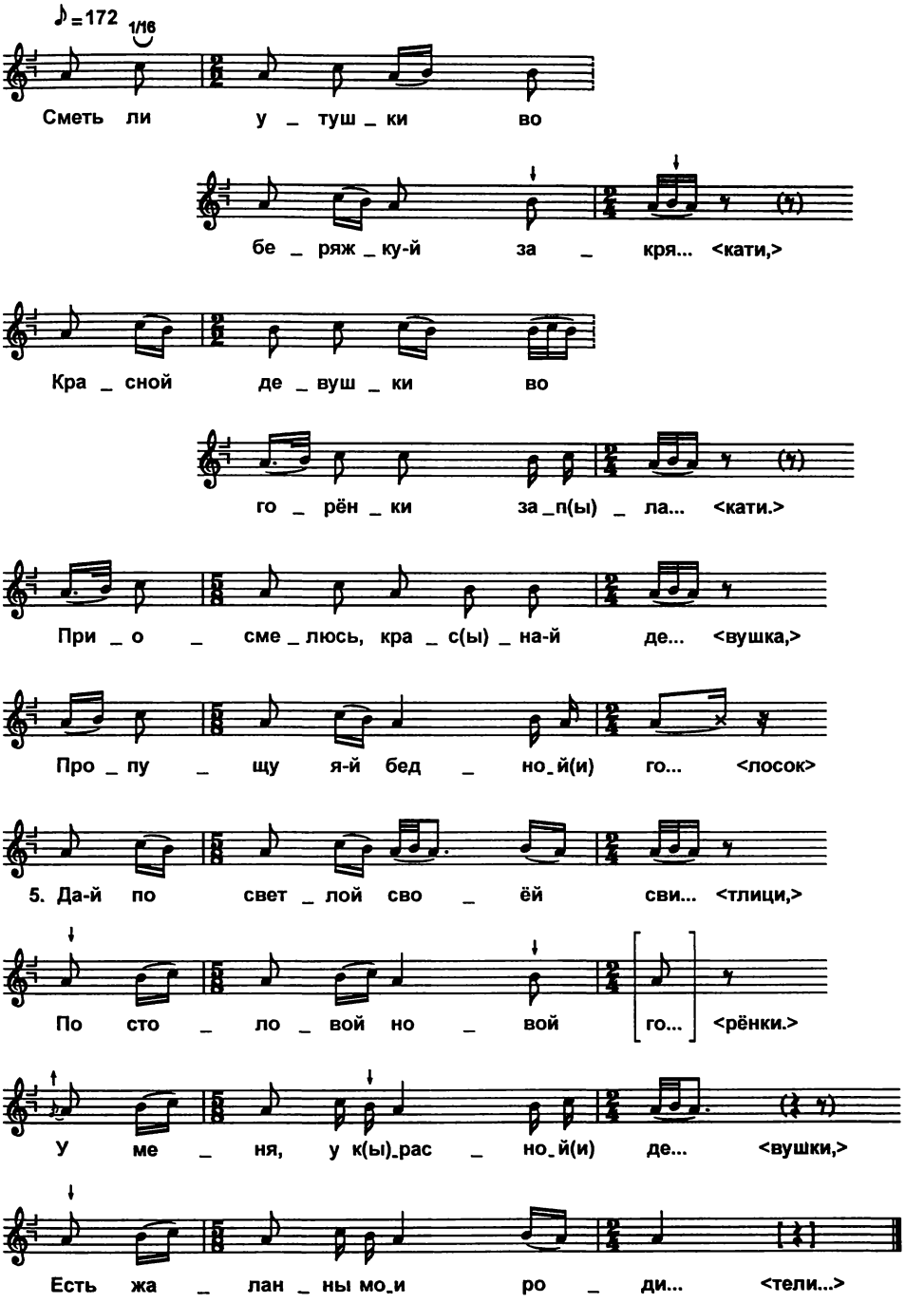
[76] *Лапин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история. С. 76—98.

[77] Напомним, что русское влияние на фольклор финно-угорских соседей неоднократно отмечалось исследователями. См.: *Евсеев В. Я.* О русских источниках в стилистике и поэтике финно-угорской эпической поэзии // Русский фольклор. Л., 1974. Т. 14. С. 46—60; *Сурхаско Ю. Ю.* О русско-карельском этнокультурном воздействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX—начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. С. 266—267; *Степанова А. С.* 1) Русские заимствования в карельских плачах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. [Вып. 3]. С. 96—116; 2) Метафорические замены в прибалтийско-финской плачевой традиции (к семантике терминов родства) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1986. [Вып. 6]. С. 75; *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX—начало XX в.). СПб., 1994. С. 43—44, 85.

lib.pushkinskijdom.ru

НОТНЫЕ ПРИЛОЖЕНИЯ

1

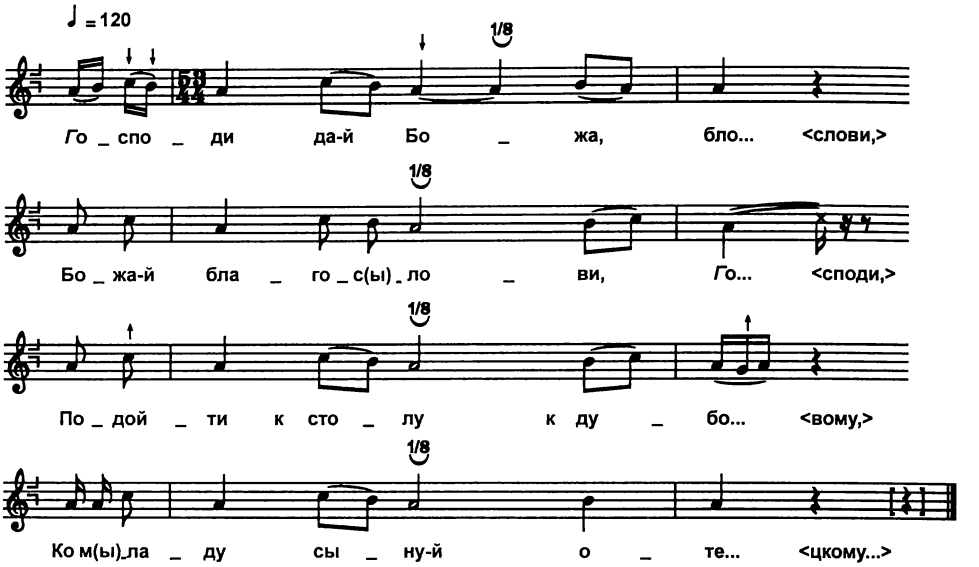


Сметь ли утушки во беряжку-й закря...⟨кати,⟩
Красной девушки во го́рёнки зап(ы)ла...⟨кати.⟩

lib.pushkinskijdom.ru

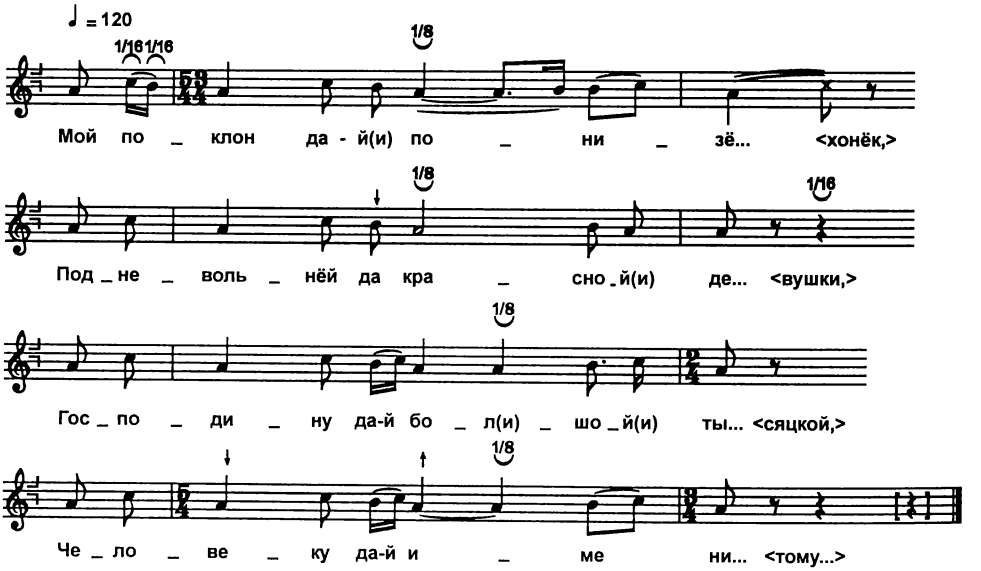
Приосмелюсь, крас(ы)на-й де...⟨вушка,⟩
Пропущу я-й бедной(и) го...⟨лосок⟩
Да-й по светлой своёй сви...⟨тлици,⟩
По столовой новой [го́...]⟨рёнки.⟩
У меня, у к(ы)расной(и) де...⟨вушки,⟩
Есть жаланны мои роди...⟨тели...⟩

2



*Г*осподи да-й Божа-й бло...⟨слови,⟩
Божа-й благос(ы)лови, *Г*о...⟨споди,⟩
Подойти к столу к дубо...⟨вому,⟩
Ко м(ы)ладу сыну-й оте...⟨цкому...⟩

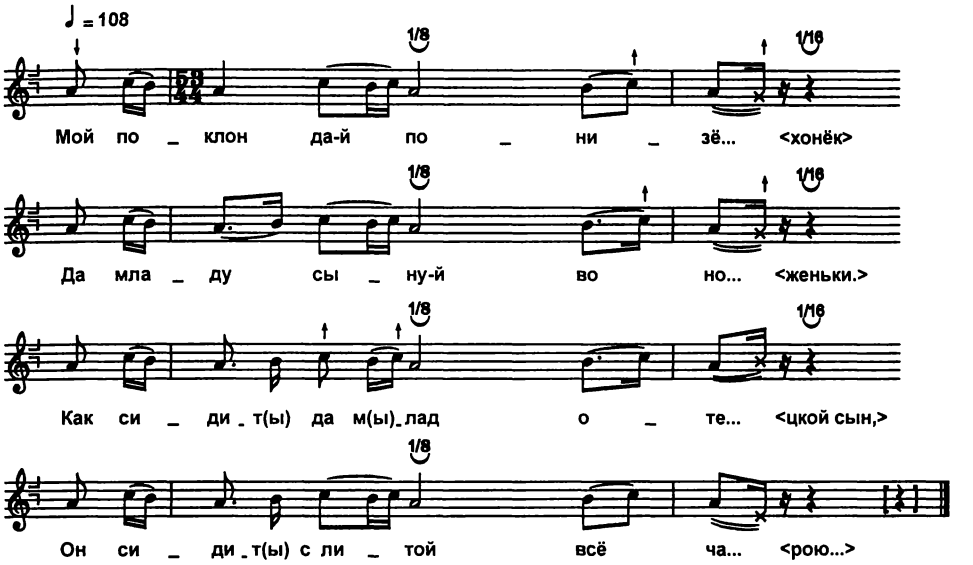
3



lib.pushkinskijdom.ru

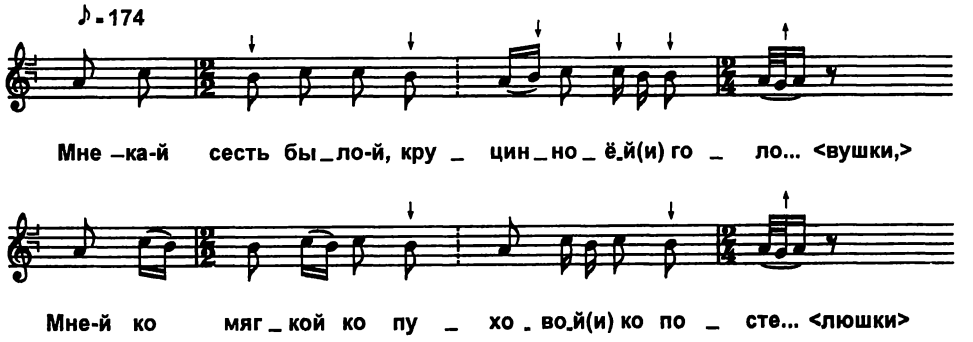
Мой поклон да-й(и) понизё...⟨хонёк,⟩
Подневóльнёй да красной(и) де...⟨вушки,⟩
Господину да-й бол(и)шой(и) ты...⟨сяцкой,⟩
Человеку да-й имени...⟨тому...⟩

4

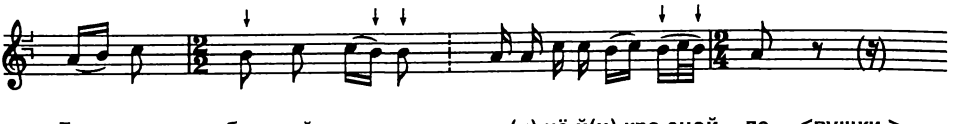


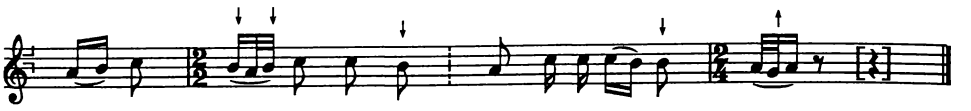
Мой поклон да-й понизё...⟨хонёк⟩
Да младу сыну-й во но...⟨женьки.⟩
Как сидит(ы) да м(ы)лад оте...⟨цкой сын,⟩
Он сидит(ы) с литой всё ча...⟨рою...⟩

5



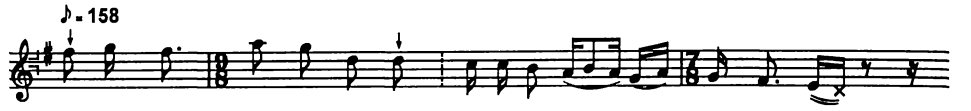
lib.pushkinskijdom.ru

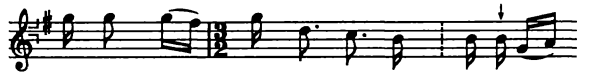


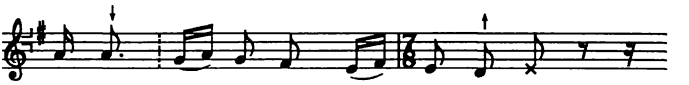


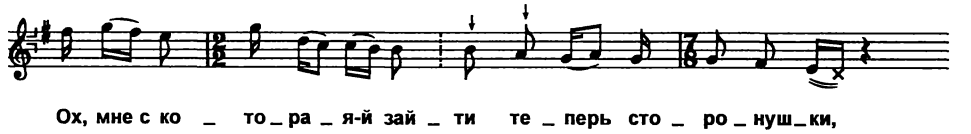
Мне-ка-й сесть было-й, круци́нноёй(и) голо...⟨вушки,⟩
Мне-й ко мягкой ко пуховой(и) ко посте...⟨люшки⟩
Да к любимой к подневóл(и)нёй(и) красной де...⟨вушки.⟩
Вдоволь спишь всё без перынь да-й(и) высыпа...⟨ешьси...⟩

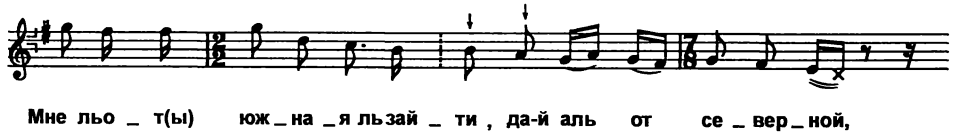
6

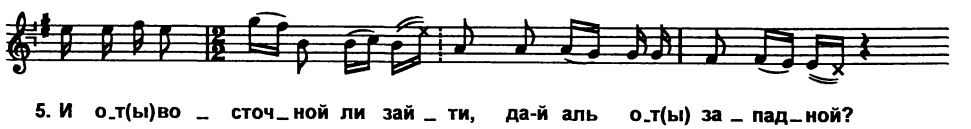




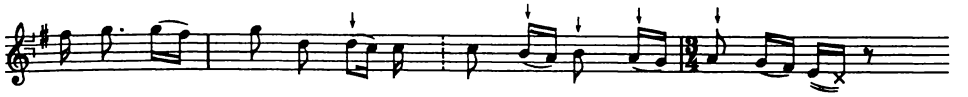




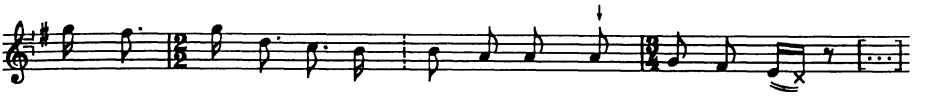




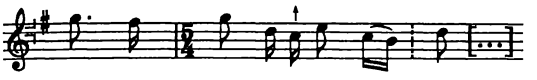
lib.pushkinskijdom.ru



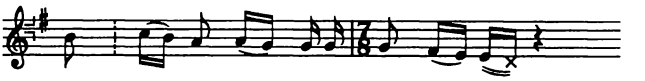
И_л(и) от рез_вы_их зай_ти мни-ка от но_же_нёк,



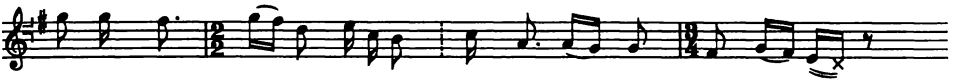
Аль от мла_да_яй зай_ти да-й от го_ло_вуш_ки,



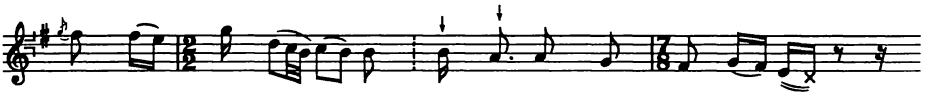
Аль по_што б по_дой_ти-тка встать



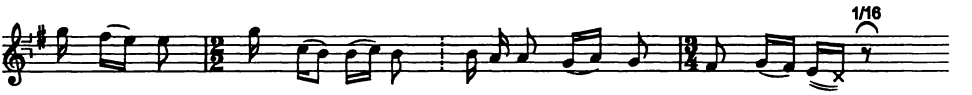
с ре_ти_во_го-й се_р(и)_де_чуш_ка,



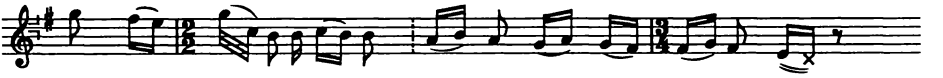
Уж с ко_я_го-й боц_ка м(ы)не, де_вуш_ки, под_шап_ты_вать,



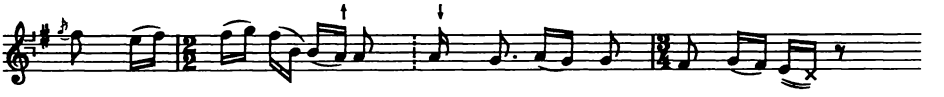
10. Да с ко_то_ро_ва-й ли_ца да роз_го_ва_ри_вать?



И всё-й за_сты_ло-то те_пе_р(и) да-й за_хо_ло_ну_ло:



Да-й ро_ди_те_л(и)_ска-та бу_я_ва мо_ги_луш_ка

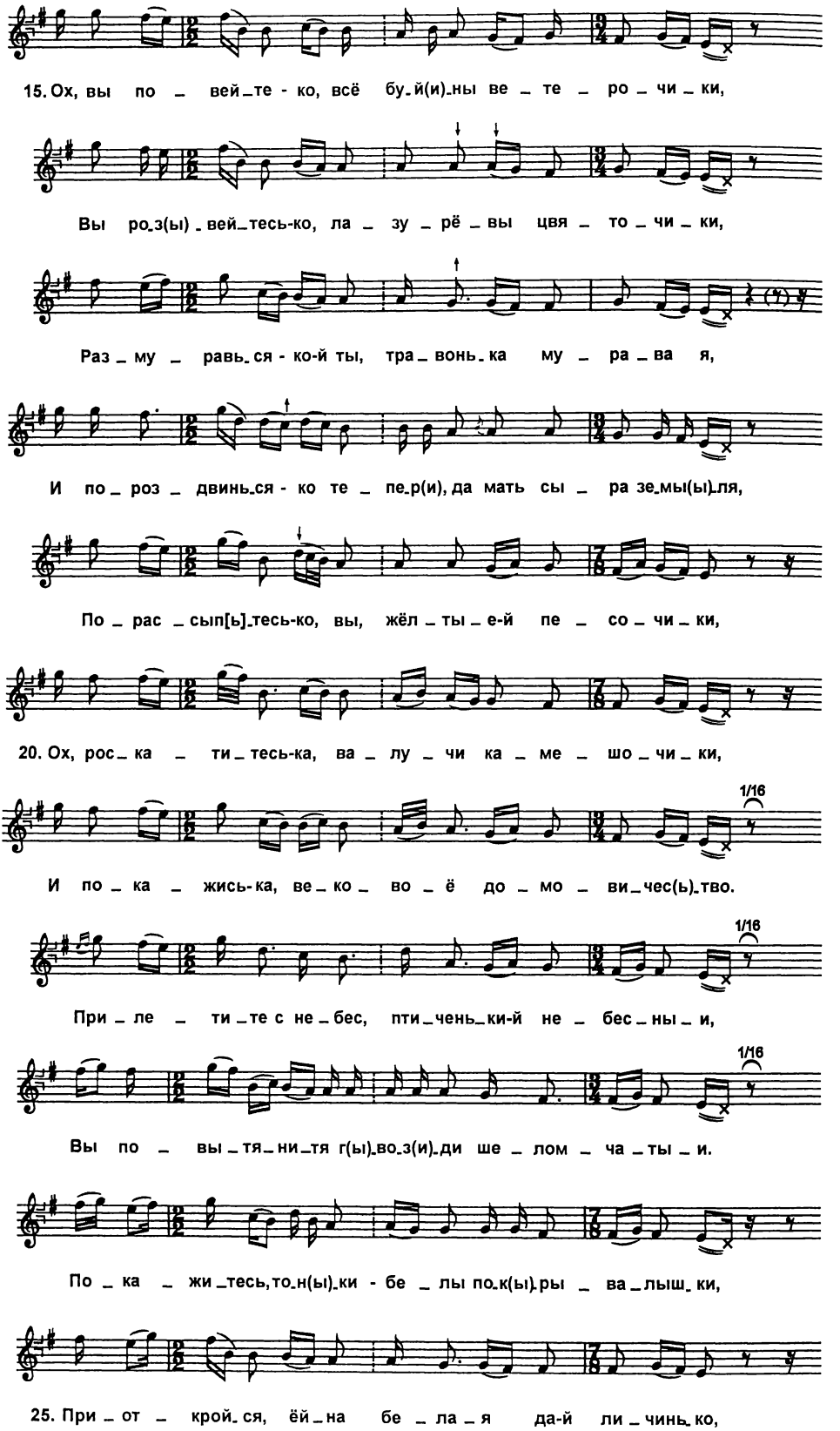


За_му_ра_ви_лась вся тра_вонь_кай му_ра_ва_ю –

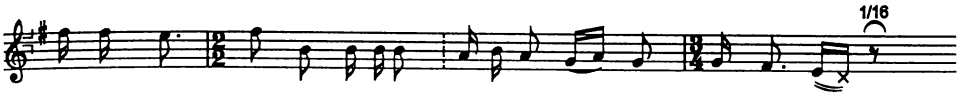


Рас_цве_ли-то всё ла_зу_рё_вы цве_то_чи_ки.

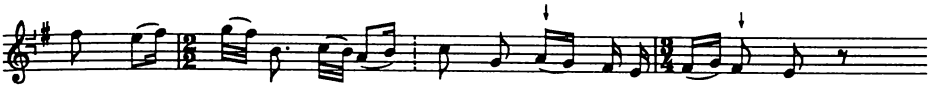
lib.pushkinskijdom.ru



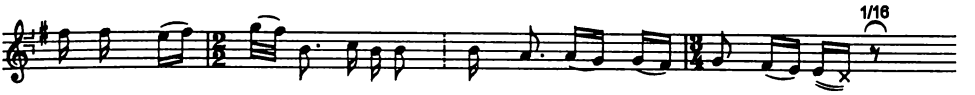
lib.pushkinskijdom.ru



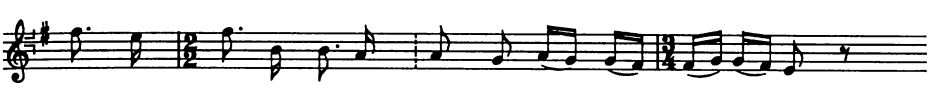
И по _ ка _ жись те _ пе_р(и)не _ во_л(и)_ней кра _ сной де _ вуш _ ки.



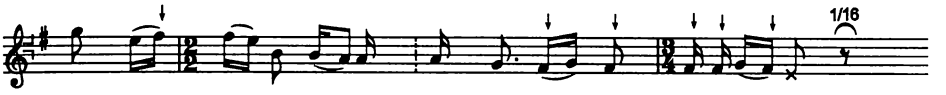
При _ ле _ ти _ те с не _ бёс, ан _ ге _ лы – а_р(ы)_хан _гё _ лы,



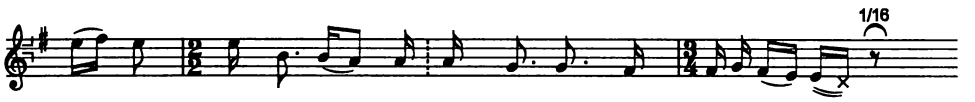
Вы в(ы)_ло _ жи _ те - ко в(ы)_сё ду _ шень_ку в бе _ лы гру _ ди



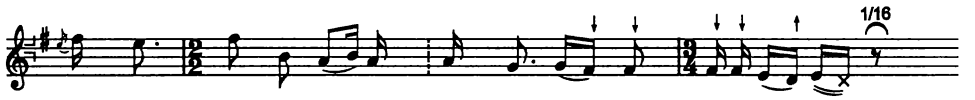
Вы мо _ ёй те_перь ро _ ди _ те _ ли да-й ма _ мень_ки



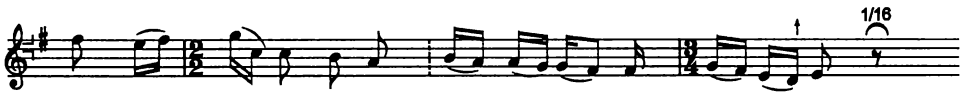
30. Вы по – ста _ро_му вло _ жи _ те – ко-й, по пре_ж(ы)_не_му.



В рез _ вых но_жень_ках – то сде _ лай _ся-й сто _ я_н(и)_и _ цё,



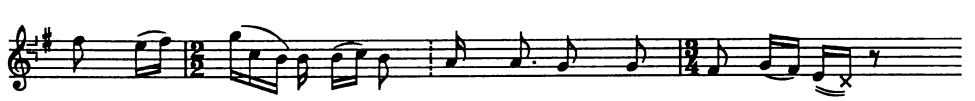
В бе _ лых ру _ чень_ках-то сде _ лай _ ся ма _ ха_н(и)_и _ цё,



Во са _ хар_ни _ их у _ стах – да-й го _ во _ рень_и _ цё,

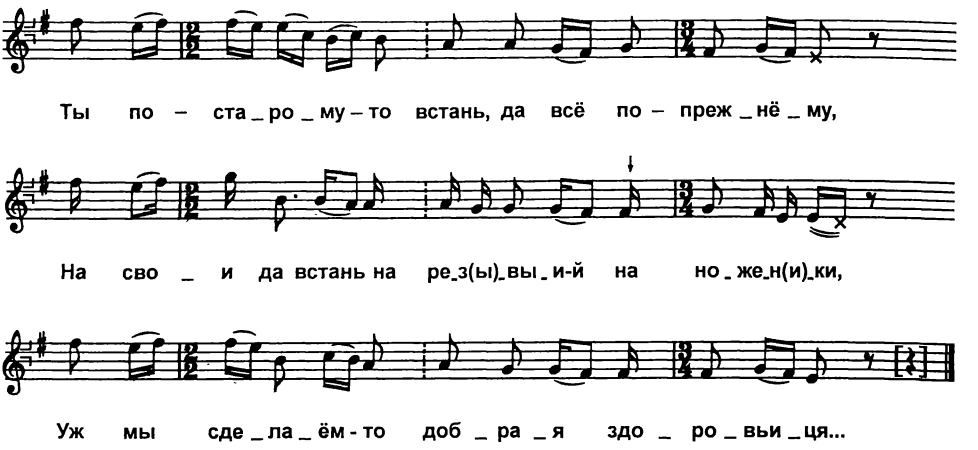


В яс _ ных о _ чень_ках те _ пе_р(е) да-й ми _ го _ вань_и _ цё.



35. Уж ты встань, мо_я ро _ ди _ тель, род _ на ма _ мень_ка,

lib.pushkinskijdom.ru



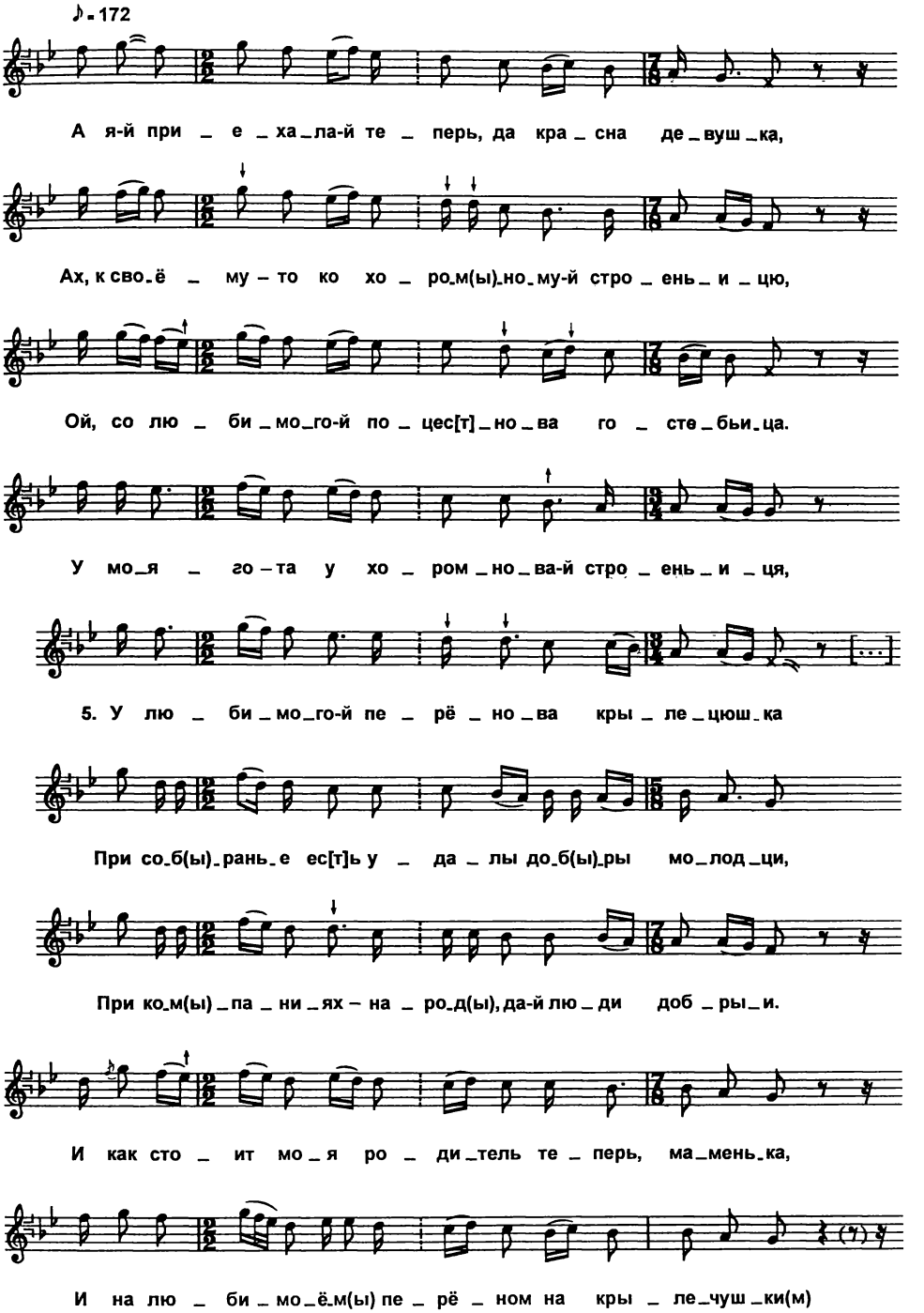
Ой, подойти мне вот, невол(и)ней красной девушки,
Ой, как ко бу́ёвой холод(ы)ной ко родительской могилушки.
Ох, мне ль с которая-й зайти теперь сторонушки,
Мне ль от(ы) южная ль зайти, да-й аль от северной,
И от(ы) восточной ли зайти, да-й аль от(ы) западной?
Ил(и) от резвыих зайти мни-ка от но́женёк,
Аль от младаяй зайти да-й от головушки, [...]
Аль пошто б подойти-тка встать [...]
с ретивого-й сер(и)дечушка,*
Уж с кояго-й боцка м(ы)не, девушки, подшаптывать,
Да с которова-й лица да розговаривать?
И всё-й застыло-то тепер(и) да-й захоло́нуло:
Да-й родител(и)ска-та буява могилушка
Замуравилась вся травонькай мураваю —
Расцвели-то всё лазу́рёвы цветочики.
Ох, вы повейте-ко, всё буй(и)ны ветерочики,
Вы роз(ы)вейтесь-ко, лазу́рёвы цвяточики,
Размуравься-ко-й ты, травонька муравая,
И пороздвинься-ко тепер(и), да мать сыра зем(ы)ля,
Порассып[ь]тесь-ко вы, жёлтые-й песочики,
Ох, роскатитесь-ка, валу́чи камешочики,
И покажись-ка, вековóё домовичес(ь)тво.
Прилетите с небес, птиченьки-й небесныи,
Вы повытянитя г(ы)воз(и)ди шеломча́тыи.
Покажитесь, тон(ы)ки-белы пок(ы)рывалышки,
Приоткройся, ёйна белая да-й личинько,
И покажись тепер(и) невол(и)ней красной девушки.
Прилетите с небёс, ангелы-ар(ы)ха́нгёлы,
Вы в(ы)ложите-ко в(ы)сё душеньку в белы́ груди
Вы моёй теперь родители да-й маменьки
Вы по-старому вложите-ко-й, по-преж(ы)нему.
В резвых ноженьках-то сделайся-й стоя́н(и)ицё,
В белых рученьках-то сделайся маха́н(и)ицё,
Во саха́рниих устах — да-й говоре́ньицё,
В ясных оченьках тепер(е) — да-й мигова́ньицё.
Уж ты встань, моя родитель родна маменька,

* Форма стихотворной строки обусловлена оговорками исполнительницы. Следует: Аль супротив ли встать ретивого-й сер(и)дечушка.

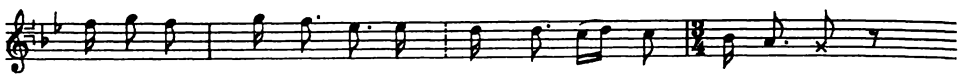
lib.pushkinskijdom.ru

Ты по-старому-то встань, да всё по-пре́жнёму,
На свои да встань на рез(ы)выи-й на ножен(и)ки,
Уж мы сделаём-то добрая здоровьиця...

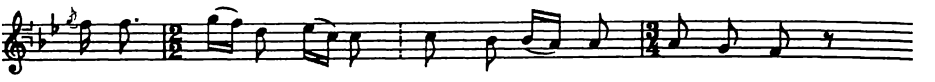
7



lib.pushkinskijdom.ru



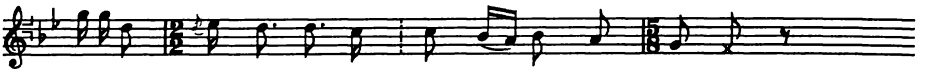
10. И да-й стре _ ця _ ет – то-й ме _ ня, да кра _ сну де _ вуш _ ку,



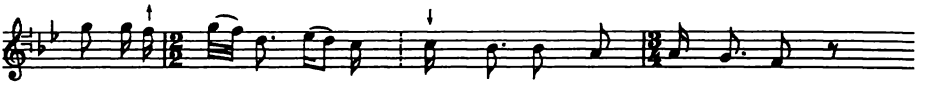
Со лю _ би _ мо _ го-й по _ цес _ ны _ ва го _ сте _ бьи _ ца.



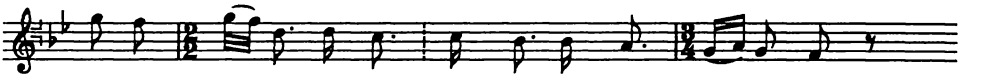
У ж(и) я сколь ко нынь в(ы) го _ стях да-й по _ бы _ ва _ ла,



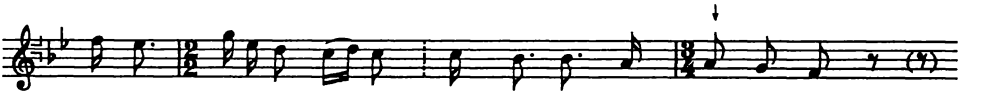
То _ л(и) _ ко е _ да _ ких стре _ тин да-й не ви _ да _ ла:



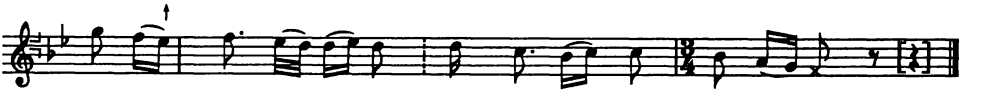
Уж ка _ к(ы) ну _ не _ чи-й ме _ ня да всё те _ пе _ ре _ ци



15. Да встре _ ца _ ет – та ро _ ди _ тель ме _ не-й ма _ мень _ ка,



С хле _ бом – со _ л(и) _ ю – та встре _ ца _ ет – то, сто _ ло _ ва _ ю,



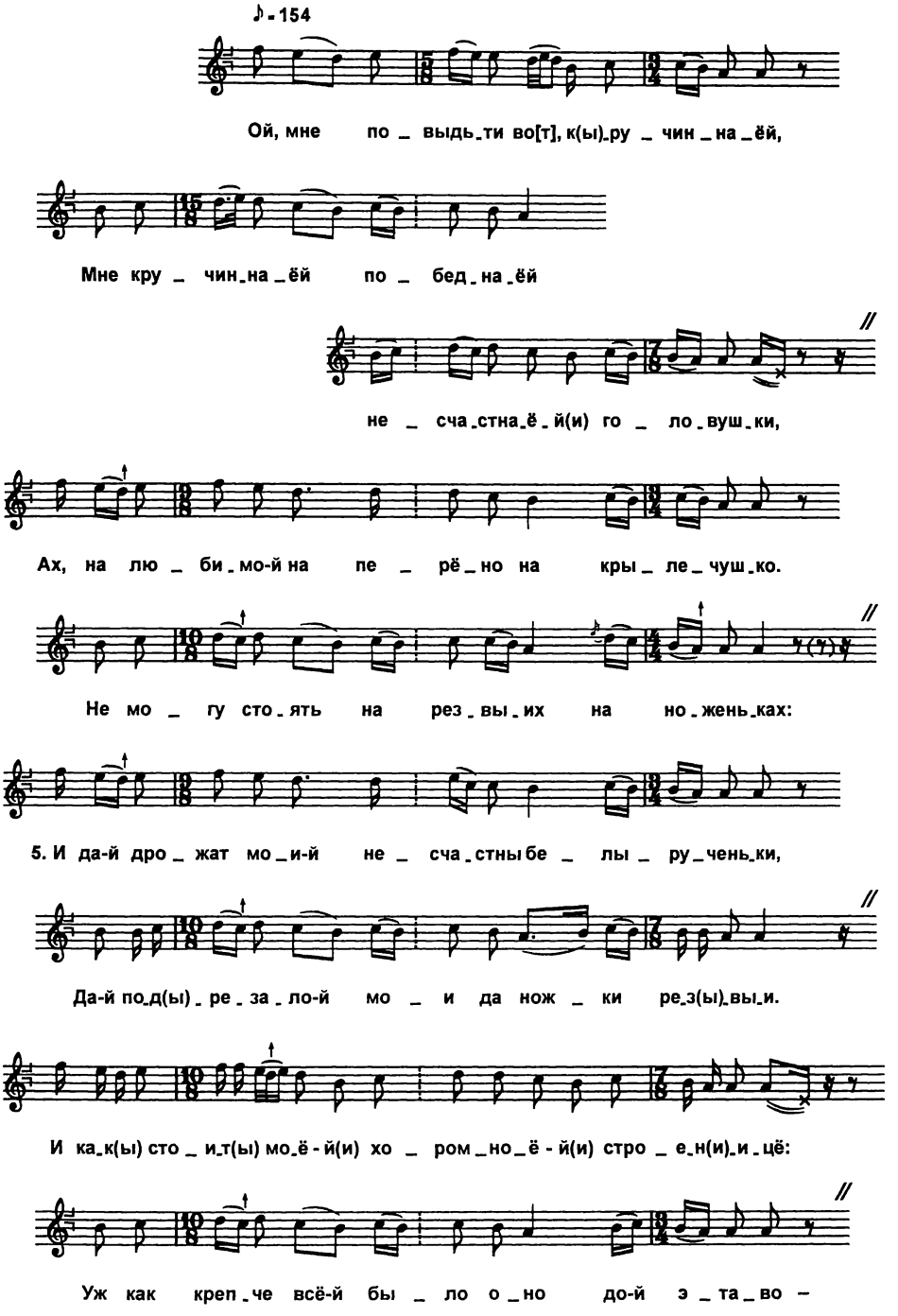
С бла _ го _ дать _ ю – то-й ме _ ня, да со Хри _ сто _ ва _ ю...

А я-й приехала-й теперь, да красна девушка,
Ах, к своёму́-то ко хором(ы)ному-й строеньицю,
Ой, со любимого-й поцес[т]нова гостебьица.
У мояго-та у хоромнова-й строеньица,
У любимого-й перёнова крылецюшка [...]
При соб(ы)ранье ес[т]ь удáлы доб(ы)ры молодци,
При ком(ы)паниях — народ(ы), да-й люди добрыи.
И как стоит моя родитель теперь, маменька,
И на любúмоём(ы) перёном на крылечушки(м)
И да-й стрецяет-то-й меня, да красну девушку,
Со любимого-й поцеснува гостебьица.
Уж(и) я сколько нынь в(ы) гостях да-й побывала,
Тол(и)ко едаких стретúн да-й не видала:

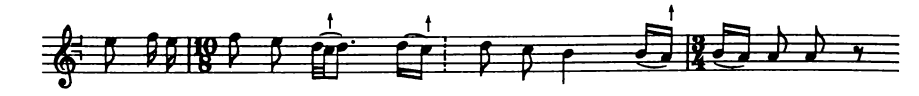
lib.pushkinskijdom.ru

Уж как(ы) нунечи-й меня да всё тепереци
Да встрецает-та родитель мене-й, маменька,
С хлебом-сол(и)ю-та встрецает-то, столоваю,
С благодатью-то-й меня, да со Христоваю...

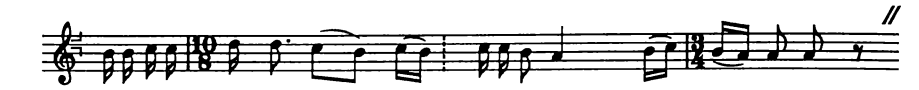
8



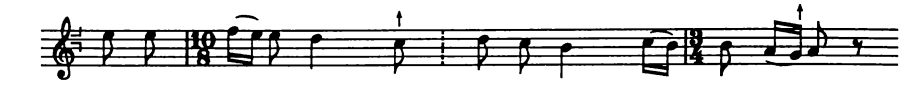
lib.pushkinskijdom.ru



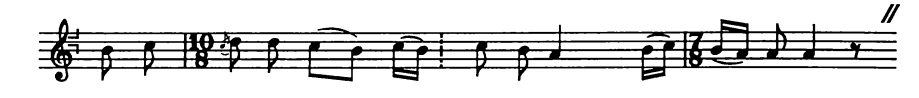
Да-й бо_д(ы)_рё_шень_ко сто _ я _ ло, ви _ се _ лё _ шень_ко.



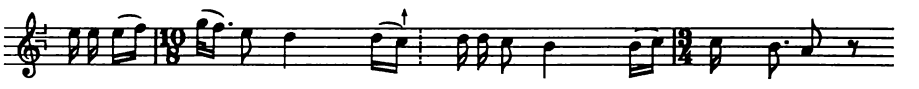
10. У_ж(ы) ка_к(ы) ну_не_чи сто _ и_т(ы) да всё-й те _ пе _ ре_ци



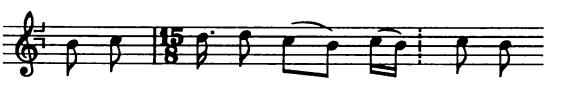
При_кру _ чи_нив_ши-й хо _ ром_но_ё стро _ ень_и _ цё,



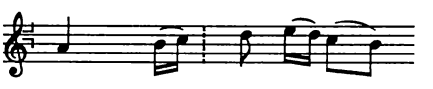
При_пе _ ча_лив_ши ко _ сив_ча_ты о _ ко_шеч_ки,



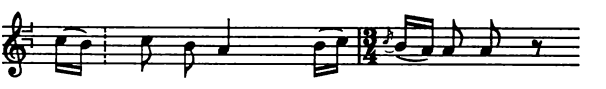
При с(и)_ле_ зах сто_я[т] хру _ ста_л(и)_ни_и сте _ ко_лыш_ки



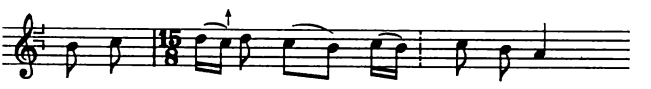
И жа _ ле_ют – та-й у _ да_лу



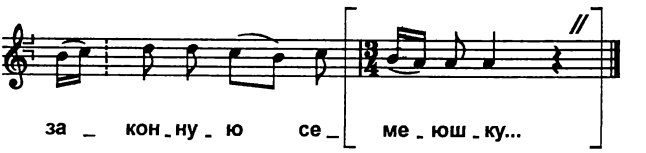
мо _ ло _ дець_ку_ю-й



на _ жив_ну_ю го _ ло_вуш_ку –



15. Да-й мо _ ю – то всё-й лю _ би_му_ю

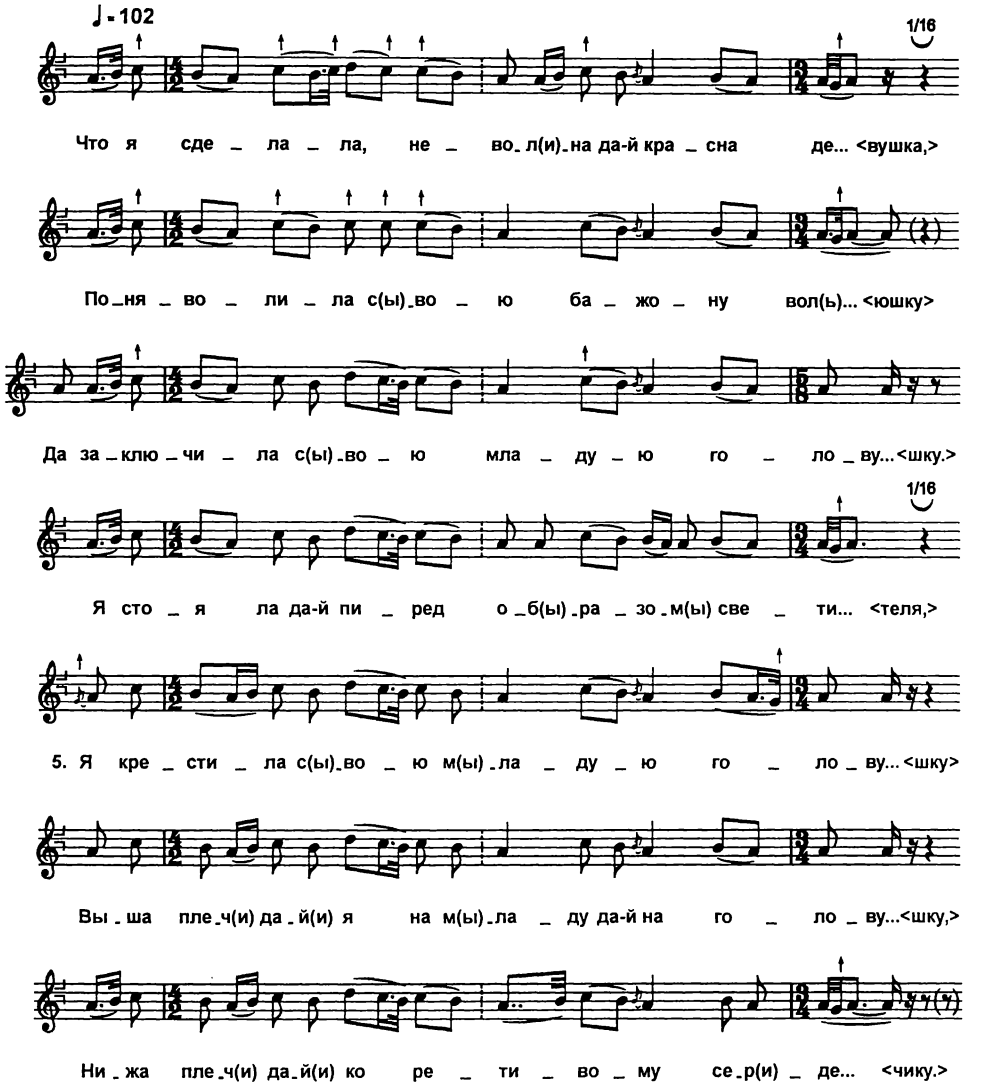


за _ кон_ну_ю се _ ме_юш_ку...

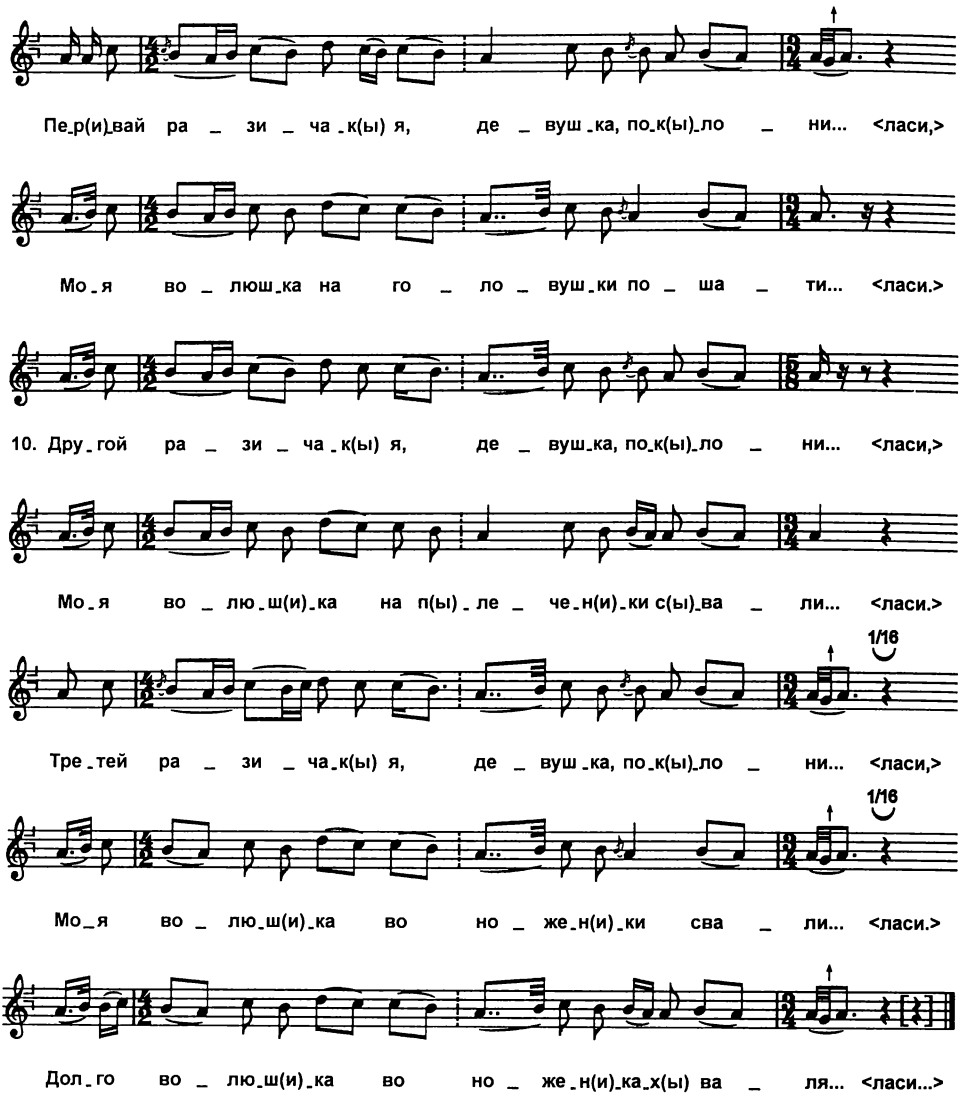
lib.pushkinskijdom.ru

Ой, мне повыдьти во[т], к(ы)ручи́ннаёй,
Мне кручи́ннаёй побе́днаёй несча́стнаёй(и) головушки,
Ах, на любимо-й на перёно на крылечушко.
Не могу стоять на резвыих на ноженьках:
И да-й дрожат мои-й несчастны белы рученьки,
Да-й под(ы)резало-й мои да ножки рез(ы)выи.
И как(ы) стоит(ы) моё-й(и) хоро́мноё-й(и) строе́н(и)ицё:
Уж как крепче всё-й было оно-й до-й этаво —
Да-й бод(ы)рёшенько стояло, виселёшенько.
Уж(ы) как(ы) нунечи стоит(ы) да всё-й тепереци
Прикручинивши-й хоро́мноё строе́ньицё,
Припечаливши косивчаты окошечки,
При с(и)лезах стоя[т] хрустал(и)нии стеколышки
И жалеют-та-й удалу молодецькую-й наживную головушку —
Да-й мою-то всё-й любимую законную се[меюшку...]

9



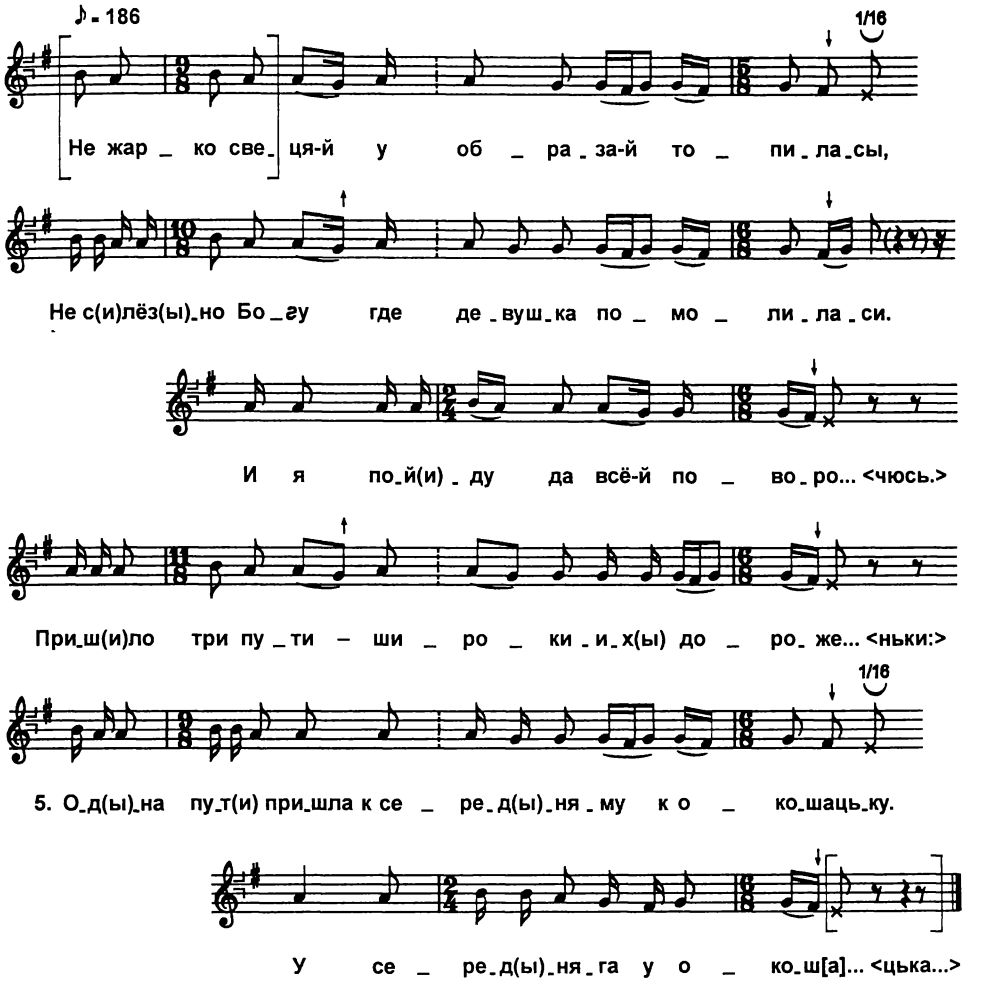
lib.pushkinskijdom.ru



Что я сделала, невол(и)на да-й красна де...⟨вушка,⟩
Поняволила с(ы)вою бажону вол(ь)...⟨юшку⟩
Да заключила с(ы)вою мла́дую голову...⟨шку.⟩
Я стояла да-й пиред об(ы)разом(ы) свети...⟨теля,⟩
Я крестила с(ы)вою м(ы)ла́дую голову...⟨шку⟩
Выша плеч(и) да-й(и) я на м(ы)ладу да-й на голову...⟨шку,⟩
Нижа плеч(и) да-й(и) ко ретивому сер(и)де...⟨чику.⟩
Пер(и)вай разичак(ы) я, девушка, пок(ы)лони...⟨ласи,⟩
Моя волюшка на головушки пошати...⟨ласи.⟩
Другой разичак(ы) я, девушка, пок(ы)лони...⟨ласи,⟩
Моя волюш(и)ка на п(ы)лечен(и)ки с(ы)вали...⟨ласи.⟩
Третей разичак(ы) я, девушка, пок(ы)лони...⟨ласи,⟩
Моя волюш(и)ка во ножен(и)ки свали...⟨ласи.⟩
Долго волюш(и)ка во ножен(и)ках(ы) валя...⟨ласи...⟩

lib.pushkinskijdom.ru

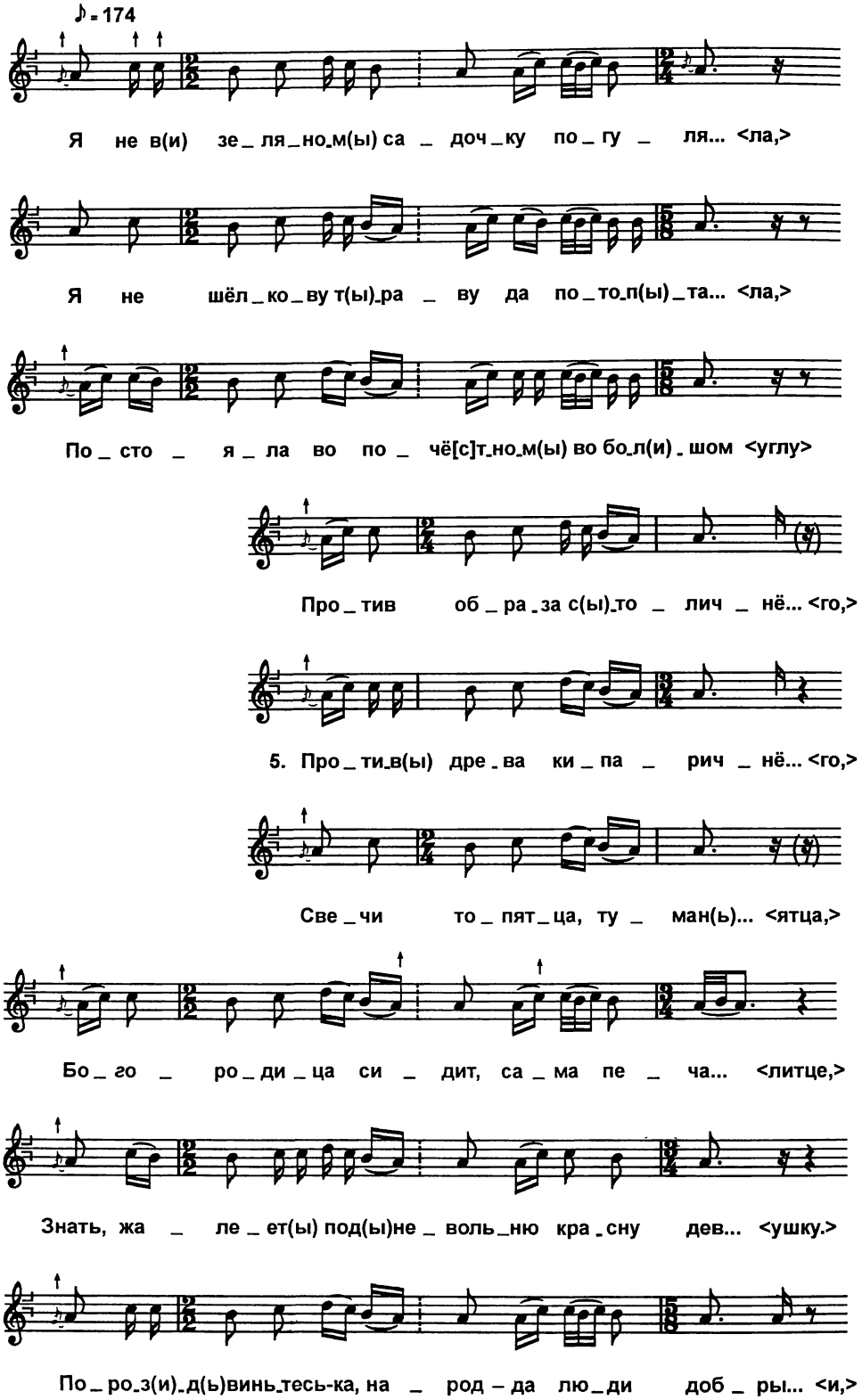
10



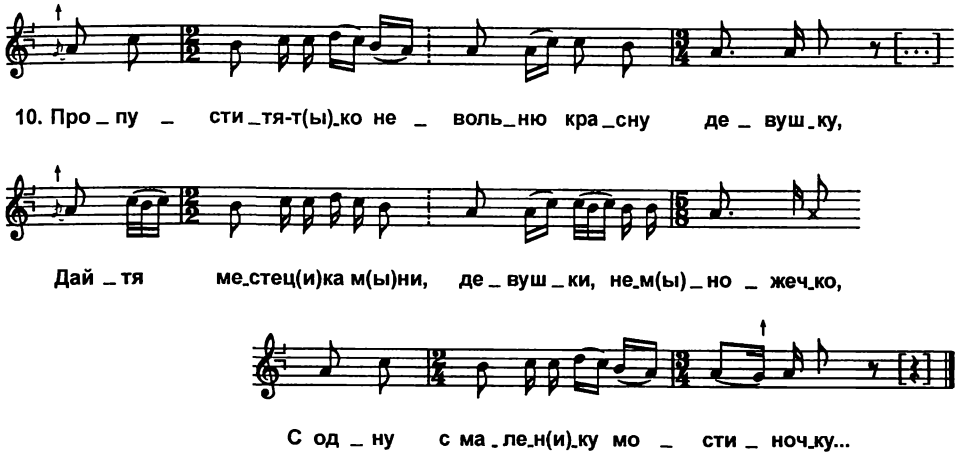
[Не жарко́ све]ця-й у образа-й топиласы,
Не с(и)лёз(ы)но́ Бо́гу где девушка помолиласи.
И я пой(и)ду да всё-й пово́ро...⟨чюсь.⟩
Приш(и)ло три пути — широкиих(ы) дороже...⟨ньки:⟩
Од(ы)на пут(и) пришла к серед(ы)няму к окошацьку.
У серед(ы)няга у окош[а]...⟨цька...⟩

lib.pushkinskijdom.ru

11

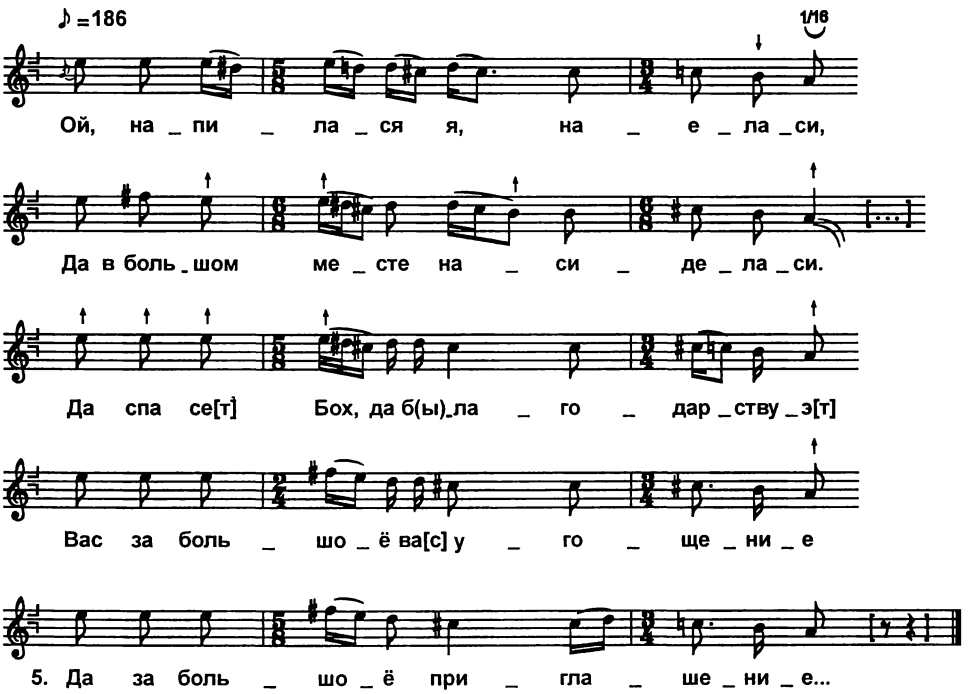


lib.pushkinskijdom.ru



Я не в(и) зе́ляном(ы) садочку погуля...⟨ла,⟩
Я не шёлкову т(ы)раву да потоп(ы)та...⟨ла,⟩
Постояла во почё[с]тном(ы) во бол(и)шом ⟨углу⟩
Против образа с(ы)толи́чнё...⟨го,⟩
Против(ы) древа кипари́чнё...⟨го.⟩
Свечи топятца, туман(ь)...⟨ятца,⟩
Бо҂городица сидит, сама печа...⟨литце,⟩
Знать, жалеет(ы) под(ы)невольню красну дев...⟨ушку.⟩
Пороз(и)д(ь)виньтесь-ка, народ — да люди добры...⟨и,⟩
Пропуститя-т(ы)ко невольню красну девушку, [...]
Дайтя местец(и)ка м(ы)ни, девушки, нем(ы)ножечко,
С одну с мален(и)ку мостиночку...

12



lib.pushkinskijdom.ru

Ой, напилася я, наеласи,
Да в большом месте насиделаси. [...]
Да спасе[т] Бох, да б(ы)лагодарствуэ[т]
Вас за большóё ва[с] угощение
Да за большóё приглашение...

КОММЕНТАРИИ

Нотные расшифровки выполнены автором публикации на основе принципов, устоявшихся в фольклорных публикациях ИРЛИ. Поэтические тексты отражают нормы современной орфоэпии с сохранением морфологических и лексических особенностей местного диалекта. «Г» фрикативное выделено жирным курсивом. Квадратными скобками обозначены отсутствующие на фонограмме фонемы, а избыточные — круглыми. Конъектурная правка музыкально-поэтического текста заключается в квадратные скобки, реконструкция редуцированного окончания стиха — в угловые. Отточием в квадратных скобках отмечены случаи нарушения стабильности исполнительского процесса (остановки, ошибки, оговорки и пр.).

В состав паспортных данных звукозаписи входит место ее хранения, архивный шифр (номер единицы хранения, порядковый номер фонограммы) и наименование, присвоенное собирателем. Также приводятся архивные шифры хранения рукописных материалов.

1. ФА ИРЛИ, ФВ 0795.01. «Свадебная причить на просватанье» [на просватовстве]. АССКР, Сенная Губа, д. Обельщина. Исп.: Лапина Марья Петровна [Папина Мавра Петровна], 77 лет. Зап.: Бернштейн С. И., Попова Т. В. 16.06.1926. Напев транспонирован на 1 тон выше.

2. ФА ИРЛИ, ФВ 0795.03. «Как к столу приводят» [Причитание в доме невесты перед сидящими за столом поезжанами]. Паспортные сведения см. коммент. 1.

3. ФА ИРЛИ, ФВ 0795.04. «Свадебная причить тысяцкому» [Причитание в доме невесты у стола с поезжанами, когда невеста подносит чарку тысяцкому]. Паспортные сведения см. коммент. 1.

4. ФА ИРЛИ, ФВ 0795.05. «Свадебная причить жениху» [Причитание в доме невесты у стола с поезжанами, когда невеста подносит чарку жениху]. Паспортные сведения см. коммент. 1.

5. ФА ИРЛИ, ФВ 0795.06. «Как будят невесту» [Причитание на предсвадебной неделе или свадебным утром у постели невесты]. Паспортные сведения см. коммент. 1. Напев транспонирован на 1 тон выше.

6. ФА ИРЛИ, ФВ 0792.01. «Плач невесты: прощание с матерью» [Поминальное причитание невесты-сироты на кладбище], г. Ленинград. Исп.: Богданова Настасья Степановна, 66 лет (из г. Петрозаводска АССКР). Зап.: Бернштейн С. И. 20.09.1927. Напев транспонирован на 1 тон ниже.

7. ФА ИРЛИ, ФВ 0788.01. «Причить невесты за свадебным столом» [Причитание по возвращении невесты из гостей]. Паспортные сведения см. коммент. 6.

8. ФА ИРЛИ, ФВ 0788.02. «Причить вдовы на крылечке» [Причитание вдовы, встречающей родных, приходящих на похороны?]. Паспортные сведения см. коммент. 6.

9. ФА ИРЛИ, МФ 00436.03. «Богомолье, когда девушку замуж отдают» [Причитание невесты на богомолье]. Карельская АССР, Заонежский р-н, Сенногубский с/с, д. Сычева (Сычи). Исп.: Васильева Евдокия Павловна, 61 год. Зап.: Грачева Н. А. в июле 1956 г. Полный поэтический текст см.: ФЭ МГУ 02: 1650-1652. Соб.: Гаврилова Л. Н., Савушкина Н. И., Гацак В. М.

10. ФА ИРЛИ, МФ 00437.05. Причитание невесты [на богомолье?]. Карельская АССР, Заонежский р-н, Сенногубский с/с, д. Телятниково (Телятники). Исп.: Маклышева Анастасия Ивановна, 72 года. Зап.: Грачева Н. А. в июле 1956 г. Полный поэтический текст см.: ФЭ МГУ: Копии материалов Заонежской экспедиции МГУ 1956 г., тетр. № 1, № 69. Соб.: Ожегова С. С., Гоголь Т. И.

11. ФА ИРЛИ, МФ 00442.03. «Свадебный прúчет, когда невесту просватывают» [Причитание невесты на богомолье]. Карельская АССР, Заонежский р-н, Сенногуб-

lib.pushkinskijdom.ru

ский с/с, д. Моталово. Исп.: Рогозина Маланья Павловна, 72 года. Зап.: Грачева Н. А. в июле 1956 г. Напев транспонирован на 1/2 тона ниже. Полный поэтический текст см.: ФЭ МГУ 02: 1510—1514. Соб.: Ожегова С. С., Гоголь Т. И.

12. ФА ИРЛИ, 3046.04. Свадебное причитание невесты и подголосницы в гостях после угощения. Карельская АССР, Пудожский р-н, Авдеевский с/с, д. Авдеево. Исп.: Ларионова Марья Васильевна, 1905 г. р. в д. Кузнецы Сенногубской волости. Детство и юность прошли в д. Мигуры, вышла замуж в д. Вертилово. В д. Авдеево переехала в 1950-е гг. Зап.: Кастров А. Ю., Осипов А. В., Троицкая А. Д. 10.06. 1985.

lib.pushkinskijdom.ru

Л. И. ПЕТРОВА

ДУХОВНЫЕ СТИХИ НА МЕЗЕНИ

(ИЗ ПОЛЕВЫХ ТЕТРАДЕЙ А. М. АСТАХОВОЙ 1928 г.)[1]

Записи духовных стихов на Мезени крайне малочисленны, а их публикации — единичны. И дело не в особенности бытования этого жанра в регионе, а в недостаточности (и выборочности) проводившейся здесь собирательской работы. Судя по печатным источникам, до Комплексной Северной экспедиции 1928 г., предпринятой Государственным институтом истории искусств, духовные стихи в Мезенском крае записывались лишь дважды. 9 текстов (включая более поздние образцы «книжного» происхождения) были зафиксированы в г. Мезени в 60-е гг. XIX в. политическим ссыльным А. М. Никольским.[2] Всего 5 духовных стихов записал летом 1901 г. в Мезенском уезде Архангельской области А. Д. Григорьев.[3] Но не потому, что писать было нечего, а потому, что слишком богатой оказалась эпическая традиция в местах работы фольклориста-собирателя. Перед А. Д. Григорьевым вставала не столько проблема поиска, сколько проблема отбора материала для записи, не всегда, возможно, решаемая молодым ученым так, как хотелось бы нам сегодня. В результате из всего разнообразного эпического репертуара сказителей фиксировалась лишь определенная его часть. Что же касается духовных стихов, то здесь процентное соотношение незаписанного к записанному было особенно велико. Сосредоточив внимание на былинах, А. Д. Григорьев делал исключение только для двух (впрочем, совершенно справедливо, что именно этих!) сюжетов духовных стихов: «Голубиная книга» и «Аника-воин». Но и эти стихи записывались не всегда, не говоря уже о других, тоже эпических по форме («Егорий Храбрый», «Егорий и Змей» и пр.). «Старину о Голубиной книге я не стал записывать, так как раньше записал ее у его брата Андрея», — указывал, к примеру, А. Д. Григорьев в библиографической справке о сказителе В. Я. Тяросове.[4] П. А. Поташова «знает духовные стихи: 1) „Алексей человек Божий"; 2) „Егорий"; 3) „Вознесение Христово"; 4) „Жил старец в пустыни"; 5) „Ходили на вольном свету"», — лишь отмечал собиратель.[5] «Кроме указанных старин он (Рассо-

---

[1] Мы продолжаем публикацию текстов духовных стихов устной традиции из собрания Пушкинского Дома, записанных в конце 20-х—начале 30-х гг. XX столетия на Русском Севере ленинградскими фольклористами, в основном А. М. Астаховой. См.: Духовные стихи на Пинеге в записях А. М. Астаховой 1927 года / Публ. Л. И. Петровой // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. С. 180—218; Духовные стихи Обонежья (по материалам экспедиций 1926—1932 гг.) / Публ. Л. И.Петровой // Там же. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 439—491.

[2] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. Ч. 2: Народная словесность. М., 1878 // Изв. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30, вып. 2. С. 38—47). Тр. этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2. Глава «Стихи нищей братии», № 1—8, 10.

[3] Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. 3: Мезень. СПб., 1910. № 11, 14, 21, 62, 84.

[4] Там же. С. 7.

[5] Там же. С. 639.

© Л И. Петрова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

лов Е. В. — *Л. П.*) знает, по его словам, еще 11 стихов», в том числе «Егория Храброго», — свидетельствовал А. Д. Григорьев.[6] И так далее...

В конце 20-х гг. XX столетия примечания фольклориста-собирателя типа: исполнитель знал еще, но я не стал записывать, — сменились другими: сказитель «знал, да забыл», «слыхал, как старики пели, но сам не поет» и т. п. Но, кроме того, для исследователя эпической традиции, какой была А. М. Астахова (одна из основных участниц Комплексной экспедиции 1928 г.), былина и духовный стих, вероятно, никогда не стояли «на равных» даже в тех случаях, когда сказители в одинаковой степени относили их к «старинам». Иначе просто трудно объяснить, почему, например, от такого прекрасного исполнителя, как Максим Григорьевич Антонов из д. Усть-Низема, остались незаписанными стих «Про Николая Чудотворца» и тем более «Голубиная книга».[7] А текст «Про Алексея» был зафиксирован лишь конспективно, несмотря на констатацию собирательницы: «Начало очень подроб⟨ное⟩» — и примечательное откровение самого исполнителя: «Как запою — так заплачут все!».[8] Записав же «Алексея человека Божия» от сказительницы М. Ф. Авдушевой, А. М. Астахова лишь отметила: «Знала еще стих „Выпадала книга на Фангор-гору"».[9] Т. е. ставший редчайшим сюжет о Голубиной книге опять-таки не был зафиксирован.

Тем не менее во время экспедиционной поездки 1928 г. А. М. Астаховой удалось дополнить общий список сюжетов, представленных материалами А. М. Никольского и А. Д. Григорьева, стихами о Егории Храбром (см. № 10 — контаминация с «Егорием и Змеем», № 11) и о Николае Чудотворце (см. № 8).

Стоит также отметить, что благодаря осуществленным собирательницей неоднократным (пусть и неравноценным) записям «Алексея человека Божия» стала отчетливо вырисовываться мезенская редакция этого духовного стиха.

Конечно, ни о каком планомерном обследовании мезенского края с целью изучения русского духовного стиха устной традиции речь и не шла. Но немногочисленность записей из этого региона делает весьма значимыми результаты (может, и не столь внушительные на первый взгляд) полевой работы А. М. Астаховой, представленные настоящей публикацией.

Из обнаруженных в полевых тетрадях собирательницы текстов духовных стихов мы не поместили здесь лишь один краткий пересказ «Алексея» (не содержащий каких-либо оригинальных деталей и изобилующий «современной» лексикой) и два книжных образца духовной лирики: «Осподь спородился...», «Отчы наши праведные...».[10]

Мы сочли также необходимым при наличии сказанного и пропетого вариантов одного и того же стиха так или иначе отразить в комментариях оба акта исполнения. Обратим внимание на то, что пропетый текст в основном сохраняет более «архаичные» формы: «г» меняется при пении на фрикативное «ґ» (правда, в некоторых словах — их значительно меньше! — это изменение не указано, но не ясно, имеем ли мы дело с вариативностью при пении или просто собирательница не успевала фиксировать эти изменения); окончание *-ые* на *-ыя*; *-ый* — на диалектное *-ой*; литературное «чоканье» на «цоканье». Кроме того, во время пения механическая память оказывается сильнее, «подсказывая» пропущенные при пересказе строки, и текст, как

---

[6] Там же. С. 277—278.

[7] Былины Севера. Т. 1: Мезень и Печора / Зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. С. 162.

[8] Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (далее РО ИРЛИ), р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 4, л. 12—12 об.

[9] Там же, ед. хр. 9, л. 19 об.

[10] Там же, кол. 6, п. 8, ед. хр. 4, л. 67 об.; кол. 5, п. 14, ед. хр. 1, л. 7—8.

lib.pushkinskijdom.ru

правило, становится полнее и стройнее. Остается лишь пожалеть, что случаи фиксации и сказанного, и пропетого варианта духовных стихов единичны.

Публикуемые тексты печатаются по полевой карандашной записи (за исключением № 12 — см. комментарий). Сокращенно зафиксированные в полевой тетради слова восстанавливаются по перебеленной рукописи (при ее наличии) без каких-либо дополнительных оговорок, кроме тех случаев, когда раскрытие сокращений самим собирателем вызывает или может вызвать сомнение. В подобных случаях дается либо пояснение в текстологических комментариях, либо соответствующий фрагмент слова выделяется курсивом. При малейшем сомнении в верности нашего прочтения полевой рукописи в текстологических комментариях приводятся расхождения с перебеленной записью. Термин «первоначально» в текстологических комментариях означает, что слово (или его часть) подверглось правке: оно было зачеркнуто или переправлено собирателем.

Реконструированный нами текст заключен в угловые скобки и сопровождается (при необходимости) соответствующими оговорками в комментарии. В круглые скобки заключены гласные, которые, на наш взгляд, являются лишь призвуками, результатом вибрации предшествующего звука при пении.

В отличие от полевой и перебеленной рукописей, сохраняющих разнобой в написании «ш» и «шь» в окончаниях 2-го лица глаголов ед. числа, мы не считаем это следствием варьирования произношения и сохраняем на конце «ь». Нами сняты также случаи фиксации в полевой записи озвончения и оглушения согласных — как случаи полного совпадения диалектного произношения с литературной нормой. Дополнительные обозначения мягкости «ч» («вечьну», «чюдо») и твердости «ж» и «ш» («Божыю», «нашым), не носившие у А. М. Астаховой системного характера и являвшиеся лишь следствием спонтанности записи, в настоящей публикации не сохраняются.

Пунктуация приведена в соответствие с современными нормами грамматики. «Г» фрикативное обозначено в публикуемых текстах как «ґ». Проставленные в рукописи ударения сохраняются в основном в тех случаях, когда они не соответствуют правилам литературного произношения.

Духовные стихи сгруппированы по сюжетам, определения которых аналогичны общепринятым в научной литературе. Заглавия, данные самими исполнителями, приводятся в комментариях к конкретному тексту.

ХРИСТОВО ВОЗНЕСЕНИЕ

1

Светлое[1] Христово Воскресениё,[2]
Дошло до Христова[3] Вознесения.
Вознесся Христос на небеса́,
Со андёлами, со архандёлами,
Со всею силою небесной.
Оставил он нищую братию,
Оставил убогу сироту —
Туже⟨т⟩[4] ниша братья, плацет,
Убога сирота рыдаёт:
«Уж ты истинной Христос, да Царь Небесной!
На кого ты нас оставляёшь,
На кого ты нас да спокидаёшь?
Как же мы будём питатьце?» —

lib.pushkinskijdom.ru

«Не плацьте вы, нища братья,
Не рыдайте, убóга сирóта!
Оставлю я вам гору да золотую,
Протеку вам реку да медянýю —
Будите сыты и пьяны,
Будите обуты, одены,[5]
Будите теплом обогреты!»
Спроговорил Михайло Архандел:
«Ты истинной Христос Небесной!
Не владати им горою золотою,
Не владати им да рекой медянóю:
Узнают купци(и)[6] торговы,
Узнают мужики-те боґаты —
Отобьют у их гору золотую,
Отоймут у их рекý да медянýю!
Оставь им лучше имя Христово:
Они будут пó сёлам ходити,
Будут они милостыни просити,
Они будут сыты и пьяны,
Они будут обуты, одены,
От тёмной ноци сохранéны!»[7]
*(Мешков-кусков напросят — вот
и сыты будут!)*

2

Прошло-прокатило Христово Воскресениё,
Дошло до Христово[1] Вознесенья.
Вознесся Христос на небéса —
Тут росплакалась нищая братья,
Растужилась убогая сирота:
«Уж истинной Христос, да Цярь Небесной!
Уж на кого же ты нас оставляёшь?
Уж мы чем же будем питаться,
Уж мы чем же будем одеваться,[2]
Мы от темной ноци да охраняться?» —
«Вы не плачьте, не плачьте, нищая братья,
Не тужите, убогая сирота!
Я ле вам дам гору золотую,
Наделю вам реку медлянýю,
Уж я вам дам сады виноградны*ы*!» —
«Уж ты истинно*й* Христос, Царь Небесн⟨ой⟩![3]
Не владать нам горо*й* золото*ю*,
Не владать нам рекой медляною:[4]
Отоймут у нас князи-бояра,
Многие боґатые христь*яне*!
Ты оставь нам имя Христово:
Мы будем Христа поминать,
Кажный день Христа взвелицать —
Уж мы будем сыты и пьяны,
Уж мы будем обуны, одеты,
От тёмной ноци сохранены!»

lib.pushkinskijdom.ru

3

На первóй-то недели да Воскресеньё,[1]
На шестóй-то недели да Вознесеньё.
Как вознесся Исус Христос на небу —
Тут росплакалась нищая братия:
«Уж ты гой еси, Господи!
Оставь нам гору золотую,
Оставь нам, Господи, реку медовýю!»
Пресвета Мати Божья Боѓородиця
Гласом прогласила:
«Нищим-то горою не владати:
Узнают боѓатые люди —
Отобьют у их гору золотую,
Отобьют у их реку медовую
Оставь им, Господи, имя Христово!
Будут тебя почитати,
Будут тебя величати».
Хозяин, хозяюшка, здоровайте!
Подайте Христа ради!

4

Прошло наше с⟨о⟩борно Христово Воскресенье,
Дошло до Христова Вознесенья.
Возносится Христос на небéса
Со ангелами, со архангелами.
Восплачется нищая братья,
Зарыдает убогии сыроты:[1]
«На кого ты нас, Господи, оставляешь?
Мы можем голодной, холодной смертью умереть,
От темной ночи не укрыты!»
Спроговорит истинной[2] Христос:
«Не плачьте вы, нищая братья,
И не рыдайте, убогии сироты![1]
Оставлю я вам гору золотую:
Вы промеж себя гору разделяйте —
Вы будете сыты и довольни,
Обуты и одены,
От тёмной ноченьки укрыты!»
Тоѓда проговорит Иоанн Боѓослов:
«На коѓо ты, Господи, гору оставляешь!
Нищим горою не владати:
Наедут цари и князи,
И пёстрые власти —
Отнимут у их гору золотую!
А оставь им свое имя Христово:
Ходить по селам и деревням,
Часто Христа поминати,
Тебя, Господа, наименовати!»
Спроговорит истинной Христос:
«Ну, Иоанн Боѓослов,
Пусть нонь твои уста — золотые!»

lib.pushkinskijdom.ru

ДВА БРАТА ЛАЗАРЯ

5

Некий жил-был боґат человек.
Как пил-ел сладко, носил хорошо,
Да сахарные ествы богат воскушал,
До́роги одежды боґат одевал —
Бедных, нищих он в дом не пущал,
Да при пути ходящих путя не сказал,
В те́мницы сидящих никогда не посещал,
Да во гробе мёртвых никоґда не спровожал!
Да был у боґатого убоґий(и)[1] брат.
Да приходи́т Лазарь к бра́ту своему́:
«Да братец ты, братец мой родной!
Да ты же мине, братец, напой-накорми!
Да ты же мине, братец, обуй и одежь!
Да ты же мине, братец, на путь спроводи!»
Да за́крычал богатоей, как лю́тый пёс:
«Ты мне не братец, да ты не родной!
Да есь у мня[2] братья почище тебя:
Да гости торговы́ — те братья мои,
Други-бояра — то гости мои!»
Вывел убоґа вон да и за[3] ворота́.
Лёжит убоґой день[4] до вечера.[5]
Было у богатого два люты́е пса;
По подстолью хо́дят да крошки сбирают,
Крошки сбирают — убогому носят,
Ци́рьи и раны зализывают.
Да андели душу воспитывают.
Да лёжит убоґой день до́ вецера.
Очи-ти вз⟨в⟩ел-то да на небеса,
Он руци-то склал на́ голову,
Нацал убогой молитву творить:
«Ґосподи, Спас многомилосливой!
Да выслушай, Ґосподь Боґ, молитву мою:
Да при́сылай, Ґосподь Боґ, с небес анделов —
Грозных анделов, а не милосливых!»
Да нечесно душ[у] п[овынети велит]:[6]
«Так моя душа поцарствовыла».
Да выслушал Ґосподь всю молитву ево,
Да при́слал с небес анделов —
А тихих и смирных, и милосливых,
Да честну душу́-то повынеть велел,
Да чесну душу́ же обря́щеть велел.
Да по́ложили душу на пелены,
Да во́знесли душу на небеса
Да к Исаку, к Авраму и к Иякову в рай.
А да гу́ляет богатой день до вечера.
А да вышел богатой гостей спровожать —
Да стретила боґатого Божья страсть:
А да вы́знела богатого вельми высоко,
Да бросила боґатого о землю.
Да не́ узнал боґатой двора своево,
Да не́ узнал боґатой детий[7] и жену.

lib.pushkinskijdom.ru

Да на́шла на боґатого Божья скорбь:
А да лёжит боґатой день до́ вечеры.
Оци-то возвел на небеса,
Да руци-то складывает себе на голову,
Да на́чал боґатой молитву творить:
«Да Ґосподи, Спас Многомилосливой!
Да выслушай, Ґосподь, молитву мою:
Да присылай, Ґосподь, с небес анделóв —
Да тихих и смирных, и милосливых!»
Да чесну́ душу́ повы́нети велит,
Да чесну душу-то обрящеть велит.
Да выслушал Господь молитву его,
Да при́слал-то с небес анделóв —
А грозных анделов, не ми́лосливых!
Да нечесну душу повынеть велел,
Да нечесну душу обрящеть велел.
Да кри́ком и бóком повыбили,
Да вóткнули ду́шу на вóстры копья́,
А да вознесли душу вельми высоко,
Да бросили душу в креме(и)шной[8] ад!
Да гóрит боґатой с день до́ вечера!
Да у́зрил боґатой Аврама в раю,
Да возле Авраамия — брата́ Лазаря.
Да за́крычал богатый, аки лю́тый пёс:
«Да братец-де, братец-де, ты мой родной!
Да сóмокни, сóмокни хоть едину пёрст —
Сокропи, сокропи хот⟨ь⟩ уста ты мои!
Да кабы́ мне-ка, братец, всему не сгореть!»
Да отвечат Аврам за Лазаря:
«Ты мне не братец, да ты мне не родно́й!
Да есь у тебя братья почище миня,
Да гостья торговы — те люди твои!
Где же у тебя эти братья твои?»
«Дом мой — хоромы огонь попахал,
А сильнё именье все прахом взелось!»

6

Было-жило два брата родных,
Два брата родных, два Ла́заря.
Один-от брат — боґатой был,
Другой брат — убоґой был.
Боґатой брат пошол пир собирать,
Пошол собирать, пошол гостей созывать.
А бедной убоґой настрету идёт:
«Брат ты мой брат, к тебе в гости иду́!
Я тебя не обопью, не объем —
Я хоть по засто́лью поползáю,
Кро́шечек посбира́ю,
Костоцек поглотаю!»[1] —
«Не нать ты мне, брат родной, —
Ты убоґой такой!
Буду звать гостей: купци(и) торговы,[2]
Князья́ и боя́ра!»

lib.pushkinskijdom.ru

Боґатой брат со́брал пир —
Бедной пошол и заплакал:
«Ґосподь ты, Ґосподь, истинной Христос!
Услышь ты, Ґосподи, мо́леньё моё,
Мо́леньё моё, Лазаря убоґого!
Пошли два ангела, два архангела —
Штобы вынели душеньку не́чесно из меня,
По́садили душу на востро́ копьё,
Опустили душу во кромёшной ад!»
Послал ёму́ Господи два ангела, два архангела:
Вынели душу цесно из него,
Опустили душу во пресветлой рай!
У боґатого Лазаря пир отошол,
Пир отошол — пошол го́стей спровожать...
И потом не узнал он дома своего,
Дома не узнал, детей не признал!
И бродит вдоль по улице,
И просит: «Ґосподи, Ґосподи, истинной Христос!
(*Заблудилса, ослеп*!)
Пошли мне два андела, два архандела —
Штобы вынели душу че́сно из меня,
Упустили душу́ во пресветлый рай!»
Услышил Ґосподь мо́леньё его,
Моленьё его, Лазаря боґатого.
Послал ему два андела, два архандела:
И вынели душу нечесно́ из его,
Посадили душу́ на востро́ копьё,
Опустили душу во кромёшной ад!
Тут Лазарь боґатой — убоґому Лазарю:
«Брат мой родной, Лазарь убоґой!» —
(*Ишь ведь, как велит его выручить*!)
«Я тебе не брат, я не родной!»

МИХАИЛ АРХАНГЕЛ

7

Михайла Архангел с Гавриилом,
Он ходил-гулял по Сионьской горе,
Гледел[1]-смотрел, цем[2] земля изукрашена:[3]
Она изукрашена церквами Божьими.[4]
И цем[2] земля принаполнена:
Принаполнена земля[5] душами грешными!
«Уж вы ґой еси, души, души грешные!
Уж вы были[5]-жили на вольном свету —
Вы не знали ни се́реды, ни пятницы,
Не светла Христова Воскресеньица,[6]
Великого говеньица не постовали,[6]
Уж вы в Божию церков не хаживали,
Земных низких поклонов не кладывали!» —
«Уж ты ґой еси, Михайло со Га́врилом!
Перевези нас через о́гненну́ реку,
Через огненну реку до ко пресвя́тлому раю,
Ко Исаку, к Аврааму, ко Иакову

lib.pushkinskijdom.ru

И к самомоу Христу, Цярю Небесному!» —
«Уж вы ѓой еси, души, души[5] грешные!
Бредите[7] вы сами через огненну реку,
Через огненну реку ко пресвятлому раю,
Ко Исаку, Авраму, ко Иакову
К самому Христу, Цярю Небесному!»

СТИХ НИКОЛАЮ ЧУДОТВОРЦУ

8

Ходит он, Светитель, по светой Руси,
Есть у нас Светитель на светой иконы.
Мы служим Светителю чесные молебны,
Мы просим у Светителя великие помощи:
Как станем на свете жити,
Богу не грешити!
И туда две дороги широки, долги́:
Пе́рьва идет дорога в Царьсво Небесно,
И втора́ идет дорога в муку вечну!

АНИКА-ВОИН

9

Был-жил Оника-воин двести двадцать единое лето.
Доживат Оника-воин последнеё лето.
Срежаитса Оника-воин в начальный град Ерусалиме,[1]
Хочет начальный град розорити,
Божьи церкви отворити:
Котора стоит в поли не крыта —
Ее дожди не заливают,
А зимой сне́ги не западают,
Горят све́щи неугасимо.
Поехал Оника-воин по чистому полю,
По широкому роздолью.
Встретилось Онике-воину
Чудное чудо, дивное диво.
Спросил Оника-воин: «Ах, ты царь ли ты, царевич,
Але король ли ты, королевич,
Але ты злая-презлая палениця?»
Отвечаёт чудное чудо, дивное диво:
«Я не царь и не царевич,
И не король, не королевич —
Я смерть твоя, престра́шна и гро́зна!
Я где кого застану — и здесь того и воскушаю!
Я сильнёго не боюсе,[2]
Боѓатого не стыжусе —
Хошь при пиру, хошь при бесёды,
Хошь при пути, хошь при дороги!»
Хватил Оника-воин сабельку воиньску,
Хотел Оника-воин го́лову срубити —
Не мог Оника-воин вы́знети: ослаб ить![3]

lib.pushkinskijdom.ru

Хватил Оника-воин копьё бурзаминьско,
Хотел Оника-воин с косьею[4] [опрокинуть][5] —
Не мог Оника-воин вы́знети(и)[6] ослаб ить![3]
Хватил Оника-воин палицу буёву:
Хотел Оника-воин голову ей роздробити —
Не мог Оника-воин вызнет(и):[6] ослаб ить![3]
«Ах ты смерть, ты смерть престрашна и гро́зна!
Дай-ка ты мне время
Хошь на го́д, хошь на полго́да!» —
«Не дам, Оника-воин, не на го́д тебе,
не на полгода!» —
«Ах ты смерть, ты смерть престрашна и гро́зна!
Дай ты мне-ка время
Хошь на месец или на полмесеца!» —
«Не дам, Оника-воин, не на месец
или на полмесеца!» —
«Ах ты смерть престрашна и грозна!
Дай ты-ка мне время
Хошь на неделю или на полнедели!» —
«Не дам, Оника-воин, не на неделю,
не на полнедели!» —
«Ах ты смерть, ты смерть престрашна и гро́зна!
Дай ты-ка мне время
Хошь на день или на полденёчка!» —
«Не дам, Оника-воин, время не на де́нь,
не на полденёчка!
Поеждяй, Оника-воин, в свои белокаменны полаты,
Посмотри, Оника-воин, как твоё тело отпевают!»

ЕГОРИЙ ХРАБРЫЙ

10

У царя-ли было ⟨у⟩[1] Фёдора
Родилося у ево два о́трока,
Два о́трока — и две доцери,
Третьёво ли создал Господь Бо̀г,
Того Егория Младохраброво:
По локот-то у ево руки в золоти,
По колено у ево ноги в серебри,
Во лбу его — сонце красное,
Во тыле́ у ево — млад светёл месяц!
Стал Егорий пети недель —
По суду по Божию, пети годов!
Стал Егорий десити недель —
По суду по Божьему, десити го̀дов!
Стал Егорий двацати недель —
По суду по Божьему, двацати го̀дов!
Прошла та слава по всей земле,
По всей земле, де[2] по всей армии.
На ту на славу на великую
Подымалась силища — Димьянища!
Полонил две сестрицы родимые,
Полонил их, под мец склонил;

lib.pushkinskijdom.ru

Увез Егория во свою землю́,
Во свою землю́ во жидовскую.
Стал Егория он допрашивать:
«Да ґой еси, Егорий Младохрабрый,
Ты теперича у нас в руках —
Ты уж веруй у ⟨веру⟩[3] нашу жидовскую,
Ты молись нашим богам-идолам!»
Говорит Егорий таковы слова:
«Хошь я теперечи в руках у вас —
Я не верую веру жидовскую,
Не молюсь боґам вашим, идолам!
Я уж верую веру всё крещоную,
Крещоную веру, благословлёную,
Я молюсь Христу, Царю Небесному,
Божьей Матушки Богородицы!»
Тут и царь ищо осержается,
А Демьянища-то воспылуется:
Приказал ево во пи́лы пили́ть!
Не добрее Егория пила берет:
От света Егория пилы сыплются,
А светый Егорий всё стихи поёт,
Всё стихи поёт-де всё хирувимскии,
Гласы произносит по-анґельски,
По-анґельски, по-архангельски!
Приказал Егория колесом рассечь —
Не добрее Егория колесо берёт!
А светый Егорий все стихи поет,
Гласы произносит по-ангельски,
По-ангельски, по-архангельски!
Повели Егория налицо к царю.
Как царь-то стал ищо допрашивать:
«Как бы ты, Егорий Младохрабрый,
Как бы ты теперь помучился!
Ты веруй нашу веру жидовскую,
Ты молись да боґам нашим, идола́м!»
Говорит Егорий таково́ слово́:
«Я не верую веру вашу жидовскую,
Хошь я тепериче помучился —
Я не верую веру вашу жидовскую,
Не молюсь боґам вашим, идолам!
Верую веру всё крещо́ную,
Крещо́ную веру, благословлёную!
Я молюсь Христу, Царю Небесному,
Божьей Матушки да Богородице!»
Тут ведь царища да осержается,
Демьянища да воспылуется:
Прика́зал Егория во котле варить!
Котел кипит — Егорий в котле сидит,
Во котле трава ростёт,
А светый Егорий все стихи поёт,
Все стихи поёт да хирувимскии,
Гласы произносит по-ангельски,
По-ангельски-де,[2] по-архангельски.
Повели Егория налицо к царю.
Царь ищо да стал допрашивать:

lib.pushkinskijdom.ru

«Как бы ты, Егорий Младохрабрыей,
Как бы ты теперь помучился!
Ты уж веруй веру нашу жидовскую,
Ты молись боґам нашим, идола́м!»
Говорит Егорий таково́ слово́:
«Хоть я теперичи помучился —
Не верую веру вашу жидовску,
Не молюсь боґам вашим, идола́м!
Я уж верую веру всё крещоную,
Всё крещоную веру, благословлёную,
Я молюсь Христу, Царю Небесному,
Матушки-де Богородицы!»
Как тут царь ищо да осержается,
Как Демьянища да воспылуется:
Приказал Егория да на воду́ топить!
Не добрее Егорий на воды́ то́нет,
А светый Егорий на плиты́ плывёт,
А светый Егорий все стихи поёт,
Все стихи хирувимские,
Гласы произносит по-ангельски,
По-ангельски, по-архангельски!
Повели Егорья налицо к царю[4] —
Приказал Егорья колесом ростерет⟨ь⟩!
Добрее Егорья колесо не берёт,
А Егорий всё стихи поёт,
Да всё стихи херувимские.
Тут ведь царь ищо да осержается,
Демьянища да воспылуется:
Приказал Егория посадить во глубо́к погре́б!
Посадили Егория во глубо́к погре́б,
Накрыли плиты все железные,
Замкнули замки-то все немецкие!
Со той ли сторонушки восточной[5]
Подымалась туця тёмная,
Подымалась туценька тёмная,
Тёмна туценька грозная,
Разметала[6] плиты все железны[7] —
Вышел Егорий на свою волю́!
Тут прибежал-то конь с доспехами-то боґатурскима[8] —
Вот поехал Егорий чистить за́ставы...
В ту по́ру, в то времяцка
Попустил Господь[8]... ⟨н⟩а[9] Аза́п-город
Люту́ Змию, которая просила на кажный на день
По головы по человеческоей.
Азапский царь-то запечалился.
Они сделали собрание всеобчее,
Кидали жере́бий промеж себя:
Кому первому итти к Змею на съеденьицо.
Выпал жребий самому царю,
Самому Агафону Азапскому.
Идет царь — да запечалился,
Повесил он буйну ґолову,[10]
Не по-старому, не по-прежнему.
Ґоворит царица: «Почему ты идешь
Не по-старому, не по-старопрежнему?» —

lib.pushkinskijdom.ru

«Мы кидали жребий промеж собой:
Кому нам итти первому к Змею на съеданьецо».
Говорит тут царица таково слово:
«Разви неким у нас заменитися?
Есь ведь у нас нелюба́ дочéрь,
Нелюба́ дочéрь — та ли Олисава Агафоновна.
Она нашей веры не верует,
Она нашим боґам нонце не молится!
Мы свезем ее Змею на съеденьицо!»
Тут-то царь возврадовался.
Заходит он к своей дочери,
Сам говорит да таково́ слово́:
«Ой еси, Олисава Агафоновна!
Ставай-ко утре ранéшенько,
Умывайся ты ключевой водой,
Утирайся полотёнышком беленьким,
Одевай ты платье нонце светлое —
Я тебя отдам уж в Русь взамуж,
Отдам за крестьянина боґатова!»
Тут Олисава зародовалася,
Ставала утром ранéшенько,
Умывалася ключевой водой,
Одевала платье разноцветное.
Гленула она в окошецко:
Стоит под окном жеребчик,
Неезженый и нелегченый,
Сидит-то дитинушка поваренький.
Тут Олисава доґадалася,
Тут Олисава и заплакала:
«Не на то меня батюшка
Вспоил-вскормил, повыростил,
Што отдать-то меня в Русь взамуж,
Отдать за хрестьянина боґатого.
Не на то меня батюшка вспоил-вскормил —
Свести-то Змею на съеденьицо!»
Вот ей повезли там на́ берег,
(*Там уже будка была.*)
Там ей и оставили.[11]
Вдруг Олисава заметила:
Приближается ей ведь всадник на белом коне,
И сказал: «Здрастуй, Олисава Агафоновна!»
И говорит Олисава Агафоновна:
«Да не стой, удалой добрый молодец,
Поезжай! Я отдана Змею на съеденье!»
Он соскочил со добра коня,
Бросил коня на привязьке,
Бросил копьё на́ землю
И пал-то ей на право́ колено.
И сказал: «Ой еси, Олисава Агафоновна!
По⟨и⟩щи[12] у меня в буйной головы.
Если сонце будет закататися,
А Змей из мо́ря появлятися —
То буди меня, а ежель не мошь розбудить —
То ткни ножом мне в ґолову!
Я засну теперь сном боґатырским».

lib.pushkinskijdom.ru

Вот он и за́спал.[13]
Сонце стало закататися —
Змей из мо́ря появлитися.
Вышел Змей на крутой берег —
Не может разбудить Олисава
Егория Младохраброво!
Вышел Змей страшно́й,
Сам говорит таково́ слово́:
«Давно я, Змея, голодна была,
А тепереча сыта буду!
Съем две ѓоловы человеческия,
Третью съем — лошадиную».
Тут Олисава и заплакала,
Тут ея слезы падали
Светому Егорию на бело́ лицо —
Пробуждался Егорий от крепко́го сну,
Соскакивал он на резвы́ ноги́
И сказал: «Будь, Змея, кротка-смирна!
Кротка-смирна, как скотинушка,
Как скотинушка у хрестьянина-то воспитана!»
Она упала тогда на лапы и уши растенула.
Говорит Егорий таково слово:
«Ой еси, Олисава Агафоновна!
Отвязывай ты свой шелко́в поя́с,
Вяжи ты Змея на шелко́в поя́с!
Поведем мы Змея к твоему батюшку!»
Повели Змея в город.
Жители в городе испужалися,
По сараям все разбежалися.
Привел тут Егорий к самому царю,
К самому царю да Аза́пскому.
Говорит Егорий таково слово:
«Уж ты ѓой еси, Азапский царь!
Не пойдешь ты в веру православную —
То спущу я Змея на свою воли́ю:
Съест вас всех до единого!»
Жители все тогда крестилися,
Уверовали в веру православную,
Во Христа, Царя Небесного.
Когда они все крестилися —
То наехал Егорий на Змея
И сколол своим копьем!

11

Святый-то Егорий на плиты плывёт,
И стихи поёт,
Стихи-то поёт да херувимьскии,
Глас-то он возносит по-ангельски,
Все по-ангельски, да по-архангельски.
Стали Егория в топоры рубить —
Топоры-то вси приломалися.
Стали Егория да во пилы пилить —
Пилы да приломалися.

lib.pushkinskijdom.ru

Стали Егория да во погреба садить,
В погреб посадили да серы камни навалили,
Двери да заковали —
Ницего Егория да не держало:
Правой рукой двери открывал —
Серы камни да укатались!
Подбежал к Егорью да сивый конь,
Садился да на сива́ коня —
Темны-то леса промеж ног спущал,
А сини-то моря хвостом покрывал.
Тут и сказал-то святой Егорий:
«Прощайте роботницьки да злы разбойницьки!»

АЛЕКСЕЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ

12

Жил-был боґатой князь Охминьяне,
Жена его — да и Аглапида.
Не было у их цяда.
Ходил боґатой князь Охмимьяне
Боґу в церковь тут молилсэ,
Просил: хоть бы сына или доцерь!
Божья Мати прогласила:
«Боґатой князь Эхвимьяне!
Поди бери попа-митрополита:
Принесла твоя кнегина Агламида.
Дай ты ёму имё —
Олексей цёловек Божий».
Ростил до петнадцети недель же —
Он быдто пети годов!
Рос Олексеюшко не по дням,
А по часам же!
Стали они грамоту уцити —
Олексея целoвека Божия.
Он грамоту училса хорошо же!
Ростили до петнадцати годов же —
Здумали своего сына женити.
Олексеюшку жениться было не охота —
И отця, и матери огневить тоже не охота!
Они стали брать кнегину Катерину,
В цярском стали цярьсве
У цяря стали брать ведь доцерь.
Невесту привезли же.
Олексей стал за стол же:
Ницего, пищу, не начинаёт —
Только пищу раскрываёт,
Со слезьми Книгу Божию цитаёт.
Приходит боґатой князь Охмимьяне к сыну:
«Што же, Олексей целoвек ты Божий,
Што же, я спрошу у тебя:
Поцто ницего не зачинаёшь —
Со слезьми Книгу Божию цитаёшь?
Разве я тебе молода жонил

lib.pushkinskijdom.ru

Либо взял кнегину Катерину не по умý-по..?»[1]
Олексеюшко ницего не отвечаёт —
Со слезьми Книгу Божию цитаёт.
Пошли от стола, отошли же.
Олексей с кнегиной Катериной
Ушли во спальню, во ложню.
Олексей говорит: «Кнегина Катерина!
Уж ты как теперь меня имеешь,
Уж ты как меня да нарецеёшь?»
Она сказала: «Я тебя называю мужом —
Имею вó имя братом!»
Олексей взял Книгý, рознял же,
Олексеюшку Книги рознеслисе:[2]
«Не подобает брату жить с сестрою,
Олексею целoвеку Божию с жоною!»
Снял он, взял он отвезал свой шóлков поес,
Взял свою золотý ризу,
Взял своё золотó колечко,
Сказал: «Кнегина Катерина!
Коґда припадёт тоска-круцина —
Одень ты эту ризу,
Опояшь ты шолков поес!
Коґда я в дом ваш стýплю —
Это колечко, как солнце, засветит!»
Сам вышел на крылецко,
Сказал: «Прощай, отец и матерь!
Простите, все родители мои родны!»
Шол-пошол Олексей целoвек Божий,
Шол тёмным лесом,
Шол цúстым плёсом,
Спустилса он ведь к морю:
Кораблицек бежит же.
Попросил у корабельщиков же,
Они приворотили, его взяли.
Ушол Олексей целoвек Божий,
Ушол в Египеньскоё царьсво.
Жил в Египеньском он царьсве,
Жил он тридцеть три годы́.
Этот боґатой князь Охвимьяне
Потерял своего сына.
Искал он своего сына,
Собирал пиры и балы —
Не приедет свой сын же!
Потом стал за упокой поминати,
Стал по городам милостыньки россылати.
Приходит в Египеньскоё царьсво
Корзина милостынек —
Он и говорит:
«Слава тебе, Господи!
Пришла своёго отца милостынька!»
Божья Матерь прогласила:
«Олексей целoвек ведь Божий!
Пойди в своё царьсво:
Скоро тебе будет представленье,
Души твоёй выходеньё».

lib.pushkinskijdom.ru

Пошол во своё царьсво.
Пришол домой же
К своему отцу же:
Тридцеть три келейки —
Да все позаняты.
Говорит своёму отцу же:
«Боґатой князь Охминьяне!
Нет ли у тебя келейки пожити —
Не для-ради меня — для-ради Олексея
Целoвека Божья?»
Он говорил же:
«Как ты ёго знаешь,
Как ты ёго примечаешь?» —
«Как ёго не знати,
Как ёго не примечати!
Мы в одном училище учились,
На одной койке спали и лежали,
Из одной цяшки пили ведь и ели».
Он и отвечаёт ему:
«Желашь если — есть под крыльцом курятна.
Живи в курятном!»
Приказал слугам эту келейку убрати,
Эту келейку да очищати.
Зашол Олексей целoвек Божий:
«Слава тебе, Ґосподи!
Пришлось у своего отца пожити!»
Дал он ёму пищу со дворьянами.
Дворя́на были люди нехороши:
Сами все съедят хоро́шо —
Ему коски-ополоски!
Он живёт неделю там, другую.
Средилась его кнегина Катерина,
Пошла она к обедни —
Олексеюшко скликал к окоше́цку:
«Ты кнегина Катерина!
Принеси мне цернила и бумаги —
Я спишу про тво́его мужа,
Про Олексея целoвека Божия».
Столько времецко стояла,
Взгленула — уж от службы там выходят!
Ей время мало показалось,
За одну минутку показалось.
Она принесла ему цернила и бумаги.
Опеть выходят из службы:
Где-то ладаной дух да прошибает!
«Боґатой князь да Охминьяне!
У тебе[3] ле где светой представилса?»
(*Тридцеть три келейки — все светые жили*!)
Пошли народ по кельям.
Тридцеть три ке́лейки да обошли же —
И все светые жи́вы же.
«Боґатой князь Охминьяне!
Какой у нас живет под крылецком?»
Зашли тут в подкурятну:
Лежит тут светой — да представилса,[3]

lib.pushkinskijdom.ru

Божьим повеленьем да нарежоный,
Рукописаньицо в руках же.
Сколько народу приклонилось —
Никому рукописаньицо не давалось!
Боґатому Охминьяну не далось же,
Матери кнегины Аглапиды не далось же —
Своей жоны Катерины далось же:
«Есть у вас Олексей целовек Божий!»
Столь же было им тошно,
Столь же было им противно!
На себе вóлосы рвали,
На себе ризы раздирали:
«Ты пошто нам, цядо, не сказалось?»
Устроил боґатой князь Охминьяне
Ёму зóлоту гробницу.
Понесли ёго, да Олексеюшко, хороните.
Несли Олексеюшка до церкви
Три дни и три ноци —
Столько народу приклонялось!
Он глухим давал прослушенье,
Он немым давал прорецéнье,
Слепым давал провидéнье!
Проговорил Олексей целовек Божий
С золотóй гробницы:
«Боґатой князь Охминьяне!
Меци на сторону деньги —
Не отшатнетса ли народ?»
Отец бросал ведь на сторону золоты злотни́цы:
Народ за деньгáми не гналися —
Гнались за своим здоровéниём!

13

В годы те были давные,
Времена те были прошлыя,
Времена те были потрушливыя,
Как при царе было при Онурие
В православном то городе было во Риме,
Во светом было граде Вифлееме,
У боґатого было князя у Ефимьяна.
Да не было у Ефимьяна ни единого цяда —
Ни мужеск*ого* полу, ни женск*ого*.
Как ходил Ефимьян во Божию церковь,
Он молилса-трудилса Боґу:
«Уж ты дай мне, Господи, чада —
А как муського полу, как женьского!»
А как возгласит в Божьей церкви:
«Уж ты полно молиться-трудиться Боґу!
Ты иди-ко во свои палаты белокаменны:
Родила-й у[1] тебя супруга чадо —
Нарекай ёму имя Олексеём!»
А пошол Эфимьян из Божьей церкви,
Да приходил во свои палаты белокаменны:
А родила супруга чадо!

lib.pushkinskijdom.ru

Собирал Ефимьян попов, дьяков, архимайдритов,
Нарекали имя — Олексеём.
Рос Олексей не по дням — по часам!
А[2] доростил батюшка его до шести годов —
Тут и отдал Олексея учит⟨ь⟩ся Божью грамоту.
Кабы люди учатця три года —
Олёксей выучился три месеца!
Олёксею грамота в ум пошла,
В голову заселилась, Божья, ему вкоренилась.
Ростил Олексеюшко до семнадцати лет —
Стал Олексеюшко женити.
Олексею жениться не хотелось —
Поневоле Олексеюшко женили!
Поволили с обрученой на подклет.
Спрашивал у обрученой таково слово:
«За коѓо ты признаваешь, за коѓо же почитаешь?» —
«Почитаю Олексея — как за брата я теперя!»
Это Олексеюшку слово не пондравелось.
Пошол в палаты белокаменны,
Нашол[3] в книге слово Божье:
«Брату с сестрой не приходитця[4] спать».
«Я пойду-уйду от тебя Боѓу молитьця во монáстырь!»
Она сидит, слезами уливаетця:[4]
«На коѓо ты бросишь, на коѓо спокинешь?» —
«На, моя обруцёная, платочек!
Нападет на тебя тоска люта,
Ты свяжи[5] ты этот платочек —
Отпадет от тебя тоска люта.
На тебе поясочек!
Нападут на тебя худы мысли,
Ты свяжи этот поясочек —
Отпадут от тебя худы мысли!»
Распростился — пошол вон из спаленки.
А она сидит, слезамы заливаетця.
Приходят поутру будить молодых —
А она сидит, слезами заливается, одна. Олексея нет.

Князь Эфимьян послал гонцей по городу розыскивать Олексея — нигде сыскать не могли...

Олексей приходил на пристань корабельню: стоит кораблицек маленький — нет ни мачтов, ни парусов. Зашол Олексей на кораблицек, побежал за синѓ моряѓ в те монáстыри во служебные.

Прибегал в монáстыри, ставил кораблицек к берегу, выходил из кораблицька.

Молилса Боѓу он тридцать лет, всё в паперти, значит. Потом гласит в Божьей церкви глас при службы: «Иди, странник, домой, Олексей человек Божий! Тебя теперя дома не признают».

Весь народ узнал, что тот праведник, — стали узнавать. Раз кричит, другой, третий — он и скрылся! Пошол Олексей опять на этот кораблик и побежал опять по этим морям.

Приходил в город Рым, шел опять к отцу своему. Заходил в палаты белокаменны. Просит отца: «Подай, князь, милостыню — не ради меня, а ради сына ⟨своего⟩[6] Олексея!» У князя слезы покатились. «Как ты моего сына знаешь?» А он и отвечает: «Как же мне не знать? На одной скамеечки сидели-учились. (*Сын-то ответил*!) Князь Эфимьян, не будет ли у тебя хижинки

lib.pushkinskijdom.ru

какой пожить — не для меня, а для сына твоего Олексея? Не будет ли какой комнаты — пожить мне у тебя?» Отвечат Ефимьян: «Живи у меня в палатах белокаменных, с одного блюда пей-кушай!» А он отвечает: «Нет, сиротинушке не пригоже вместе с князем пить-кушать!»

Заставил князь на колидоре выстроить хижинку против дверей, чтобы от своего стола пищу носить. Поставил две слуги: один пищу носит, другой печку ему затопляет.

Пришло время сутки. Забыли слуги, ушли в город.

Прошли сутки. Вот по городу прошел дух демьяный, по всею городу. Народ насладиться не может. Вот дали знать по деревня*м*, город*ам*: собираются искать, где есть светое тело, мощи. Собира*лись* архиереи, попы, дьеки, митро⟨политы⟩. Искали светое тело по городу по Римьскому — нигде не могут найти!

Потом князь говорит: «Вот, братие, у меня жила сир*отинушка* на дворе. Не она ли представилась?» (*А ко̀гда, значит, Олексей потерялся, мать и жена ушли в темные леса: «Докуль Олексей не покажется — мы не выйдем!»*)[7]

Вот приходили в комнату. Брались за скобу́ — никому не дал́ся! Взял Эфимьян за скобу́ — двери сами отперлись! Лёжит тело на диванчике. Свечи горят. Рукописанье в руке дёржит. Рукописание никому в руки на даётся![8] Взял Эфимьян — в руки далось: «Представил*ся* Олексей человек Божий, князя Эфимьяна сын».

Вот устро*или* гробницу, понесли в церковь. Видится[9] ночью некото*рым* убогим, боль*ным*: «Вещайтесь[9] ко мне, Олексею человеку Божь*ю*: буду исцелять!»

Собрался народ, понесли на кладбищё. Кто увечный — ко гробу[10] припа*дает*, так и исцеляет*ся*, убог*ий*, безног*ий*.

Несли три дня и три нощи на кладбище: ходу нету. Бросал Ефимьян злато-серебро по сторонам — не глядят на злато-серебро: бьются за светым телом!

14

Во славном во царьсве во Рымьском,
Что при славном царе было при Онурие,
При славном папе патриархе,
Еще́ был-жил князь благо̀честивой[1]
По имени князь Эфимьян
С обручной кнегиной Агламидой.
Не имели они себе отро́да,
И молили-просили они Бо̀га
Чтоб послал им Го̀сподь чада.
Но охвоч был Эфимьян в церковь ходить
И охвоч был Эфимьян Бо̀гу молиться.
От светых и́кон глас возгласилса,
Бо̀городица же гласом возгласила:
«Ты пойди же, Эфимьян, нонь домою![2]
У тя жена лежит при постеле —
Спородила тебе чадо,
Как любимого чада тебе — сына!
Ты зови же ку́ма со кумо́ю,
Зови попов-патриархов,
Нарекайте ему свято́ имя Алексеём!»
Эфимьян пошол домой,
С попами и дьяками распростилса,
На все стороны четыре поклонилса[3]
И приходил Эфимьян домою.[2]

lib.pushkinskijdom.ru

Видит: жена лежит при постеле.
Он созвал кума со кумою,
Созва́л попов-патриархов,
Он созвал попов-патриархов:
Нарекали ему светое имя,
Свето имя ему — да Олексеём.
А еще стал Олексей выростати,
Аки маков цвет росцветати.
Еще вырос Олексей лет пети-шести —
Ещé вздумал Ефимьян в грамоту учити.
А потом стал Олексея выручати —
Олексея из училища не спускали:
Ещé все об ём сожалели.
Ищé вырос Олексей двадцати петú —
Ещé вздумал Ефимьян сына женити.
А еще на обручной кнегины да Агламиды.
Пошол он с женою на подклет,
Он отдал жене поес:
«Если заберёт тебя тоска-кручина —
Опоишь шелков пояс!»
Отдал в руки золотой перстень и ушол, не сказалса.[4]

Ушел, потом пришол уже странником. Отец дал хижину жить ему. Лакеи со стола пищу ему носили. Отец и мать отсылали со своего стола — а те помои ему носили. Помер. (*«Позабыл дальше!»*) И оставил свое рукописание. Записка никому в руки не давалась.

Потом пришол отец, прочел и заплакал: «Почто ты, цядо мое, не сказалось? Я построил бы тебе келью золотую!»

15

Эфимьян, князь боґатой —
У его детоцек не было.
Он охотник был в церковь ходить
Да Богу молитьця:
«Создай мне, Господи, цядо
Хоть женьского полу, хоть мужьско*го*:
Мне сызмальства лет — на потеху,
А при старости лет — на замену,
А при смерти души — на погребание,[1]
А после смерти — на поминанье!»
Боґородица гласом прогласила:
«Греди, Эфимьян, вон из церкве[2] —
Жона тебе сына спородила!
Заправляй[3] кума со кумóвью,
Зови попов-митрополитов:
Тут же младеня окрестити,
Тут же младеня да окупайте,
Нарекайте ему имя — Олексеем,
Самóго Г̇⟨оспода⟩[4] Божьим же целoвеком!»
Стал Олексей лет семи-шти[5] —
Олексею грамота-свет даласи.
Стал Олексей лет семнадц*а*ти —
Задумал его батюшка жонити.

lib.pushkinskijdom.ru

Олексею жониться было не охвота!
Уливаетця горючима слёзама —
А батюшка ответу-привету да не сказует!
Брали кнегину Катерину...
Вот и заходили во тёплую ложню.
Олексей и спросил: «Как же ты
Меня будешь, кнегина Катерина, звати
И как меня будешь поцитати?» —
«Звать-то я тебя буду Олексеем,
А поцитать — как брата родного!»

«На, говорит, я сойму с себя шолков пояс, злачен перстень! Когда тосковать будешь — надень злачен перстень да опояшь шолков пояс: вся твоя пройдет горесть! А я уеду за синее море».

Там он уехал. Сколько-то годов молилса, Богу трудилса. Богородица гласом прогласила: «Полно тебе, Олексей, молиться! Греди в свое Римьское царьство — отцу-матери не скажися, роду-племени не евися, также и молодой жоны. Пойди на маленький кораблик!»

Вот он приехал ко своему отцю и зашол в избу милостыню попросить. А он[7] спрашивает: «А ты, странник, не слыхал ли про моёго сына Олексея?» А он отвечает: «В одном мы месте Богу молились. А нет ли у тебя, Эфимьян, какой келейки Богу еще помолитьсе?» «А как, — говорит, — нет: у меня есть 33 кельи, свой дворец. Келья есть порозна — так ты тут живи! А что стану[8] воскушать — то и тебе станут носить».

Вот и стал жить. Слуги носили и пить, и есть — а сами кушали, а на его келью помои наливали! А он с радостью нужду принимал!

Заслышал себе Олексей концину. Написал рукописанье отцу и мат*ери*, и своей кнегины Катерины. Понесло по всему Римскому царьсву ладоном-демьяном! Стали говорить: «Есть у Эфимьяна 33 кельи: да где ли искать, где ли есть какой светой?» Вот и пошли. Ту открыли, другую открыли, а эту отворить не могут! Жена пришла, за скобы взяла⟨сь⟩[9] — дверь и отперла. Она и видит рукописанье.

Отец ⟨приходит⟩,[10] уливаетця горюцими слезами: «Зачем ты мне не сказалса?» И жона плацет: «Мы с тобой вместях[11] Богу молились!»

Повезли на могилу: безруким давал руки, безногим — ноги, безглазым — глаза! Эфимьян рассыпал злато на обе стороны — да никто не уклонилса: а всем[12] охота к Олексею бежать, целовать[13] приложитьця!

16

Здумали Олексея младого да поженити.
Олексею жениться да не хотелось —
Споженили его отец с матерью да насилу!
Взял он кнегину да Маремьяну.
Повенцяли его с кнегиной Маремьяной,
На подклет Олексея да повалили.
Стал Олексей жену спрашивать;
«Как будешь меня знать, как почитать?» —
«А буду тебя почитать дороже родного брателка!»
Олексей жене отвечае:
«Брату с сестрой да жить не подобает!»
Он снял с правой руки да златой перстень:
«Когда на руке перестень да светит[1] —
Буду в тридцатом я царьсве».

lib.pushkinskijdom.ru

Ушол Олексей человек Божий,
Ушол да во пещоры —
Молился-трудился тридцать три года...
Пришол ко своему папаше странничком.
Дал ему Ефимьян, да князь боґатой[2] ке́лейку.
Он цо сам пил-кушал, ему отсылал —
Слуги спивали-съедали,
Блюда обмывали и ему носили!..
Запахло по всему Ефимьяньскому царьсву ладаном.
Кидались-бросались — нигде ницего не могли найти!
Бросился в келейку маленьку:
Представился стран⟨н⟩ицек,
В правой руки держит рукописание.
Приходили к ему попы и дьяки,
Брали покойника рукописание —
Оно им в руки не давалось!
Подошол да Ефимьян, князь боґатый —
Стал рукописание цитати:
Да свой сын да Олексей!
Стали они все плакать.
Ефимьян, князь боґатой,[3] плацет:
«Почто ты мне-ка не сказался?»
Молода-то жена плацет:
«Почто ты пришол — да не сказался?
Я бы с тобой вместях в келейке молилась!»
Вот стали хоронить.
Несли три дни, три нощи.
Ефимьяна близко да не пущают.
Сыпал по дороге злата и серебра,
Чтобы подойти поближе, —
Не на цьто народ да не сдаваетця:
Да Олексея целoвека Божия спровожают!

17

Был-жил Эфимьян, человек боґатой,
У него не было ни сына и ни доцери,
У его была жена — кнегина Ирина.

Пошол Эфимьян, человек боґатой, во Божью́ церковь молиться.. Дотуль Боґу молилса все время, просил: «Дай, Боже, мне сына или дочерь!» Потом он молил*са* и молилса.

Потом Боґородица прогласи*ла* гласом: «Полно тебе, Эфимьян,[1] Боґу молить*ся*! У тебя жена Ирина в утробе понесла младенца!» Он стал еще пуще Боґу молиться.

Потом Боґородица ему гласом прогласи*ла*: «Эфимья*н*, человек боґат*ой*! Иди ты домой, у тебя твоя жена Ирина сына тебе спороди́ла! Собирай всех попов-дьяко́в-митрополитов и нарекай имя — Олексеем».

Вот он пошол, со́брал всех попов-дьяков-митрополитов. Окрести́л*и* его, нарекал*и* его имя — Олексеем.

Вот он рос, рос, рос — вырос до восемнадц*а*ти лет. Его задумали жонити. Ему жениться не хотелось, но и отца и матери прогневить не хотелось![2]

И стали женить человека Бож*ия*. Взяли ему кнегину Катерину. Отвели их в особую комороцку. И он здумал от ей уйти. «Оставайся ты, моя кнегина Катерина! Отвежу от себя я шо́лков поес, сложу с руки злачен перестень.[3]

lib.pushkinskijdom.ru

Навалится ко́гда на тебя тоска-кручина — навежи ты на себя этот поес, наложь ты этот злачен перстень на ру́ку: отойдёт от тебя вся тоска и кручина!»

Окном спустилса и оставил тут ей.

Ходил он тридцать лет. Отец и мать его уже живым не ⟨с⟩цитали. Ходил он трудилса и молилса за отца и матерь.

Потом он пришол домой. Отец с матерью его не признали. Он им сказал: «Я — товарыщ вашему сыну. Позвольте мне каку фатерочку — пожить в вашем доме!» Они его принели вместо сына. Дали ему хижинку особенну.

Тут три года жил, в этой хижинке, все молилса. И носили они ему кушанья через слуг. Кушанье хорошее — а эти слуги принесут ему только объедки!

Потом через три года он помер. Пошол по этим хижинам темяный[4] дух — запах. И пошли искать этот темяний запах. И не могут его найти! Потом в эту хижинку зашли и нашли: помер странник. И в руках у его рукописание, значит, письмо.

Никому это писание не даётся в руки.

Потом Эфимьян, целовек Божий, пришол — ему дались в руки. Тут они это письмо все процитали: тут их сын помер — не сказалса!

Долго они плакали-рыдали над телом!..

(Все тут.)

КОММЕНТАРИИ

ХРИСТОВО ВОЗНЕСЕНИЕ

1. РО ИРЛИ, р.V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 5, л. 45 об.—47 (п. з.); б.ркп. — там же, кол. 6, п. 8, ед. хр. 4, л. 52 об.—53 об.

Зап. А. М. Астаховой 10 июля 1928 г. в д. Малые Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Лыбашевой Прасковьи Степановны, 77 лет.

«Записано сразу с голоса. Напев другой, чем в былине про Добрыню» (примеч. Астаховой: б. ркп., л. 53 об.). «Сиро́ты ходили — от них выучилась»; «„Бывало, девки постарше просят, слушают, учатця". А нынь не пою» (п. з., л. 38 об.).

[1] В п. з. скорее «Светлое», чем «Светло»; но в б. ркп. «Светло». [2] В б.ркп. — «воскресенё», перед конечным «ё» зачеркнут «ь». Считаем это неточным прочтением п.з., где, с нашей точки зрения, слово записано сокращенно (хотя и не слишком разборчиво): «воскрес-иё». [3] В б.ркп. «красна», что тоже не соответствует сокращению в п. з.: «Х-а». [4] В п. з. и б. ркп.: «Ту же», что считаем неточным воспроизведением услышанного. [5] В п.з. первоначально «одеты». [6] В п. з. и б. ркп. «купци и торговы». Считаем, что союз «и» зафиксирован здесь неправомерно, так как «и» лишь указывает на продолжительность конечного звука в слове «купци». [7] В п. з. первоначально «укрыты» вместо «сохранены».

2. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 5, л. 107—108 об. (п. з.); б. ркп. — там же, кол. 6, п. 8, ед. хр. 4, л. 72—73.

Зап. А. М. Астаховой 12 июля 1928 г. в д. Большие Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Дарьи Григорьевны и Анны Михайловны. Фамилии исполнителей и их возраст в рукописях не указаны.

Текст сначала был сказан Анной Михайловной, затем пропет Дарьей Григорьевной. Публикуется пропетый вариант, разночтения со сказанным приводятся в комментариях.

[1] В б. ркп. в пропетую строку включено и слово «светого» из сказанного варианта, что считаем неточным воспроизведением п. з. [2] В п. з. зафиксировано лишь последнее слово (с недописанным окончанием), на месте остальных — три знака повтора предыдущей строки. Остается неясным, все ли слова и частицы повторяются. Печ. по б. ркп. [3] В п. з. окончание в слове недописано. В б. ркп. окончание написано неразборчиво. [4] В п. з. строка не зафиксирована, вместо нее помета: «и пр.». Печ. по б. ркп.

lib.pushkinskijdom.ru

Разночтения со сказанным Анной Михайловной вариантом (цифрами обозначены номера строк пропетого текста; слова, принадлежащие публикатору, даны курсивом):

Ст. 1 — Шло-прошло Христово воскресенье; ст. 2 — Дожили мы до светого Вознесенья; *после* ст. 3 — Со всей силой небесной, Со ангелами, со архангелами; ст. 4 — ...братия; ст. 6 — *отсутствуют частицы* Уж *и* да; ст. 7 — ...оставляешь; *отсутствуют частицы* Уж *и* же; ст. 8—26 — «На кого ты нас спокидаешь? / Оставь нам гору золотую, / Оставь нам реку медляную (*в п. з. первоначально* медвяную, *но* в *исправлено четко на* л; *в б. ркп.* — медленую), Оставь нам сады виноградны! / Будём мы сыты, питаны, / Обуты и одены, / От тёмной ноци укрыты!» / Вострубил Михайло Архангел: / «Истинной Христос, Цярь Небесной! / Бедным горой не владати: / Наедут кнезья и бояра, / Наедут тёмные власти / — Отоймут у их горý золотую, / Отберут у их рекý медленýю, / Возьмут у их сады виноградны, / Будёт у их кроволитие! / Истинной Христос, Царь Небесной! / Оставь им имя Христово: / Будут они сыты, питаны, / Обуты и одены, / От тёмной ноци укрыты. / Твоё имя будут прославляти!»

3. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 2, л. 101—102 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 13, л. 105—105 об.

Зап. А. М. Астаховой 29 июня 1928 г. в д. Засулье Лешуконского р-на Северного Края — от Михеева Варлама Матвеевича, 69 лет.

По свидетельству А. М. Астаховой, выучился «у нищих, у зырян. Зыряне просят — поют» (п. з., л. 101). «Начал петь на один мотив, с 4 стиха перешел на другой. Запис⟨ано⟩ сразу с голоса» (б.ркп., л. 105 об.). Но в п. з. в первые два стиха внесены поправки, как при повторном пении: ст. 1 — частица «да» надписана сверху более тонким карандашом; ст. 2 — частица «да» надписана сверху более тонким карандашом над первоначально зафиксированным «-то».

Кроме того, уточнены (надписаны сверху более тонким карандашом) конечные буквы в словах: ст. 4 — «нищая» (первоначально «нища»); ст. 8 — «Мати» («и» надписано над «ь»); «Боѓородиця» (первоначально конечная гласная зафиксирована нечетко, но это скорее «а», чем «я»).

[1] В п.з. «воскресёнье» — вероятно, описка собирателя. Печ. по б. ркп.

4. РО ИРЛИ, кол. 5, п. 14, ед. хр. 6, л. 23—24 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 9, л. 14—14 об.

Зап. А. М. Астаховой 12 июля 1928 г. в д. Большие Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Иванова Филиппа Васильевича, 74 лет.

«Другой красноречием так привьет, а наш брат как слышал, так и говорит» (п. з., л. 24).

Стих, по свидетельству Астаховой, знает от деда, как и записанные от него былины. «Раньше певал, сейчас мне сказал» (п. з., л. 23).

[1] В б. ркп. «сироты», но в п. з. четко зафиксированное «сыроты». [2] В п. з. окончание в слове написано неразборчиво, что вызвало у Астаховой сомнение при перебеливании текста: и в п. з., и в б. ркп. над окончанием поставлен знак вопроса.

ДВА БРАТА ЛАЗАРЯ

5. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 4, л. 2—5 (п. з.); б. ркп. (до начала 53-й строки, далее текст не перебелен) — там же, ед. хр. 8, л. 2—3 об.

Зап. А. М. Астаховой 1 июля 1928 г. в д. Усть-Низема Лешуконского р-на — от Антонова Максима Григорьевича, 59 лет.

Текст сказан, затем спет. Но текст стабилен: отличия незначительны и касаются в основном особенностей распетого стиха («мине» вместо «мне»; появление частиц в начале строк, изменение ударных слогов и т. п.).

[1] В п. з. «убоѓийи». Конечное «и» приписано к сказанному «убоѓий» во время пения. В б. ркп. «убоѓий». Считаем конечное «и» в п. з. огласовкой предшествующего звука. [2] В б. ркп. «меня», что считаем неточным воспроизведением п. з. [3] В п. з. и б. ркп. вместо «и за ворота» — «из-за ворота» (что приводит к искажению смысла фразы). [4] В п. з. «ден» (вероятно, «ь» на конце слова остался недописанным). В б. ркп над словом «день» поставлен, а затем зачеркнут знак вопроса. [5] В п. з. после «ч» наложение «о» и «е». [6] Часть строки, заключенная в скобки, в п. з. осталась

lib.pushkinskijdom.ru

незафиксированной. Печ. по б. ркп., где текст восстановлен, вероятно, по аналогии со строкой 61. [7] В б. ркп. в пропетом варианте «дети», что считаем не совсем точной передачей п. з., где «и» надписано не над всем окончанием сказанного «детей», а именно над буквой «е». [8] В п. з. «кремеишной»; считаем «и», вставленное в текст во время пения, результатом вибрации предыдущего звука «е» при распеве слова.

Разночтения со сказанным вариантом (цифрами обозначены номера строк пропетого текста; слова, принадлежащие публикатору, даны курсивом):

ст. 1 — (*возможно, и* 3, *но Аст. не отметила; ср. «богат» в 1-м и 4-м ст.*); ст. 4, 8, 9, 20, 27, 31—33, 47, 49—53, 56—59, 72, 73 — *в словах вместо* і—г; ст. 2, 3, 8—15, 18, 26, 27, 32, 33, 37, 38, 39—53, 55—77, 79—80, 82 — *отсутствуют начальные частицы:* Как, Да, А, А да; *не отмечено «цоканье» в* ст. 25, 27, 29; ст. 3 — Сахарны...; ст. 5 — *вместо* нищих — голодных; ст. 6 — *после* ходящих — он; ст. 7 — В темницах...; ст. 8 — ...спровождал; ст. 10 — Прѝходит, к брату́ — *иные ударные слоги*; ст. 12—14 — *вместо* мине — мне; ст. 15 — ...закричал богатыей...; ст. 16 ...братец ты...; ст. 17 — *отсутствует*; ст. 20 — *предлог* за — *ударный*; ст. 21 — *отсутствует*; ст. 28, 29 — *иная последовательность строк: сказана сначала 29-я*; ст. 29 — склал себе...; ст. 30 — Начил...; ст. 31, 57 — ...многомилосливый; ст. 33 — Прислал...; *слово* Боі *отсутствует*; ст. 34 — ...милосливых; ст. 35 — *отсутствует*; ст. 36 — ...поцарствовала; ст. 37 — ...Осподь...; ст. 40 — ...повынуть...; ст. 41 — ...душу-то...; ст. 42 — ...душу-то...; ст. 44 — ...Авраму...; *после* ст. 44 — *примечание сказителя*: Лазарь кончился, помер. Тут опять про богатого начнет; ст. 45, 46, 50, 53, 56, 72, 73 — ...богатый...; ст. 47, 52 — *вместо* Божья — небесна; ст. 51 — ...детей...; ст. 53 — ...вечера...; ст. 54, 55 — *иная последовательность строк: сначала сказана 55-я*; ст. 57 — ...Многомилосливый; ст. 59 — Прислал; ст. 61 — ...повынути; ст. 62 — ...обрящети.; *после* ст. 62: Так моя ду́ша-то мучилася!; ст. 64 — Прислал...; ст. 65 — ...ангелов, а...; ст. 66 — ...повынуть...; ст. 67 — ...обрящить...; ст. 71 — ...кромешной...; ст. 73 — ...Авраме...; ст. 74 — ...брата́ своево...; ст. 75 — Закричал.., *вместо* пёс — зверь; ст. 77 — *вместо* со́мокни *в обоих случаях* — о́кропи; ст. 79 — *вместо* мне-ка — мне; ст. 80 — *вместо предлога* за — из-за; ст. 81 — *вместо* да ты — ты; ст. 82 — Есть ... меня; ст. 83 — *отсутствует*; *после* ст. 84 — реплика исп.: спросил Авраам, а он не сказыват; ст. 86 — ...сильно...

6. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 5, л. 57 об.—59 об. (п. з.); б. ркп. — там же, кол. 6, п. 8, ед. хр. 4, л. 58—59 об.

Зап. А. М. Астаховой 10 июля 1928 г. в д. Малые Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Лыбашевой Прасковьи Степановны, 77 лет.

[1] Возможно, здесь имеет место слуховая ошибка собирателя и нужно читать «поглодаю». [2] В п. з. и б. ркп. «купцы и торговы»; считаем «и» результатом вибрации предыдущего звука «ы», а не союзом.

МИХАИЛ АРХАНГЕЛ

7. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 5, л. 109—110 (п. з.); б. ркп. — там же, кол. 6, п. 8, ед. хр. 4, л. 73 об.

Зап. А. М. Астаховой 12 июля 1928 г. в д. Большие Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Дарьи Григорьевны (см. примеч. к № 2).

Несмотря на ряд внесенных в полевую запись былины поправок (отмеченных нами в комментарии), нет достаточных оснований считать, что этот текст был исполнен дважды.

[1] В п. з. первоначально «Он ходил». [2] В п. з. первоначально «чем». [3] Далее в п. з. зачеркнуто: «И чем земля». [4] Далее в п. з. зачеркнут стих, идентичный ст. 6 публикуемого текста. [5] В п. з. слово вписано сверху. [6] Первоначально стих начинался с местоимения «Вы». [7] Первоначально: «Побредите».

СТИХ НИКОЛАЮ ЧУДОТВОРЦУ

8. «Стих про Миколу». РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 1, л. 13 об.—14 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 13, л. 92 об.

lib.pushkinskijdom.ru

Зап. А. М. Астаховой 2 июня 1928 г. в д. Пустыня — от Марины (вероятно, от Марины Ивановны Совковой, 62 лет; от нее И. В. Карнауховой были записаны сказки. — *Л. П.*), других сведений об исполнительнице нет.

«Знает два стиха, оба стиха поет на разный голос. Про св. Николая сказала: „Микола Светитель — немецкий чудотворец"».

АНИКА-ВОИН

9. «Оника-воин». РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 4, л. 46 об.—50 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 8, л. 23—24.

Зап. А. М. Астаховой 4 июля 1928 г. в д. Белощелье Мезенского у. Архангельской губ. — от Никифора Калиновича Семенова, 75 лет.

Стих пел, так как рядом с названием текста помета собирателя: «Нов⟨ый⟩ мотив» (п. з., л. 46 об.).

«Ходил на рыбную ловлю на озёра, на Пёзу, от стариков выучился. С молодых лет выучился» (примеч. Астаховой: п. з., л. 46).

[1] Первоначально в п. з. «Иерусалиме». [2] Первоначально в п. з. «не боюся». [3] В п. з. и б. ркп. «ослабить» — вероятно, результат искаженно воспринятого на слух текста. [4] Конец слова в п. з. выправлен, слово читается с трудом; печ. по б. ркп. [5] В п. з. взятое в скобки слово написано неразборчиво, при перебеливании рукописи подчеркнуто, рядом поставлен знак вопроса. Печ. по б. ркп., но точность «расшифровки» слова вызывает сомнения. [6] В п. з. и б. ркп. «(и)» — не огласовка, а союз.

ЕГОРИЙ ХРАБРЫЙ

10. «Стих об Егории Храбром». РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 4, л. 5—11 об. (п. з.).

Зап. А. М. Астаховой 1 июля 1928 г. — от Антонова Максима Григорьевича (см. примеч. к № 5).

Стих о Егории Храбром сначала сказан, затем спет (но не до конца). Печатается сказанный вариант. Пропетая часть текста приведена в комментариях.

Перебеленная запись стиха не обнаружена.

[1] В п.з. «о». Возможно, произнесенный предлог «у» был воспринят «на слух» как «о» под воздействием звучания конечного звука предыдущего слова «было». [2] В п. з. читается скорее «де», чем «да». Однако написание этих частиц в полевой записи зачастую трудноразличимо. [3] В п. з. «верую» — возможно, оговорка исполнителя (ср. ст. 55, 78). Передано здесь как «веруй у ⟨веру⟩». [4] Стих вписан между строк; рядом — знак вставки. Следующие 4 стиха (явно не спетых, а сказанных) помещены на л. 11 об. Вероятно, исполнитель внес поправку в текст в процессе его сказывания. [5] Стих вписан между строк. Скорее всего, М. Г. Антонов припомнил строку еще во время первичного сказывания текста, но, возможно, она прозвучала при повторном исполнении «Егория». [6] В п. з. сверху зафиксирован вариант: «Раскидала». [7] В п. з. «железныие», но «ие», как нам кажется, приписано позднее (т. е., возможно, при пении). [8] В слове первоначально «г». Неясно, когда произведено уточнение: не исключено, что при повторном исполнении. [9] В п. з. «да» — видимо, слуховая ошибка собирателя. [10] Далее зачеркнуто: «Приходит к царю». [11] Далее зачеркнуто: «Сонце стало закататися». [12] В ркп. «Пощи», что относим к погрешностям скорописи. [13] Предложение вписано над зачеркнутым «Сонце стало низёшенько».

Пропетый фрагмент текста:

У царя ле было ⟨у⟩ Фёдора
Да как родилосе у ево два о́трока,
Два о́трока — да нонь две доцери,
Да как третьёво создал нонь Го́сподь ли Бо́ѓ,
Как Г⟨осподь⟩-то Бо́ѓ, сам Исус Христос, —
Того Егория Младохраброво:

lib.pushkinskijdom.ru

По локот-то у Егорья руки в золоти,
По колено у Егорья ноги в серебри,
Как во лбу-то у его — сонце красное,
Как во тыле у ево — млад светёл месец!
Как уж стал Егорий пети недель —
По суду по Божию уж пети ґодов!
Как ведь стал Егорий десити недель —
По суду по Божьему десити годов!
Стал Егорий двацати недель —
По суду по Божьему двадцати ґодов!
Как прошла та слава по всей земли,
Да по всей земле, де по всей армии.
Как на ту на славу на великую
Да подымалась силища нонь — Димьянищо!
Полонил две сестрицы, две родимоей,
Да полонил их, под мец склонил.
А увез Егория да во свою землю́,
Да во свою землю́ да во жидовьскую.
Он ведь стал Егория-де он допрашивать:
«Да как бы ты, Егорий Младохрабрый,
Как бы ты теперича у нас в руках —
Да ты уж веруй у ⟨веру⟩ нашу жидовскую,
Да ты молись нашим боґам-идолам!»
Говорит Егорий таковы слова:
«Хоть я тепереци в руках у вас —
Да я не верую веру вашу жидовьскую,
Да не молюсь боґам вашим идолам!
Я уж верую веру всё крещоную,
Да крещону всё веру, благословлёную,
Да я молюсь Христу, Царю Небесному,
Божьей Матушки-де Боґородицы!»
Да как царь ведь ищо осержаетсе,
А Демьянищо-то воспылуетсе:
Да приказал ево во пи́лы пили́ть!
Не добрее Егория ведь пила берет:
Да от света Егория пилы сыплютсе,
А светый Егорий всё стихи поёт,
Да всё стихи поёт-де херувимския,
Как ведь ґласы произносит по-анґельски,
По-ангельски, по-архангельски!
Приказал Егория колесом рассечь —
Не добрее Егория колесо берёт!
А светый Егорий все стихи поет,
Ґласы произносит по-ангельски,
По-ангельски, по-архангельски!
Повели Егория налицо к царю.
Как царь-то стал ищо допрашивать:
«Кабы ты, Егорий Младохрабрый,
Да кабы ты теперь помучилсе!
Ты веруй нашу веру жидовскую,
Да ты молись да боґам нашим, идола́м!»
Говорит Егорий таково́ слово́:
«Да хошь я топериче помучилсе —
Да я не верую веру жидовскую,
Да не молюсь боґам вашим, идолам!
Я уж верую веру всё крещо́ную,
Да всё крещо́ную веру, благословлёную!
Да я молюсь Христу, Царю Небесному,
Да Божьей Матушки да Богородицы!»
Тут как царища да осержаетсе,

lib.pushkinskijdom.ru

Да как Демьянищо да воспылуетсе:
Прика́зал Егорья во котли варить!
Котел кипит — Егорий в котли сидит,
Во котле трава ростёт,
Все трава ростёт, а он стихи поёт,
Да все стихи поёт да херувимския,
Как ведь ґласы произносит он по-ангельски,
Да как по-ангельски-де, по-архангельски.
Повели Егорья налицо к царю.
Как ведь царь ищо да стал допрашивать:
«Да кабы ты, Егорий Младохрабрыя,
Кабы ты топереця помучился!
Ты уж веруй веру нашу жидовскую,
Ты молись боґам да нашим, идола́м!»
Говорит Егорий таково́ слово́:
«Да хошь я теперичи помучилсы —
Я не верую веру вашу жидовскую,
Да не молюсь боґам-де вашим, идола́м!
Я уж верую веру всё крещоную,
Да всё крещоную веру, благословлёную,
Да я молюсь Христу, Царю Небесному,
Божьей Матушки-де Богородицы!»
Да ведь тут царь ищо да осержаетсе,
Как Демьянища да воспылуетсе:
Да приказал Егория да на воды́ топить!
Не добрее Егорий на воды́ то́нет,
Да светый Егорий на плиты́ пловёт,
На плиты пловёт, все стихи поёт,
Все стихи хирувимские,
Гласы произносит по-ангельски,
Да по-ангельски, по-архангельски!
Повели Егорья налицо к царю —
Да как ведь царь ищо да осержается,
Демьянища да воспылуется...

Из полевой записи не совсем ясно, где кончается повторное исполнение стиха. Судя по заметкам на полях, после 100-й строки текст уже не пелся. Но в таком случае остается не совсем понятным происхождение ряда внесенных в запись поправок (см. примеч. 4—8 к сказанному варианту). С точностью можно лишь утверждать, что вторая часть контаминированного текста (сюжет «Егорий и Змей») была только сказана и второй раз не исполнялась.

Текстологические примечания к пропетой части стиха аналогичны примечаниям к сказанному варианту, поэтому здесь не приводятся.

11. «Про Егория». РО ИРЛИ, кол. 5, п. 14, ед. хр. 1, л. 41 об.—42 (п. з.); б. ркп. — там же, кол. 5, п. 14, ед. хр. 13, л. 95—95 об.

Зап. А. М. Астаховой 22 июня 1928 г. в д. Родома Вожгорской вол. Мезенского у. Архангельской губ. — от Грязной Татьяны Никитичны, 66 лет.

По свидетельству собирательницы, Т. Н. Грязная — известная в районе Вожгор знахарка (б.ркп., л. 94 об.).

«Стих про Егория слышала от дедки, Овдея Павловича: „Дедка пел, 103 года жил, слепой был, сидит с ребятками да поёт". Мне сказала словами, затем 5 стихов спела, дальше не могла» (там же).

Печатается сказанный вариант. Разночтения пропетых (первых 5) строк со сказанным текстом:

ст. 1 — ...Ёгорий... пловёт; ст. 2 — На плиты́-то пловёт да ... (*из п. з. неясно, сохраняется ли в пропетом варианте союз* и, *с которого начинался сказанный стих*); ст. 3 — Он ...херувимьские; ст. 4 — Он-то и...; ст. 5 — *вместо* да — дак.

lib.pushkinskijdom.ru

АЛЕКСЕЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ

12. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 9, л. 15 об.—19 об. (б. ркп.). Полевая запись этого текста не обнаружена.

Зап. А. М. Астаховой 13 июля 1928 г. в д. Большие Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Авдушевой Матрены Федоровны, известной знахарки. От нее А. М. Астаховой записаны тексты заговоров. По свидетельству исполнительницы, «стихи пел дедушка» (б. ркп., л. 19 об.).

Текст, как отмечено собирательницей, М. Ф. Авдушевой был пропет: «записано с голоса» (б. ркп., л. 19 об.). Но, на наш взгляд, многие стихи были сказаны, а не спеты.

[1] В ркп. «не по уму по»: конец строки явно не дописан (возможно, А. М. Астахова не смогла разобрать свою полевую запись). [2] В ркп. над словом — знак вопроса. Возможно, от искаженного «разъяснили». [3] В ркп. над словом — знак вопроса.

13. «Про Алексея». РО ИРЛИ, р. 5, кол. 5, п. 14, ед. хр. 2, л. 13 об.—19 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 13, л. 61—64 об.

Зап. А. М. Астаховой 25 июня 1928 г. в д. Лебская Лешуконского р-на — от Лешукова Ефрема Матвеевича, «на 7-м десятке».

Судя по пометам на полях, стихи Е. М. Лешуков то пел, то сказывал. На расспросы А. М. Астаховой отвечал: «Стихи слышал: слепцы поют. Егорья слышал, да не знаю петь. О Лазарях не слыхал. О Христовом Вознесении — не слыхал» (п. з., л. 19).

[1] В п. з. «Родила ю». [2] «А» приписано в п. з. [3] В п.з. «Наше⟨л⟩». Вероятно, «е» вместо «ё» в слове — результат скорописи. Печ. по б. ркп., где «ё» после шипящего передано через «о». [4] В п. з. неясно: «-ся» или «-ця» на конце слова. Печ. по б. ркп. [5] Первоначально вместо «Ты свяжи» — «Развяжи». [6] В ркп. «моего» — явная оговорка исп. [7] «Вспомнил, что пропустил» — примеч. А. М. Астаховой. Слово «леса» написано в п.з. не очень разборчиво. [8] В б. ркп. над окончанием — знак вопроса. [9] Правильность услышанного вызвала сомнение у собирательницы: над словом в б. ркп. — знак вопроса. [10] Далее в п. з. неразборчиво записанное слово («прит...»), не прочитанное самой собирательницей при перебеливании текста: в б. ркп. — пропуск и знак вопроса.

14. РО ИРЛИ, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 4, л. 29—30 об. (п. з.).

Зап. А. М. Астаховой 4 июля 1928 г. в д. Конецщелье Лешуконского р-на Северного Края — от Новикова Павла Николаевича, ок. 60 лет.

Грамотный. Был 3 раза в Петербурге.

[1] До сих пор пел (примеч. Астаховой). [2] В п. з. читается «домою», но не очень отчетливо. [3] Далее опять с голоса (примеч. Астаховой). [4] Исполнитель позвал на помощь жену Татьяну, чтобы припомнить текст (примеч. Астаховой).

15. РО ИРЛИ, р.V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 2, л. 104 об.—108 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 13, л. 106 об.—108 об.

Зап. А. М. Астаховой (предположительно 29 июня) 1928 г. в д. Засулье Лешуконского р-на Северного Края — от Бушеневой Анны Ивановны, «лет 60».

«Стих не пела, а давала словесно. Временами впадает в привычный ритмический строй, временами начинает сказывать прозой, вставляя слова: „значит", „вот", „говорит" и др. Отец, Иван Васильевич, неграмотный, „пел старины про богатырей", Анна Ивановна не знает их, „никогда не певала". Стих, вероятно, переняла от соседки Марии Егоровны, которая „стих этот пела", „девкой была", „умерла в годах" года 4 назад» (б. ркп., л. 108 об.).

[1] В б.ркп. — «погребанье» (видимо, по аналогии с последним словом 10-й строки). [2]Так в б.ркп. Но конечное «е» можно принять и за погрешность скорописи — как результат недописанного в п. з. окончания «-и». [3] Слово в п. з. написано неразборчиво. При перебеливании оно вызвало сомнение у собирателя: поставлен знак вопроса. [4] В б. ркп. на месте слова — пропуск. [5] В ркп. А. М. Астаховой — «семишти» (запись считаем неточной, так как имеется в виду: лет семи-шести). [6] Произведенная в полевой тетради правка позволяет читать и «перьстень», и «перестень», и «перстень»; печ. по б. ркп. [7] В п. з. первоначально «тот». [8] В п. з. первоначально «ста-

lib.pushkinskijdom.ru

нут». [9] Конец слова написан неразборчиво. В б. ркп. — «взяла», что считаем неточным. [10] Слово прочитывается с трудом. В б. ркп. на его месте — пропуск. [11] В б. ркп. «вместе», что считаем неверно прочитанной полевой записью. [12] В п. з. «все» (возможно, слово осталось недописанным). В б. ркп. — «всем», над «м» стоит знак вопроса. [13] В п. з. слово осталось недописанным. Печ. по б. ркп. Но возможно и иное прочтение п. з.: «целóм».

16. РО ИРЛИ, кол. 5, п. 14, ед. хр. 1, л. 42—44 (п. з.); б. ркп. — там же, ед. хр. 13, л. 96—97.

Зап. А. М. Астаховой 22 июня 1928 г. в д. Родома Вожгорской вол. Мезенского у. Архангельской губ. — от Грязной Татьяны Никитичны, 66 лет (см. № 11).

Стих сказан: «петь не может».

[1] В б. ркп. «перстень да светит». В п. з. «перстень да» вставлено сверху над фразой «Когда светит на руке» и цифрами указано на иной порядок слов после правки. Но, возможно, вместо «да светит» звучало «засветит». [2] В п. з. окончание слова написано неразборчиво. В б. ркп. наложение «ы» и «о» в окончании, сверху — знак вопроса. [3] В п.з. скорее «о», чем «ы» в окончании слова (как и в ст. 19). Но в б. ркп. окончание «-ый» (в ст. 31 — четкое «-ый»).

17. РО ИРЛИ, кол. 5, п. 14, ед. хр. 5, л. 110 об.—112 об. (п. з.).

Зап. А. М. Астаховой 12 июля 1928 г. в д. Большие Нисогоры Лешуконского р-на Северного Края — от Дарьи и Анны (см. примеч. к № 2, 7).

[1] В п. з. можно прочесть и как «Эфимьяне»; печ. по б. ркп. [2] До сих пор исполняла Дарья Григорьевна, дальше — Анна Михайловна (примеч. Астаховой). [3] В б. ркп. «перстень». [4] В п. з. первоначально «темьяный», но «ь» зачеркнут. [5] В п. з. слово написано не очень разборчиво. В б. ркп. «темянный».

lib.pushkinskijdom.ru

М. Н. ВЛАСОВА

ПРОЗАИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР ТЕРСКОГО БЕРЕГА БЕЛОГО МОРЯ

(ПО ЗАПИСЯМ 1982—1988 гг.)

Прозаический фольклор Терского Берега Белого моря известен в первую очередь благодаря прекрасному сборнику Д. М. Балашова, который содержит преимущественно сказки.[1] Подводя итоги пяти (с 1957 по 1964 г.) экспедиций на Терское побережье, Д. М. Балашов пишет: «К сожалению, наши экспедиции „запоздали" лет на двадцать-тридцать, и мы застали сказочную традицию уже, по-видимому, в очень разрушенном состоянии. Говорю „по-видимому", так как то, что записано, отличается сплошь и рядом высоким художественным совершенством».[2]

Процесс быстрого разрушения сказочной традиции на фоне сравнительно более устойчивого бытования других прозаических жанров был особенно заметен на Терском Берегу в последующие годы, в частности в 80-е гг. XX в., когда делались публикуемые ниже записи.

Многих исполнителей, «открытых» Д. М. Балашовым, в это время уже не было в живых: упомяну Кристину Лукиничну Талых из Оленицы, Елизавету Ивановну Сидорову из Кузомени, Демида Егоровича Кузнецова из Пялицы. Другие постарели, переменились. Евдокия Дмитриевна Конева из Варзуги, наделенная, по мнению Д. М. Балашова, «особой одаренностью и восприимчивостью к искусству»,[3] сохранила, несмотря на 80 с лишком лет, легкость движений и ясную голову. В сборнике «Сказки Терского Берега» опубликовано двадцать три записи Евдокии (по моим материалам — Авдотьи) Дмитриевны: «Ряд сюжетов записан от нее одной, другие, распространенные, лучше именно в ее исполнении».[4] В 1982—1987 гг. А. Д. Конева сказок и преданий уже не поминала, отговариваясь возрастом и нездоровьем, но охотно рассказала целый ряд интересных быличек (№ 2, 10, 22 публикации).

Односельчанка Авдотьи Дмитриевны, Е. И. Мошникова[5] также проигнорировала сказочные сюжеты, но мастерски — живо, с яркими деталями — изложила несколько быличек, преимущественно о гаданиях (№ 7 публикации; к сожалению, большая часть записей А. Д. Коневой и Е. И. Мошниковой в данную подборку не вошла). Одаренной рассказчицей оказалась и дочь М. П. Дьячковой Тамара Владимировна, вспомнившая, однако, не сказки матери (№ 117—130 сборника Д. М. Балашова), а «мифологические» сюжеты (№ 12, 13, 19 публикации).

Всего в течение 1982—1988 гг. мне удалось записать в деревнях Терского Берега Белого моря более трехсот текстов. Основная часть их — былички и, кроме того, легенды, предания; сведения об истории заселения края, об обычаях и обрядах; повествования биографического характера.[6]

---

[1] Сказки Терского Берега Белого моря / Изд. подгот. Д. М. Балашов. Л., 1970.

[2] Там же. С. 10.

[3] Там же. С. 15.

[4] Там же. С. 15, 217—257.

[5] О Е. И. Мошниковой см.: Там же. С. 341—342.

[6] Фольклор Терского Берега был, несомненно, богат и разнообразен, хотя, как отмечает Д. М. Балашов, «этнографы прошлого (XIX в. — *М. В.*) века как-то обходили Терский Берег стороной». Собиратели XX в. уделили основное внимание эпосу, свадебным и лирическим

© М. Н. Власова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Сказок среди моих записей почти нет, за исключением нескольких новеллистических сюжетов и повествований полусказочного, полулегендарного характера. Тексты легенд, преданий, достаточно многочисленные, разноплановы: продолжают широко бытовать, например, повествования «о местночтимых святынях» — главным образом о целебных ключах, памятных крестах и часовнях. Предание, относящееся к событиям Крымской войны, — «Как англичанка здешни берега разоряла»[7] — звучит в разных версиях и вариантах, контаминируясь с рассказами об истории возникновения местных деревень и их названий. В 80-х гг. XX в. этот сюжет чаще вспоминают жители «низовских», т. е. расположенных между устьями рек Варзуги и Пулоньги, поселений, которые окружают деревню Стрельну, к концу XX в. практически исчезнувшую, но неизменно фигурирующую в предании «об англичанах». Ср.: «По жизни — Стрельна: деревню стре́лили». Соответственно вариант, опубликованный Д. М. Балашовым, отличается большей полнотой, а приводимый ниже — содержит местные, специфические «стрельнинские» детали:

«Наши прадедки сюда приехали... Стрельну англичане сожгли — стреляли. Военный корабль под парусами. Коров, оленей перестреляли на мясо. А деревня небольшая, домов семь-восемь. Мужики стре́лили в какого-то их начальника и попали не в голову, а в нос.

А на второй год они пришли (а ядра все еще валялись — мы ребяты были; которы побольше ядра — фунтов десять, пятнадцать). Все дома пожгли! И ушли, и больше они не приходили. А мужики опять стали строить (люди в лес убегли, спрятались).

Они одного старика увезли и забрали в Англию. А на второй год привезли с карбасом и выпустили. Старик едет с корабля... Народ с ружьями забегал — какой такой шпион!

Он уток в море гонял, его там и забрали. А после привезли» (Стрельна, М. Н. Сурядов, 1908 г. р., 1982—1983 гг.).[8]

Знакомясь с фольклорно-этнографическими материалами 80-х гг., нельзя согласиться с утверждением Д. М. Балашова о скудости на Терском Берегу «родовых преданий» — летописей семей и бытовых событий.[9] Не воплотившись, возможно, в завершенно-«классические» жанровые формы, повествования, содержащие «народную интерпретацию» событий истории, живы в памяти терчан: рассказывают и о заселении края, и о родословных, и об изменении ландшафта, и т. п. Например: «Пулоньга был поселок домов двенадцать. Раньше моря не видно было (от поселка. — *М. В.*), а горы. Река (устье реки. — *М. В.*) была километра за полтора. Потом реку размыло и намыло прямо в море. Унесло все песком, и реку открыло прямо в море» (Пялица, М. К. Абросимов, 1914 г. р., 1982—1983 гг.). «Стрелко́вские (Стрел-

---

песням, сказкам этого региона. Здесь кроме трудов А. В. Маркова, А. Л. Маслова и Б. А. Богословского, Д. М. Балашова и Ю. Е. Красовской необходимо упомянуть содержательные, включающие легенды, былички, публикации Н. П. Колпаковой.

[7] Сказки Терского Берега... С. 216.

[8] Упомянем еще одну, кандалакшскую, легенду «об английском нашествии» (формально город Кандалакша к Терскому району не относится, но фактически расположен в нескольких десятках километров от первой из деревень побережья): монахи местного монастыря прячут от врагов «заветную святыню — дивного звона серебряный колокол». С пением молитв и свечами, под покровом ночи, колокол опускают в воды р. Нивы, дабы достать после ухода англичан. Но лишь только святыня скрылась в волнах, «над этим местом встал огромный камень», а вокруг камня забурлил водоворот. «Много раз после ухода англичан пытались и монахи, и рыбаки достать заветное сокровище, — никому это не удалось». По словам стариков, поблескивающие грани колокола до сих пор различимы в водовороте (Колпакова. С. 19). На Терском Берегу сохранились полулегендарные повествования о колоколах, затонувших в р. Варзуге в 30-е гг. XX в., во время разорения церквей.

[9] Сказки Терского Берега... С. 29.

lib.pushkinskijdom.ru

ковы. — *М. В.*) богаты были. У них дома, суда были — накрашены белой краской. Сергей да Петр приехали с Тетрино. Они в реки начали ловить... Двухмачтовы суда у них были. Домов настроили. Многовато торговали: Пялица, Чапама, у них все под лапой было. Ходили в Архангельск, ловили семгу, морзверя» (Стрельна, М. Н. Сурядов, 1908 г. р., 1984 г.).

Своеобразие и вариативность народных осмыслений тех или иных событий, явлений хорошо прослеживается в записях, содержащих местные толкования прозвищ, которые издавна существуют у жителей каждой из деревень (в целом). Жители Чапамы — «ворона»: они «разговаривают быстро» или «кричат много». Или: «много вороники ели». Или: поселились «у вороньего болота» — «не зря чапамские воронами названы, ворон, где па́дина, там и летает». Обитатели Тетрино — «собаки»: «Там раньше один был мужчина, ругался много, собаком назвали. Андел, говорят, куда ты поедешь в собачью деревню!». «Раньше в Тетрино было много собак, оттого и прозвали: собаки. Или разговор лающий», и т. п.[10]

Большую часть моих записей, сделанных на Терском Берегу, составляют, как уже упоминалось, былички. Особенности бытования терских быличек емко (без излишнего нагромождения научных терминов) охарактеризованы Д. М. Балашовым: «Каждая быличка, самая фантастическая, всегда начинается „реальным" зачином: кто, где, когда, с кем случилось, кто рассказывал, хотя бы вся история относилась к ходячим по всей стране традиционным сюжетам. ⟨...⟩ Оказалось, что вера в то, что „пугает", еще очень крепка, и рассказы об этом составляют особый, живой и чрезвычайно занятный жанр устного творчества. ⟨...⟩ Многие из этих видений можно объяснить галлюцинацией, воображением, обманом слуха, чему способствовали пустота и тишина северных лесов и тундр; отдельные детали порождены вымыслом, увеличивающимся по мере распространения рассказа. В сборнике приведено несколько рассказов по унесенную нечистым и спасенную девочку из Пялицы, ..которые показывают, как прямо на глазах создавалась легенда. А начало ее нам объяснил Ефим Григорьевич Клещев: „потерялась в лесу девочка, ее искали, на третий день нашли, вот и все".[11] Но все же одних естественно-научных объяснений тут явно недостаточно. За быличками ощутимо встают законы развития социальной психологии, массового сознания народа. Законы эти очень мало изучены, но во всяком случае то, что принято воображением большинства, может в свою очередь влиять на человеческую жизнь, как и сугубо реальные явления действительности».[12]

---

[10] Ср.: жители Стрельны — «чирки́»: «В Стрельне тучи чирков были. Яиц не брали — грехом считали. Попы проповеди читали: „нельзя гнезда разорять"». «Кашкараны — мятинники: садили репу, всю ботву сдирали и как капусту солили». Варзужа́не — «фараоны, мешочники» (от моря в мешках носили продукты), и пр. Ср. также частушки:

Тетринчаннища идут,
На ногах бахилища,
Посмотрите-ка на них,
Каки они страшилища!

Чаваньжаннища идут,
Да на ногах галоши,
Посмотрите-ка на них,
Каки они хороши!

Тетринчана-мужики —
Карасинны бочки,
Чаваньжана-мужики —
Алые цветочки!

[11] Этот сюжет оставался популярным и в последней четверти XX в. (см. былички № 19, 20 и комментарии к ним).

[12] Иными словами, в повествовании былички «разрозненное» индивидуальное событие архетипизируется, т. е. соотносится с общеизвестными, широко бытующими мотивами, сю-

lib.pushkinskijdom.ru

В 1982—1983 гг. на Терском Берегу бытовали повествования, относящиеся к основным традиционно выделяемым тематическим группам: о домовом и нечистой силе в доме и в бане; о лешем и нечистой силе в лесу (в тундре); о нечистой силе в воде; о колдунах, колдуньях и знахарках (бабках); о предсказаниях.

Повествования о покойниках здесь малочисленны. Попутно замечу: по достаточно поверхностным, правда, наблюдениям на Терском Берегу сравнительно с другими районами России менее развита и поминальная обрядность календарного цикла.[13]

Сверхъестественный персонаж, обитающий и во дворе, и в доме, в поверьях и быличках однозначно именуется домовым («хозяином»), и такая его традиционная функция, как покровительство скоту, в первую очередь лошадям, практически не упоминается. В то же время (это видно из публикуемого текста № 22 и комментария к нему) «хозяин»-домовой может быть обитателем и владетелем тонской, т. е. расположенной на тоне, у места промысла, избы.

Лешим (а также чертом, дьяволом) обычно именуется сверхъестественное существо, появляющееся и в лесу, и в тундре, и у воды. Представления об его обличье и «сфере деятельности» размыты, смешиваются с понятиями о водяном. Название «водяной» на Терском Берегу, по моим наблюдениям, вообще не звучит, единичны и упоминания о русалках. Соответственно тематические группы быличек о водяных духах смешиваются с быличками о лешем (черте). Ср.: прóклятую девочку уносит леший, который затем «зверем» ходит вокруг карбаса и, взбаламутив воду ручья, заскакивает в баню (былички № 19, 20).[14]

Ряд образов, мотивов — колдуны-лопины (лопари) или карелы, владеющие специфическими способами колдовства (летучий огонь, огненные шары),[15] «девки из тундры», зверь-нечистый и пр. — вероятно, появились в местном фольклоре вследствие взаимовлияния поморских, саамских и карельских верований, мифологических рассказов. Думается, однако, что отчетливо выделить источники влияний и заимствований, прочно усвоенных локальной традицией за сотни лет, — сложно, если не невозможно. Пока, вслед за Д. М. Балашовым,[16] ограничимся «постановкой проблемы».

жетами, представлениями. С другой стороны, общеизвестный популярный сюжет может стать предельно индивидуализированным, отсюда неизменное стремление рассказчиков конкретизировать, «удостоверить» место действия, его героев. Среди публикуемых к быличкам первого типа относится уже упоминавшийся сюжет «об унесенной Полинарии» (№ 19, 20); к повествованиям второго типа можно отнести быличку № 22 — одну из версий сюжета, известного по записи XIX в. (см. комментарий).

[13] Ряд существенных особенностей местных быличек и поверий обусловлен спецификой географического положения, быта, истории края. Часть поселений Терского Берега («низовски́е» деревни) расположена в зоне лесотундры; значимы для хозяйства преимущественно рыбный и звериный промыслы (промысел морского зверя). Население, по справедливому замечанию Д. М. Балашова, «устойчивое, но малочисленное» и подвергавшееся цивилизующему влиянию Соловецкого монастыря, изначально находилось в тесном контакте с оттесняемыми вглубь Кольского полуострова лопарями, а также с карелами, с коми-ижемцами, которые наиболее успешно занимались в этом районе оленеводством, и т. п.

[14] Столь же размыты и сходные мотивы, образы в публикации Д. М. Балашова: ср., например, сюжеты «Пропавшая девочка», «Обещанный ребенок» (Балашов. С. 74, 358—359 и др.). Подобная «неопределенность» во многом традиционна и для XX, и для конца XIX в., например: понятие крестьян о духах (черте, лешем, водяном) неясное, неопределенное, различить их трудно — Волог., АРЭМ, № 377, л. 14; особо соединяется название «черт» с водяным — Волог., АРЭМ, № 405, л. 34; Арх., Богатырев. С. 54; Ефименко (2). С. 188; водяного называют «водяной леший», русалку «лешухой» — Арх., Иванова. С. 30 и т. п.

[15] См. мою статью «Знающие люди» в фольклоре Терского Берега Белого моря (Мифология и повседневность. СПб., 2001. С. 166—177).

[16] Сказки Терского Берега... С. 25.

lib.pushkinskijdom.ru

Для публикации, предлагаемой вниманию читателей ниже, отобраны сюжеты (№ 15—33), объединенные одним и тем же местом действия: это тоня (тонская изба) и ситуация промысла (прочие сюжеты — примеры быличек различной тематики).[17]

Известные мне севернорусские материалы XIX—XX вв. включают в основном сведения о поверьях и повествования, связанные с лесными охотничьими избушками, периодически посещаемыми охотниками-промысловиками.[18] Рыбачья изба Терского Берега по своей конструкции и размерам — небольшая «банька» с печкой-каменкой, отапливаемая по-черному, напоминает жилище охотников.[19] Однако разница здесь достаточно велика. Прибрежная избушка — постоянное место жительства рыбаков на протяжении четырех-шести месяцев в году. До недавнего времени на тонях «сидели» целыми семьями, с детьми и скотиной: «Рыбу там берут на месте. С весны туда уедем... А пятнадцатого декабря едем домой. Детей было шесть, посадишь их в карбас и едешь. И коров, и овец гоняем взад и вперед. Жена идет и дочка: гонят по бережку» (Тетрино, Н. Г. Котлов, 1913 г. р., 1982—1983 гг.). «Товарища два-три на тони: отец с сыном-подростком» (Тетрино, А. Д. Клещева, 1905 г. р., 1982—1983 гг.). «Я о пяти лет начал рыбачить — двое соседей, и я маленький» (Умба, И. Л. Березин, 1908 г. р., 1982 г.).

«Почти за две недели до Успенья (после сенокоса. — *М. В.*) к морю уезжали, до конца декабря, со скотом. Домой коров гонишь по льду... В море забой уж набьет, а как-нибудь пережидаются. Тепло падет — опять замечут. Три семьи тамотка в одной избушке живешь. Как артель. Бригадиры получали больше. Рыбу зарежут: тебе четверётку, мне четверётку. Готовили отдельно, у каждого свое. Все пооди́нке жили — сколько нать снасти, тою долю клади... Сперва-то поспаривали» (Варзуга, Ф. А. Попова, 1894 г. р., 1982—1983 гг.).

«На Бы́стрице наша семья сидели — девять годов, семнадцать человек. Большая изба была, русская печка складена... Три дяди, тата четвертый. С тоней не выезживали — и косили там. А так всё смех да шутки, да сидят мужики песни поют» (Чаваньга, А. С. Клещева, 1911 г. р., 1983 г.).

Из приведенных записей очевидно, что рыболовецкую артель могли составлять и члены нескольких семей, и одна большая семья. Печка-каменка иногда заменялась русской. В «низовских» и «верховских» деревнях варьировались сроки, отчасти способ лова, но в целом ловили почти одинаково, т. е. ставны́ми неводами у берега, на котором располагалась небольшая изба — сезонное жилище рыбаков и по сути их второй дом. Поэтому естественно, что в значительной части местных поверий и быличек изба на тоне — вполне «освоенная» людьми территория. Как и деревенская изба, она находится под незримым покровительством духов этого жилища, сходных с домовыми — «хозяина с хозяюшкой»: «На тони первая уха для хозяина с хозяюшкой: „Идите с нами ухи хлебать!" (Тетрино). При входе на тоню, как и при входе в дом, молились: «Скажешь: „Господи Иисусе Христе, помилуй, Сын Божий!" — и заходи на тоню» (Чаваньга). Такие представления о тонской избе нашли прямое отражение в публикуемых быличках (сюжеты № 17, 22 и комментарии к ним).

---

[17] Тоня́ (тонь) — рыболовный участок, предназначенный для ловли рыбы ставным неводом или другими ловушками («Ну, нать на тонь»; «Доли не одинаки на тонях»); избушка — жилище рыбака у рыболовного участка — Меркурьев. С. 160—161. Ср. описание Н. П. Колпаковой: «дверца маленькой тонской избушки — тоже маленькая, от ветра; влево от сеней — небольшой хлев, справа — жилое помещение» (Колпакова. С. 54—55). См. также комментарий к сюжету № 21.

[18] Их перечень приведен в комментариях к сюжетам № 22, 24, 25.

[19] Ср. описание станка́ — «избушки в отдаленных местах для пристанища»: потолок на расстоянии приблизительно трех аршин от земляного пола; под дымником в углу деревянный сруб, насыпанный землей (шесток); на срубе — печка-каменка: дым уходит в небольшое отверстие (ды́мник), расположенное над печью, в противоположной от двери стене (Арх., Воропай. С. 4).

lib.pushkinskijdom.ru

Кроме того, к ситуации длительного пребывания на тоне приурочены и распространенные мотивы, сюжеты, повествующие о гадании; о добывании клада; о предсказании судьбы; об «уводе и уносе» обмороченных и про́клятых (былички № 28, 29, 26, 19, 20, 21).

Тем не менее в помещаемых ниже сюжетах прослеживается противоположное восприятие тонской избы: это опасное, подверженное стихийным и губительным влияниям пространство (сюжеты № 18—21, 23—25).[20] Повествования, которые отражают подобные воззрения, по структуре и семантике ближе к севернорусским (и общерусским) традиционным «промысловым» сюжетам. Так, быличка № 25 — версия распространенного повествования об изгнании промысловика лесным «хозяином». Отдельные мотивы былички № 24: «замещение» промысловика — в данном случае рыбака, а не охотника — «медной чуркой» и последующее уничтожение чурки нечистью сходны с мотивами, которые входят в состав бытующих на севере и северо-востоке России сюжетов о мести лесных и водяных «хозяев» людям.

Ряд публикуемых «тонских сюжетов», как и составляющие их мотивы, не имеет аналогов в известных мне материалах, например, явление «летящей с визгом» неведомой птицы или девушки-невесты, невесть откуда взявшейся на пустынном берегу. Вообще быличкам этого круга свойствен своеобразный, красочный и в то же время мрачный колорит, соответствующий состоянию человека, приютившегося на кромке побережья — меж безлюдной тундрой и неприветливым морем.

Подчеркну: далеко не все поверья и представления, «откристаллизованные» в популярных сюжетах, могут считаться бытующими в повседневной жизни терчан последней четверти XX в. Достоверное по законам жанра повествование былички устойчивее, консервативнее, нежели подвижная, изменяющаяся совокупность локальных обычаев и поверий, тем более что вторая половина XX в. — период значительных изменений в традиционном укладе, организации промысла.

По моим наблюдениям, неизменными остаются здесь лишь самые общие представления о возможности сверхъестественных и преимущественно отрицательных влияний на ход промысла, а также некоторые приемы «промысловой магии».[21] Это, однако, не мешает вслед за Д. М. Балашовым констатировать: былички Терского Берега, с их «достоверной», насыщенной бытовыми деталями и одновременно «причудливой, устрашающей» тканью повествования, в конце XX в. остаются и «драгоценными новеллами о жизни и труде», и «высокохудожественными произведениями этого любопытного жанра».[22]

ТЕКСТЫ

ДОМОВОЙ. НЕЧИСТАЯ СИЛА В ДОМЕ, ВО ДВОРЕ, В БАНЕ

№ 1

У меня одному глазу операцию сделали, а в другом катаракт возобновился. Сплю на койке. Ко мне приходят, да едак по столу щелкают. Я двери заложила — как мужики попали? И вдруг кто-то идет, мне на ноги повалился.

---

[20] Неоднопланово и отношение терчан к морю, промыслу. Ср.: «А сёмужка легко не дается! Я сама сидела на Турилове, на Яичкове. В глаз невидно тыкнуть — едешь, снасть выбирать надо. Коль я не тяжка́ бедна! Раньше по двенадцати неводов стоит...» (Тетрино, Ф. П. Самохвалова, 1906 г. р., 1983 г.); «В Варзуге небо — дыра. А в Кузомени выйдешь: така простота, так хорошо — где бота́, где что! И так я привыкла к морю, лето настает — и хочется к морю» (Кузомень, К. Г. Заборщикова, 1906 г. р., 1983 г.).

[21] Подробнее см.: Власова (2). С. 170—172.

[22] Сказки Терского Берега... С. 20.

lib.pushkinskijdom.ru

«Вы меня затушите!» — говорю. Не знаю, в какую сторону спехали щелканье со стола. И на ноги мне повалились.

«Я, — говорю, — буду спрашивать. Ты мне сказывай: скоро умру?». Мне почудилось: «Скоро умрешь!» — «В каком году?» — спрашиваю. Они как растаяли.

На Макковея опять заспала, повалилась. Как ягнята выходят и ходят, только копытца шоркают. Как ягнята вышли.

«Я буду спрашивать — мне говорите! Да под ето ухо говорите, а тем худо слышу. Хорошо ли на тони попадет?» — «Хорошо!» — говорят. И еще раз: «Хорошо!».

Буханку, краюху хлеба дали ягнята, положили на стол. И походили, и исчезли. Так мы тот год тонну триста рыбы уловили!

Перед дедом (перед смертью деда. — *М. В.*) хозяин тушил, наваливался. Спрашивала его. «К худу! — говорит. — К худу!». Дед помер.

Война кончилась. Сплю. Как закричит в той избе: «Оксенья! Оксень!». И никого нету! Так наутро телеграмма, что мужик уже в Кандалакше, домой едет.

У меня сестра Вера переезжала в Краснодар. Приглашала: «Хозяин, хозяюшка, мы, хозяева, поезжам! Поедем с нами!». С малыми детками приглашают. Он и в байнах, везде был. Он и ягняткам покажется — как захочет.

№ 2

Вот етых-то, пуганых-то я раньше много знала ще. Слыхала от людей. А у меня-то вот так. Я не знаю, що ж такое случилось. Только уехал, ушел из избы муж — на меня навалилось. Дак кажный раз от так от! Уж я это не могу рассказать!

А то одна спала, наодно. От когда Капа, дочь, замуж вышла, а я одна осталась. Дак от. Один раз в другой избы: как будто пробежал мимо дверямы там. Двери-то полы в ту избу там. И вроде пробежал как от котенок! И вдруг на меня! Он ко мне не видела, как шел. И вдруг ета тягось на меня! Прямо дышать нельзя! От такие случаи были. Я не знаю, що это...

Сперьва ище я вышла замуж, дак в старой избе случаи такие были. И потом купили мы избу у одних. И от тоже также! И от в этом доми от также было. Уехала я в Княжу — больше как рукой сняло! И здесь больше никогда не было. И хоть одна останусь — не видать и не слыхать. Говорят, это гонит из дому.

№ 3

В Стрельне меня так пугало... У Парфена Петровича на квартире стояли. Наработаюсь — приду, паду как собака. Зимою.

Обручи забрякают, а потом покатится ушат по колидору опруженный. Не пойду смотреть ночью! Упал, дак сам катись!

Утром встану: обручи на месте, ушат стоит на месте. Ребятам ничего не говорю. А сама уж... Шапкой волосы становятся!

...Я посуду перемыла. А погода — света белого не видно! Лампа на столе стоит, я сплю. Вдруг заложкой хлопнуло! Человек идет. Шел, шел... И никого не оказалось. Я бежу посмотреть. Калитка закрыта! Я опять легла. И вдруг на печке — за занавеской уж — кашлят человек! Как я не слыхала! Побежала встречу, а не попался! И вдруг на печке оказался человек. Лампу беру, занавеску оттягаю... И нигде никого! Я изматюгалась. Нет! Тут мне так неудобно стало. Дедушко, пьяница проклятый, оставил одну в доме (ушел в гости. — *М. В.*), а дом большой.

И еще пугало. Пошел отец в туалет, а там мохнаты руки торчат из туалета.

lib.pushkinskijdom.ru

№ 4

Попереди нас был дом. Старушка Марковна там жила. Так раньше там пугало. Засветло ставни закрывали: ходит, колотится... Какая-то чушь была!

В Ломбовке одна была... Раньше жили на погостах: летний погост и зимний погост. Так она рассказывала — как вечер придет, в лесу дрова зарубят! Все ставни закрывали.

И по деревне бочку покатят. Высокий, во лбу один глаз. По всей деревне покатит бочку. А утром встанут: ни бочки, ни следа, ни г....!

№ 5

Сестру (кто-то в байну пришел) кто-то хотел задавить. Мужчина: стал под потолок, головой в него упирается! Идет — ботинки железны. И протянул руки, и руки были все в шерсти.

К сестры приходил. Она топила байну. Накалила камни, бочка лопнула. Она зарещалась (заругалась. — *М. В.*). И с ней что-то было. С ней отводились. Это в Пулоньге было. Ногой по полу катали и на стол поднимали, катали — отваживались.

№ 6

Я напился, ушел ночевать в баню. Вдруг зашаталось! Чиркнул спичкой. Двое стоят у дверей, в шляпах и плащах черных!

У меня волоса шапкой! Я заматерился и ушел из бани. Ушли и они — не принял в силу.

№ 7

Дело-то было когда-то давно уж... В Оленице жили тоже. А ребята сидели как-то выпивали. А один тоже... Друг перед дружкой начали хвастать: «Я то, я другое!». Один говорит: «Я ничего не боюсь! Ночью могу сходить в баню!».

Ну и сходил. В баню-то пошел — ребята следом пошли посмотреть, что будет. Ну, он дошел, да камень взял с каменки, да и обратно. А потом пошли... Пошли да все спать повалились.

А ему... Только повалился — ему под окно: «Положь на место чего взял!». А он, чего он взял? Он камень унес, дак чего взял! На другу ночь то же само: «Положь на место, чего взял!». И на третью — тоже. Потом ребятам-то рассказал, говорит: «От так-то дело было!». Ну, и пошли они к бане.

Он в баню пошел, а ребята спрятались и смотрят. А потом у его и спрашивают: «Ты чего это сунулса, да и обратно!?» — «А, — говорит, — захожу в баню-то, а девка голая сидит на каменки! (Ну, на полках, не на каменци — на полках). Моетци девка сидит! Говорит: „Заходи, заходи, не бойся!". Зашел, она там сказала: „Ты меня вывези отсюда! Я унесена была, а хочу на родину попасть. Ты меня вывези отсюда! Жить богато будешь! Тебе ничего не будет, только вывези!"».

А парень такой был — ничего не боялся. Говорит: «Хорошо!». Договорились: где это порог какой-то у их там есть, на родине. До этого порога довезешь, и больше не надо.

Ну, и вот в условленное время да приехал на карбасу. Она пришла, села — ночью-ту. Ну, он ей повез... Ребятам-то, конечно, потом рассказал, только сначала не рассказывал. Увез ей, вез-вез-вез... И вдру-у-уг! Гром загремел, молния засверкала! Потом ничего не помнит. Очнулся — лежит. Но-

lib.pushkinskijdom.ru

ги в воды, а сам на берегу. И вот с тех пор и девку не видел больше. И жил хорошо! Она и сказала, що жить богато будешь. Это на Мурмане рассказывал там парень...

ЛЕС, НЕЧИСТАЯ СИЛА В ЛЕСУ. О ТОМ, КАК ВОДИТ

№ 8

Я жила в Пялице в няньках. Хозяин с хозяйкой раз ушли яголь копать. Олени набежали к ним. Хозяин говорит жене: «Ты докапывай, а я пойду оленей посмотрю!». Хозяйку оставил. Хозяйка подождала, кричала — Ивана нет. И пошла домой. Может, домой ушел. А нет его!

Зачали его отворачивать. Видно, не на чистый след ступил — черт подхватил. Отворачивали. Жене и приснился сон: «Он будет принесен к окошку и показан, в семь часов. Берите его в тот же момент!».

Я стала с ребенком играть, а хозяйка пошла корову доить. Я с ребенком играю на полу. Смотрю: хозяин принесенный за окном! Так руки растянуты! А хозяйки нету — не ухватить! И опоздали! Когда из дома вышли — он уже на спичечны коробки разорван весь.

И корову раз отводили. Корову привел — надо тую минуту брать, как говорено. Не взяли в тот же момент — на куски разорвало! Во как может блудь подшутить!

№ 9

Раз я дочери говорю: «Поди неси хлеб отцу на тоню!». А ей неохота. Вечер уж, устала. Я и говорю: «Веди, леший!».

Отправила. Она идет... Оглянулась («слышу, как кто-то за мной идет!»). Высок идет мужчина, быдто пальто — подрясник. И шапочка уголком. Запнулась и упала со слезами: сейчас он схватит! Оглянулась — никого нет! И пришла к отцу со слезами: «Какой-то мужчина за мной гнался в длинном пальто! Мама меня выругала, и мне какой-то мужчина показался!».

№ 10

Один раз такой случай был. Шел дедушков брат. Вдруг оказался поблизости человек. И рядом пошел с ним. А в сером кафтане, и пола подтыкнута. Ну а раньше во все это верили: що в сером кафтане, пола подтыкнута, дак это дьявол.

От идут разговаривают. А в деревни был такой мужик, вроде прозвища у его было — Ухо-Дороха. И от он (попутчик. — *М. В.*) был совсем как Ухо-Дороха. И от шли разговаривали.

Дядя понял, что это не человек. Говорит: «Ухо-Дороха, не леший ли ты есть?». А этот побежал прочь, захохотал: «Ха-ха-ха! Ухо-Дороха, не леший ли ты есть! Ха-ха-ха! Ухо-Дороха, не леший ли ты есть! Ха-ха-ха!..». По всем лесам только раздается!

№ 11

Про Лешаковый Борок рассказывал сосновский Михайло Терентьев. В Сосновке был Яков Петрович, старик. Он ходил с кладью: оленей ловили, заготовляли мясо для семей.

lib.pushkinskijdom.ru

Раз он в лесу заночевал. Вдруг видит: идет сосновский поп, и пола подтыкнута. Откуда возьмется поп?! Мужик палатку смотал и на другое место поставил. И сон ему снится: «Счастливый, что ты ушел!».

Он ставил палатку — уже темновато было. А поставил бы на дорогу (лешего. — *М. В.*) — он бы голову ему оторвал!

№ 12

Дело было с моим старшим братом... Пошли ребята в лес, а он тоже увязался следом. Бежат ребяты-та... Прибежали. А он чего-то остановился, поглядел. А сюда к ручью спускатца, на болотце-то.

Смотрит: а хрестный евонный стоит, да деревца вырывает, елочки. Берет за вершинку да... Вырвет да кинет! Вырвет да кинет! Потом повернулся, да пальцем поманил парня-то. Манит к себе! Парень-та перепугался весь да домой бежать!

Прибежал домой, а хрестный дома, никуда не ходил.

№ 13

Поехали отсюда... Мужик сына повез в Ивановку. И лопин поехал с ними. Едут по Большой Варзуге-та, по мхам. Мхи большии-большии! (Я, конечно, не видала сама, а он сам рассказывал, парень-та). Говорит — ехали-ехали, с... захотелось. В туалет ⟨...⟩

Парень-то только с саней соскочил... (а они стоят тут, отец и лопин, курят и разговаривают). Вдруг две девки подскочили, подхватили его под руки и потащили. Тащили-тащили-тащили, самы захохотали — и бросили! Да нигде не стало девок — исчезли! Сарафаны-то, говорит, как теперь вижу — какие сарафаны одеты на девках. В одних кофточках да в сарафанах.

Развернулся. Где отец стояли с лопиным — одна точка только! Дак они подъехали — такие по мохе были, дак, метра по два следы-то! По следам-то к нему поехали — только через метра два следы!

Лопин говорит: «Ну вот, отец, счастливый, что я с тобой пригодился! А то сына не видать бы тебе больше!».

Утащили бы девки. Лопин отвел.

№ 14

Черт человеку покажется: уводит, уносит в море, в лес уводит. Потом отворачивают — кто на добро ладил. Колдуна вызывают, и он отворачивает.

Зятя покойного водило... Бывало, ночуешь у костра: что-то шумит, гремит. Раскинуты угли, а никого нету! И поздно кто моется — покажется в бане.

Я в Бога верую по-своему. Это Достоевский говорит: «Я в Бога верю не как фанатик». Что-то есь в природе сильное. Божественное. Все построено: глаза, уши, нос. Сложная история.

ТОНЯ. ПРОМЫСЕЛ

№ 15

Были мы у праздника с женой. Гриша и говорит: «Ты, брат не замечаешь: если в бригады не по душе человек есь — не запопадает рыба!». Если не попадает рыба — надо гнать такого человека.

Если хорошая тоня у одного, другой перебивает, чтобы ему попало. «Умному рыбка, а глупому — две!».

lib.pushkinskijdom.ru

№ 16

Прежде на торос поезжают, да покрученик нанимают. Кто побогаче. Мамин отец на море ходил спрашивать, будет ли промысел. Мама запросилась с им. «Вы, девки, забоитесь!» — «Нет!». Ну и взял с собой.

Ну и сели они в стороне. А дед к прорубы. Самый-то донный вышел, весь в волосах. Водой залило его — в носу, в ушах. Говорит деду: «Спрашивай, я буду сказывать!» — «Будет ли промысел?».

Вода спала, донный стал сказывать. И столько заревело вокруг зверей, что страсть! Дед пришел на берег, говорит: «Будет промысел, нанимайте людей!». И ему мешок муки за это притенули.

№ 17

Дед один спал на тони. И пришел как человек, заводит молитву читать — кроме как «помилуй!». А чертей не милует Бог. Черт «помилуй нас» не будет читать, будет немтовать.

Вот дедушко-то и догадался. «Аминь» дед сказал бы, он бы зашел в избу. Дед смекнул. «А пошел на х..!».

Тот вышел — зеленый кафтан, пола подогнута: «Ха-ха-ха! Русский человек на х..! послал!».

Обиделся. Так он в лес пошел — только лес раздавался! Прежде стуканья не было. Только молитву прочти, тогда двери откроют. Без молитвы не зайдешь на тоню.

№ 18

В Поное сидели на тонях. Отец малый был, он и от матери-то остался — полтора годика. А в Поной поехали — там были из Пялицы Далмат, Филипп старый был.

Молодежь вечером баловат. А Далмат говорит: «Ребята, хватит баловаться!».

Таперешняя молодежь разве унялась! А раньше тони были как бани. И вот — херак! И ставень вылетел! Далмат говорит: «Подьте, закрывайте!».

Сразу все по углам разбежались. Вылетел ставешок, пошел дедка трубу закрыл. Ребята опять повеселели, что трубу закрыл дедка. Так до трех раз ставешок вылетал. А на третий раз до полусебя показался: весь в шерсти! И собака с визгом погонила. И слышно было лай — собака ушла концом, три часа не было собаки. А пришла — вся шерсть дыбом! А надо по снасти. Месяц светит как день, а никто не едут. Боятся. Вот беда-то! Далмат говорит отцу: «Прокопий, поедем давай!».

Поездили. Подъезжам — сбелело там. Думаю — покойник! А рыбина! Андель, рыбина кака! За хвост захвачу — и до полу! Вытянули рыбину. Вдруг с моря летит с визгом как большая птица. «Что это?» — «Это така птица бывat!» (чтоб ребенка не пугать).

Только с моря приехали, на гору выходим... А песни, песни каки красивы! Идут люди, за руки захватились. И таки нарядны! Цепочкой идут. Как цепью окованы. Так и заслушался бы!

«А ето шнека, видно, шла, разбило. Со шнеки идут, с океану!». Недалеко от нас осталось дойти-то, а все как потерялось. Прежде во как пугало!

№ 19

Ловили на тоне мужик с жонкой. Ну, раньше там ловили, до колхозов. Дак своими тонями. Однажды поехали... А жонка-то ругачливая такая была, лешашная! Дочь у них одна и была. Мать заругала девку: «Унеси тя леший!».

lib.pushkinskijdom.ru

Приехали с моря ночью. С моря приезжают: нигде, это, девки нету! Они все перепугались, да утром потом мать и поехала в деревню, пошла. Ну, а бабка и научила (там бабка кака-то знала хорошо все это дело, дак). Научила, говорит: «Пускай мужик пойдет к озеру (там озеро како-то было). Пойдет к озеру. И пусть не ходит без рукавиц!»...

Не, он сам был тоже с ей (с женой. — *М. В.*) там, дак. Говорит им: «Одень рукавицы, поди и повались за кусты. И лежи! Пойдет буря сразу по озеру. Эта буря пройдет. И покатится скалина-береста. Как эта скалина к берегу прикатится — приходи и бери свою дочь. К себе не прижимай крепко! И неси ей, не оглядывайся. Чего услышишь — не оглядывайся! Иди напряму!».

Ладно. Мужик пошел, спрятался за кусты. Вдру-у-уг вихерь такой по озеру пошел, черный такой настоящий вихорь! Потом... Вихорь-то прошел, да берестица покатилась. Скалина прокатилась — береста. Он пошел. Взял дочь-то и пошел. Туда шел — везде сухо все было. А тут везде вода разлилась! Разлилась — воды полно, едва ноги хватает! Потом... Смотрит: а камень большо-большой на дороги оказался! Туда шел — нигде камня ничего не было, а тут камень большой на дороги!

Принес домой. Ну, тут пообедали, все, спать повалились... Ночью-то мыши заходили! Таки больши мыши — так невозможно спать! Не могут никак спать-то — мыши-то ходят живьем!

Ну ладно. До утра намаялись, сели в карбас и поехали. И у их заходил заяц! Заяц-то заходил морской! Кругом: то с одной стороны в карбас, то с другой стороны. А уж мужик гребет — дак во всю силу! Они не очень, наверно, далеко от деревни-то были. А в деревни-то (воскресенье было) на угоре девки да ребята кружались. Кружания раньше были. Дак, этого, побежали, говорят: «Во, заяц!». Он сзади за има выскочил на берег-то и побежал. Да в баню заскочил. И там как заорал! Они все перепугались и убежали.

А девка-то потом и рассказывает: «Он пришел ночью, меня взял, в шубу завернул и понес. Не очень тепло было на улице, осень была, дак. А мне-то тепло-о-о было в шубы! Принес домой. Посадил. А много ребят сидит. Все рванеши, тряпоши! Сидит жонка прядет толста-а-а! Жонка-то! Бабка! А жонка-то ходит чего-то делает. Тоже: рва-а-ан сарафанишко! А жонка-то и заругалась: „Мало своих детей, дак еще чужих нанашивай!" — „Да как наваливают, — мужик-то и говорит, — наваливают, дак как не возьмешь!".

Да сам дал ей тут поесть и пошел куда-то. А жонка-то и говорит: „Девушка, если хошь быть дома, дак не ешь нашего хлеба. Я, говорит, тоже такая была и тоже унесена. Тоже меня унесли!".

Ну, и потом он пришел... Приходит ли через неделю там, через ночь ли, через две — берет, говорит, меня и понес! Понес, дак он так меня рвал за волосы, да трепал дак! Да еще заорал, говорит: „Наваливают, наваливают, а потом отнимать начнут!". Ну, к лешему послали, дак... „Уведи, леший, да возьми, леший!" — да наваливают дак. А потом пришел бросил. Бросил, а сам ушел».

Это сама, кто ей уносил, старушка, рассказывала. Сама. Лежали вместе в больнице в Кузомени мы. Пялицка старушка! Это в Пялице дело было!

№ 20

А потом в Пялице у нас еще водило тоже. На тони сидели. Ну, девка небольшая была, Полинария Филипповна. Вот водило тоже ей. Отец поехал по снасти. А она спала, робенок. Осталась.

Ну, утром рано еще было. Ну спит робенок, спит... Оставили. Приехали — нету! Нету и нету! Ну. Тут покричали — нигде никакого робенка нет! Ну, и от поехали к етой Костихе-то Лавы. Поехали (Костиха Лава была, зва-

lib.pushkinskijdom.ru

ли Костиха Лава). Поехали, эта... Все вот так и так: робенок потерялся! Но она сразу что-то, что уж раз это... водит дак, увело. Ну, она сказала: «Выйдите на гору, откроетца мох, и вы подьте. Там клочи есть, на клочи она будит сидеть. Вы ей только с етого клоча возьмите и побяжите домой. Приготовьте карбас и везите в деревню» (они за десять километров от деревни сидели от Пялицы — туда, в ту сторону, в нижну).

Ну дак вот они так и сделали. Пошли там, посмотрели. А сидит-та! Зделили ей, в карбас посадили. И поехали скоре! От приехали в деревню-ту. И как ее из карбаса-то принесли... А тут на угоре баня стояла. А вот ехали-то когда, дак так за има как черный, это как зверь... Звери так вот это все за лодкой гонились. Гонились, гонились звери!

И приехали. В етой бане как поддало — и баня вся рассыпалась! Леший-то поддал! Вода вся в ручью помутела!

Вот леший — що отворотили! Вот какой!

№ 21

Я семи лет сидел на тони. Тоня «Скакун». И рядом Крестовая была тоня. Я ходил туда молоко носил каждый день. Раз пришел домой, котелок склал в сени. Выходит дядя Паша. «Пойдем в Пялицу!» — «Пойдем!».

Я собрался, только котелок сбречал на х... Ну и бежу за дядей Пашей. Мужики на Крестовой видят: я мимо их избушки бежу. А только что молоко им принес! Им-то человек не кажется, дядя Паша-то, а меня видят.

Они сидели, чай пили. Побежали за мной как были, в носках! Я бежу — так никак не могу догонить! Они и носки скинули с ног! Босиком за мной погнались! А я качусь как клубок! Через два километра я от них в сопку спрятался.

Меня принесли обратно на тоню. Так я готов у их рожу вырвать, что с дядей Пашей не пустили. А никакого дяди Паши и не было, не приходил.

Позвали деенку Пашиху. Одели на меня крест, да водой окатили. Дак я бежал — семь лет, а мужики угнать не могли!

№ 22

Раньше, до колхоза, давно дело было. Тони были на реке Варзуге: Колониха, Прилука, Сиговка, Черемкова Яма. Харвы были, сети. Самы на себя харвами ловили. Со скотом на тони уходили и жили там. А обратно уж осенью со скотом пойдешь. А старики оставались на тонях с харвами — сушить.

Люди тогда верили очень, дак боялись. Который старик остался в Колонихе — спать заложился и еду положил за печку. Кулебячку, шанежку — хозяину да хозяйке. Слышит ночью: идет! В сени уж зашел! И голос: «Яков, Яков, не тронь его! Он мне кулебячку дал, мне после родов очень хорошо!». И стихло все.

А на Прилуке старик, тот больше не мог. Пугало. И пошел к соседу в Колониху: «Что будем делать?! Надо домой пойти!».

А рано. Ночь еще. Идут и видят: стоит огненный столб на реки, возле Сиговки. Все-таки пошли в Варзугу. Столб меньше, меньше... А пришли к нему — одна прорубь.

№ 23

Меня пугало в 39-м году, перед финской войной. Было нас три человека. А сорок километров от деревни. Вызвали военные билеты менять. Я остался один. Ни собак, ни оленей, ничего... — «Будем вечером!».

lib.pushkinskijdom.ru

Я там загорал. А пять километров другая избушка, пять человек. И дедка оттуда едет мимо: «Чего в гости не приходишь?». Куда в гости! Семь километров туда, семь обратно. На озере нагребешься... Куда! — «Ты смотри, Ефрем с Ефремихой тут умерли, лопари!».

Я рыбу с озера сволочил, чаю попил, книжку почитал, спать повалился. Спал культурно. Заспал... Снится: сижу в избе, варю. Вдруг кирпичик двинулся, дверь открывается. Зашоркалось. Ефремиха белая — как куропеть седа — пехается ко мне! Я проснулся! А через два дня заморозило... Я варил. Вдруг слышу: приехали мужики. Вышел — никаких нет! Должны приехать — почудилось, что мужики приехали!

Через полчаса приехали... Думаю: не пойду на х..! Они приходят: «Живой ли ты, парень?».

№ 24

Сидел старик на тони. Раз видит: идут две девушки и ведут третью, невесту. Приплакивают. Старик не растерялся. Сунул в ружье медную пуговицу. И хлесь в эту невесту к е.... матери!

Потом... (знающий был старик). Принес сходил медную чурку под свой рост, завернул в платье и положил на место. Всякую щелочку в избе благословил. Все благословил, а трубник забыл благословить. И надо было по снасти ехать.

Сидит он на море. Тихо на снасти. И только людей вдруг на берегу образовалось, все людьми покрыто! Хотят попасть в избу, да не могут!

Старик приехал со снасти — из медного чурбака мука одна осталась! Они все измолотили, а сами ушли. А попали в избу через трубник, что старик забыл благословить.

Старик был догадливый. Дед Максим, отец Григорья Максимыча. На этой тоне — Лиходеевке — очень пугало. На етой Лиходеевке тоже Паша один остался. Осень, темно, дожж... В избушке сделаны нары. Дак двери отворяет и за ноги Пашу шлепает к е.... матери! Он аж к двери летит!

Он кушаком двери завязал. Все равно отворяет, тащит за ноги! Пришлось пойти в Пулоньгу. И сон ему потом снится: «Счастливый, что ты ушел!».

№ 25

Ехал мужик на карбасе. Там было осенью. А темень такая была, погода, дожж! Вот така же погода пала — дожжа залили. Ну що, и погодушка разворотила, а осталось до Пулоньги три километра ехать. Ну, он решил приворотить. Приворотил и повалился в избушку спать. Пуста избушка.

Спи-и-ит. Вдруг — раз! В двери хлопнуло... Говорит: «Выходи!» — ему. А он... Он: «Нет, — говорит, — не пойду!».

Ну. Осенью темень, дожжа льет, хоть глаз ткни — не видно! Не пошел. Повалился ишшо спать. Ушел он (кто выгонял. — *М. В.*). Потом второй раз такое. А на третий раз уж двери оторвал: «Хошь добра, дак уходи! А не хошь — как хочешь! Живой не будешь!».

Ну что мужику бедному? Пришлось пойти. Пошел! Ну чего бедному — двери унес от избы дак! И пошел мужик беднай... Темень, хоть глаз тыкни, не видно! Пришел в Пулоньгу бедный. Шел, падал, да всяко, ничего не видно.

(Соб.: А что его выгоняло, Федосья Прокопьевна?)

А вот поди спроси, кто его выгонял?! Дьявол! Ну раньше говорили, что дьявол выгоняет, дак дьявол выгонял, вишь. Приехал неладно. Дак вот. Чего ему не понравилось?! Выгонял, кто его знает! Вот так!

Мужик бедный еще дверь искал. Поискал дверь сердечный. Не мог найти! Он, дьявол, дверь унес куда-то, что не мог найти.

lib.pushkinskijdom.ru

Он первый-то раз (я не помню уж)... что дьявол, наверно, не сорвал двери-то. А второй-то раз он навроди сорвал двери. А мужик пошел и их положил на место. А вот третий-то раз сорвал — мужик искал-искал, дак не мог найти. Унес совсем! Совсем унес дьявол.

(Соб.: А как он не боялся двери-то искать?)

А вот не боялся, бедный такой. Вот раньше люди каки крепки были, ты подумай! Тут бы сердце лопнуло на фиг! Ты що!

№ 26

Дедушко был на Бабьем Носе. Караулил сало. Тюленей. Весной, солнышко взошло уж, хорошо так, ясно все, тихо... И встал, проснулся: сидит ета, избачиха. Сидит (у него телефон был там), сидит у телефона она и трубку держит, вот так. Трубку держит и ничего не говорит.

Он и говорит... Сначала слушал-слушал, что она молчит, ничо не говорит. Потом, ну он там ей сказал (я не буду говорить таким словом), что: «Ну что выслушала, мол? Слушашь, дак ничо не говоришь! Ты чо выслушала там?».

Она все молчит, трубку держит. Молчит, ничо не говорит с им... Он молчал-молчал, опять спросил. Говорит: «Чего выслушала?».

Потом обернулся, хотел закурить, цигарку завернуть. Обернулся — и никого нету! Пошел на улицу. Солнышко печет утром. Рано-рано-рано — солнце пекет. Вышел на улицу, вокруг избы обошел: «Вот, думаю, приехали, бывat, за салом». Он-то так подумал, что, может, приехали, зашли, да он не слышал. Пошел кругом избы обошел. На берег сходил — нигде никого нету!

Вот дедушку все как казалось. И вот он в тот год умер. Ему смерть показалась наверно. Вот.

№ 27

Я с десяти годов пошла сидеть на тони. На тони нельзя было ругаться на человека. Сругаешься — сделается. Прошаться надо было (просить прощения. — *М. В.*).

Одна девка с подружкой сидели на тони. «Пойдем!» — И она пошла к подружке в гости. Стали около избы и начали разговаривать. А бабушка пришла и подсела к им. «Иди-ка от нас прочь! Слушаешь наши разговоры! Иди прочь!» — «Уйду, а ты узнаешь».

Девка вернулась на тоню. Повалилась спать. И заговорила. Все рассказала про себя: где ходит, где гуляет. Встала. Ходит, варит, а говорит и остановиться не может. А отец слышит. «Что-то у нас с девкой неладно, все рассказывает про себя!» — «Я на бабушку сказала нехорошо». — «Проси прощения у бабушки, чтобы она направила. Баба, прости ей! Она все всем о себе рассказывает — и мужикам, и всем». — «Никогда старых не обижай!».

Бабушка брызгала или пить давала... Заговор — и все прошло. Обрадел отец-то! Тринадцатый-четырнадцатый год девке, а поди, гулять с парнями станет и все о себе расскажет!

№ 28

Приехали на тоню, и: «На новом мести приснись жених невесте!» (девчонка загадала).

А утром проснулась... Ну, там не знаю, кто приснился, не приснился ли. Утром встают, а брат сестры говорит: «А я видел, как клубочек-та выкатилса из трубы!».

Не успел заснуть он и, значит, кого вызывали — клубочком-то выкатился из трубы. «А видел, — говорит, — я: клубочик выкатился из трубы!».

lib.pushkinskijdom.ru

№ 29

На тоню заходят — перекрестятся. Богатство доставали. Приходит человек на тоню и видит: лежит покойник. Раньше были знаки таки! Лежит покойник весь в белом! Он взял и перевернул его через левое плечо. И очутилось золото! А бывает и убегают.

Одна женщина купалась и видит: в воды иконка. Надо взять было и через левое плечо бросить. И было бы золото.

Примета есть: приходишь на тоню, и если кот или кошка сидит, привернi через левое плечо. Знать надо! Бросить надо знать как! И золото очутится! Если умеешь клад взять, то будет.

Я прихожу на тоню и перва двери открываю. Нет никого! Человека то не здынуть, а кошку — можно.

№ 30

У нас был случай такой, что на тони отсюда, километров за пятнадцать... Тоня есть, Ольховка. И там рыбак один ловил рыбу в озере. И вот он сеток наставил. И день ходит — ничего нету, и второй ходит — ничего нету. На третий день пришел там, изругался и плюнул.

И вот пришел домой и зажаловался, что болею и болею. И слег, и все. Что болит? Он не знает, что болит. Ну вот и болел-болел... Потом жена так и пошла. «Что делать, — говорит, — пойду к старушке схожу. Она знает все!».

Ну и пошла она к старушке там. Там как знахарка, что ли. Ну она и рассказала ей все. И старушка сходила воды взяла с реки: направила воду. И пришла, говорит: «Вот тебе вода направлена, пойди его помой или что ли. Пусть умывается этой водой!».

А жена-то пришла домой, и вот вечер-то наступил. Она повалилась, легла спать. А у него было два ягненочка, стояло в стаечке. Дома. И вот она только заснула... Сон-то: и вдруг открывается, открывается дверь. Из двери выходят русалки. В дверях появились! И сказали ей: «Не направляй воду, он на наш свадебный стол плюнул!».

И вот утром она встала. А оба ягненка — а у обоих ноги выдернуты. Обеи мертвые тут! Ноги выдернуло.

А дальше ничего. Да, и он умер. «Не направляй, — говорят, — он на наш свадебный стол плюнул!». И ничего сделать было нельзя!

Вот нехорошие Ольховские озера! Говорят, русалки там. А плевать вообще нельзя. Нельзя, нельзя, ни в какую воду! И ругаться нельзя!

№ 31

Вот раньше всякие были суеверия. Было суеверие такое, что если семга бывает прыгает — запрыгнет в карбас — то говорили, что уж это к большому несчастью.

И вот был такой как раз случай. Поехали на Кошевскóй (тоня у нас там такая есть) — поехали рыбаки. По неводам. Вдруг прыгнула семга и заскочила в карбас! А где-то через день ли, на второй ли день поехали по неводам. И Иван Федорович прямо в карбасе умер.

№ 32

Когда идешь вот, видишь воду или ручеек ли — вот такое место сырое, дак уж всегда надо подумать про себя, что: «Господи, благослови!».

lib.pushkinskijdom.ru

Вот мы ехали на доре и там танцевали. Музыка была и танцевали. И вот приехала я на пароход. Стали выгружать, и на меня свалилось шесть ящиков говядины. На ногу, и сломила я ногу.

Вот тут-то я и подумала, что на воде, конечно, надо прошаться. И нельзя на ней ничего... производить никаких танцев. А просто ей прощать, и все. За все доброе. И просить прощения.

№ 33

Бредешь в реки — ничего ругаться нельзя и нельзя обдумывать. Где-нибудь упал, скажи: «Господи, благослови!». И вставай.

Камни в реке, дно, черны. А нельзя обдумывать! И на болоте. И на море не ругайся. Хорошо — несет. А если не снесет — сразу придет, болеть будешь. Кого-нибудь обдумать, и придет к нему!

Если заболел, надо ходить в это место прошаться до трех раз. Прошаться и что-нибудь туда ложить. Плохо, если плюнешь в воду, на землю. Или ругаешься. А меж собой можно ругаться. Это воздушна ругань.

Воду нельзя вечером будить. После шести часов воду нельзя тревожить. Вода спит.

КОММЕНТАРИИ

Публикуемые тексты подверглись минимальному редактированию; сохранены важнейшие особенности местного говора. Тексты записывались М. Н. Власовой и от руки, и на магнитофонную ленту (некоторые — от руки, а позднее — на магнитофон). Наличие магнитофонной записи указывается в комментарии. Сведения об исполнителях приводятся в основном, так же как в сборнике Д. Балашова.

1. Тетрино, Оксенья Ларионовна Стрелкова, 1902 г. р., 1983 г.

Домовой предсказывает будущее: показывается в обличье человека, ягненка; наваливается на спящего, щелкает, кричит; отвечает на вопрос: «К худу или к добру?». — Общераспространенные в XIX—XX вв., в том числе и на Русском Севере, мотивы быличек (Волог., АРЭМ, № 147, л. 7; № 351, л. 19, 24; № 339, л. 27; № 377, л. 13—14; Олон., Харузин, с. 325; Арх., Богатырев, с. 55; Карнаухова (1), с. 82—83; Черепанова (2), с. 40—41, 44—46; Карелия, Черепанова (2), с. 41—42 и др.) дополнены рядом «знаковых» действий. Так, дарение домовыми краюхи хлеба символизирует грядущий прибыток в хозяйстве. Нехарактерный для русских сюжетов мотив явления домового (домовых) в обличье ягненка (пары ягнят) единичен и в быличках Терского Берега. Наименование домового и домовихи «хозяином и хозяйкой», как и представления о необходимости приглашения в новый дом, чествования домового сохранялись на Терском Берегу в последней четверти XX в. почти повсеместно: «Дом без хозяина не живет» (Чапама); «Хозяину с хозяйкой оставляли хлеба-соли на столи — когда пойдешь куда, поедешь» (Кашкаранцы); «Бывает, хозяин тушит. Спросить надо: „К худу, к добру?"... Потрогаю ночью — мохнатый (ср. поверье: «Домовой мохнат — дом богат». — *М. В.*). Как идешь в новый дом, нужно сказать: „Хозяин, иди со мной!" — Пригласить в новый дом и взять с собой кошку или полено дров» (Тетрино); «Скажешь: „Хозяин с хозяюшкой, спасибо большо́, а в новый дом пожалуйте вместе на веселое житье!" — И несешь в новый дом поленце, чтобы тепло было» (Тетрино). Традиционные сюжеты изложены О. Л. Стрелковой весьма энергично и своеобразно (см. также № 8, 16): в частности, к «домовым-вещунам» она обращается в свободно-повелительном тоне, который нехарактерен для повествований подобного рода. Туши́ть — душить, крепко стягивая, сжимая; шо́ркать, шорча́ть — издавать шорох, шум (Меркурьев, с. 164, 180).

lib.pushkinskijdom.ru

2. Варзуга, Авдотья Дмитриевна Конева, 1898 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

Нечистая сила (домовой?) тревожит, «пугает»: ходит, бегает по избе; «наваливается» на спящего. — Эти мотивы многочисленны в русских быличках XIX—XX вв. — см. комментарий к № 1. «Если приснится страшное, говорят: хозяин пе́тал» (Кашкаранцы); «Меня сегодня домовой пе́тал — не к добру» (Варзуга) (пе́тать — здесь, видимо, пихать, толкать, давить). Традиционны, повсеместно распространены и представления о возможности «выживания» домовыми духами, которые предсказывают перемены в судьбе или буквально изгоняют людей из их жилья: «Если по ночам что-нибудь постукивает на чердаке, это означает, что домовой выгоняет жильца из дому» (Арх., Ефименко (2), с. 165). О том же — Иванова, с. 29. «Наснится во снях. Проснутся — никого нет. И говорят: „Хозяин не любит!"» (Кашкаранцы). Ср. вариант былички А. Д. Коневой в ее же изложении: «Меня хозяин — хошь верь, хошь нет — из избы выживáт. Как навалится!». См. сходные сюжеты: Арх., Богатырев, с. 57; Карнаухова (1), с. 82—83; Новг., Традиционный фольклор, с. 233—240, 437—439, и др. В единственном из опубликованных Д. Балашовым тексте о том, как «пугает» в избе, домовой («хозяин») не упоминается. «В доме вышка была, так нас все там пугало. ⟨...⟩ Вдруг у меня одеяло потянуло сверху, потянуло, да и на пол повалило. Думаю: Григорий, брат, балует! Осмотрела все со спичками: нигде никого нет. Ну, думаю, во сне свалилось. Легла. Опять одеяло потянуло» (Балашов, с. 75—76). Размытость представлений о домовых духах и сверхъестественных явлениях в доме, как правило, неблагоприятных, предвещающих беды, прослеживается во многих сюжетах, мотивах быличек, в особенности — последних лет записи. Ср.: шалости домового, стук на дворе, оханье, шаги в комнате ночью, когда никого нет — в большинстве случаев к несчастью (Новг., Череп., АРЭМ, № 813, л. 14; см. также быличку № 1, 3). По́лый — раскрытый, растворенный настежь (Меркурьев, с. 119).

3. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1982, 1987 гг.

В доме «пугает»: опрокидывается посуда, хлопает дверь, слышатся шаги, шум. — Подобные мотивы в русских быличках XIX—XX вв. могут быть относимы и к домовому (большей частью невидимому), и к являющимся в избе покойникам, и к нечистой силе неопределенного обличья (см. былички № 1, 2, 4 и комментарии к ним). Такая нечеткость — благоприятная почва для творчества рассказчиков, измышляющих по традиционным клише все новые и более современные «страшные», но занимательные повествования. Как комментирует сама Федосья Прокопьевна: «Ой, раньше порассказывают... Сидишь — до того нарассказывают (я подростком была) — до того нарассказывают, дак и домой-то бежать далеко, бежишь да боишься, бежишь — скоре, скоко ноги несут, темно дак!». Публикуемое повествование, как и другие былички Ф. П. Самохваловой, динамично, изобилует резкими, грубоватыми деталями, образами, которые сгущают обрисованную рассказчицей атмосферу враждебных и таинственных влияний. Опру́женный — опрокинутый; залóжка — задвижка, засов (Меркурьев, с. 103, 51).

4. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1982, 1987 гг.

Вечером в деревне «пугает»: кто-то стучится в окна и двери, рубит в окрестном лесу дрова. Одноглазый великан катит по улице бочку, бесследно исчезает. — Былички о том, как «пугает» («чудит») — одни из наиболее популярных на Терском Берегу и неоднократно записывались Д. Балашовым. Обычно это краткие, почти бессюжетные повествования (мемораты): нечто сверхъестественное — невидимое, непонятного обличья («чудь», «чушь») — «мрочит», «чудит и шумит», швыряясь головнями; «наезжает на оленях», «хлопается» и т. п. (Балашов, с. 356, 414). Ср.: «Помро́чило: бела, высока показалась. Я воскресну молитву зачитала, и исчезло» (Тетрино, О. Л. Стрелкова, 1902 г. р., 1982 г.). Объяснения подобных явлений, если они зафиксированы собирателями, как правило, выходят за рамки краткого повествования и вариативны — от суеверных до «научных»: «У меня страха не было. На волоку́ живу, все уйдут с тони — останусь ночевать. Палку в двери, не кол. Не дверь, так окно оторвут. Своя вера есь зайти! Своя душа пугат! В душе-то есь немножко...» (Чаваньга,

lib.pushkinskijdom.ru

А. С. Клещева, 1911 г. р., 1983 г.). Образ «одноглазого великана» для русских быличек не характерен, источники его заимствования (сказки, апокрифы, иноэтничный фольклор) неясны.

5. Пялица, Михаил Кирович Абросимов, 1914 г. р., 1982—1983 гг.

Нечистая сила (великан в «железных ботинках») пытается сгубить моющегося в бане: «пугает», «давит». — В быличке отражено повсеместно распространенное поверье, согласно которому любое несчастье, случившееся в бане, приписывают «проделкам» банного духа («хозяина» бани) либо иной, объявившейся здесь нечисти: «Не от пару эдак содеется (крестьянин умирает «без языка», скоропостижно. — *М. В.*), а от нечистого духа, который живет в бане за каменкой» (Волог., АРЭМ, № 377, л. 18). В современной традиции Терского Берега банные духи (их обличье отчетливо не описывается) могут отождествляться с домовыми. Ср.: домовой «и в байнах, и везде был» (Тетрино). Бытовал здесь и обычай, согласно которому, выходя из бани, произносили: «Хозяин с хозяюшкой, с малыми детушками, гостите к нам в гости!» (Тетрино). С другой стороны, облики сверхъестественных банных обитателей и пришельцев варьируются: гигант «в железных ботинках» напоминает и «страшного, черного» банника архангельских поверий (Цейтлин, с. 159); и неоднократно упоминаемую в сказочной и несказочной прозе Русского Севера железнозубую или железноногую нечисть (Волог., Соколовы, с. 112—113; Арх., Карнаухова (1), с. 87; Мурм., Балашов, с. 66 — 67). Проникают сюда и сугубо современные личности (см. сюжет № 6). Их появление в бане, последующие действия могут быть немотивированными (банник всегда недружелюбен, зол (Олон., Барсов, с. 89; Арх., Цейтлин, с. 159 и др.)) или провоцируются нарушением определенных правил: «В бане с бабы, которая бранила и посылала своих детей к черту, байнушко сорвал кожу с ног до головы» (Арх., Ефименко (2), с. 194); «Раньше допоздна не дотягали баню. Мария рассказывала Михайловна: одна женщина поздно мылась в бане и кто-то сидел на полке́» (Оленица); «Если ругаешься в бане, надо сразу прошаться (просить прощения. — *М. В.*)» (Пялица). Ср. также: Арх., Волог., Карелия, Криничная (3), с. 41—42, 57—51; Арх., Черепанова (2), с. 59. В публикуемом тексте причина «банного наваждения» — брань (зарещáться — заругаться, закричать, видимо, от рéхать, рёвкать — реветь, кричать (Меркурьев, с. 54, 133)). Устойчиво сохраняется на Терском Берегу и представления о возможности порчи, «подмена» в бане, которая традиционно воспринимается как пространство, особо открытое для разнообразных, в том числе опасных, влияний. Ср.: «В бане ребенка одного до пяти лет не оставляли: хозяин омменивает. Этих возьмет, а своих положит. У двоих омменены: был опыт. Бывало задразнятся, кукишки наставят. Таки некрасивы!» (Тетрино). Сюжет, развивающий сходные поверья, записан на Терском Берегу и Д. Балашовым (Балашов, с. 362).

6. Тетрино, Александр Павлович Елисеев, 1908 г. р., 1982—1983 гг.

В бане «пугает»: являются двое «в плащах и шляпах черных». — Аналогов былички среди известных мне опубликованных материалов нет. В записи из Новгородской области «некто в шляпе» является в бане в полночь, однако далее сюжет развивается по-иному (Черепанова (2), с. 69). См. также комментарий к быличке № 5.

7. Варзуга, Еликонида Иоакимовна Мошникова, 1922 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

Унесенная нечистью девушка является парню, который «на спор» идет ночью в баню; парень отвозит ее на родину. — Версия популярного во многих областях России, записанного и А. С. Пушкиным (Чернышев, с. 289—290) сюжета, отражающего поверья, согласно которым прóклятый (унесенный, похищенный нечистью) человек пребывает (растет, «воспитывается») у нечистых. Как дополняет В. И. Чернышев, этот сюжет «основывается на народном веровании, что прóклятый или отданный черту ребенок похищается нечистой силой, которая подменяет его чурбаном, имеющим вид ребенка. Это так называемый „обмен" — слово, известное в народе как бранное по отношению к слабым или тупым детям. ⟨...⟩ Сведущий человек при известных условиях может обратить его в прежнее состояние. Само же прóклятое дитя, в данном случае девочка, спасается от нечистой силы парнем, который на ней

lib.pushkinskijdom.ru

женится» (Чернышев, с. 289—290). Сюжет о спасенной прóклятой — в разных версиях и вариантах — сохранялся в крестьянском репертуаре вплоть до последней четверти XX в. «Сказки-легенды» о прóклятой-невесте опубликованы И. В. Карнауховой, отметившей: «Подобных рассказов сохранилось на Севере очень много» (Карнаухова (2), с. 416). В записи, публикуемой Д. Балашовым, «суженая от нечистого» объявляется в нежилом доме: нечистый «приносит ее из-за моря» и выдает замуж (Балашов, с. 390). В нашей версии прóклятая является в бане. Мотивы явления (пребывания) прóклятых и похищенных в бане в быличках XIX—XX вв. не единичны. Например: прóклятые собираются в бане на посиделки, пируют в ней (Пск., Чернышев, с. 26; Карелия, Криничная (3), с. 34; Новг., Традиционный фольклор, с. 323—324). Ср. сходные с публикуемой былички «о невесте из бани»: Костр., Зимин, с. 55—56; Влад., Смирнов М., с. 76; Пск., Чернышев, с. 26—28; Вост. Сиб., Зиновьев, с. 118—127. Одна из популярных на Русском Севере версий повествования разворачивается в ситуации «гадания-испытания»: гадая или взяв «на спор» во время святок камень с банной каменки, юноша встречает суженую (Волог., Соколовы, с. 164—165; Арх., Богатырев, с. 69; Карнаухова (2), с. 104—105; Черепанова (2), с. 35—36, 60—61). Ср. некоторые из способов святочного «узнавания судьбы»: камень берется с банной каменки «на кого-то» (Верхнее Поволжье, Традиционные обряды, с. 201; Забайк., Болонев, с. 60). Очевидно, что, помимо конкретных способов гадания, сюжет соотнесен с традиционными представлениями о «судьбоносности» двух святочных недель, определяющих дальнейший ход года и повороты человеческой судьбы. Подробнее о семантике и других версиях сюжета см.: Власова (1), с. 154—167. В записанных на Терском Берегу быличках отсутствует традиционная концовка, т. е. венчание, сопровождающееся нейтрализацией проклятья, возвращением проклятой к людям и разоблачением двойника-подменыша. Ср. еще один местный сюжет: «Дядя Костя ходил в баню ночью. Договорились парни: кто смелый, возьми камень на каменке в двенадцать часов ночи. И он пошел. И оказалось ему, что сидит женщина на полке́. И она с ним заговорила, и чего-то платок ему подала: „Возьми меня замуж, я твоя невеста!". Дядя Костя схватил камень и убежал из бани. И оказался платок. И на платке написано было. И не могли прочитать. Она ему сказала: „Если не возьмешь меня замуж — до старости не женишься!". Так он только в пятьдесят лет женился, карелочку взял» (Оленица, К. Я. Кожина, 1915 г. р., 1984 г.).

8. Тетрино, Оксенья Ларионовна Стрелкова, 1902 г. р., 1982—1983 гг.

Ступивший «не на чистый след» теряется в тундре («уведен» нечистью); исчезнувшего возвращают, но из-за нарушения условий «отвода» он гибнет. — Сюжет не имеет аналогов среди известных мне опубликованных материалов, однако слагающие его мотивы традиционны. Мотив «увода» или «уноса» пропавшего в лесу, тундре человека лешим, чертом либо некоей сверхъестественной силой, существом неопределенного обличья распространен в быличках Северо-Запада и Севера России, в том числе и на Терском Берегу: нечистый приносит девицу из-за моря; черт «носит» прóклятую; мужика «как ветром хватает» — «так и побежал, настичь никак не могли» (Балашов, с. 69, 75, 357—358, 361, 390). Ср.: водúть — заставлять плутать, блуждать: «Не ходите туда, там вóдит» (Волог., Новг., СРНГ, с. 337; см. также былички № 14, 19, 20, 21; Олон., Волог., Новг., Традиционный фольклор, с. 258—262, 447—451). Столь же распространено поверье, согласно которому причина «увода» или «уноса» — попадание «не на чистый след», т. е. «на след» (дорогу, тропу) нечистого духа (обычно лешего): «А она (потерявшаяся старуха. — *М. В.*) видно в след попала... бают, по которому лешой ходит» (Волог., АРЭМ, № 372, л. 6). Ср.: «водит на худом следу» (Олон., Минорский, с. 52—53; Шайжин, с. 224); «водит на следу» (на дороге) лешего (Новг., АРЭМ, № 716, л. 26—28; Карелия, Криничная (1), с. 24—25; Арх., Черепанова (2), с. 48, и др.). Подобные поверья отмечены на Терском Берегу в 30-х гг. XX вв.: «У нас в лесу на влажных мшарниках во многих местах таки следы мокрые видно, будто шаги. Это и есть „его следкú" (наступил — пропал)» (Колпакова, с. 19—20). Ср. запись 80-х гг. XX в.: «На след можно ступить. ⟨...⟩ Пойдет, пойдет... Как будто место не тако, совсем не туда, куда следует» (Тетрино, Ф. П. Стрелкова, 1906 г. р., 1982—1983 гг.). Концовка былички — неудавшийся «отвод» — напоминает запись, сделанную Д. Балашовым в Умбе (Лесном): отец не может «взять» возвращаемого ему сына (Балашов, с. 70—71). По-видимому, публи-

lib.pushkinskijdom.ru

куемый сюжет бытовал на Терском Берегу в нескольких вариантах и версиях — и кратких, и развернутых. «Ходили яголь копать. Смеркается... Она пошла к будке-то, а он пошел яголь копать. Сначала вроде как откликался. Дальше, дальше... И до сих пор ходит» (Тетрино, Ф. П. Самохвалова, 1906 г. р., 1983 г.). «Было в Пулоньге в 20-х годах. Мужчина с женой пошли на заготовку, яголь накопали и пошли к будке. Пришли олени. Он жену оставил у огня — не могу ли оленя захватить? Ушел. И голос потерялся. Через долго жена попросила одну старушку. Она сказала, что придет муж. И ему надо сразу крест накинуть на шею. Он пришел — головой в потолок! Он там увеличился. Жена перепугалась, крест не одела. Он головой хлопнул, и все потерялось. Ушел. Зимой один ехал. Он едет, и мужчина идет. „Давай поинтересуюсь, кто такой!". Тот увидел: Ваня едет. И в ручей ушел. Вот не надо было пугать! Он бы, может, домой пришел. И до сих пор живой был. В третий раз старушка ничего не сделала — он там поженился» (Пялица, Г. А. Устинов, 1906 г. р., 1983 г.). Упоминания об опасности и бесперспективности «отвода» и о «женитьбе» уведенного в лесу в севернорусских быличках неоднократны — ср. сюжет, опубликованный Н. Е. Ончуковым: пропавшего опасаются «отводить», решив: «Пусть живет с лешевкой» (Арх., Ончуков, с. 577—578). Об «отводе» (отвороте) подробнее см. комментарии к быличке № 20, 21.

9. Кузомень, Капитолина Георгиевна Заборщикова, 1906 г. р., 1982—1983 гг.

Девочку, которую обругала («послала к лешему») мать, «пугает»: ее преследует нечистый в «священническом» облачении. — Сюжет развивает традиционные поверья, согласно которым с про́клятым («посланным к нечисти») человеком происходят несчастья. По преимуществу ему грозит опасность заблудиться в лесу, исчезнуть: проклятье, в особенности родительское, отдает его во власть нечистых духов. «Здешний народ признает, что родительское благословение есть власть, данная родителям от Бога, и лишать благословения детей „великий грех". Рассказывают, что когда-то одна женщина прокляла свою дочь, и ее „лука́нька" (леший) увел, а мать удавилась. Народ находит, что проклинать детей нельзя, потому что душу детей отдаешь в руки бесу, да и свою погубишь» (Новг., Череп., АРЭМ, № 856, л. 26. Подробнее см.: Власова (1), с. 160—162). В поверьях Терского Берега прослеживается традиционное разграничение «уносящего» к нечисти «неосторожного слова» и матерной брани, которая, напротив, может изгнать нечисть: «Лучше выматериться, чем „леший" сказать. Самое матюг Божье слово!» (Варзуга). Несмотря на столь категоричное неприятие «лешака́нья», тема «неосторожного» или «недоброго» слова на Терском Берегу неизменно актуальна. «Из зыбки даже уносили. Это уж зависело от родителей. Забыдьте говорить такие слова на ночь!» (Кашкаранцы). «Бывало „Веди́ леший" скажут — и уведет. Особенно в Кашкаранцах много водило. Молитвы читали и отбрасывало, выводило на дорогу» (Оленица). «Один мужик пошел с парнем на пятнадцать-тридцать километров. Косили тут. Глядят — парня нету! А чего-то тот заругался: „Хоть бы тя леший увел!". И парня уже увело. Где парень? Разве на другу́ по́жню ушел... Нету! Не увело ли его? Мужчина вспомнил молитву, три раза протворил молитву. Парень тут очутился. „Где ты был?" — „Я тут ходил". Водили его по крутью́, и все тут. Ноги поцарапал. Нельзя в лесе ругаться лешакам, и всяко нельзя. ⟨...⟩ Леший водил раньше, потому что боялись и показывался как человек. Остановится и говорит: „Иди-иди за мной!"» (Оленица, Е. М. Кожина, 1914 г. р., 1984 г.). Сходные воззрения и сюжеты отмечены на Терском Берегу Н. П. Колпаковой: мальчик «послан к нему» и пропадает. При посредстве колдуна мальчика отыскивают в лесу и едва ловят — он стремительно убегает от людей. Мальчик рассказывает: его «водил» старик в белой одежде, остального он не помнит (Колпакова, с. 19—20; см. также былички № 19—20 и комментарии к ним). Сюжеты о «вождении» и «пугании» нечистой силой, распространенные на Севере России и в XIX, и в XX в., многочисленны на Терском Берегу, причем иногда причина «увода» не ясна, не связывается с проклятьем (см. былички № 8, 21, а также: Балашов, с. 69—70, 71, 75, 361). В публикуемом сюжете «посланную к лешему» девочку не «уводит», но, напротив, «пугает» и преследует нечистый в «священнической» одежде — мотив, характерный для севернорусских быличек (см. сюжет № 11).

10. Варзуга, Авдотья Дмитриевна Конева, 1898 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

lib.pushkinskijdom.ru

Нечистый (дьявол, черт, леший) принимает облик человека (соседа, родственника): встречается на дороге, сопровождает путника. — Версия повсеместно популярного в XIX—XX вв. сюжета. См.: Олон., Ончуков, с. 442; Волог., АРЭМ, № 372, л. 4; Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 4; Арх., Ефименко (2), с. 194; Карнаухова (1), с. 86; Черепанова (2), с. 48; Карелия, Криничная (1), с. 37, и др. Ср. одно из названий черта на Терском Берегу: «прохожий» (Балашов, с. 362). Отличие обернувшегося человеком нечистого — подоткнутая пола одежды. Леший одет в широкий кафтан, левая пола всегда поверх правой, но «смотря по надобности, может менять свой вид» (Новг., Череп., АРЭМ, № 798, л. 6—7). В силу знаковой для нечисти «левизны» подоткнута обычно правая пола одеяния либо левая пола запахнута поверх правой: «...вот выбежал человек в сером кафтане, — домотканный шерстяной кафтан (также у нас раньше делали), правая пола подтыкнута (это уже главный признак лешего, что подтыкнута пра́ва пола)» (Балашов, с. 341). По распространенным поверьям, отличительная черта лешего — повторение («эхом») обращенных к нему слов, гулкий хохот; сопровождающий его шум: «леший гогочет в лесу, шумит» (Олон., Хрущов, с. 17—19); хохочет, хлопает в ладоши, свистит (Волог., АРЭМ, № 147, л. 7—8). В сюжетах быличек леший нередко «выдает себя хохотом» (Арх., Олон., Карелия, Померанцева, с. 168; Криничная (1), с. 18). Многократный, чаще троекратный, как в публикуемом тексте, хохот лешего и повторение слов собеседника — один из обычных рефренов былички. «А ён как схахакает: „Ха-ха-ха-ха-ха! Ково ведешь?" Параню! Как сказал только эти слова, так и сделался большой-пребольшой и пошел все по лесу, а сам все хахакает, да ладонями хлопает» (Новг., Белоз., АРЭМ, № 679, л. 6—7; см. также быличку № 17). Соответственно, чтобы избавиться от лешего, необходимо запомнить и повторить первое сказанное в разговоре с ним слово — «тогда он исчезнет, не причинив вреда» (Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 1—2; Олон., Георгиевский, с. 56—57; Карелия, Криничная (1), с. 31—32). Ср. сюжет: женщина не может спастись от гнева лешего, поскольку забыла первое произнесенное слово (Олон., Минорский, с. 55—56). Как отмечает А. Д. Конева: «А говорят — если попадет дьявол стрету, перво слово надо повторить, какое ты ему сказал».

11. Пялица, Григорий Алексеевич Устинов, 1906 г. р., 1983 г.

Нечистый (леший) принимает обличье священника: встречается в лесу, на болоте. — Версия сюжета, бытовавшего на Севере, Северо-Западе России и в XIX, и в XX в. «Филипп Васильев видел на болоте попа. Это было назад тому лет десять. „Пошел я на болото бересту драть (рассказывает очевидец. — *М. В.*). Дело было в Петровки... Вдруг слышу: откуда-то сильно понесло ладаном. Мимо меня молча прошел (поп. — *М. В.*). Я ажно со страху пал и потом еле домой пришел"» (Новг., Белоз., АРЭМ, № 703, л. 25). Сходные былички опубликованы Д. Балашовым: женщине, пошедшей на мох по ягоды, встречаются то «дьячок Демид Алексеевич», то монах; запоздалый путник видит похоронную процессию, «полна полянка, видом все как монахи» (Балашов, с. 119, 344). Ср.: у лешего, длинноволосого и завитого, «колпачок как у священника» (Олон., Хрущов, с. 17); на дороге чудится — проходит похоронная процессия (Новг., Традиционный фольклор, с. 251). Согласно поверьям, и ступить «на тропу лешего» и перейти ее, и остановиться, задержаться на ней опасно: переступивший «след лешего» заболевает (Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 1); вологжане грязовецкого уезда происхождение многих болезней приписывают тому, что больной «перешел след нечистой силы»; болезни, происходящие от перехода через след «большого» (лешего) одни из самых опасных (Попов, с. 21). Ср. также: Криничная (1), с. 25 и комментарии к сюжету № 8.

12. Варзуга, Тамара Владимировна Дьячкова, 1937 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

Мальчика «пугает» в лесу: леший в обличье крестного вырывает с корнем деревья; «манит» к себе. — Аналогичные сюжеты мне неизвестны, хотя представления о возможности явления «лешего-крестного» (или «лешего-кума») прослеживаются в поверьях и быличках XIX—XX вв.: леший показывается в обличье божатки (крестного); водит под видом божатки; становится крестным ребенка (Новг., Череп., АРЭМ, № 840, л. 2—3; № 813, л. 17—18; № 868, л. 7—8). Ср. также мотив крещения пропавшей девочки в лесу (Новг., Череп., АРЭМ, № 798, л. 4). Во многих северно-

lib.pushkinskijdom.ru

русских сюжетах леший — своеобразный «покровитель» людей, оказавшихся в пределах его владений (заблудившихся в лесу, про́клятых), «воспитывающий», даже выдающий замуж девиц (леший «двадцать лет хранит проклятую при себе» (Волог., Соколовы, с. 227—228); учит ворожить (Арх., Богатырев, с. 53; Карелия, Криничная (1), с. 42 и пр.)) более значим, чем «леший-покровитель зверей и птиц». Подобные повествования по-разному варьируют тему крещения, точнее, тему посвящения, «приобщения-преображения» при переходе человека из одного жизненного состояния в иное (подробнее см.: Власова (1), с. 164—167). Публикуемый текст ближе, однако, к тому кругу сюжетов, где нечистый дух (леший) «морочит» встречных, принимая обличье знакомого, соседа, родственника (см. № 10, 11). В 80-х гг. XX в. на Терском Берегу продолжал бытовать и сюжет о «кумовстве» с лешим, записанный Д. Балашовым от А. Д. Коневой (Балашов, с. 71). Ср. его варианты: Олон., Барсов, с. 88; Волог., Черепанова (2), с. 51.

13. Варзуга, Тамара Владимировна Дьячкова, 1937 г. р., 1984 г.

Нечисть (в обличье «двух девок») «уносит» путника в тундру; колдун «отводит» его. — Аналоги сюжета неизвестны, но отдельные мотивы явления нечисти — сверхъестественных лесных, водяных, болотных обитателей — в обличье «нарядных девок и баб» прослеживаются в быличках XIX—XX вв. Про́клятая (полуве́рица) в обличье девушки во всем красном (в красном сарафане) «пугает» (преследует) путника (Новг., Череп., АРЭМ, № 868, л. 22—23; Новг., Традиционный фольклор, с. 321—322); «девчонкамы наряжываюся [лешачихи], пляшут, не дай Бог увидеть» (Арх., Черепанова (2), с. 48). Ср. поверья о красной бабе (женщине в красном казане, платье), красной деве, русалке в красном (Карелия, Коми, Арх., Черепанова (1), с. 29—30, 35; Черепанова (2), с. 65—66). В быличках Терского Берега представления о природе подобных существ (отождествляемых то с «лесными девками», лешачихами, то с болотницами, русалками, про́клятыми) отрывочны и неопределенны. Ср.: «Архип рассказывал: „Пришел к саням. В санях баба лежит вниз лицом. Я ее пину́л: «Эй, Опростенья-епистемья!». Она захохотала и побежала в лес"» (Кузомень, А. Н. Абросимова, 1919 г. р., 1983 г.). Ср. также быличку № 18 и комментарий к ней. Ло́пины (лопари), как и коми-ижемцы, карелы, финны считаются на Терском Берегу особо «сильными» колдунами. Подробнее об этом: Власова (2), с. 170.

14. Умба, Ионикий Лукич Березин, 1908 г. р., 1982—1983 гг.

Традиционные для Терского Берега поверья о возможности «увода», «уноса» и «отвода» человека, заблудившегося, пропавшего в лесу, тундре (см. былички № 8, 19, 20, 21) переосмыслены рассказчиком, который видит в необычайных событиях проявления таинственных, но «построенных Богом» сил природы. Характерный для поморов интерес к книге (И. Л. Березин, не имея среднего образования, начитан, знает произведения Ф. М. Достоевского) сохранялся на Терском Берегу вплоть до последней четверти XX в., равно как и вкус к самостоятельным, обдуманным суждениям. «В Бога веришь — черт есь... Человек с двух сделан, из души и из тела. Где душа, раз она бессмертна? Черти, дьяволы — это ангелы, только черные. Бог разозлился на него (черта. — *М. В.*), что он неладно сделал. И он бессмертен, только творит черные дела» (Варзуга). Ср. поверье: «Злые духи, по понятию народа, произошли тоже от Бога, как и весь мир, то есть по Его желанию» (Волог., АРЭМ, № 351, л. 18).

15. Кашкаранцы, В. Е. Гундолов, 1932 г. р., 1984 г.

Рассказ о промысле семги и сопутствующих ему суевериях, в частности, о возможности «кражи» рыбацкой удачи, которая выражается в похищении каких-либо предметов или их частей (ковшика для вычерпывания воды, поплавка, кусочка сети) с той тони, где лов успешен. «Воровали у кого хорошо ловится: поплавок, который напротив мотни, кротилки, плицы. Себе привесишь — будет ловиться» (Кашкаранцы). Эти действия мог совершать любой человек, хотя некоторые рыбаки слыли особо «знающими»: «Устинов в Пялице ладил „на добро". Рыбу приводил. Когда все не ловят — он один ловит, только к нему попадает» (Тетрино). Подробнее см.: Власова (2), с. 170—171. Сходное поверье — «лихой человек» может «испортить» тоню —

lib.pushkinskijdom.ru

отмечены на Терском Берегу в 30-х гг. XX в.: «Чтобы тоню испортить, много не надо... Уловил ты раз хорошо, и другой хорошо, сосед и позавидует. Сутемёнок дождется, к тебе на тоню тихомолком придет, да твою добычу из-под бороды и вынет, а ты-то не заметишь... Унести-то, что хочешь, можно: хоть горсть песку у тебя из-под окна, хоть кибасóк с сети...». Основная защита от такой «порчи» — «слово знающих людей» (Колпакова, с. 150). Кротúлка — колотушка, деревянный молоток, которым глушат семгу; кúбас — грузило, привязываемое к нижней веревки рыболовной снасти; плúца — деревянный ковш для вычерпывания воды из лодки (Меркурьев, с. 65, 113).

16. Тетрино, Оксенья Ларионовна Стрелкова, 1902 г. р., 1982—1983 гг.

Донный предсказывает удачу на промысле. — Аналогичные опубликованные сюжеты неизвестны. Быличка о предсказаниях водяного — старик, показывающийся из воды, предрекает шторм — записана в Карелии (Криничная (2), с. 24). Не отмечено на Русском Севере и название «дóнный», относимое в поверьях Терского Берега, скорее всего, к подводному духу, «хозяину» моря. Былички о гаданиях с участием лесного духа (лешего) записывались на Русском Севере неоднократно, в том числе — опубликованы Д. Балашовым: Балашов, с. 341 (этот сюжет бытовал на Терском Берегу вплоть до последней четверти XX в.). См. также: Арх., Ефименко (1), с. 52; Новг., Белоз., АРЭМ, № 702, л. 8; Новг., Череп., АРЭМ, № 762, л. 14; Карелия, Криничная (1), с. 43—47. Распространены на Севере России и былички о благоволении либо противодействии водяных «хозяев» рыбакам. См.: водяной (чёртушек из озера) награждает рыбака «добром», богатым уловом (Арх., Рождественская, с. 51—52) (версия популярного в XIX—XX вв. сюжета: Олон., Барсов, с. 89—90; Карелия, Криничная (2), с. 25; Арх., Черепанова (2), с. 71). Тóрос (здесь) — торосовый промысел тюленей в период их скопления на льду; покрýче⟨н⟩ник — работник на промыслах рыбы или морского зверя, находящийся на хозяйском содержании и получающий часть добычи (Меркурьев, с. 161, 117—118).

17. Тетрино, Оксенья Ларионовна Стрелкова, 1902 г. р., 1982—1983 гг.

Нечистый дух (черт, леший) пытается попасть в тонскую избу под видом человека; не может прочесть необходимую при входе Воскресную молитву; изгнан рыбаком. — Сюжет, «обратный» повествованию о неудачном вторжении человека во владения лесного или водяного «хозяина», обычно смешиваемого в поверьях Терского Берега с чертом (см. № 25). В публикуемой быличке тоня — принадлежащее людям, вполне «освоенное» ими жилье. Согласно устойчиво сохранявшемуся на Терском Берегу обычаю, «перед входом на тоню, в дом молились» (Пялица); «Благословясь, входили на тоню» (Варзуга). Об этом же: Колпакова, с. 153. Обличье черта (лешего) традиционного для севернорусских поверий и быличек — зеленый кафтан с подоткнутой полой, повторение слов собеседника (см. сюжет № 10 и комментарий к нему); сопровождающий лесного духа шум, ср.: леший хохочет дико и страшно, не по-людски, кричит на разные голоса, воет, ржет, свистит, плачет; пригибает деревья (Волог., АРЭМ, № 399, л. 19; Новг., Белоз., АРЭМ, № 679, л. 6—7; Олон., Хрущов, с. 17—19; Арх., Ефименко (1), с. 49, и др.). Матерная брань считается на Терском Берегу одним из наиболее действенных средств избавления от нечисти (ср. быличку № 9 и комментарий к ней).

18. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

На тоне «пугает»: нечистый лезет в избу; с моря летит огромная птица; на горе (угóре) появляется цепочка празднично одетых людей. — Уникальное по сюжетике повествование развивает представления о промысловой (тонской) избе как о месте небезопасном, подверженном действию стихийных и сверхъестественных сил. «Есть тони спокойные, а есть на которых пугает... Две напасти у нас на промысле сыздавна были⟨...⟩: человек лихой да нечистая сила» (Колпакова, с. 150). Ср. сходные представления о лесной, охотничьей избе: леший то в ладоши бьет, то собакой лает, то хохочет, то в стены избушки бьет, пугая ночлежников (Олон., Георгиевский, с. 57); в лесную избу лезет удавленник (утопленник) (Арх., Воропай, с. 13, 15), и т. п.

lib.pushkinskijdom.ru

В публикуемом сюжете угрожающие события как будто бы спровоцированы не в меру шумным появлением молодежи. Концовка былички — возникновение мóрока в обличье невесть откуда явившихся нарядных певцов — напоминает запись середины XX в. из Архангельской области: «Это старики сказывали, вот тоже и мой отец, бывало, говорил: промышляли морского зверя на Конушине, жили на горе — высокая гора. Видит, девки с песнями из сопок-то вышли... Направились к промышленникам, все ближе. Эти на уход скорее, в избу, избу заложили. А товарищ один остался. После он прибежал к ним в худых душах, повалился на нары, ничего не мог сказать. Нынешние молодые люди ничего такого не признают, уж никакой веры к тому не имеют» (Рождественская, с. 103). Ста́вень, ставешóк (здесь) — наружный затвор окна или заслонка в форме ставня, закрывающая отверстие для дыма. На тонях обычно топили по-черному — тонские избы строились по типу курной крестьянской бани: «На тонях раньше были каменки. Мать как топит — взбудит ото сна и гонит на улицу, пока дым не пройдет» (Тетрино). Угóр (здесь) — возвышенный берег моря.

19. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

Леший уносит «отосланного» к нему ребенка; бабка «отводит» унесенного; нечистый (леший) преследует ребенка и родителей. — Сюжет бытует на Терском Берегу в нескольких вариантах, версиях и включает мотивы, отражающие распространенные повсеместно поверья: прóклятого («отосланного к нечисти») «уводит» («уносит») нечистый (Балашов, с. 68—69, 75; Арх., Олон., Волог., Новг., Померанцева, с. 168, 181; Черепанова (2), с. 32—34, 38; Традиционный фольклор, с. 322—326, и др.). Ср. также № 20 и СУС 813А=АА*813А, 813Б=АА813Б Прóклятая дочь; прóклятый внук (сын). Прóклятый пребывает («воспитывается») у нечистых духов (Волог., АРЭМ, № 122, л. 7—11, № 372, л. 5—6; Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 5—6; Новг., Череп., АРЭМ, № 798, л. 4; Олон., Харузин, с. 325—326, Ончуков, с. 252—253, Рыбников, с. 221—225; Арх., Карнаухова (2), с. 263—264; Новг., Арх., Черепанова (2), с. 34—35, 38; Традиционный фольклор, с. 322—326, и др.). «Детей, прóклятых родителями, он (леший. — *М. В.*) берет к себе, но если есть крест у них на шее, то погубить их не может, а кормит их и бережет, а бросят вéрги (связанные крестом палочки. — *М. В.*) — приводит детей в такое место, где можно их найти» (дети говорят, что там жить хорошо) (Олон., Георгиевский, с. 56—57). «Лесовые иногда уводят детей и воспитывают их у себя в лесах» (Новг., Перетц, с. 8; см. также: Зеленин, (1), с. 15, 23—24, 211). Сюжеты, повествующие об участи «уведенных и прóклятых», особенно популярны на Севере и Северо-Западе России (подробнее: Власова (1), с. 159—165). О спасении прóклятых — см. комментарий к № 20. Традиционный сюжет в интерпретации Т. В. Дьячковой отличают многоэпизодность, живость изложения. «Семья лешего», куда водворен ребенок, многочисленна и, в противовес «человеческой», неопрятна и неприглядна. Во многих севернорусских быличках «семья и дом» лешего, напротив, зеркально повторяют крестьянскую семью и жилище (Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 8—9; № 868, л. 11—12). Ср. также упоминания о «преогромном двухэтажном» доме, тереме, даже дворце лешего (Волог., АРЭМ, № 377, л. 14; Олон., Ончуков, с. 187). Неоднопланово и представление о «пище лешего», далеко не всегда запретной для желающего возвратиться домой человека: «Тятя-леший» носит девочку на руках и дает ей хлеба из-за пазухи; лесовой кормит детей «заячьей и беличьей говядиной»; лешачиха дает «унесенной» хлеба на обратную дорогу (Новг., АРЭМ, № 716, л. 26; Олон., Ончуков, с. 443; Арх., Карнаухова (1), с. 85). В одном из вариантов повествования Т. В. Дьячковой хозяйка «избы лешего» советует девочке: «Хочешь дома быть — не ешь нашего хлеба». В другом севернорусском сюжете потерявшаяся — она вернулась к людям самостоятельно — рассказывает: она пришла в жилище лешего, поела и отправилась дальше (Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 7—8). В изложении Т. В. Дьячковой интересны детали: леший не только возмущен непоследовательностью людей, то «навязывающих» ему, то отбирающих ребенка, но в меняющихся обличьях (среди них редкий для севернорусских поверий облик «зверя», тюленя) преследует девочку и ее родителей. Сюжет «об унесенной девочке» записывался на Терском Берегу неоднократно. Особенно охотно его рассказывали в «низовских», т. е. близких к горлу Белого моря, деревнях (Чаваньге, Тетрино, Пялице). Здесь называли имя «унесенной» — Аполлинария, Полинария — и точное место действия: «Полинария — ее не водило, а носило, на болото унесло» (Чаваньга);

lib.pushkinskijdom.ru

«Старушка была Аполлинария Филипповна. Она была семи лет с родителями на Кумжевой (тоня подле Пялицы. — *М. В.*). А пришел черт и унес девку» (Пялица). Т. В. Дьячкова тоже подчеркивает «документальность» былички, утверждая, что слышала рассказ самой «Полинарии», а та «помнила хорошо», как леший «ее за волосы таскал». В пялицкой версии Полинария «жалится все на руки» — черт «руки девке вывертил, не отдавал ей». Болото, где находят ребенка, — «Зыбун такой, подойти нельзя!» — и картинное появление «нечистого-зверя» — «Как выстанет из воды за карбасом! В ручье сутки вода была смучёная, в банях каменки разворотил» — устойчивые детали сходных повествований, записанных в 80-х гг. XX в. Присутствуют они и в версиях, опубликованных Д. Балашовым (Балашов, с. 358— 359, 74—75). Однако мотивировка исчезновения девочки в одной из быличек иная: с тони «обещана голова» того, «кто на другой год сидеть будет», чтобы в предшествующий сезон хорошо ловилась рыба. В версии, опубликованной под № 20, «унос» девочки немотивирован. Кружáнье — собранье молодежи для игр; кружáться — двигаться по кругу в танцах, играх (Меркурьев, с. 75).

20. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

Версия сюжета № 19. Быличка записана от уроженки Пялицы, недалеко от которой как будто бы произошло описываемое событие. Поэтому текст более «документален»: названы имена девочки и «отворачивающей» ее бабки (колдуньи). Колдунья Лáва (Кóстиха), жительница Пялицы, неоднократно упоминается в поверьях и прозаических сюжетах Терского Берега. «Бабушка Костиха держала две коровы, быка. Одна сена накашивала. Идет — так сено впереди само падало. Нечистая сила работала, помогала! Дьявóла требуют Костиху: „Давай работу, не можем без работы!". Так она дает им ящик с песком перебирать, по одной песчинке» (Пялица, Г. А. Устинов, 1906 г. р., 1983 г.). Ср. распространенное поверье: колдун «имеет в распоряжении» пару или «несколько чертенков», которые беспрерывно требуют работы: считают хвою на елях, вьют веревки из песка, делают из воды стога (Новг., Белоз., АРЭМ, № 699, л. 1). О колдунах и «знающих людях» на Терском Берегу подробнее см.: Власова (2), с. 166—178. «Отвóд», или «отворóт» («отвéдывание» — Криничная (1), с. 29—30), осуществляемый, как правило, «знающим человеком» (бабкой, колдуном), также и крестными, родственниками, — один из традиционных способов возвратить «уведенного». См. мотивы быличек: Новг., АРЭМ, № 716, л. 26; № 740, л. 22—24; Олон., Ончуков, с. 443; Карелия, Криничная (1), с. 29—30, 41; Новг., Волог., Черепанова (2), с. 33—34; Новг., Традиционный фольклор, с. 260—261, и др. Ср. также: отыскивая прóклятого, дед Лукоян «смотрит в воду» (Колпакова, с. 19—20). Несмотря на частые упоминания, сам «отвод» в моих материалах с Терского Берега отчетливо не описан. Упоминается, что «отводили на росстанях», возвышенностях, произнося «отводны слова». Ср. запись Н. П. Колпаковой: «Слово — оно ото всего защита» (Колпакова, с. 151). О других способах возвращения «уведенных» — см. комментарий к № 21.

21. Пялица, Григорий Алексеевич Устинов, 1906 г. р., 1983 г.

Нечистый «уводит» мальчика с тони под видом родственника. — В сюжете, не имеющем аналогов среди опубликованных материалов, контаминируется несколько распространенных мотивов: нечистый (черт, леший) является под видом родственника, знакомого (см. быличку № 10 и комментарии к ней); нечистый (черт, леший) «водит» под видом родственника, знакомого, обличье сына, местного предводителя дворянства, крестного, мужа, брата и т. п. (Волог., АРЭМ, № 372, л. 4; Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 7; № 679, л. 6—7; № 704, л. 3; Новг., Череп., АРЭМ, № 813, л. 17—18; Олон., Ончуков, с. 299, 578—579, и др.). О «вождении», «уводе» нечистью см. также былички № 8, 14, 19, 20 и комментарии к ним («пугает и уводит» прóклятых, «отосланных к лешему»). Во многих быличках, как и в публикуемом сюжете, «увод» мальчика немотивирован. Подобные повествования — одни из самых многочисленных на Терском Берегу. «Марьи внучка яголь копала километров за десять от Пулоньги. Насбирала черники. А ей оказался Серафимко: „Иди, иди!" — Она за ним по лесу. Ей кричат: „Марья!" — Она идет за ним. Стали из ружей стрелять. Иринья, дéенка, пригодилась, она знала отводны слова. Серафима не стало. Около сухих берез и елок ее по белому платку только нашли» (Пялица, М. К. Абросимов, 1914 г. р.,

lib.pushkinskijdom.ru

1982—1983 гг.); «Мерещится, водит дак... Меня трижды пугало: всю дорогу показывалось. На Валдае (тоня Валдай. — *М. В.*) только морошку особирали... Пошли. И вижу: чёрна юбочка, бела кофточка — стоит така!» (Тетрино); «В Стрельне пошли за морошкой. И показалась им одна: „Пойдемте, я много ягод знаю!". Вот и пошли. И нигде никакой морошки нету. Образовалось вода кругом, и остались они на островке» (Пялица). Иногда «увод» не только немотивирован, но приобретает таинственно-обезличенную форму: «Ставили сетки на тоне. И мальчик побежал за сетками. И с тех пор его не видели, пропал. Говорят: где-то он в белой одежде выходил на горы» (Варзуга). Ср. сходные сюжеты в записи Д. Балашова: «уводит» голосом мужа; девушку «подхватывает вихрем» и т. п. (Балашов, с. 361, 357). Диапазон местных объяснений подобных происшествий (помимо последствий проклятья) на Терском Берегу велик: от нарушения определенных правил до рассеянности, растерянности и причин сугубо «исторических». «Нельзя в лесе ругаться лешака́м, и всяко нельзя» (Оленица); «Окружиться в лесу быстрехонько можно с худой головой, я хожу по кро́мочкам» (Чаваньга); «Прежде всего было глупости, чудости: и чудилось, и мерещилось!» (Стрельна); «Верующих раньше было больше. Больше было и мелюты. Мелюта — померещит, и идет, бредет без толку. Взрослый мужчина ушел с озера и не вернулся. А нужно было выстать на лесину и посмотреть — по солнышку, по ветру — куда идти. Ходили и по ночам, в жару ли — вечером легче идти в лес. На моем-то возрасте не пугало!» (Варзуга); «Леший водил раньше потому, что боялись. ⟨...⟩ Чтобы отвело, молитву три раза прочитают» (Оленица). Помимо молитвы, спасительными для «уведенного» считались матерная брань, выворачивание одежды на левую сторону («Одежду выворачивали — тогда леший отворотит»), а для тех, кто искал потерявшихся, — «отводы», сопровождающиеся обращением к «знающим людям» (см. сюжеты № 19, 20); стрельба из ружей, молебны, в том числе — «поминание заупокой» и «заздравные панихиды», о которых упоминается в материалах начала XX в. (Попов, с. 268). В анализируемой быличке «уведенного» приводят в чувство тоже традиционными средствами: накидывают крест, обливают водой. См. концовку олонецкого повествования об «уведенном» мальчике: «Только бы его снять (с ворот, на которых он показался. — *М. В.*), да крест надеть, с рук-то бы не взяла нечистая сила» (Рыбников, с. 221). Часть сюжета напоминает запись Н. П. Колпаковой — «уводимый» мальчик стремительно бежит от людей: «Едва поймали его, принесли на руках» (Колпакова, с. 19—20). Ср. замечание, зафиксированное на Терском Берегу спустя полвека: «Такого человека не поймаешь, только если овернут» (Кашкаранцы). Де́енка — тетя, тетка (Меркурьев, с. 39).

22. Варзуга, Авдотья Дмитриевна Конева, 1898 г. р., 1982—1983 гг.

На тоне «пугает»; рыбак оставляет «хозяину и хозяйке» подношения и спасается от их гнева. — Отдельные мотивы сюжета включены в олонецкую быличку XIX в., повествующую о путнике, который ищет пристанища в лесной избе: «Вот он помолился, перекрестился, на все стороны поклонился, достал себе из сумки хлеба и рыбник, сам закусил, а чего не съел, на печь положил. Оттуда проговорило тихим голосом: „Благодарствуй, кормилец, на памяти; обогрейся себе и ничего не бойся!"» (разгневавшийся было «хозяин» избушки, «отшельник-домовой» — он появляется позже — разрешает путнику ночевать и награждает) (Рыбников, с. 231). Отраженный в публикуемом сюжете обычай почтительного обращения и приношений «хозяевам» промысловой избы бытовал на Русском Севере и в XIX, и в XX в. «Первая уха на тони — хозяину с хозяйкой». Уходя, уезжая «хозяину с хозяйкой» оставляли хлеб-соль (и на тоне, и в доме) (Тетрино). Ср. также: «При входе в лесную избу произносили: „Большачок и большушка, благословите ночевать постоять!"» (Олон., Харузин, с. 324). «Хозяин и хозяйка» и в быличке А. Д. Коневой, и в упомянутых обычаях напоминают не лесных «хозяев», а сопутствующих людям домовых, «хозяев» более или менее обустроенного жилья: «Есть и отшельники-домовики; они поселяются в пустых фатерах, в которых проезжие и прохожие останавливаются на роздых» (Олон., Рыбников, с. 231). Ха́рва — крупноячеистая сеть для ловли семги (Меркурьев, с. 172).

23. Стрельна, Василий Петрович Стрелков, 1924 г. р., 1984 г.

На тоне «пугает»: являются покойники-лопари. — Как и в сюжетах № 18, 22, 24, 25 тонская изба здесь — место, небезопасное для людей, к тому же — «населен-

lib.pushkinskijdom.ru

ное» пришельцами из давнего и недавнего прошлого. Судьбы русских поселенцев издавна переплетались на Терском Берегу с судьбами коренных жителей Кольского полуострова, лопарей, которые откочевывали летом к морю и занимались рыболовным промыслом на летних погостах. На морском побережье располагались лопарские ве́жи (ту́пы), весьма напоминающие русские тонские избы XIX—XX вв. — срубы из толстых бревен, крытые дерном, с печью из камней и трубой, задвигаемой доской (Дергачев, с. 3, 6). Сведения о местах наиболее удачного лова передавались из поколения в поколение, поэтому почти все рыбацкие тони второй половины XX в. стояли там, где некогда лопарские вежи (и более древние поселения) (Гурина, с. 30—35, 37, 111; Никитин, с. 19, 24). В основе публикуемой былички — распространенный в XIX—XX вв. мотив явления умершего (в особенности — умершего скоропостижной либо насильственной смертью, без христианского напутствия) подле места своей кончины. Утопленников, самоубийц, вообще погибших «от своих рук», т е. умерших неестественной смертью и неотпетых, не хоронят на общем кладбище — «они являются и бродят по ночам, требуя исполнения христианского долга» (Арх., Ефименко (2), с. 137). Ср. быличку: в лесной избушке «кричит под полом»: «Пустите душеньку на крест!» (Новг., Череп., АРЭМ, № 797, л. 16—17; см. также: Зеленин (1), с. 11, 13 и комментарий к сюжету № 25). Являющиеся на тоне покойники-лопари — это одновременно люди, некогда тут жившие, умершие, и необычные, «иноположные» обыденности существа, наделяемые сверхъестественными способностями при жизни (лопари — особо «сильные» колдуны) и после смерти.

24. Пялица, Григорий Алексеевич Устинов, 1906 г. р., 1983 г.

На тоне «пугает»: является нечисть в обличье невесты с подружками, толпы людей; проникает в избу. «Знающий» старик избавляется от нечистых: стреляет из ружья, изготавливает «чурбан-двойник». — Быличка уникальна по сюжетике, но некоторые из слагающих ее мотивов традиционны. Достаточно распространен в севернорусских быличках мотив «подмены» промысловика его рукотворным двойником: спасаясь от гнева лешего (водяного) охотник (рыбак) одевает в свой «кабот и шапку» пень (подставляет вместо себя пень) (Новг., Рубинов, с. 221—222; Волог., Соколовы, с. 57; Арх., Карнаухова (1), с. 86; Вят., Осокин, с. 22—24). Несмотря на отдаленное сходство с перечисленными повествованиями, появление мо́рока нежданного обличья (девушек, толпы людей) в публикуемой быличке ничем не мотивируется. Представления о том, что нечисть можно уничтожить либо отогнать, выстрелив из ружья медной (серебряной) пуговицей традиционны. «Вольного (лешего. — *М. В.*) только медью взять можно» (Волог., Черепанова (2), с. 51). Концовка былички — краткая версия сюжета, публикуемого ниже (№ 25).

25. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

На тоне «пугает»: открывает настежь (срывает) двери, гонит промысловика из избы. — В сюжете, популярном не только на Русском Севере, но и в Сибири, а также среди охотников и рыбаков других районов России, промысловая избушка — постоянное или временное обиталище лесного (водяного) «хозяина» (отождествляемого и с чертом), который «знается» с промысловиками. Человек здесь — временный, порою непрошеный гость. «На ночлег в избе устраиваются, благословясь и промолвив: „Пусти, лесной хозяин, укрыться до утра от темной ночки!"». При этом леший «подшучивает» над ночлежниками: «То в ладоши бьет, то собакой лает, то хохочет, то в стены избушки бьет» (Олон., Георгиевский, с. 57). Леший «намечает себе избушку для ночлега, и если ее займут, шутит над занявшими: ветром ходит над избой, срывая кровлю, сдергивает и отбрасывает дверь, буровит водой в реке, шумит, тряхнет лесом» (Арх., Харитонов, с. 143). Ср. сюжеты быличек: мужика, ночующего в лесной избе, два раза «бросает» на пол, а на третий — «отбивает» руку и ногу (Олон., Минорский, с. 44); «сбрасывает» с лавки (Арх., Воропай, с. 18—19); «пугает», подбросив ночлежника к потолку избы (Арх., Карнаухова (2), с. 28); «пугает», настойчиво отворяя двери лесной избы настежь (Балашов, с. 414—415; Карелия, Криничная (1), с. 32—33); промысловика «вытаскивает» («выбрасывает») из избы (Вост. Сиб., Зиновьев, с. 306 и № 24). Излагая одну из подобных быличек, собиратель комментирует: «Большей частью действуют воображение и кровь. Во время работ мне при-

lib.pushkinskijdom.ru

шлось ночевать в станкé (лесной избушке. — *М. В.*), и удельного старшину, легшего спать на лавку, кровь бросила так, что слетел на пол на два шага и ушибся порядочно. Несмотря на все мои объяснения, он остался при убеждении, что его трогал домовой и больше уж никогда не ложился в избушках, а спал на дворе» (Арх., Воропай, с. 18). Происшествия в промысловой избе трактуются в поверьях и быличках по-разному: и как вторжение лешего; и как проделки домового, оказывающегося в таком случае «хозяином» лесной или тонской, но обживаемой людьми избы (см. сюжет № 22); и как явление некоей «лесной нечисти» («Ведь, как никого нет в избушке-то, так они и налезут туда, нечисть-то» (Олон., Харузин, с. 328)); и как возникновение устрашающей «тени» (Арх., Карнаухова (1), с. 78); и как последствия появления умерших, которые сгинули в окрестном лесу либо в самом жилище. Ср.: умерший в зимовке лезет в избу (Олон., Рыбников, с. 230—233; Костр., Смирнов (2), с. 32. См. также сюжет № 23). Ср.: «...на посаде жила когда-то давно девка, да и утопилась, так и не нашли; только объявилась крещеным в Рассохах, в избушке, так что бывало — ночью выживает из избы, на дворе и ночуют. У одного, пока он варил на каменке ужин, как шарнула сапоги с онучами с полатей в двери, инда двери отскочили, и все вылетело на двор» (Арх., Воропай, с. 13). В быличках Терского Берега в избу вторгается либо изгоняет из нее, «пугает», нечисть неопределенного обличья, отождествляемая и с лешим, и с домовым, и с чертом (дьяволом). «Пала погода — приворотили на Крутую (тоня. — *М. В.*). Чаю погрели, стали спать. Всю ночь не сыпали — воденно. Затенулись (устроились спать. — *М. В.*) — стало пугать. Как повалимся — захрапит кто-то. Как встанем — ничего. Ну, мы скочили, пошли пешóм» (Чаваньга, К. А. Абросимова, 1917 г. р., 1983 г.). Ср. также: Балашов, с. 414. Разнообразна мотивировка опасных событий: «пугает и гонит» неперекрестившегося (неблагословившегося) перед ночевкой; «не попросившегося на ночлег» у лесного «хозяина» или улегшегося на его место; «пугает» того, кто затопил каменку, не благословясь (Олон., Минорский, с. 41—42; Барсов, с. 89; Карелия, Криничная (1), с. 32—33; Арх., Черепанова (2), с. 50). «Пугает» из шалости: «А ему (лешему. — *М. В.*) что — пугать пришел» (Карелия, Криничная (1), с. 33—34). В сюжете, почти идентичном публикуемому, упоминаются и необходимые обереги: воткнуть в порог топор, произнести: «Крещеный человек входи, а некрещеный не входи»; выматериться (Карелия, Криничная (1), с. 33—34). Ср.: охотник «ружье взял, из патрона пулю вынул, хлебом заткнул, корочкой хлеба, и положил около себя через левое плечо. И боле никто не тревожил» (Балашов, с. 415). В публикуемой быличке способы противодействия «пуганию» — самые обыденные и недейственные. И анализируемая, и записанная Д. Балашовым версии рассказаны жителями Пялицы, где, по-видимому, сюжет был особенно популярен. «В Поное сидели на тони, и три раза раму оторвало — выгоняло с тони. Теперь у лешего сами голову оторвут!» (Пялица). Очевидно, что данное повествование устойчиво по структуре и традиционно, однако яркое изложение его версий неоднократно ставило собирателей в тупик: «...долго думал я о всех слышанных рассказах, все это объясняется не так легко, как кажется сначала. Что рассказчики не сочиняли о себе — за это можно было ручаться, потому что здешний народ не любит хвастать и к тому же боится, чтобы с его слов не пристало к нему чего-нибудь, т. е. накликать на себя беды боится» (Арх., Воропай, с. 18). Анализируя подобные сюжеты, нужно учитывать характерную для бытования быличек «индивидуализацию» традиционного сюжета, сопровождаемую архетипизацией, сведéнием «случайных» рассказов к общеизвестным повествовательным схемам.

26. Тетрино, Федосья Прокопьевна Самохвалова, 1906 г. р., 1983, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

На тоне «пугает»: является женщина, которая предвещает рыбаку смерть. — Сюжет, изложенный Ф. П. Самохваловой, оригинален. Отдельные его мотивы развивают представления о возможности явления смерти или предвестников смерти в обличье сверхъестественных существ (домовых и лесных духов, покойников, двойников тех, кому грозят беды), традиционные для русских быличек. Человек в белом, иногда очень высокий, предвещает болезни, несчастья, смерть (Арх., Богатырев, с. 57—58; Новг., Черепанова (2), с. 26; Традиционный фольклор, с. 350—353). «Белая женщина в белом саване является тому из семьи, кто скоро умрет» (Ворон., Буслаев, с. 245);

lib.pushkinskijdom.ru

болезни являются женщинами (наяву и во сне) (Арх., Ефименко (2), с. 166; Попов, с. 19); леший (домовой) показывается перед бедой (перед смертью кого-либо из членов семьи) (Олон., Харузин, с. 325; Новг., Череп., АРЭМ, № 762, л. 15—16; Волог., АРЭМ, № 339, л. 27, и др.). Распространены и воззрения, согласно которым сверхъестественные существа могут принимать обличья государственных и церковных деятелей, сановников, чиновников разного ранга, поскольку любые «власти» в крестьянских поверьях XIX—XX вв. наделяются особым, почти сверхъестественным могуществом. Ср.: леший является в обличье предводителя дворянства, станового, генерала; в шинели, шапке с кокардой и с тростью в руках (Новг., Белоз., АРЭМ, № 680, л. 7; Ончуков, с. 591—592; Зеленин (2), с. 11—12; Карелия, Криничная (1), с. 15—16); дворовой «в военной одеже» напоминает председателя колхоза (Новг., Традиционный фольклор, с. 231). Ср. также: Балашов, с. 343—344 (является предсказатель «весь в белом, форма как военная и лента через плечо»).

27. Оленица, Елена Макаровна Кожина, 1914 г. р., 1984 г.

Публикуемое повествование не характерно для быличек и, возможно, заимствовано из других жанров — в репертуар Е. М. Кожиной входят новеллистические сказки, легенды.

28. Варзуга, Тамара Владимировна Дьячкова, 1937 г. р., 1987 г.

Суженый является к гадающей девушке через трубу. — В основе повествования, не приуроченного, правда, к каким-либо календарным датам, — распространенный повсеместно, в том числе на Терском Берегу, обычай святочного гадания «на сон». «Гадают — зовут на Новый год. Склади рубашку и расческу в голову: если живой (речь идет о гадании на мужа-фронтовика. — *М. В.*) — придет, спросит. Как живой, помню, он пришел едак по половичине и запросил. Я ему рубашку и расческу дала. Ну, будет живой! В трубу звали, а заслонка открыта. Гадать надо с Николы, а самые ярые святки с Рождества. В другое время — хошь зови, не зови — не придут черти!» (Тетрино, О. Л. Стрелкова, 1902 г. р., 1982—1983 гг.); «Если позовешь в трубу, дак придет суженый. Захочешь за него выйти, дак не говори никому. Надо сказать: „Приснись во сне!". И позвать в трубу. Мне приснилось, будто у Левы обряжаюсь. Точно, вот точно! Никому не говорила, а судьба свела» (Варзуга, А. В. Мошникова, 1902 г. р., 1982—1983 гг.); «Трубу всегда открывали: скатерочку, стакан с водой кладешь и полотенце весишь и расческу на столик склади: „Суженый, ряженый, приди расчесать волосы!"» (Кашкаранцы, Е. В. Дворникова, 1921 г. р., 1984 г.). Способы гадания варьируются, однако труба — один из традиционных путей проникновения в дом сверхъестественных существ — всегда должна оставаться приоткрытой. Ср. еще один популярный на Терском Берегу сюжет: «В душник суженого звали. Одна открыла душник и загадала. А родители пришли и закрыли. Так ему (суженому, нечистому в обличье суженого. — *М. В.*) не попасть было. Всяко громил!» (Варзуга). Сходный сюжет записан Д. Балашовым: суженый не может попасть в избу через закрытую дверь тони, «так через трубу царапается, а труба тоже закрыта» (Балашов, с. 342—343). Эта быличка «обратна» публикуемой, где действие тоже происходит на тоне, но суженый благополучно «закатывается» в избу и «выкатывается» из нее.

29. На тоне видится покойник: «перевёрнутый» через левое плечо, мертвец «рассыпается» кладом. — Действие популярного во многих областях России сюжета, вероятно, в силу каких-то местных примет, о которых упоминает рассказчица, приурочено к моменту входа в тонскую избу. В остальном быличка традиционна и основывается на поверье о возможности явления клада в обличье живых существ либо предметов. «Покажется клад всяко, и во сне, и наяву, и человеком, и свиньей, и где бы ни было. Они тоже эти клады бродят по ночам» (Олон., Минорский, с. 59—60). Ср. былички: клад показывается свиньей, белым (золотым) барашком, кошкой («красивой, со всяким лучам») (Олон., Минорский, с. 59—60; Новг., Череп., АРЭМ, № 805, л. 55; № 861, л. 6; Новг., Традиционный фольклор, с. 283—284); клад показывается гробом (Новг., Традиционный фольклор, с. 285, 288; Пенз., Сказочная комиссия, с. 13); при нечаянном либо намеренном ударе (наотмашь, через плечо) «живой клад» рассыпается деньгами (Олон., Минорский, с. 59—60; Новг., Череп., АРЭМ, № 861, л. 5; Новг., Традиционный фольклор, с. 283—284, 288, и др.).

lib.pushkinskijdom.ru

30. Кузомень, Анастасия Николаевна Абросимова, 1919 г. р., 1987 г. Есть магнитофонная запись.

Рыбак оскорбляет русалок, живущих в озере, и наказан ими: заболевает, умирает. — Повествование относится к циклу быличек о русалках, бытовавшем, возможно, именно в Кузомени. Ср. опубликованный Н. П. Колпаковой сюжет о купцах Заборщиковых из Кузомени, заключивших договор с «водяной русалкой». В обмен на обещанные ей «головы» (т. е. в обмен на тонущих в реке Варзуге людей) русалка доставляла богатый улов, и Заборщиковы «выбились в люди» (Колпакова, с. 96). В поверьях и прозаическом фольклоре Терского Берега ни русалка, ни водяной (тем более такие подробности «русалочьего быта», как подводный свадебный стол) не упоминаются. Подробные описания житья русалок-шутовок, ассоциируемых обычно с прóклятыми девушками и женщинами, характерны для быличек иных районов — Владимирщины, Урала (Смирнов (1), с. 73—74; Железнов, с. 292—293). В публикуемом сюжете русалки традиционно властны и над озерами, где они обитают, и над здоровьем, судьбой человека. Одно лишь появление русалки (водяного) из воды или их «игра» на воде предвещают беду (Арх., Ефименко (1), с. 73; Новг., Новгородский сборник, с. 284—285; Традиционный фольклор, с. 276—277; Арх., Волог., Черепанова (2), с. 55—56). Мотив появления «русалок-предвестниц» у жилища человека отмечен в быличках Новгородской области (Традиционный фольклор, с. 276). Представления об опасных последствиях «оскорбления воды» — будь то вода моря, озера, ручья — главным образом бранью, плевками, грязью, бытовали во многих районах России. См. сюжет, где «голос из озера» угрожает: «Не ходи жить на мое озеро, не мути воду в нем!»; «Уйди с озера, не живи тут, а то мне придется убить тебя» (Карелия, Криничная (2), с. 23—24). См. также былички № 32, 33 и комментарии к ним. Ольховские озера, в которых, согласно публикуемому сюжету, обитают русалки, упоминаются в одной из записей Д. Балашова как место, требующее сугубо осмотрительного поведения: «...пока не знает никто — ловят, а как проговорятся кому мужики, ну хоть кому, похвастаются, — так больше ничего и не уловить! Все сетки спутает и разбросает, новые выбросит на берег» (Балашов, с. 356). Ср.: в Паэзерских озерках «рыбу ловят молча; уходя из дома, не сказывают, куда пошли; если сказать, что пошли рыбу ловить, не скоро с озер и выйдешь, а то и совсем туда ускочишь» (Олон., Барсов, с. 89). Ср. также «христианизованное» переосмысление запрета: «Я как увижу рыбу, каждый раз и скажу: „Ну, слава Богу, много рыбы!". И каждый раз как треснет по верши, так всю рыбу и опустит. Вестимо, водяному нелюбо было, что Бога вспомнил, ну, он и не давал рыбы-то» (Новг., Белоз., АРЭМ, № 703, л. 25). Представления о том, кто «дает рыбу», устойчиво разнятся: «Бог дает, так и попадет рыба!» — «Да уж, Бог, ковды черт не насадит, так без рыбы уйдешь» (Новг., Белоз., АРЭМ, № 697, л. 4). Знахарками, бабками именуются на Терском Берегу женщины, занимающиеся по преимуществу лечением, «ладящие на добро» (см.: Власова (2), с. 173—174).

31. Кузомень, Мария Петровна Заборщикова, 1914 г. р., 1987 г.

Рыба заскакивает в лодку, предвещая несчастья. — Сюжет развивает одно из распространенных местных поверий. «Семга прыгала к кому — не к добру, ее надо выкинуть». Точно так же «не к добру» — улов «из двенадцати ровно рыбин» (Кузомень, А. Н. Абросимова, 1919 г. р., 1987 г.). В публикуемом повествовании семга может восприниматься и как «знак грядущей беды», и как одно из воплощений водяного «хозяина»: водяной — рыба (Волог., АРЭМ, № 371, л. 33); сом (Тамб., Звонков, с. 72); щука (Вят., Осокин, с. 22—24). Ср. версию былички о «водяном—рыбе»: «Один мельник ловил рыбу ночью. Вдруг к нему в лодку скочила большая рыбина. Мельник догадался, что это водяной, и быстро надел на рыбу крест. Рыба стала жалобно просить отпустить ее...» (Новг., Череп., АРЭМ, № 798, л. 9).

32. Кузомень, Анастасия Николаевна Абросимова, 1919 г. р., 1984, 1987 гг. Есть магнитофонная запись.

Человек, «оскорбивший воду», наказан: заболевает. — В повествовании развиваются те же воззрения, что и в записях № 30, 33. Представления о «живых» стихиях

lib.pushkinskijdom.ru

воды и земли в разных формах сохранялись и в XIX, и в XX в. «Страшно огорчаются старики и старухи, когда дети при вскрытии реки ото льда бросают в нее камешки. Они не позволяют им этого делать на том основании, что реке от этого бывает тяжело, трудно, точно так же как родительница мучается в родах в присутствии хитрого, злого человека» (Арх., Ефименко (2), с. 176). Сходный обычай, зафиксированный в противоположном конце России: «Колыма-матушка — покровительница всех беременных; когда лед идет быстро и без задержек, все беременные бабы и девки идут на берег» (Шкловский, с. 42—43). Ср. распространенное и в XIX, и в XX в., в том числе и на Терском Берегу, поверье: «В полночь нельзя воду пить, может при́тка схватить, да и водица спит-отдыхает» (Новг., Череп., АРЭМ, № 834, л. 4—5); «Скажут: что ты, не ходи ты, ради Бога, полоскаться, вода спит» (Арх., Черепанова (2), с. 195); «За водой бабушка после шести не давала ходить — белье полоскать или что-нибудь. Утром — пожалуйста, а днем не ходите и вечером: вода тоже хочет отдыхать»; «Старались за водой не ходить после шести, чтобы река отдыхала. Пойду воду носить в пять часов... Если вечером кто-то ходил за водой — виде́ния бывали» (Кузомень); «Вода чтоб была спокойна: вода спит. И чтобы воду не шевелить, утром рано» (Оленица). См. также запись № 33. «Живая» вода народных поверий — амбивалентная стихия, и уничтожающая, и возрождающая, и целебная, и «мертвая», причем даже окказионально: гадая о судьбе больного ребенка, зачерпывали из одной и той же реки «живую» и «мертвую» воду, которая затем выбиралась наугад, что и определяло, будет ли ребенок жить (Олон., Шайжин, с. 204—205). Воду употребляли как лекарственное, очистительное средство: «моются в бане, моются с утра ото сна, купаются в реках или окачиваются водою после водоосвящения с крестными ходами» (Арх., Ефименко (2), с. 171). С другой стороны, вода «наносит болезни»; в ней обитают болезни (Познанский, с. 236—237; Потебня, с. 71, 236—237; Попов, с. 22, и др.). Ср. соответствующие мотивы быличек: знахарка «направляет воду» для лечения больного (см. запись № 30); человек, «бревший через реку», заболевает (Балашов, с. 416—417). Качество воды нередко связано с временны́ми характеристиками: опасно купаться после заката, пить воду ночью (Волог., АРЭМ, № 371, л. 33; Новг., Череп., АРЭМ, № 862, л. 4; Арх., Харитонов, с. 24; Олон., Георгиевский, с. 57—58). Тем, кто «тревожит» либо «оскорбляет» воду, грозят несчастья, болезни, смерть. Чтобы избежать этого, необходимо «проша́ться» (просить прощения) у воды. См. записи № 30, 33, а также — Волог., Черепанова (2), с. 195, и одно из описаний обряда «проша́ния» (Яросл., Попов, с. 198). Среди моих экспедиционных материалов подобных детальных описаний нет.

33. Пялица, Григорий Алексеевич Устинов, 1906 г. р., 1983 г.

В записи отражены достаточно широко бытовавшие на Терском Берегу поверья, согласно которым человек, «оскорбивший» воду или землю (в данном случае — путник, рыбак) подвергает себя опасности, иногда смертельной (см. № 30, 32 и комментарии к ним). Как и вода, земля может представляться «живой»: «Земля не олицетворяется, а матерью называется по той причине, что первый человек Адам взят из земли. На этом основании народ питает к ней такое уважение, что если бы кто вздумал стегать плетью землю, то тому старшие непременно бы заметили, чтобы он перестал наказывать мать сыру землю» (Арх., Ефименко (2), с. 186). Соответственно при падении и ушибе нужно не «обдумывать» это обстоятельство (раздражаясь, бранясь), а просить прощения у «ушибленной» земли. При ушибе «проша́ются» (Олон., Шайжин, с. 205); чтобы не заболеть, приговаривают: «Батюшко, святое место, не ты на меня нашло, а я на тебя, прости меня ради Христа!» (или, три раза кланяясь в землю, произносят: «Свято место, прости меня Христа ради!») (Влад., Ниж., Попов, с. 188, 200). Если тот, кто «ушиб» землю, все же заболевает, то его отец (мать) в полночь идут на то место, «где приключилась болезнь». Выходя из дома, молятся и кладут на четыре стороны по три земных поклона (то же — на всех перекрестках). Придя к месту «ушиба», кланяются и падают на землю со словами: «Мать сыра земля, прости ты меня раба Божьего (имя) окаянного, что ступил я на тебя нечистою ногою и тем оскорбил тебя. Прости, прости меня, мать сыра земля, аминь, аминь, аминь!». Затем трижды кланяются в землю и трижды целуют ее (Пенз., Попов, с. 200). Чаще всего с последствиями «ушиба земли» связывают внезапные, непонятной природы заболевания, обозначаемые в поверьях как «при́тка»: «К „притке" отно-

lib.pushkinskijdom.ru

сят все то, что случается с человеком внезапно» (Попов, с. 39). Из публикуемой записи очевидно, что «прошание» должно сопровождаться приношением, жертвой (чем именно, рассказчик не уточняет). В отличие от адресованной воде или земле брани ругань «промеж себя» («воздýшна ругань» или скилёж) считалась на Терском Берегу значительно менее опасной.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург)
Арх. — Архангельская губерния, область
Волог. — Вологодская губерния, область
Ворон. — Воронежская губерния
Вост. Сиб. — Восточная Сибирь
Влад. — Владимирская губерния
Вят. — Вятская губерния
Забайк. — Забайкалье
Мурм. — Мурманская область
Ниж. — Нижегородская губерния
Новг. — Новгородская губерния, область
Новг., Белоз. — Белозерский уезд Новгородской губернии
Новг., Череп. — Череповецкий уезд Новгородской губернии
Олон. — Олонецкая губерния
Пенз. — Пензенская губерния
Пск. — Псковская губерния, область
СУС — Сводный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. Л. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
Яросл. — Ярославская губерния

Балашов — Сказки Терского Берега Белого моря / Изд. подгот. Д. М. Балашов. Л., 1970.
Барсов — *Барсов Е. В.* Северные сказания о лембоях и удельницах // Изв. ИОЛЕАиЭ. Т. 13. Тр. этногр. отдела. М., 1874. Кн. 3, вып. 1. С. 87—90.
Богатырев — *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда Архангельской губернии // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. 111—112. № 3—4. С. 42—80.
Болонев — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья : Вторая половина XIX—начало XX в. Новосибирск, 1978.
Буслаев — *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861.
Власова (1) — *Власова М. Н.* «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой-невесте в записи А. С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 154—170.
Власова (2) — *Власова М. Н.* «Знающие люди» в фольклоре Терского Берега Белого моря // Мифология и повседневность: Гендерный подход в атропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 166—178.
Воропай — *Воропай И.* Записки об охоте в Шенкурском уезде. Пермь, 1891.
Георгиевский — *Георгиевский А.* Народная демонология // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 53—61.
Гурина — *Гурина Н. Л.* Время, врезанное в камень. Мурманск, 1982.
Дергачев — *Дергачев Н. Н.* Русская Лапландия. Архангельск, 1877.
Ефименко (1) — *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 49—93.

lib.pushkinskijdom.ru

Ефименко (2) — *Ефименко П. С.* Труды по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ИОЛЕАиЭ. Тр. этногр. отдела. М., 1877. Кн. 5, вып. 1.

Железнов — *Железнов И. И.* Полн. собр. соч. 3-е изд. Т. 3: Уральцы: Очерки быта уральских казаков. СПб., 1910.

Звонков — *Звонков А. П.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1889. № 2. С. 63—79.

Зеленин (1) — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1.

Зеленин (2) — *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Вятской губернии // Записки ИРГО по Отд-нию этногр. Пг., 1915. Т. 13.

Зимин — *Зимин М. М.* Ковернинский край // Тр. Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 17.

Зиновьев — *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Иванова — *Иванова Т. Г.* Былички и «анекдоты» в Шенкурском районе Архангельской области // Русский фольклор: Полевые исследования. Л., 1985. Т. 22. С. 26—32.

Карнаухова (1) — *Карнаухова И. В.* Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928. Ч. 2. С. 77—97.

Карнаухова (2) — *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст., коммент. И. В. Карнауховой. Academia, 1934.

Колпакова — *Колпакова Н. П.* Терский Берег. Сев. обл. изд., 1937.

Криничная (1) — *Криничная Н. А.* Лесные наваждения : Мифологические рассказы о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.

Криничная (2) — *Криничная Н. А.* На синем камне : Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.

Криничная (3) — *Криничная Н. А.* Сынове бани : Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» бани. Петрозаводск, 1995.

Меркурьев — *Меркурьев И. С.* Живая речь Кольских поморов. Мурманск, 1979.

Минорский — *Минорский П.* Из мира народных поверий жителей Выгегорского уезда // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875—1876. Вып. 1. С. 36—61.

Новгородский сборник — Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 1.

Никитин — *Никитин А.* Над квадратом раскопа. М., 1982.

Ончуков — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. СПб., 1909.

Осокин — *Осокин С. В.* Народный быт в северо-восточной России // Современник. 1856. Т. 59. С. 57—83; Т. 60. С. 1—40.

Перетц — *Перетц В. Н.* Деревня Будогощa Тихвинского уезда Новгородской губернии и ее предания // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 13—18.

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

Попов — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Потебня — *Потебня А.* 1. О некоторых символах в славянской народной поэзии. 2. О связи некоторых представлений в языке. 3. О купальских огнях и сводных с ними представлениях. 4. О Доле и сродных с нею существах. 2-е изд. Харьков, 1914.

Рождественская — *Рождественская Н. И.* О рыбаках, морских зверобоях и охотниках. Архангельск, 1952.

Рубинов — *Рубинов П.* Живые остатки язычества // Новгородские губернские ведомости. 1863. № 19. С. 221—223.

Рыбников — *Рыбников П. Н.* Заонежские поверья // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1864. Ч. 3.

Сказочная комиссия — Сказочная комиссия в 1927 году. Л., 1928.

lib.pushkinskijdom.ru

Смирнов (1) — *Смирнов М. И.* Сказки и песни Переяславль-Залесского уезда. М., 1922.

Смирнов (2) — *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.

Соколовы — *Соколов Б., Соколов Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1969. Вып. 4.

Традиционные обряды — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.

Традиционный фольклор — Традиционный фольклор Новгородской области : Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры : По записям 1963—1999 гг. / Сост., коммент. М. Н. Власовой, В. И. Жекулиной. СПб., 2001.

Харитонов — *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. 57, отд. 8. С. 132—153; Т. 58. С. 1—24.

Харузин — *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 302—347.

Хрущов — *Хрущов И.* Заметки о русских жителях берегов реки Ояти // Записки ИРГО по Отд-нию этногр. СПб., 1869. Т. 11.

Цейтлин — *Цейтлин Г.* Знахарство и поверья в Поморье // Изв. Архангельского о-ва изучения Русского Севера. 1912. № 4.

Черепанова (1) — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова (2) — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996.

Чернышев — *Чернышев В. И.* Сказки и легенды Пушкинских мест. М.; Л., 1950.

Шайжин — *Шайжин Н.* Олонецкий край // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1909 год. Петрозаводск, 1909. С. 192—229.

Шкловский — *Шкловский И.* Очерки крайнего северо-востока // Записки Восточно-сибирского отделения ИРГО по общей географии. Иркутск, 1892. Т. 2. Ч. 1.

lib.pushkinskijdom.ru

С. В. ГАВРИЛИНА

ВОСПОМИНАНИЯ М. П. ЗАБОРЩИКОВОЙ

(ТЕРСКИЙ БЕРЕГ БЕЛОГО МОРЯ, ЗАПИСЬ 1998 г.)

В 1998 г. в фольклорной экспедиции по Терскому Берегу Белого моря в поселке Умба я познакомилась с удивительной женщиной — Марией Петровной Заборщиковой. Она родилась в 1914 г. в деревне Кузомень и в течение всей своей жизни интересовалась историей своего родного края. Мария Петровна предоставила мне свои записи, которые представляли собой довольно объемную рукопись, состоящую из двух частей. Первая часть посвящена историческим сведениям о Кольском полуострове, о деревнях Терского Берега Белого моря и особенно подробно — о любимой Кузомени. Вторая часть рукописи, на мой взгляд, представляет особый интерес для этнографов и фольклористов, так как содержит личные воспоминания Марии Петровны о быте и народных традициях на Терском Берегу. Именно эту часть рукописи целесообразно опубликовать. Текст сохраняется в том виде, в котором он был написан М. П. Заборщиковой.

ВОСПОМИНАНИЯ МАРИИ ПЕТРОВНЫ ЗАБОРЩИКОВОЙ (В ДЕВИЧЕСТВЕ КОРЕХОВОЙ)

Да прежде чем вспоминать о быте крестьян — жителей Терского Берега, нужно вспомнить выполняемые работы, обычаи, говор и др. Во всех селах Терского Берега это было одинаково, разве что с небольшой разницей. Но мои воспоминания связаны в основном с Кузоменью. В основном записи о жизни до советской власти, до 1920 года.

Распорядок дня и недели.

Начало дня: 6—7 часов утра. Конец дня: 10—11 часов — у старших. Пробудившись, вставали, умывались и молились Богу. Как старшие, так и дети. Женщины шли к скотине: коровам, овцам. Давали сено, убирали в хлеве. Мужчины шли давать ягель оленям.

Управившись со скотиной, ставили самовар, будили детей в школу. Пили чай и завтракали (что пришлось на завтрак).

Женщины затем месили тесто, наставляли квашню. Затопляли русскую печку. Ставили в печь чугуны с пойлом для скотины. Закипели пойла (произносили: пойва) — несли скотине. Затем шли доить коров (женщины), придя в избу, цедили молоко, разливали по крынкам.

Мужчины уезжали в лес за сеном, ягелем, дровами. Дети уходили в школу. Женщины варили обед, начинали стряпать (катать) хлебы, печь на день печеное и кулебаки.

Протопилась печь. Пахали ее (заметали помелом из сосновых веток). Садились печь хлебы, мазали стряпню.

Девушки мыли посуду, помогали матерям делать уборку (пахали полы, подметали).

В 12 часов — обед. Мужчины возвращались из лесу. Если задерживался хозяин в лесу, то и обед задерживался. После обеда женщины ставили в

© С. В Гаврилина, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

печь пойла для скотины на вечер (ставили в специальных больших чугунах). Родители и старики после обеда на час-полтора ложились отдыхать (особенно в воскресенья и праздники). Часа в 4 вечера шли носить воду ушатами (4—5 ведер в ушате). Надо было принести 4—5 ведер для утренней обредни. Затем вечерняя обредня (ходили к скотине, накладывали в печку дров для утра).

Ужинали и пили чай с пареным молоком (топленым).

В 10—11 часов ложились спать. Молодежь шла погулять часов до 12. Но это в основном перед праздниками и воскресеньями. Ходили только с согласия родителей. Все пять дней недели занимались повседневной работой. По субботам мыли полы. В те времена полы были некрашенными, белыми, шоркали их голиком с песком (голик — обрубленный сухой березовый веник). Топили бани и мылись. Вечером в 6 часов шли в церковь к всенощной. Придя из церкви, пили чай, ужинали и ложились спать.

В воскресенья и праздники вставали раньше, чтобы успеть справить все дела, обрядиться и пойти в церковь к службе.

Возвращались, пили чай, завтракали. В основном завтракали кулебакой с рыбой и печеным. Потом старшие ложились отдыхать, дети играли, молодежь веселилась. Остальное время дня проводилось в обычном порядке. По понедельникам в основном стирали белье, полоскали на реках, а где их нет — в ручьях.

Питание.

В основном питанием терчан была рыба: в ухе, жареная, сырая (семга, селедка). Треску жарили в мисках с картошкой в печках, смачком (на ладках с водой). Запекали рыбу в кулебаках (пирогах). Чай пили из самоваров с пареным молоком (топленое в печке молоко). Сахар ели только вприкуску. Хлеб к обеду резал отец. Чай пили с печеным: шаньгами, пирогами, калачами, ягодниками. К еде должна была собираться вся семья. К обеду подавался хлебный квас (в братынях, хлебальных чашках). К обеду и ужину на стол стелилась скатерть, по краям стола клали рукотертые полотенца, в основном они были сделаны из мешковины. Полотенца нужны были для вытирания рук, так как рыбу ели руками.

Рыбные блюда.

Сельдь беломорская мачком, то есть тушеная на ладке с водичкой, селедка в кулебаках (в ржаном тесте), треска с картошкой жареная в растительном масле или на семюжьем сале, отвар тресковый, корехи свежие (жареница), соленые в кадках, уха, камбалы (жареница), соленые (в кадках).

Особенно осенью и летом.

1. Семга — царица рыб — во всяком виде. Из свежей — уха и жареница. В кулебаках (по праздникам в белом тесте). Окрошка с хлебным квасом.

2. Заготовлялись на весь год: потрохи, путки, макса. Это тоже шло в питание. Их варили потом или делали окрошку с хлебным квасом.

Мясные блюда.

Мясные щи (в те времена все супы называли щами, кроме молочного). Молочными называли разварно молоко. По возможности делали холодец и жареную телятину. Варили щи из дичи: куропатки, глухаря.

Заготовляли грибы — волнухи. Жарили с картошкой в русской печи (в мисках с растительным маслом). Хлебали редьку с квасом (особенно в пост).

Захлебки.

Каши с киселем, молоко, простокваша, каши вприхлебку с молоком, блины с кашей, каша со сканцами, муснюха, манный кисель, заварно (ягоды со сладкой водой) — в пост, морошка со сладкой водой, морошка вареная — летом не сладкая, ряженка (наквашенное молоко).

Печеные изделия.

lib.pushkinskijdom.ru

Тесто изготовлялось из ржаной муки. Из белой только по праздникам. Ржаное тесто ставилось на опаре ежедневно. Белое — на дрожжах — в праздники. Шаньги, калитки (начинка с крупой, картофельной замяткой), мусники, репники, ягодники с солодом, морошкой, творогом. Пироги — грибовники, волнушники, солонники, гороховики, репники, мятинники. В праздники: из белого теста мусники, пироги с брусникой, творогом. Плюшки, пироги с рисом, изюмом, морошкой. Из нехожалого теста (пресного) — калитки, калачи, колобки (тесто сдобное).

Строения.

Жили и живут крестьяне Терского Берега (русские) в бревенчатых домах своей постройки. Размер дома строился в зависимости от состояния семьи, бюджета и состава семьи (и особенно от количества сыновей). Дом состоял из 1 избы, из 2 изб (задняя и передняя). Они разделялись сенями. Из 3 изб (передняя, задняя, боковая). Дом полутороэтажный (до пяти комнат). Дом двухэтажный — у купцов, особенно в Кузомени, до 10—12 комнат со спальнями, залами, хозяйскими и рабочими кухнями, парадным и рабочим ходом (крыльцом), с лавками (магазинами). Семьи тогда были большие (от 2—3 человек до 12—14 и больше). В кухне всегда была русская печь. В ней пекли, варили обед, грели воду для стирки, мытья полов, посуды, грели пойло для скотины. Печь состояла из бочки и двух кожухов. На один ставили самовар. На печке — лежанка и для этого же голбик, 2—3 приступки. В печку вмонтирован дымоход, вьюшки и заслонки (чем закрывают трубу). Спереди — устье. Оно закрывалось заслоном, после того как вытопится печь. В кожухе — душник (отверстие для самоварной трубы). Самовары были угольные. Угли морили в морильнице. На тонях — в чугунках и зарывали песком. Между печью и стеной — запечек, в полу (на полу) — люк; ход в подполье.

Принадлежности печи.

Ухваты: металлическая рогатина, насаженная на длинную палку, они предназначались для того, чтобы ставить в печь чугуны. Чугуны разделялись: приготовлять пищу и варить скотине пойло. Пекло (лопата) предназначалась садить в печку пироги, хлебы на специальных листах. Вечером на пекле клали дрова в печь. Крюк (кочерга) — загребать угли в печи. Помело — пахать печь (веник из сосновых веток на длинной палке). Куб — для варки белья. В фундаменте печи — прилавок. В нем хранили все печные принадлежности. В углу около печи у входных дверей — рукомойник и рукотерник (полотенце для рук). От печи под потолком — две балки. На них стелились доски — это полати. Передняя балка называлась воронец. На полатях спали дети и подростки. Напротив печки — деревянная кровать, на ней спали родители. Если не было полатей, то старики и подростки спали на полу. Излюбленное место полежать зимой было на печке. У кровати висела зыбка для маленького ребенка. В стенах — окольницы (окна). Ниже окон — подлавечья. Под окнами — лавки. В углу под потолком — божница для икон. Под иконами — лампадка (зажигалась в праздники и перед воскресеньем). Стол в большом углу. Перед столом лавки — скамейки. В переднем углу — посудный шкаф, над ним — наблюдник (для тарелок и чайных чашек). В печном углу — полицы для ладок и крынок (печные лавки). У кожуха — кадка с водой (2—3 ушата), ушат — 4—5 ведер. Стряпали обычно на столе, на перевернутой столешнице или на шкафу.

Подпол (подполье).

Под кухней — для хранения продуктов. Под второй комнатой — погреб, рубленый, набивали льдом для хранения портящихся продуктов летом. Особенно рыб (холодильник). Рыбу хранили в бочках.

В богатых избах были печи-голланки (комнаты предназначались для молодых и молодоженов). Там ставили стулья, стол, шкаф для чистой посуды,

lib.pushkinskijdom.ru

зеркало. Божница с лампадами. У молодоженов была кровать с завесом (занавеска).

Подсобные постройки.

Баня (воду нагревали камнями), хлев (для одной-двух коров), двор для овец, пригон для оленей, амбар для хранения сетей и принадлежностей рыболовства, для карбаса, лодки.

Средства передвижения. Лето, осень.

Летом и осенью ездили рейсовым пароходом в Архангельск и Кандалакшу. Он заходил в каждое село, останавливался на рейде. Съезжали на карбасах. Парусными судами (купеческими) передвигались, когда шли за товарами или везли семгу в Архангельск. Из села в село пассажиров и почту возили на карбасах. Карбас был первой необходимостью в хозяйстве для работ, связанных с водой. Карбас для рыбодобычи — большой, он обычно находился на тони. Для езды по реке — лодка. В Варзуге — наездница.

Карбас состоит из колоды (его основание), набоев, опрупов, мылиц — двух коржаков. В нем кочета — 4 штуки, оключин — две, весел — 4 штуки, нашесть, кормоватка — бать (для паруса), плица (для отлива воды), парус. Он состоит из мачты и шкота. В рыбацком — клюшка, кротилка держит карбас на плову. Дрек (якорь), флаглин.

Материал для карбаса.

Заготовляли его сами в лесу. Пилили на набои продольной пилой на козлах. В старинки приезжали пильщики из Архангельска на заработки.

Средства передвижения зимой и весной.

Средством передвижения между селами были олени. Они возили пассажиров, почту, груз, вывозили корма и дрова из леса. Олени — самки: пыжики, лопонка, вонделка, вондел, важенка; самцы: пыжики, лопанка, хирвас, убора, урак, бык. Метили оленей весной родившихся, вырезали клеймо на ушах (делали определенные вырезы на ушах — ушопятна). Разные знаки были у каждого хозяйства. Они записывались и хранились в церкви, а в советский период — в сельском совете. Запись делалась в метрической книге. Такая в Кузомени велась с 1861 года. Там записывались родившиеся дети, ушопятна, названия тонь, сенокосные угодья. Такая книга по Кузомени сдана в музей поморского быта в поселке Умба.

Олень.

Это самое безобидное животное. Его хозяин не имеет практически никаких затрат, кроме как накопать по осени ягеля немного для периодического его подкармливания. А вообщем он сам себя кормит и служит хозяину. Летом пасется на свободе, выпускают его весной. Осенью нужно оленей поймать. Для этого выделялись поимщики. Имают их (ловят) сностегой (веревкой). Когда весной выпускают на выпас, кроме пометки на ушах, вешают на шею деревянную дощечку — койкало. На нем пишут фамилию, имя хозяина и его адрес. Из оленьего меха лопари шили меховую одежду, обувь, головные уборы, рукавицы, постельные принадлежности. Обувь: пимы, липты, вольт-пимы, яры-тоборки, женские пимки, тапки. Одежда: малица, шапки: оплеухи, латушки. Рукавицы: коибенцы.

Постель: перина, набитая оленьей шерстью, набивали и подушки. Пимы шили из ободранного с ног оленя меха. Из костей ног оленя получался прекрасный холодец. Из копыт сваренных делали баски. Весной, как станет сухо, мальчишки и подростки играли ими азартно. Баски были разные: ягляшко, долгушка, бабурка, биток. Самую большую для тяжести набивали свинцом.

Оленьи сани — рабочие и выездные (самоедские). Сани состоят: полозья, копылы, вязовье, нащепы. Упряжь: оголовье, окомалка, ондина, хомут, тяж.

lib.pushkinskijdom.ru

Мужская одежда.

Рабочая: кафтан, дачные брюки (дача — это сукно шерстяное, самотканное), шаровары — хлопчатобумажные брюки. Шуба, малица, совик. Рубашки вязаные шерстяные (своей работы). Теплые шапки — ушанки, латушки, башлыки. Шерстяные чулки, носки, получулки. Камасы — меховые рукавицы. Шерстяные рукавицы, шарфы.

Белье мужское.

Почтанники (кальсоны, опушка у них называлась — гасник). Рубаха. Все белье женщины шили сами.

Обувь мужская.

Катанцы (валенки), упорки, пимы с липтами, яры, тоборки. Обувь мужчины шили сами.

Осенне-летняя обувь — долгари, бахилы.

Праздничная одежда: пальто, шуба, тужурка (суконная), тройка (костюм), брюки (шаровары суконные), рубашки (сатиновые, байковые).

Обувь праздничная: сапоги простые и хромовые, камаши с галошами.

Женская рабочая и повседневная одежда.

Сак (ватник зимний), сак летний, сарафан (ситцевый, фланелевый), юбка нижняя (зимой ватная, так как штанов не носили). Рубаха, состоящая из нагрудника и стана, кофточки, фартуки, повойники, косынки, платки, шали суконные, полушалки, костычи, нарукавники.

Обувь: выступки, упорки, бахилы (летом). Катанцы (валенки), пимки — зимой.

Праздничная и выходная одежда. Сарафаны (шелковые, кашемировые, сатиновые), кофточки, фартуки, платки, повойники парчовые, нагрудники с вышитыми запястьями. У девушек: сарафаны с оборками, блондами, нашивками из ленточек, ленты разного цвета, брошки, серьги, бусы, перстеньки.

Обувь праздничная: выступки рантовые, камаши с галошами, без галош, галоши. Детей одевали так же, летом они бегали босыми. Купцы, купчихи, служащие, торговые люди одевались в городскую одежду и обувь.

Развлечения молодежи.

Молодежь своих денег не имела. Все, что смогут заработать, шло в семейный бюджет. Пить спиртное было не на что, да и не стремились они к спиртному. Женщины и девушки о спиртном не имели понятия (кроме очень немногих, редкий случай). Молодежь того времени умела крепко трудиться, но умела и веселиться. Сами себе веселье организовывали. Угощением были сладости, орехи и чаепитие.

Зимой. У девушек были вечеринки с рукоделием — в рождественский пост. Об избах договаривались чаще со вдовушками или сидели дома у тех, у кого была вторая изба. На вечеринки к девушкам приходили парни. Они помогали хозяевам в приобретении дров. На вечеринках было весело. Пели песни, шутили, парни подсаживались к любимым. Закончив работу, данную матерью на вечер, девушки шли погулять. Шли на горку попеть песен, покататься на санках, поводить хороводы (пели «Во лузях», «Заюшко» и др.). В праздники и воскресенье, а особенно осенью, когда парней провожали в лекруты (рекруты), парни собирали молодежь на беседы плясовые. Они договаривались с избой и приходили к родителям девушек, отпрашивали их, чтобы отпустили на беседу под ответственность того парня, что просил. В посту до Крещения гадали: пололи снежок, ходили на растанье дорог, смотрели в стакан и обручальное кольцо и т. п. Мужчины тоже гадали. Ходили к церкви и слушали у замка, у проруби (на удачу на торосе). С Рождества до Крещенья ходили масками в разных нарядах по домам, особенно где молодежь, с гармошками, балалайками. Где разрешат — плясали. В Крещенье некоторые купались в Ердани (Иордан) — в проруби. В Рождество славили Христа. В первый день детей и старушек одаривали и козулями, и белыми тетерками. На второй день юноши славили Христа со звездой. Их одаривали деньгами.

lib.pushkinskijdom.ru

В Масленицу молодые мужья катали своих жен на оленях, а парни — девушек. Пекли блины, устраивали угощенья, гулянья. В это время играли свадьбы. Молодежь и дети забавлялись в праздники разными играми.

Весной и летом, как сойдет снег, играли мячиком. Молодежь и молодые мужчины играли в лапту, в лунки, в баски, в попа, в рюхи. На второй день Пасхи ставили качели около домов. Для маленьких — в избах. Молодежь ставила в центре деревни большую качель — цепенуху. Вместо веревок на ней были судовые цепи. По вечерам и в праздники на этой качели девушки пели песни. А парни их медленно качали, стоя на концах доски. Всю светлую неделю днем молодежь ходила звонить на колокольню.

Осенью. На тонях рассказывали сказки, пели песни, при этом работали. Играли в карты, дудки. По вечерам молодежь ходила в гости на другие тони. Если была гармошка, то брали с собой. Плясали на улице. Когда осенью провожали лекрутов, пели лекрутские песни: «Поезжает мой да любезный во дороженьку», «Из-под кустика куста ракитного», «Вдоль по реченьке лебедушка плывет». Собирали рекруты беседы. Девушки своим любимым вышивали носовые платки, шили кисеты (капшуки) под табак (махорку).

Детские игры: в камешки, городки, скакали на доске, качались на качелях, сорока-ворона, два мало, третий лишний, из-за палочки и др.

Работа по сезонам

Зима. Вывозка кормов из леса (ягель, сено), заготовка дров. Самым важным делом была подготовка к лову, изготовление орудий лова. Девушки и женщины в зимние вечера чесали и пряли коноплю и лен. Мужчины и подростки вязали сети. Все зимой пилили и кололи дрова, точили пилы. Мужчины после Сретенья (15 февраля) выезжали на торосовый промысел (зверь бойный), возвращались после Благовещенья (25 марта). На торос ездили на оленях. К выезду готовились заранее. Женщины обеспечивали питание на этот период. Пекли кулебаки, калачи пресные и кислые, всевозможные пироги. Теща молодому зятю пекла сдобную булку (тещина булка). Девушки и молодые женки шили кисеты (капшуки) под махорку. Молодые жены и девушки провожали промысловиков со слезами. Такой лов был опасен. Нередки были случаи, когда мужики с тороса не возвращались — тонули. По возвращению с тороса мужики привозили самодельные из дерева подарки. Делали их по вечерам и в свободное время. Дарили женкам, тещам, детям. Это были прялки, точеные веретена, точеные белошвейки, игрушки (панки-куклы, лошадки, погремушки, зверюшки, птички). С торосов ждали с нетерпением, особенно дети.

Женщины зимой занимались по вечерам рукоделием. Пряли шерсть, вязали чулки, рукавицы, пачулки, погаленки, носки. Шили и чинили белье, верхнюю одежду, спальные принадлежности. Ткали шерстяную дачу. Из нее шили дачные шаровары, кафтаны. Девушки во всем помогали матерям. Почти все шили на руках, так как швейных машин в старину не было, редкий случай, у кого она была. Вязали кружева и вышивали только по воскресеньям.

Мужчины, кроме подготовки к лову и вывозки из леса, занимались мужскими делами: мастерили мебель (шкафы, табуретки, скамейки, кровати, зыбки для младенцев), делали деревянную посуду (квашонки, ушаты, шайки, мутовки, поддоны, треноги и др.). Мужчины щипали лучину для освещения, плели корзины, чинили оленью упряжь, шили и чинили обувь: выступки, бахилы, долгари, подшивали валенки. Все это делали по вечерам при лампе. Лампы были 5-, 7- и 10-линейные. Кроме того, зимой мужики занимались охотой и озерным ловом рыбы.

lib.pushkinskijdom.ru

Праздники зимой: Рождество. К нему готовились с великими заботами. Ему предшествовал шестинедельный пост. 19 января — Крещенье. Ходили с крестом по домам. После Рождества — Святки, заговенье, Масленица. В заговенье женщины устраивали госьбы (посиделки с рукоделием). Справлялись свадьбы. В Масленицу катались на оленях, пекли блины, сканцы. В Крещенье делали на реке ердан, святили воду и кто давал обет — купались.

Весна. Упорно занимались заготовкой дров на следующий год. Мужчины готовили карбаса для спуска на воду, заканчивали работы по подготовке к лову. Вязали метлы, делали лопаты для уборки территории около домов и особенно мест, где хранился зимой ягель. В Кузомени и Варзуге выезжали на дровосечку: рубили лес для сплава (для построек и на дрова). Как вскрывалась река, чистили пожни (сенокосы). Чинили и делали грабли для сенокоса. Женщины белили белье на снегу. Много у них было работ к подготовке к Пасхе. Пасху называли всем праздникам — праздник. Пасхе предшествовал Великий пост — 50 дней (7 недель). Весь пост говели — постничали. Кто на какой неделе говел — как пожелает. Не ели ничего скоромного и мясного. В последний день недели каялись (исповедовались) священнику. В воскресенье — причащались. После службы, когда приходили домой, их поздравляли с принятием святых таинств. Женщины и девушки перед Пасхой делали капитальную уборку в доме. Это называлось избомытье. У кого не хватало своих рук, нанимали избомытниц. Шоркали потолки, стены, всю имеющуюся мебель. Шоркали голиками с песком. Голики делали из старых веников, их летом заготовляли много. Ими пахали (подметали) пол, клали ягнятам в стайку, вениками парились в банях. Позднее стены в избах стали клеить листками из книг, газетами, а еще позднее и обоями. Потолки стали белить известью, мелом, позднее красить белилами, полы тоже стали красить. К полицам, наблюдникам приделывали бумажное кружево, чаще сами его и вырезали. Говели и ученики начиная с 3—4 класса. К Пасхе женщины и девушки шили новые наряды, мужчины — обувь. Для женщин и девушек — рантовые выступки, а кто умел, то туфли и сандалии, мальчикам — бахилки.

Питание в Великий пост.

В пост молока ели очень мало. Копили молочные продукты к Пасхе и заговенью, который длился до поста к Успенью. Молоко в крынках ставили на простоквашу, снимали сметану на масло. Из простокваши в русских печах делали творог: ставили в вытопленную печь до вечера, потом вытягивали и копили творог. Из творога делали творожную пасху (смешивали творог со сметаной, яйцами, изюмом, сахарным песком). Простоквашу также смешивали со сметаной, заливали пареным молоком, приготовленное блюдо называли наквашенным молоком (ряженкой). Заготовляли много — по 4—5 ведер. Это служило захлебкой.

Пасху делали так. Мастерили деревянный ящик конусом, творили место дна, из реечек — буквы ХВ (Христос Воскрес). Накладывали приготовленную массу в творило под пресс на несколько дней. В Пасху выпруживали (опрокидывали) на большую тарелку или поднос. В семьях купцов и служащих кроме пасхи пекли куличи. Если оказывалась на то время телятина, жарили ее в молоке. Ножки (оленьи, свиные, коровьи) варили на холодец. Рыбу жарили, запекали в кулебаки. Семгу — в белом тесте.

Последняя неделя поста. Страстная неделя. Последнее воскресенье поста — Вербное. Дети стоят в церкви с вербами, украшенными бумажными цветками. В церкви на заутреней читают 12 евангельев (12 раз все встают на колени и отдают земной поклон). На вечерней службе в пятницу на середину церкви выносят плащаницу с изображением тела Христова во гробе. В страстную субботу на заутрене хоронят Христа. Все служители церкви облачаются в черные одежды. Под траурный звон колоколов с иконами и кре-

lib.pushkinskijdom.ru

стами с пением «Святы боже, святы крепки» обходят церковь кругом (кресный ход). В церкви и кругом ее разбросаны сосновые и еловые ветки. После заутреней непрерывно читают Евангелье. После вечерней службы приходят домой (в 6—7 часов вечера) и затопляют печь, чтобы обрядиться и наготовить всего на следующий день праздничной пищи. Надо успеть это сделать до 12 часов ночи.

День Пасхи. В 12 часов ночи начинается заутреня служба. Церковные служители облачаются в белые одеяния. С крестами, хоругвиями под пасхальный звон идут встречать Христа. Идут кругом церкви. На крыльце, при закрытом входе, священник, осеня крестом все стороны, произносит много раз: «Христос воскресе!». Отвечают: «Воистину воскресе!».

В Кузомени в это время переходят в летний храм (с престолом Спасу и Христу). В отдалении от храма жгут бочки из-под смолы. У входа на крыльцо также висит поздравление и с подсветкой надписи «Христос воскрес!». В воскресенье все время звонят праздничные колокола. Служба кончается в 6—7 часов утра. Все идут домой и по дороге с каждым христосуются. Дома разговляются и христосуются (лобзают друг друга), отвечают и подают крашеные яйца. Пьют чай и завтракают. Чай пьют обязательно с парным молоком. Ходят на крыльцо смотреть восход солнца. Затем ложатся отдыхать. Целую неделю ходили в Кузомени звонить на колокольню. Она была отдельно, высокая, с деревянной винтовой лестницей. Колокола были: 63 пуда, три по 15 пудов и пять по 10 пудов. На второй день священник ходил по домам с крестом. В этот же день ставили качели: общую посреди Кузомени цепяную, для взрослых, веревочные для детей, а для самых маленьких подвешивали качель под матицей. В Варзуге качели называли гугало (гугаться — качаться).

Отпраздновав три дня Пасхи, принимались за весенние работы снова. Мужчины готовили обувь к лету и осени: бахилы, выступки, долгари.

После вскрытия рек и озер ходили на озера на весновку. В Кузомени ездили на устье в Кимешу на невоженье. Тягловыми неводами 3—4 человека в карабасе метали невод в порядке очередности: кто за кем приехал.

Лето. Копали огороды. Сажали картофель, репу, редьку. Но это в более позднее время, в глубокую старину поморы ничего не растили. Выезжали на тони на меженье. А также, где поздней осенью нельзя было ловить с отмелей. На востоке в селах ловили летом. В Кузомени съезжали с тоней к Новому году.

Заготовка кормов. Все было подчинено этому делу, когда подходил срок. Косили, гребли, стоговали сено в зароды. Зарод состоял: из заколин — меры деления на хозяйство (на душу). Косили в основном горбушами мужчины, стоговали. Женщины гребли. На женщин надела не было. Зарод разделялся на заколины. Заколины разделялись стожарами, подпирались порицами. В Кузомени каждый вывозил луговое зерно в ташках на карабасе по реке. На сенокос и греблю выезжали рано, на прибылой воде. С вечера готовили еду детям и старикам, грели пойва скотине. Каждый вечер мужчины точили косы, а девушки и подростки вертели точило. На пожни на реке ездило много народу. Во время обеда было очень весело. На греблю женщины и девушки ездили нарядными. Во время обеда купались в реке. Ехали в карабасах туда и обратно с песнями.

Летом занимались заготовкой грибов, ягод, веников. Коров пасли по очереди. Копали ягель для оленей и в корм скоту. Пилили тес для крыш (продольной пилой). Строили дома, амбары, бани.

Осень. Готовились к выезду на тони, на промысел семги. Конец лета, начало осени (половина августа) — начало позднего осеннего лова. Тоня куплена еще зимой. Товарищи определены, едут заготовлять камни-якоря (чугунных тогда не было). Оплетают якорь березой, развозят на места, где сто-

lib.pushkinskijdom.ru

ят залпы. Залп состоит из завески на воротах, бережных, сидомых, голомянных. Для кибасов (якорей) рвали корни деревьев. Снастятся, к якорям привязывают стоянки. На стоянки привязывают завески, которые состоят из танников, полотен, поддона. На нижней части завески — груз, на дно — кибас. Верхнюю часть сплавляют плавни, привязанные к сети также корнем. На плавке вырезаются буквы — фамилия, имя, отчество хозяина. Обозначают, где стоит залп. Кубаса вытесаны из полена. Все. Оснастились.

Сети (завески) проверяются несколько раз днем и ночью. В темное время с фонарем. Тоня — рыбацкая избушка. Их было в Кузомени на одной стороне реки 30 и на другой — 32. Всего 62 тони. Расстояние между ними было примерно полкилометра, назывались расстояния между тонями — промежки. Каждой тоне определялась промысловая межа — граница. Каждая тоня имела свое название. На тони 3—4 товарища с семьями в одной избе.

Изба делилась на участки: 3—4 участка (3 полка) кровати, прибитые к стене, четвертая за печкой (для одного-двух человек). Каждая семья располагалась на своем участке. Родители спали на полках. Днем постель закатывали и освобождали место для игры детям. Дети спали на примостках или на полу. У каждой кровати стоял стол. Над кроватью полицы (для хранения посуды, ладок с рыбой, крынок с молоком и прочего). Полица — полка широкая.

Печь русскую делили пополам. Каждая половина — для двух хозяев. Также в сенях полки — сайвы. Рыбу для питания тоже четвертями делили. И чередовались, кому косная мысовая, кому бескосная, а также и хвостовые части. Потрохи (путки, максы), топленый жир варили вместе, а потом делили. Уху, пока тепло, варили на улице общую в блестящем медном котле. Скот держали в хлеве. Поили скотину только кипяченым пойвом. Для этого были специальные чугуны. Поздней осенью печь топили по два раза в сутки, чтобы была горячая вода и для сушки сырой одежды, намоченной за день на море. Женщины рожали на тонях. В основном в хлеве. Снасти чинили в избе. По вечерам приходили гости с других тоней, особенно молодежь. Еще на улице в темноте гость должен был сказать: «Господи, помилуй нас!». И из избы отвечали: «Аминь!». Гость входил. Когда чинили снасть, за работой порой затягивали песню. На досуге рассказывали сказки.

Кончился лов. Вытягивают якоря, сушат снасти, убирают их в амбар или на лобас. Бани на тонях были не везде. По очереди ходили в баню в деревню. Приехав домой после путины, товарищи собирались у старшего, который получал квитанции на сданную избу. Делили доход. Угощались, пили разгонную. А когда покупали тоню, то ее размывали. Получив самый основной доход семейного бюджета на зиму, глава семьи планирует, что необходимо закупить в первую очередь: коноплю, прядено, веревку, кожу, необходимое для следующего сезона лова. Затем продукты: муку (ржаную и белую — ее немного покупали), сахар, чай, растительное масло, крупу и другие продукты, а также нужное в хозяйстве: керосин, свечи. На покупку мануфактуры, обуви, одежды — что останется.

Осенний лов был напряженный, тяжелый, были случаи — тонули, а на зверобойном — уносило на льду.

Ученый Лепехин, еще в XVIII веке посетивший Кузомень, об морском лове отзывался так: «Был изумлен предприимчивостью местных жителей. Морские их промыслы были отменны, многие сопряжены с великой отвагой и смелостью, риском».

Рыбаки старались приобрести удобную для лова одежду, проолифленную, желтого или оранжевого цветов (цвет яркий помогал видеть рыбака далеко в штормовом море). Одежда состояла из рокана (кафтан), буксы (брюки), зюйвеска (шапка как шляпа). Терчане за одежду имели прозвище — рокана. А за постоянную связь с морем их называли поморами.

lib.pushkinskijdom.ru

Варзужане ловили по всей реке Варзуге и выше поездами и харвами. Осенью они жили в маленьких деревушках, состоящих из тоней: Устье, Кимеша, Подневодье, Прилук, Колониха, Сиговна, Черевково, Яма. Карбаса их были лодки поездные, вместимостью два человека — гребец и кормщик. У моря варзужане ловили на нескольких тонях. Родившихся на тонях детей крестили в Кузомени. В лавки также ездили в Кузомень.

Свадьбы. Засватают в пост, а свадьбу играют в заговенье. В пост свадьбы не играли, откладывали, иногда и надолго, так как надо было приобрести много рыбы на перемены, справить приданое, нашить, навязать, накупить.

Ритуал сватовства. Жених засылает 2—3 сватов во главе с крестным. Пришли, поздоровались, стоят под матицей, пока не получат приглашения. Называют отца по имени и отчеству, мы, мол, пришли — называют отца, если нет его, то мать, а если отец в отлучке, то откладывают сватовство до его возвращения. Говорят, что пришли купить у вас товару, называют девушку, величая ее по имени и отчеству. Если сватов приглашают за стол, начинается сватовство, приглашают девушку, спрашивают ее согласия, если она согласна, то отец дает руку — знак согласия. А сватам повязывается платок на шею — это значит засватали.

Бывало, что отец отказывал сватам по разным мотивам. Было и так, что сватов засылали на перебой, если узнавали, что у девушки есть любимый (чья возьмет). Если девушка не хочет пойти за нелюбимого, плачет, то отец иногда отказывает. Была даже частушка такая:

Нелюбой приехал свататься
Любой — на перебой
Отдай тятенька меня:
Будет горе у тебя.

Бывает сватает вдовец, у которого есть дети, или старый богач. Но если отец счел нужным отдать девушку без ее согласия, особо за богатого, то никакие просьбы, слезы девушке не помогут, особенно, где в семье много дочерей. Ведь на женщин не было никаких наделов.

Засватали. Назначили срок свадьбы. Идет подготовка. Девушки много приданого готовили заранее: шили, вязали. В этот период родные приглашают невесту в гости, на посиделки с подружками, которые помогают готовить приданое. Приходят девушки на посиделки со своей работой. Невеста как бы прощается с ними, с девичьей молодостью, ее провожают в другую замужнюю жизнь. Невеста уже в повязке, вместо кофточки — в нагруднике. Многие приходят посмотреть невесту. Невеста всякий раз встает и каждому приходящему кланяется в пояс трижды. На посиделках пели песни. Приходили плакальщицы. С причитаниями всплакивали. Тогда плакала и невеста, и девушки (особенно когда невеста выходила замуж за нелюбимого или в другую деревню). Невеста плакала и сильно взмахивала руками.

Период подготовки. Жених периодически приходил с дружкой к невесте с гостинцами (конфетами). Но по любви женились и выходили замуж редко. Также жених приходил с кольцом.

Накануне свадьбы. Топили баню. Невеста надевала новое белье и сарафан, который называли банник. Потом было рукобитье: невеста расплетала косу. Она не давала расплетать, не хотела расставаться с косой, считалось, что коса — девичья краса. В Варзуге называлось не рукобитье, а пониманье.

День свадьбы. Идет подготовка всю ночь: пекут, варят, жарят. Кулебаки готовят накануне. Рыбы в ладках (для перемен) делают много. У кого родни много, столов бывает 7—8 штук. Шаферы, дружки, стрепеи собирают посуду, носят столы, сиденья, лавки, скамейки, доски. Гостей собиралось по 100 человек и больше. Все подготовили. Шаферы, дружки собираются при-

lib.pushkinskijdom.ru

глашать родню. Шаферицы им прикалывают на лацкан пиджака банты из разных лент, это означает, что он — шафер, дружка. Они идут приглашать родных и друзей. До венца к невесте — невестиных, а к жениху — женихових. Стрепеи приготовляют самовары, посуду. Невеста сидит за столом перед последним выходом, закрыта шалью. Гости, родня подходят и преподносят дары. Она принимает, встает и кланяется. Гости угощаются. Невесту уводят в другую комнату (крестная) для благословения родителями и подготовки к венцу. Благословение очень трогательное. Девушка благодарит родителей за воспитание, за хлеб-соль, прощается с братьями, сестрами, благодарит, стоя на коленях. Родители благословляют иконой Богородицы. Жениха родители тоже благословляют мужской иконой. Потом эти иконы несут к венцу на полотенцах. После венца молодые сидят под этими иконами у стены, где нет окон. И всю жизнь они называют эти иконы благословляющими. А полотенца образниковыми. Приходит жених за невестой. С ним 5—6 родных, крестный и крестная. Им уже направлен стол. Не раздеваясь, они садятся за стол. Жених в перчатках. Приходят много женщин, они поют свадебные песни: «Налетели, налетели ясны соколы». Если отец долго не выводит невесту, то крестный жениха встает и говорит: «Мы не угощаться пришли, а с нами молодец (называет имя) за нареченной (называет имя невесты)». Бывает, крестный просит не один раз. Если нет отца, то мать или старший брат выводит невесту и вручают жениху, невеста закрыта. Называет жениха по имени и отчеству и говорит: «Я скормил, споил, вырастил свою дорогую дочь (сестру) — называет имя. Прошу любить, беречь, жалеть, жаловать мое дорогое дитя!». Жених принимает невесту, берет под руку, женщины поют, а жених с невестой идут к выходу. Если невеста выходит не по желанию, то стягивает со стола скатерть. А жених бросает много мелочи. Если серебра, то скажут: «одорожала!». Идут в церковь к венцу. В церкви крестная невесту открывает. Начинается венчанье.

Венчанье. Венчанье проходит на середине церкви перед аналоем, на котором лежат крест и евангелие. Священник, проводя соответствующее богослужение, одевает на головы жениха и невесты венцы. У богатых над головами держат венцы дружки. Невеста и жених стоят на ковровой дорожке. Спрашивает священник у жениха и невесты, не обещался ли кому (ответ: «да», «нет»). Потом обмениваются кольцами, пьют причастие. Священник обводит их три раза вокруг аналоя, они целуют крест и целуются. С этих пор они «молодые».

Венчание определяется. Церковью брак благословляется как супружеский союз. Кольца обозначают знак любви и верности друг другу. Венец возлагаемый обозначает, что они соединяются между собой, что до брака жили честно и побеждали страсти. Причастие дается для того, что они соединяются и должны делить радости и горести между собой. Трижды священник обводит вокруг аналоя в знак духовной радости и торжества. Дьячок произносит: «Жена да убоится своего мужа».

Женский обряд. Молодую прямо в церкви отводят в угол, заплетают две косы, обводят их вокруг головы, одевают повойник и хорошую, яркую косынку. Закрывают подвенечной шалью, подводят к молодому и идут из церкви. Таким образом, в церковь шла девушкой, а из церкви — женщиной. Купчихи повойники не одевали. Крестным назывался тысяцкий. Молодых от венца приветствуют стрельбой из ружья. Молодых от венца встречают отец и мать. Посыпают крупой, дают откусить хлеб. Молодым накрывают стол покушать.

Коробейники. В период венца часть родных невесты идут в дом жениха — 5—6 человек — коробейники. Если темно, идут с фонарем, несут часть приданого невесты: постель — перину, одеяло, завесу, белье на постель, подушки, первую необходимость из одежды на завтра. Коробейникам

lib.pushkinskijdom.ru

там справляют стол. Крестная со свахой заправляют молодым кровать (приданым молодой), весят завесу к кровати. Шафера идут приглашать родню молодой в гости на свадьбу к молодому в дом. Молодых все поздравляют с законным браком, родителей с молодыми.

Свадебное гулянье. В доме молодого первый день. Около молодого сидит крестный, около молодой — кресна. Все застолье называется «поезд». Гости — «поезжане». Стрепеи молодого носят перемены на стол, а шаферы наливают спиртное. Пили умеренно. Перемены в основном рыбные. Последняя — свежие жареные сиги (назывались «сводники»). Потом подавались захлебки (каши, кисели, молоко). В заключение — чай с разными пирогами, печеньем, конфетами. Для женщин ставили на стол орехи, так как в основном они спиртного не пили, кроме как рюмку-две от молодых. Первую чарку молодая подносит молодому. Он в чарку опускает деньги или дорогой подарок. Чарку она носит на подносе, иногда золотом. Потом обносит всю родню. Родня также одаривает ее деньгами в чарку. Приходит много женщин смотреть молодых. Они поют свадебные песни. Сначала молодым поздравительную «Во горенке столовой». Потом припевают поезжанам, мужьям, женам, шаферам, припевают девушкам, стрепеям, парням, дружкам (поют «Друженьку»). За песнями одаривают деньгами, за любимые — щедро. Всю свадьбу молодой оберегает молодую.

Продолжается гулянье. Молодым много раз кричат «горько», поезжанам также кричат «горько», поют, пляшут кадриль и другие танцы. Весело, торжественно, ответственно. К концу гулянья крестная и сваха заправляют постель молодым. Сначала проверяют кровать, потом стелят постель и кладут молодых спать. Бывало и так: коварный молодой заставляет молодую жену стягивать сапоги с ног, а сам всячески препятствует, чтобы сапог снимался.

Второй день свадьбы. Утром рано молодому зятю от тещи приносят блины. Днем начинается гулянье, продолжается свадьба в доме бывшей невесты у тещи на горячих. Та же церемония, гости с обеих сторон, только теперь шафера и стрепеи молодого гости, как вчера невестины. Сегодня бьют горшки, руки горят (сколько будет кусков — обломков, столько будет детей у молодых). Молодой дарит подарки тестю и теще. Теще — галоши. Молодая одаривает семью молодого мужа. Если жених из другой деревни (или невеста), то жених с некоторыми родственниками приезжает за невестой. Здесь устраиваются проводы невесты, а свадьба происходит в деревне жениха, там и венчаются. Родня невесты едет к жениху. Брак считался законным. Расходились очень редко.

lib.pushkinskijdom.ru

М. В. РЕЙЛИ

СЕВЕРНЫЕ ПОВЕРЬЯ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ

(ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ МАТЕРИАЛЫ КОНЦА 1970—1980-х гг.)

В данной публикации предлагаются тексты поверий и быличек, записанные в фольклорных экспедициях в Вологодскую, Архангельскую и Ленинградскую области в конце 1970-х—1980-е гг.

По сравнению с другими мифологическими персонажами заметно больше зафиксировано рассказов о лешем (90 текстов из 153). Невольно вспоминается запись, сделанная еще А. Бурцевым: «„В прежние времена, на памяти нашей, — толкуют лесные крестьяне, — тут рамени стояли, волока по 80 и чуть не по 100 верст тянулись, так лешим большая привода была. А как леса-то вырубили и все оголили, — перевелись и лешие, пристанища им не стало. Вспомнишь про старое-то время, так и загрустуешь: настоящая полная жизнь была при леших-то". Жалеют крестьяне. При леших они свободно на свои потребы вывозили дерева из леса, потому лешие не любят сторожей-полесовщиков и всегда от них мужиков на порубках укрывали. „Зла они нам не делали, — говорят крестьяне. — Что с бабой побалуется или девку сцапает, так, чай, оттого вред не больно велик? Зато сколько деревня от леших добра получила"».[1]

Большая часть рассказов о леших представлена текстами о появлении лешего в той или иной форме и о том, как леший «водит» людей или скотину. Есть несколько текстов об «отпуске» пастуха и один — о договоре охотника с лешим, несколько текстов о «вызове» лешего, о предсказании им судьбы. Функция предсказания судьбы является общей для всех мифологических персонажей. Идея судьбы, гадание всегда были связаны с идеей рока и смерти. Дар ясновидения и прорицания также ассоциировался со способностью войти в контакт с миром умерших предков.[2] Показательны в этом плане запреты на сон («А ты, голубушка, зачем спать легла? Надо было глазы драть, а ты, говорит, уснула...»), страх, запрет оглядываться и разговаривать («не оглядывайся и не пугайся», «не говори да не спрашивай»), запреты рассказывать кому-либо об отношениях с мифологическим существом, имеющие древнейшую основу, связанную с пограничными по своему характеру обрядами инициации и посвящения. Интересен мотив отсутствия чувства времени у заблудившихся людей («„А что меня искать? Еще время рано, солнышко высоко, чего искать?". Он даже не знал, что три дня ходил»; «Да она ушла да 11-то ден не было... „А, говорит, что я одну ночку-то и ночевала". ... А ночи-то темные-то до Смоленской (8 августа), а ночи-то и не видела»). Встречаются в публикации и такие сравнительно редкие сюжеты, как: «Леший принимает образ старика, ковыряющего лапоть при свете луны». (Померанцева, А. 1.1в);[3] «Леший награждает человека, прикрывшего в лесу его нагих детей» (там же, А. 1.13); легендарный, по сути, сюжет о продаже жены лешему (набожную жену подменяет Пресвятая Богородица).

---

[1] *Бурцев А. Е.* Полное собрание этнографических трудов. М., 1910. Т. 3, вып. 2. С. 124.

[2] См., напр.: *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 344—361.

[3] *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

© М. В. Рейли, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Гораздо малочисленнее былички о водяном (всего 9 текстов). Сюжеты здесь элементарно просты: водяной или водяница (чертиха, русалка) показываются, расчесывают волосы, предсказывают судьбу, от них защищает крест. Интересна ремарка, встретившаяся в одном из текстов: «это ехала „вторая половина" — черти».

В быличках о домашних духах основная часть текстов посвящена домовому (32 текста). Это рассказы о переходе в новый дом и необходимости звать с собой «хозяина», просить его благословения на житье в новом доме, на содержание и продажу скотины; сюжеты о понравившейся или не понравившейся «хозяину» скотине; тексты о предсказании несчастья или какого-либо события в семье; рассказы о вызове домового. Имеется один текст о том, как барышники выгоняют домового из дома, втыкая вичку, а потом впускают его обратно; один рассказ о том, как домовой ходит вместо мертвого мужа к женщине.

Былички о байнике очень малочисленны (6 текстов). Это сюжеты о том, как байник (баенница) показываются людям; байник «запетывает» старика в бане до смерти; наказывает девушку, пришедшую в Святки в баню за ковшиком и камнем с каменки; парень женится на девушке из бани; сюжеты о необходимости «впрашиваться» в баню.

В быличках о колдунах (15 текстов) встречаются сюжеты об отведывании пропавших животных и отношениях колдуна (колдуньи) с лешим; о порче в бане; о порче свадьбы; о колдунье, которая наказывает за обиду, нанесенную ей, или за жадность; о том, как черти наказывают колдунью за напрасное беспокойство; о вызывании лешего; о дурном глазе; о смерти колдуньи; о колдуне, который не передает колдовство, чтобы не умереть.

В конец раздела о колдунах включены два текста о двойниках: увидеть двойника человека — к его смерти.

Тексты публикации расположены по разделам: былички о духах природы (о лешем, о водяном), о домашних духах (о домовом, о байнике), о колдунах. Внутри разделов тексты сгруппированы по возможности по основным функциям мифологических персонажей в следующем порядке: появление, вождение, похищение, наказание, помощь, предсказание судьбы.

В конце публикации приводится список исполнителей с указанием места и времени записи текстов.

Все тексты публикуются впервые.

БЫЛИЧКИ О ДУХАХ ПРИРОДЫ

Былички о лешем

1. Дедушко Миша был. А мы там косили. И там ручеек был. Вот этот дедушко идет, а стоит мужик на ручью. Одна нога здесь, а другая — на другом берегу. А я поглядел, говорит, а мужик стоит выше лесу и в красной рубахе. Он-то посмотрел, и мужик пропал.

2. Хозяина дядя Гриша видел. Вот тут он жил, сейчас-то уж помер. Идет, а он и стоит, хозяин. В красном кушаке, а сам, как мужчина. Раньше мужики красные кушаки носили.

3. Видела я лешего. Идет, кафтан запахнут, запоясан, кафтан-от длинный. Обыкновенный старик, идет по дороге, без рогов, а иногда — большой. А если крикнуть «Дядя!», так он сразу потеряется.

4. (А леший людям показывается?). — А леший он никогда не покажется. Покажется человеком, стариком или старухой. А леший не покажется. Он покажется другим человеком. (А вообще, встречались с лешим?). — Встречались. Макарова, бывало. А Любка тоже, когды шла, телят-то потеря-

lib.pushkinskijdom.ru

ла. Ходили, отведывали да были. А на шесть дней бывает тут мужички: таких-то мужиков у нас ввек не было. Попались какие-то люди, дак ой-ой-ой. А ей навстречу-то попались какие-то люди, дак ой-ой-ой. А ей навстречу-то попались какие-то люди шли навстречу, совсем она и не знает их. Вот это леший-то показался ей.

5. А этот, тоже говорил, что когда-то видел это... На поляну на его приходил, тоже в красной рубашке мужик. Дак, наверно, это и есть леший-то.

6. Раз у нас девки в лесу заблудились. Ходили, ходили, никак выйти не могли. Да одна у них знала, что делать: платье, рубаху скинули, о дерево наотмашку постучали вывернутой на левую сторону рубахой. Вышли аж к той реке, что за Николой там. И вдруг слышат смех: «Ха-ха-ха! Знали, что делать!». Мужской голос был.

7. А вот у нас тут в поле мерещится. То женщина мерещится, то мужчина. Вот Трошенька Миронов сказывал. Шел он через поле и вдруг видит: идет перед ним Алеша Митюшин в красной рубашке. Идет и идет. И манит за собой: «Иди-ко, иди». Он думает: «Дай-ко пойду». Алеша его близко не пускает. А когда оглянул, видит: он уже вот где, а был здесь. Вот оно как бывает.

8. Иной раз бывает вот такое. Здесь раньше товары возили с Коноши. Вот они ездили за товаром. Нагрузили, выпили. Да поехали, да уехали не туда, где ворот, ну где ездят, дорога где. Уехали туда, а там только навоз возили, дак кучи навалены. Тут, конечно, поругались, поматерились. Все уж у мужиков было. С возами доехали кое-как, развернулись, выехали на дорогу. Он (отец) первый ехал. «Еду, говорит, сижу. Проехали немного. А те двое ехали сзади. Еду, говорит, смотрит, стоит в стороне человек. Ну метров 10 от дороги. Стоит — необыкновенный рост. Нельзя сказать, что раньше, как говорили, что леший высокий. Но человек необыкновен, повыше человека. И потом в нем такая сажень печатная. И, говорит, остановился. Остановился и говорит: «Добрый человек! Куда эта дорога, в Кленово или в Ряцковичи?» — «В Кленово». — «Да вся не в Ряцковичи?» — «Не в Ряцковичи», — отвечает. А вот голос так скажет, ну да голос по лесу такой грубый. А я говорю: «Далече ли ты путь держишь?» — «По своему делу, по своему делу». Поехал, тот остался. А вот когда приехали в Кленово, так кормили лошадей, рассказывали. Когда ты поговорил с ним, он остался спокойно. А ежели бы не поговорили бы, не уехал. Вот бы опять уехал, где-то там дорога есть, и ночь бы проблудили там. Вот что тут такое уж это вот не то, что пьяный я, говорит, разговаривал.

9. (Леший никого не путал?) Чего? Леший? Так раньше пойдешь по лесу-то, дак скажешь-то: «Господи!», да «Господи, пособи!». Дак ведь скажешь, так никогда не видала. Нет... Бывало, одна в лесу, и народа не было, а ничего, никакой страсти не видала. (Может, от людей слыхали?) — Да кто его знает. Так-то покажется еще какая-нибудь старуха. А совсем и никого, что она не была. Так вот шутилоси. У меня тоже, бывать, слышала. Старуха такая в деревне у нас была. Вот та, говорит, старуха идё, попадает мне навстречу. Думает: та и есть. Приехала, говорит, домой, пришла к старухе. Пришла, а та говорит: «А я, говорит, никуда не ходила». Так тут-то попавши лешаиха ему показалоси. Ведь леший ведь тоже есть, вы не думайте, лесной. (А жена у лешего есть?). — Может, и есть жена-то. Бывать, что и жена у лешего есть.

10. Поздно лесом шла, вышла под гору, а в лесу: ха-ха-ха! Бежу, бежу через лес, а в лесу: тпру-тпру-тпру! На озеро выбежала, а в лесу опять: тпру-тпру-тпру! Думала, это лошадь в лесу, по дороге кто-то проезжает, а потом вижу — дороги-то в лесу нет, и лошади никакой поблизости нету. На озеро вошла — не могу с места сойти. А на горке — тпру-тпру-тпру! И молитву не знаю какую читать, ничего не помогает. Прибежала домой, как шальная.

lib.pushkinskijdom.ru

11. У нас батюшка в 14-м году пошел на войну. А мама говорила, было три снохи у них. А свекр был человек крутой, суровой. И послал он матушку за конями на худой ручей в лес. Она перешла ручей, а в лисе: «Ха-ха-ха!». Леший-то это хохотал. Она-то на коня села, выгородки все разломала.

12. Мы-то раньше жили с мужем вместе, с братом его, деверем. Я-то и пошла за рыжиками. А Дуня платье мыла. Я побрела через поле. Смотрю: Дуня идет в красном сарафане с лентами. Я говорю: «Дуня, а как ты здесь?». А она идет и ничего не сказала. Осердилась я, повернулась и пошла домой. Пришла, а она моет, стирает. «Ты куда ходила, Дуня?» — «А ты что? Я и не отошла. Все белье мыла». И свекровь говорит, что не ходила Дуня никуда. А мы тот год и разделились: одни в одном доме, другие — в другом.

13. А мы с Васей пошли на маленько болото. Пришли. Я тогда так удивилась. Маленько болото, где там заблудиться-то. Идем. Я иду впереди, он сзади. Идем. Тут-то вот место от избы до пожни. Тут ребята чиркали спички у пня, да огонек раскладывали. Пойдем — опять к этому пню и придем. Я говорю: «Иди ты, Вася, впереде!». Он пойдет, не свернем никуда. Опять тот пень. Мы, наверно, ходили полтора часа. А я потом, грешная, перекрестилась. Просили несколько, да и вышли к пожне.

14. Деревня загорелась. Все побежали тушить, а леший рядом бежит и кричит: «Бежите, бежите!». Но никто его не видел.

15. Конюх ходил по лесу, и вдруг ему старик показался, свой, деревенский, но который уже помер, и сказал: «Пойдем». И стал водить по лесу. Долго водил, всю одежду оборвал, а кормил ягодами. А потом старик пропал, а конюх в деревне очутился. Поворожили, видно, его родные.

16. Вот это-то у нас еще жива старуха-то. Она рядом живет. У нас есть тут 10 км Белый бор. Мы туда ездили по ягоды. Поехали. Она вот говорит: идет женщина с лесом наравне. То ли велика. Да тако платье всё это большо-большо захвачено, и идет. Так дорога идет, а она по этой дороге-то идет, что эту дорогу пересекает. А мы это были все телеги. Да она как прошла-то, дай лошадь нахлыстывать. Да уехали сейчас. Она говорила, лешаху видела сама.

17. А тут тоже ребятка потерялися, дак, говорят, дедушка ягодами кормил. Лесной-то. Он показался дедушкой.

18. Один мужик не верил, что леший есть. Был он как-то в лесу да и говорит: «Не верю я, леший, что ты есть. А покажись-ка ты мне, да силу свою покажи». А леший-то ему и показался. Огромный, говорит, мужик, раза в 3—4 больше меня, захохотал и деревья стал вырывать с корнем.

19. Я-то видела лешего. Последний месяц перед Сашкой у меня сена не было у коровы-то. А, говорят, там есть сено, мне одна сказала старуха. Вот иду ночью, темно. А на болоте мужик ходит. Длинный такой, а одежа, как на поездах у этих... (проводников?) — Да, у них. А он мне: «Что не вовремя ходишь?». А я не знаю, чего делать. «Да у меня у коровушки сена нет». — «А, коровушке неча подавать?». И смеется. А как побежала и ног не чуяла. А он-то пропал. Леший это.

20. Когда Фекла Дмитриевна была молодая, с ней вот что произошло в лесу. Она шла по лесу. Ей привиделся там человек, молодой, без бороды, в военной форме. Он посмотрел на нее, ухмыльнулся, но ничего не сказал. Фекла Дмитриевна спросила: «Ты что тут ходишь? Заблудился?». Но он ничего не ответил, а когда Фекла Дмитриевна обернулась, его и след простыл. Как утверждает Фекла Дмитриевна, это был леший. В руках у нее в тот момент (когда она шла по лесу) была узда. Узда обладает способностью отпугивать нечистую силу.

21. Бывало, давно это дело было. Потерялся у одних баран. Вот. А вот пошел мужик один. Видит — на росстани один мужик раздеваетци, потом

lib.pushkinskijdom.ru

платье через себя сбросил, идет к нему. Пропал. Думает, идти или не идти. И поднялась от мужика там сенная куча. «У меня, говорит, все волосы в шапке собрались». Потом идет тот мужик к нему, говорит, лешего вызывал. «Раз увидел живого человека, значит, баран живой».

22. Струсил я. Пасли вдвоем скот. Ну, метров 50. А у меня табак кончился. Пойду к Федьке, покурю. Иду, понимаете ли, метров 50 не дошел — большой такой, в плаще, в бурке. Подошел — никакого мужика нету. Так у меня волосы прям так в кепку и собрались. Кто-то был.

23. Мой дед рассказывал. Пошел он ночью пахать. Только светать стало. Пашет в одну сторону — лошадь идет хорошо, в другую — никак. Что за черт? Пойду посмотрю. Приходит в лес, а там сидит лесовик и сапоги шьет. Как только луна скроется, он голову поднимает: «Святи, святи», — кричит. Ну, я тебе сейчас покричу, — и хлестнул его плеткой, как луна скрылась. Тот как закричит: «Эвой, эвой!», а он: «Кто тебя?» — «Да сам себя, сам себя» — «Дак чего ж ты кричишь?». Так и убежал. Отец сапог взял и принес домой. Потом он долго еще стоял.

24. Вот я пошла за ягодами, брусница росла у нас там. Вот так наша деревня на большой дороге. Вышла, ходила-ходила, ягод набрала. Надо домой идти. А тут огороды были закладены от Артемова до Стойлова, чтобы туды не проходила скотина. Вот я ходила, ходила, пойду домой. Вышла от деревни от своей. У огороды постояла. Слышу, как трактора трещат, пашут люди. Пошла и опять на то же место и пришла. Опомнилась. Да что за беда-то? С этого места ушла, да сюда и пришла. И пошла мелюшом. Ну давай. Другой раз пошла. Слышу: опять трактора трещат. Вот три раза обошла, да все на то место и пришла. Не могу домой дороги найти. Потом села, разоблаклася, косу расплела, крест сняла, рубаху сняла, на леву сторону вывернула, перевернула раз, опять на право перевернула. Рубаху надела, юбку надела, крест надела. Молитву сотворила. Теперь, думаю, пойду. Неужто еще куда приведет. Попадешь так на нечистый след и станет водить. И так уводит, что иные ходят по ягоды, так их уводят, что и ночь, ночи нет, да другу, да и третью. А я и вышла тогда.

25. Пошла в лес по ягоды. Беру ягоды, да и думаю: «Здесь Дуня-то людей водит». Взяла ягод с десяток, да и повернула обратно. А дорогу потеряла. Целый день ходила. На горушку-то ту три раза подымалась. Подымалась и видела, в какую сторону идти надо. Пойду, да и опять заблужусь. Потом и говорю: «Батюшко лесовой, выведи домой. Что это, батюшко, сколь бродить-то можно?». Пошла, к речке и вышла. А кричать-то я боялась. Крикнула, а мне женский голос ответил. Я и замолчала.

26. Мы пошли за рыжиками в лес. А нас повело, повело. Уж нас до того доводило, до того доводило, что мы к городу и вышли. Леший это.

27. Мы там... искали, мальчишку было пять лет, и это в сентябре было, копали картошку, и был снег большой, и он был в сандаликах да и в болоте-то. И потом, это, вот нашли-то когда, так он сам пришел. Нашли-то когда, уже нашелся, так спросили: «А как ты там, не холодно было? Ведь там же снег». Он говорит: «Нет, мне не холодно было. Меня дедушка грел, мы с дедушком сидели». — «А что ты ел?» — «А клюкву ел. Дедушко давал. Мы с дедушкой сидели. И не холодно мне было», — говорит.

28. А водить леший водит. И меня водил. Ну вот. Набрала я рыжиков. Надо домой идти. А меня леший и заводил. Никак не могу с пожни уйти. Хожу, хожу по тропинке и снова на пожне тут и приду. А потом я и рубаху скинула на левую сторону, Николе-чудотворцу помолилась, так он и вывел. Увидела тропинку, да и засвистала до дому.

29. Девушка неделю потерялась. Искали. Весной было, снег еще не стаял. Пошли в Карелию к знатку. Он сказал: «Подьте только свои, человек пять-шесть». Девка вышла за 7 км от деревни, на мукомольный завод. Она не за-

lib.pushkinskijdom.ru

мерзла, была босиком и в кофточке. Говорит: «Мы с дядей Сашей все ходили. Ножки в муравейник, головка под елочкой, мне и не холодно». Он ей и говорит: «Пойди, Маруся, домой». — «А дорога где?» — «Дорога рядом». А ходила-то она с лешим.

30. Ребята пошли на реку, брали ягоды. Девки берут, а Вася все отдаляется. Девки его позвали, он не идет; они к нему, а он говорит: «Дедушка за сосенкой стоит, да меня зовет. Я к нему пойду». Девки его ведут назад, он упирается, девки никого за сосной не видят. Привели его за руки домой, насильно.

31. Недолго времени прошло, а в сельсовет опять идет Маруська Якимовская. А парень ее в пятый класс ходит — Женька, а он в интернате и жил там, в школе. А парень-то и потерялся. Так тоже шли, этого, на рыбалку. Ходили, а у него лямка, сорваласи, а этот, другой, пошел. А он говорит: «Лямку привяжу, тебя догоню». Побежал догонять, а в другую сторону, и старик попался: «Вперед!». И он за стариком за пятнадцать километров ушел. Тот-то, большой, дак он все и рассказал. Ну вот. Ну а все колхозники косят. «Ну, говорят, ну что такое-то? Женька идё». Ну вот, а он его все манит, уж он рассказал, парень-то. Ну а у них там было, говорят: наверно, на бор забирает леший детей. Ну дак они взяли, да бабы, да все его кругом-то окружили, да парня-то унесли. Да говорят: «Ходишь-то чего?». А он говорит: «Вот дедушка меня зовё». И дедушкой-то сказался, какой, вишь, там, в деревне, какой дедушка-то уж и жива нет. А тот дедушка его и ведё. Парня-то мужики привели, дак матушка до чего доревела, господи... Такого большого! Так вот тебе и нету! Уж видно что-то есть. Потому что, вот тут на самом деле мы так жили, два таких случая было.

32. Петровой-то Шурки отец ушел за морошкой. Леший унес его. Нету день, и другой нету. И пошли, всю деревню пошли собирать, что искать надо. День, другой, третий. Потом на третий: «Ну давай, пойдем опять искать». Идет — и полная корзина морошки. «Вы куда?», говорит. А стало уж так вечереть. «А тебя искать!» — «А что меня искать? Еще время рано, солнышко высоко, чего искать?». Он даже не знал, что три дня ходил. «Ты где был?» — «А только ведь я видел, как набрал морошки и пошел домой. Вдруг, где дорога, деревья как полетят, полетят на дорогу — залом. Мне некуда идти. Я перекрестился: „Господи, истинный Христос". Вдруг — маленькие девушки. И говорят: „Иди, дедушко. Мы тебе разделаем дорогу". Раза четыре мне загородили, так что я не ночевал. Я шел все. Я как перекрещусь, тут мне дорогу и разделают. А только недалеко лес опять и полетит. Я корзину даже не поставил, ночи не видел. Я только дням шел». Вот старик-то как.

33. Леший в лесу водит, когда на его след попадешь. Чтоб выйти, надо переобуться и стельки местами поменять.

34. Я ходил грибы ломал. Что мне в голову пришло? Три раза к одному месту пришло. Меня как водило. Сел на пенек. А потом перекрестился. И вывело потом. А лес-то такой малек был.

35. Девушка была одна. Порядочная такая. Ушла, потерялась. А потом вывело, нашлась. У нее стали спрашивать. А она говорит: «А у меня все с дедушкой ходила. Он мне кушать принесет. Спали». И так недели две.

36. Егор Спиридонов конюхом был. Потерялась лошадь. Он и побежал ее искать. И будто слышит колокольчик лошади и идет за ним. А колокольчик все дальше и дальше, и увел его в тайгу-то леший. А на 5-й день показался ему в облике брата. Егор его еще попросил: «Брат, дай-ка закурить». А он отвечает: «Пойдем». И пошли они. Четыре раза через реку переходили прямо по реке. Идут они по воде и видят: баба с девкой тянут невод, а леший и говорит: «Перережь веревку». Он перерезал, а девчонка и упала в воду. А мать говорит: «Понеси тебя леший». А леший засмеялся: «Меня вспомни-

lib.pushkinskijdom.ru

ли», — и говорит ему: «Помоги девку вытащить». Вытащили ее. Шли дальше, сели посидеть, а навстречу им женщина идет. Они ее видят, а она их как будто нет. Леший опять: «Положи поперек дороги сук». Женщина споткнулась: «Понеси тебя леший!». Он засмеялся: «Опять меня вспомнили». Потом Егора тетка отколдовала, и он вышел на сенокос. А леший говорит: «А все-таки отколдовали», — и ель сломал, но сказал, куда идти: прямо по течению.

37. Женщина рассказывала, что отправила она дочку в другую деревню в няньки. И то ли думала она все о ней, то ли еще что, но слышит она плач дочки за деревней. Она и пошла, а плач все дальше и дальше и уж в лесу слышно. Она все идет, а потом опомнилась, глядит, — кругом лес, чаща. Насилу домой вернулась. Видно, леший ее водил.

38. Заблудился человек, ходит по лесу, ищет дорогу и вдруг показался ему дядя, который умер недавно, и говорит: «Пойдем», — и по деревьям идет все выше и выше. Человек за ним с сука на сук стал перепрыгивать, его одежду оборвал. А дядя ему говорит: «Женат ли ты? Если нет, то мы тебя женим». И вокруг девчонки катаются на санках. А потом нашли его. Видно, родные поворожили.

39. Бывает, водят дак. Вроде знаешь местечко, а идешь-идешь, уходишь когда-то нитуды, дак поводит, поводит, а время такое придет, гонит. Попадешь не на цистый след. Говорят, что «мы попали не на цистый след, да вот блудили, блудили». А ведь знаешь, ходить по лесу.

40. Лесовой, как кто заблудится, лошадь ли, человек ли, шишками кормит.

41. Леший=лесовой=хозяин леса. Неизвестно, что он делает, так как никто его не видел. Одна женщина потерялась в лесу. Она плутала по лесу и ходила с каким-то старичком, он водил ее за собой, она шла за ним. Ворожки поворожили, и она вышла на людей. Бывает, водит людей. Ходят и никак выйти не могут в знакомом месте. А вот потом как-то выйдут. Слова надо сказать, хозяина попросить: «Буде, походил, отпусти меня домой».

42. Одна баба тоже пошла, корова-то потерялась. Она пошла колдовать. А ей колдунья сказала, что иди вот в такое-то место. А она пришла ночью, а на ее такой напустили сон, что она ничего не могла сделать. Уже слышала, что коров-то гонят, ночью-то, в 12 часов, гонят коров-то. А они напустили на нее дрему, такую дрему. А она взяла, говорит, села. На лесинку-то. Она на камень нагнула-то лесинку и легла. И во сне-то слышала, как корова-то ревела, мимо шла. Она вскочила, говорит: «Уж нет коровы-то». Он уже прогнал корову. Она пришла к колдуну-то опять-то. «А ты, голубушка, зачем спать легла? Надо было глазы драть, а ты, говорит, уснула, а он прогнал». Они специально напустят такой сон, он и прогнал коров. Так и не могла корову поймать. Прогнал. «Проспала», — говорит.

43. Чудриниха-то корову прокляла. Корову-то, говорит, выпустила она, а они в крапиву. «А я, ой, говорит, в осиновую тебя вилу, бессчастная, крапиву не видала», — и корову-то изругала, говорит. А вечером, одна-то корова пришла, а этой-то нету, которую изругала-то. Ну а вот она потом там прямо болотом пошла, говорит, на Ванду. Там какая-то бабушка была, говорит, что вот корова потерялась, она там, говорит, пойдет. И, говорит, что вот, в 12 часов иди за коровой в такое-то место. Ну вот она и пошла. Пришла ровно в 12 часов туда, а уж слышала-то, что корова там кричала — мой голос. Слышу, что моя корова-то кричит. И такой, говорит, поднялся ветер, что эта, березы-то, прямо вершиной до полу и гнутся. Уж такой-то ветер, этакий шум поднялся. А я, говорит, юбку на плечи (вот так она заворотила на голову): «А, Бог с тобой, с коровушкой», — взяла, говорит, и убежала. Я убежала домой, говорит, а утром встала, говорит, а коровы-то нет. Ну она и пошла туда, куда велено ей было идти. Пришла, а никого и нет. А потом она опять

lib.pushkinskijdom.ru

к этой бабке. А бабка и говорит: «Что, говорит, идешь? Чего убежала?» — «Да я испугалась». — «А мало ли что ты испугалась. Надо было, говорит, терпеть. А ты убежала, так теперь найдешь корову, но, говорит, мертвую. А он, говорит, тебе гнал корову-то, и она кричала, а ты, говорит, взяла да убежала. А он, говорит, рассердился, взял корову-то и порешил». Так пришли потом-то, так у ей нога-то-таки осиновой вилкой, маленькой прутышек, говорит, у ей нога-то для прилипу положена в вилы-то.

44. Отпуск — это книжечка, что можно делать. В отпуске указывали запрет: нельзя рыбу ловить, нельзя бриться. Отпуск давали старики. Пастух пас коров с отпуском. Тринадцать рыб заудил, а на следующий день тринадцать коров задрал медведь.

45. Один пастух занес хомут в избу, а по отпуску этого нельзя. А корова слушать хозяина, пастуха-то этого, перестала.

46. (Бабушка, а детей леший уносит?) — Детей? И детей леший несет. Вот два раза было на факте, да только не у нас, в Лекшмозере. Ой много бывало, много, много. Вот пойдут дети, пойдут в лес. А как мать оплошится вот... Вот у однех отец да мать увели девушку. Отец — дровосек. Вот эту девушку небольшенькую увели в лес с собой. Эта девушка там жили-жила, вот ей надо домой. А отец-от взял ей и вывел на дорогу. На дорогу вывел, а там говорит: «Поди вот на дорогу, поди. Да и в деревню придешь. Поди, говорит, дорожкой, да и дорожкой поди-поди-поди-поди». А мать-то и осталась там, в лесу, на дровосеке, напасала там дров. А он пришел к этой бабе-то, а баба спросила: «Девку-то вывел на дорогу-ту?» — «Вывел, говорит, на дорогу». — «А не показал дорогу-то?». А мужик говорит: «Ну, говорит, да неужто куда, говорит, уйдё? С дороги, говорит, куда уйдё?». Вот только всего и сказал: «С дороги-то куда уйдё?». Вот они так дрова сидят, думают, девушка дома, это, ушла домой. Как пришли — девушки нету. Девушки нету и нету, и никто и не видел этой девушки. Вот они и искать эту девушку на следующий день. Подняли весь погост и искать, и искать. И эту девушку найти и не могли никак. Куды девушка, девушка ушла. Куда, куда девушка с дороги уйдет, куда пойдет девушка? А леший тут и намотал. Вот ея и увел леший, эту девушку-то. А потом два дня поискали — девушку не могли найти никак. Потом её где-то там ходили в Карелию к одному старику. Ему старик подначил: «Поди, говорит, искать не ходите сами, к вам придё висть (весть). Як придет висть, и на дом приведу. Сами, говорит, не ходите искать». Вот он пришел и так, как повелел там вот тот-то мужик, и они пришли, и сами не ходили искать. Дак эта девушка, знаешь, она куда ушла? И не подумаёте она куда ушла, вот. Она ушла дак и путем-ту, там у нас есть Макарий, вот, там было две церкви Макарья, а там была мельница, вот, километров восемь от Лекшмозера-то была. Так она, эта девушка, вышла к этой мельнице. А мельница, там было сколько мужиков, так едва заимали у мельницы-то эту девушку, вот. Яко заимали, так она вся дрожит-дрожьмя. В избу-то привели, дак ей стали спрашивать. Вот и говоря, где ходила-то, да как вышла-то ты-то, как вышла-то?». «А я, говорит, не одна ходила, я ходила с дедушком. Дедушка-от меня водил. А где-от спать, так мы, говорит, под елку. Повалимся под елку, вот под елочкой и спим!» — «А чего ела? Ты ела-то чего?» — «А чего ела? А мне дедушка дал маленькой кусочек хлеба. А так, говорит, еще ягоды, ягоды-те ешь. Так я, говорит, ягод поем, вот опять мы с дедушком и идем, опять идем: дедушка впереди, а я сзади». — «Дак, а дедушко тебя?» — «А как, говорит, дедушка-то, говорит, меня туда-то, говорит, так как толкал-то, дак так толкал: „Бежи-бежи вперед, бежи-бегу впряд, убегай впряд, убегай. Вот тут, говорит, недалеко, что добежишь". А я бегом-то побежала-побежала, да вот к мельнице-то и выбежала».

47. (А детей леший уносит?) — Детей уносит. Вот мы жили в Кен-озере в 52-м году. А мужик на озере рыбаком работал, а баба работала на [...] А у

lib.pushkinskijdom.ru

них четыре года мальчишке было. А таки Духов день праздновали. Ну вот и мы в кадриль когда пошли, она тогда, вишь, сказала — мальчишка заревел, за юбку держится, а она и говорит: «А поревит, куда он денется-то. А, говорит, куда денется, пусть он поревит». Кадрель кончилась, а мальчишка-то нету. Вот тебе и не денется. Такого слова ввек не говори — все равно денется.

48. У меня у самой брат так делся. Тоже ведь и сказала: «А куды денется. С Маселги брат-то, пусть они бегают». И вот я тоже так сказала, у меня убежал и все. (И не нашли?) — Нашли. (А как?) — Как нашли... Вот такие слова есть. Да до того у нас ведь девки в школу доходили — нас-то не посылали, у нас хозяйство, скот был, да всё. А у нас в селе девки дак до того доходили — вот ревит и все. Вот она слыша, что ревит где-то мальчишка, а попасть не можно. Никак! ну вот. Потом она сходила — там был один, заговоры знал. Там есть в одном, селенье-то хорошее, кто-нибудь-то знает. Ну ей сказали, что вот выйдешь на поляну, и будё один к лесу пойдет большущий. Это пойдё леший, а за ним побежит маленький, говорит, вяжь его, босиком. Ну они вышли, она взяла, женщина, вышли на поляну. Ну вот, а лес гнет, а она взяла да сказала, говорит: «Кто крещеный? Да кто с лешим знается?». Сказано, что кто выйдет на поляну, надо мальчишку скорей его захватить, крест набросить на него. А этот леший-то и не покажется им, чтоб оне слыше, что он идё, а не покажется, он-то не выйде на поляну. Ну вот, а оне испугались. Это место сказали, а он поворотил да и ушел. Этого мальчишку — всё. Ходили в то село, а он сказал: «А уже бесполезно. Обыходил его леший-то. Девал его куда, прибрал его к себе. Да, может, он живет, а, может, не...».

49. Мы пасли коров, а у нас десять телят потерялось. Мы-от дошли до Заручевских сенов. Вот пожня была скошена. Мы так вот к речке подошли. Как ветер-то дунул, поднялся и все сено кверху поднял. Нам весть-то дали, что телята-те уж пришли к дому. Ну всю пожню вот так вот вьюнами, вьюнами, не осталося на пожне ни одна сенинка — все кверху ушло. И мы пришли в поле, и телята нашлись. Пять недель искали их.

50. Были такие люди, что, если корова затеряется, знали, где есть она, корова. Вот у нас была корова черная, я-то тогда совсем маленькая была, 12 лет, и нет ее. А отец, покойная головушка, пошел к старухе одной. А она-то и говорит: «На росстани втретишь человека. Он тебе и скажет, где корова твоя». Ну ладно. Мы пошли с ним. И на росстани, видим, идет человек. Небольшой, так себе, и спинжачок через руку перекинут. А отец ему: «Добрый человек, ты корову-то не видел?» — «А вон, посмотри за кусточком. Отец посмотрел — и впрямь, корова наша стоит и траву щиплет. А человека-то и нет. Леший то был, видно.

51. Был один тут Петр-старик на Большом Халуе. Потеряется животина — лошадь, корова — он вызывал лешего с крыльца. До восхода солнца выйдет на крыльцо, три раза проревит: «Эвой! Эвой! Эвой! — Там твоя лошадь, там твоя корова. Иди вот в таком-то месте». Один у нас был такой Ефим Алексееч, у него потерялась кобыла. Жена у него была староверка. «Сходи, говорит, к Пете!». Пришел. «Ефим, иди! Твоя кобыла в Россохах у креста (Место называлось «В Россохах у креста»). Заставай живу, она с жеребенком». Он потом рассказывал: «Иду, думаю — наврал глухой. „А, говорит, иди, не пугайся и не оборачивайся. Будут тебе сперва мыши, потом лягушки, всякая тварь в ноги пихаться, а ты не пугайся и не оборачивайся". Подхожу к кобыле — вся в загоне, будто леший на ней ездил».

52. (А еще кто-нибудь возвращал скотину?) — Савинова Анна Александровна на Гари. У «Реки» потерялся у нашего сродственника теленок. Вижу вечером — Илья Матвеевич идет: «Можно ночевать?» — «Куда ходил-то?» — «Теленок потерялся. Хозяйка-то, говорит, надо ругать меня, а она те-

lib.pushkinskijdom.ru

ленка: „И.., говорит, унеси тебя леший!" — и вместо меня лешему отдала теленка». Вот и пошел он к Анне Александровне. А она ему говорит: «Утром встанешь, пойдешь по деревне, Гарь большая, кого встретишь, спеши, не заговаривай». А он все как встретит — заговорит: всех ведь знает. Так две ночи ночевал на Гари. На 3-ю опять встретился. «Поеду, говорит, в Кен-озеро, в Тихманьгу, Ухту. Там сын позвал: „Приезжай, у нас есть такой старичок". Ну, на обратном пути у меня останавливался. „Иван Матвеевич, нашли теленка-то?" — „Нашли, в Тихманьгу ездил и в Ухту. Пришел домой. Пришли к этому лесу — он стоит. Одни кости"». Девять суток теленка искали.

53. Пошли девочки за кумынкой. Ягода такая есть. Ну и я тоже мачехе: «Отпусти меня». А она: «Никуда не пойдешь, станешь гряды чистить». Не спустила мачеха. А потом спустила и говорит: «Понеси тебя леший!». Отца не было дома. Пошла. Надо было пройти болотом. А потом пойдет дорожка. Стала девок укать. Укаю, укаю. Стало мне отукаться в Шогре. А там куманки и нет. Я опять укнула. Мне стал толстой голос отукиваться. Я и вспомнила мачеху. Леший это. А я-то знаю, что в Шогре делать нечего. Я бы заблудилась, и всё бы. Там болото, река — мне так и не выйти. Легла под осину, стала кричать песни. Стало темнеть. Пошла домой. Прошла сухое место. А там нужно идти болотами. Подхожу, а отец пришел домой, а меня-то и нет. Кричит от огорода: «Эгей, Анюха!». А я не откликиваюсь. Шла болотом. Подошла. «Где ты ходишь?» — «Я: так и так». Ну он матку ругал-матюгал. А я-то если бы пошла туда, так и не вышла бы. Толстой голос был все ближе, ближе. Вот так, потому что она сказала: «Понеси тебя леший». А вот родная мать может на одно слово проклянуть, а не родная не может.

54. А мы вот с покойной сестрой шли вечером. Не знаю, не помню, откуда шли. Ягоду брали или что. А она ушла вперед. А я обернулась да сказала: «Вот леший-то унес, и меня не дождалась». А прихожу домой, ее дома-то и нету. А ушла-то вперед меня. Вот вечер настал, уж время 12 часов — нету и нету. А утром надо было идти молотить. А ей все еще нету. А мама в окно посмотрела и говорит. «Леший подшутил и отдай моего дитёнка» (Леший, поиграй да и отдай). Даже не знаю что. И она пришла. Говорит, только отошла-то от меня-то, и вот за ею 2 мужика. Идут за мною сзади. А я в лес, за болота, все шла за деревню. Деревня-то у нас вдоль реки. Все шла. Как не иду, все 2 мужика за мною, пока не рассветало, все сзади и шли. Вот так.

55. Вот старуха-то пошла за морошкой иль за земляникой. Наверно, утром... кто и скажет, что Дарью леший понес. Да она ушла да 11-то ден не было. И ходили уж ей искать! Никак не можут найти. Потом она вышла на Тихманьгу-реку и под стогом лежит. Шел тут Вася Куликов. Пришел да сказал брату. Тот и съездил за ней. «А, говорит, что я одну ночку-то и ночевала. Да поили, кормили меня». Вот водил и кормил. А ночи-то темные-то до Смоленской (8 августа), а ночи-то и не видела.

56. Там Дмитриевна, она пошла, говорит, я за брусницей одна в лес. Значит, а пошла — со свекровой поругаласи. Поругалась со свекровой, а она меня, говорит, наверное, меня отправила с лешим, сказала что-нибудь нехорошее. Я, говорит, хожу, беру-беру ягоду одна в лесу. Там, далеко, в Подборках.. И, значит, у меня уж почти полная корзинка. Вдруг, говорит, как ветер поднялся, такой шорох. Так засвистело, как свистнет, — говорит, не по-ладному. Я, говорит, распрямилась и не знаю, что куды бежать, и корзина полна ягод. Тогда давай скорей молитвы читать. Да «аминь, аминь, аминь», да ведь все сразу говорят, в первую очередь, «Спаси меня, Господи». Да воскресную молитву — она много знает — прочитала. Тогда весь свист и весь шорох прекратился. А в глаза, говорит, никого и ничего не видела. А так, говорит, размахнулся ветер. Даже и вот корзинку набрала полную. И давай, говорит, домой скорей улепетывать. В Подборках.

lib.pushkinskijdom.ru

57. И меня вот водило. К этому надо было ходить, а я опять к этому месту иду, как будто меня водит. Вот ведь одна ведь вот из Малашавы ведь закрыла. Закрыла-то. Как колдовства-то ведь как нету, как есть. Сколько она времени там была... (Кто она?) Колдунья закрыла женщину. На нее зло имела. А та пошла в лес. Значит, тоже за ягодами. Это в Плесецкой дело было. В Плесецкой они жили. Это давно было. Какое давно? Она сама недавно умерла. Это в двадцатых годах было, в двадцатом году. Ну и вот пошла она по ягоды. (Эта любит наша слушать-то, чтоб перенимать). Она, видишь, своей старика мужа-то приложила к женщине. Она по злости нашла колдову и узнала, что она пошла в лес, и ейный след закрыла обратный, что она выйти никак не могла. Ну вот муж ее ждет вечером — нету. Пошел искать. Ну что тут... Осенью она ходила. Все... уж. И так каждый день, двадцать дней он ее выискал. И она находит вроде крик слышит и поезд слышит, тут гудок поезда слышит. И думает, что сейчас выйдут. Она ведь все сама рассказывала. Это, очевидно, на самом деле так было. Ну вот, вдруг, говорит, передо мной какая-то гора, все стемнеет, и я идти не могу. Отъела только одну ягоду, а накладено было в подол. Дедушко какой-то ей показывался. Ей все водил дедушко. И камушки все в подоле носила, и спала в лесу, где попало, все 20 дней. А потом 20 дней прошло — ей дорога открылась. Её все искали 20 дней — она вышла. Так ее на руках унесли. Да есть не давали сколько времени. У ей всё пустое ведь. Ягодки-то она ела, немножко ела...

58. Есть лесной — хозяин. Как-то на заре стою у реки, а на реке березняк, и вдруг там кто-то захохотал: «Ха-ха-ха!». Оглянулась — корова плывет по реке. А корова-то потерялась, незадолго лесной ее забрал. А поворожили (надо на росстанье снести записочку. Ее дают знающие люди. Там записано, какой масти корова, как зовут и куда идти надо, чтобы найти ее), так и нашлась.

59. ... Пришел. «У меня сегодня, говорит, коровы нету». Пастух говорит: «Давай, я пойду». — А тот говорит: «Да ведь я сам схожу». Увидел в лесу-то где корова была. Такая поляна была, убивана поляна коровами. И пошел туда. Пришел — коровы нигде нет. И так все тихо-тихо. Нигде ничего. А корова-то где-то была — заболталося в деревнях. А он в лес сходил и там деревья видел-то. Походил-походил по этой по поляне: нигде нету коровы. «А что, говорит, видно, леший-то корову унес». Вот так и сказал. Он сказывал, сам этому ничему не верил. Раньше коммунист был такой — ничему не верит он. Тут, говорит, как лес стало так, говорит, клонить к томуси, к земле. Дак меня, говорит, немного не носит ветром-то. Я не знаю, говорит, куда и деваться. Так вот, говорит, вершиным-то к земле и прикланивает ветром весь лес. А така поляна-то, дак кругом ее все лес-лес-лес. Да я, говорит, бежать. На дорогу, да бежать. Дак немного не забежалси. Вот потом пастуху-то, второму-то, этот отпуск вот на втором был, ему и рассказывает: «Вот, говорит, так и так, сказал, говорит, дак ведь такой вихорь-то пошел, дак я думал, не узнал чего и деваться до того добежал, дак, говорит, так ударило бы». А это и есть лесной.

60. В лесу избушки есть. Когда входишь туда, надо у хозяина спросить, можно ли войти.

61. Да вот еще был случай. Парня 6 недель водило. Пашкой звали. Бабка послала снести хлеб его. Далеко за лес. Не хочет парень. Бабка дает корзинку хлеба. Просит благословить его, а он отказался. Бабка тут и сказала: «Понеси тебя леший». И вот будто взаправду леший понес. Три ночи не ночевал, увело за 30 км. Встретил дедушку. Он привел его в избушку, посадил его в уголку. Говорит: «Иди, тебя домой из господа умолили». Взял его за левую руку, а парень говорит: «Проводи домой». Дедушка сказал: «Ты что, своего погоста не узнаешь?». Пришел, а потом опять унесло. Три недели на поляне в яме сидел. Шишками обложен. Ревит: «Ой-ой!». Рядом косили, сели ужи-

lib.pushkinskijdom.ru

нать, слышат: ревит кто-то. Пошли и увидели. Спросили, кто, а матка узнала. Батька еле-еле шишки спихал. Вытащили и домой привезли.

62. Родители проклянут ребенка, леший и унесет. Люди такие есть, они скажут, где ребенок-от. В Надконечьи Надежда Степановна девочку проклянула, лешего помянула, так девочка упала и до сих пор хромает.

63. Мальчика лет трех мать взяла на пожню, положила его, а сама пошла работать. А он стал орать. Мать рассердилась и говорит: «Унеси тебя леший». Потом пришла, а мальчика и нет. А потом его отворожили. Тетка сказала: «Найдете его километрах в двух или трех, посередине, сам встретится». И вправду нашли. Он стал диким, а потом рассказал, что был у дяди. «А какой дядя?» — спросили его. «Большой, говорит, с бородой». И жили они в избе. Пока шли, дядя кормил его ягодами, а в избушке — конфетами.

64. Прежде чем идти в лесную избу ночевать, надо спросить разрешения у хозяина, хоть бы мысленно. Один мужик остался ночевать в лесной избушке, охотником был, да принес с собой транзисторный приемник. «Слушай, Солозерский леший, я тебе музыку принес». И лег спать. А ночью леший стал его мучить: «Уноси радио или задушу тебя здесь». Так и пришлось ему в середине ночи идти искать другую избу.

65. Потерялся мальчик 6 лет. Мать шла с ним да рассердилась и сказала: «Понеси тебя леший». Он побежал и нету. Искали-искали, не могли найти. Мать и научили: спроси через открытую трубу, может, скажет. Она и спросила. Он сказал, пусть мать идет до росстанья, поднимется ветер, лес будет гнуться до земли, пусть она не пугается. Побежит теленок красный, так пусть она его хватает. Пошла она, и все так и выходит: поднялся ветер, деревья гнутся до земли, шумят. Она и испугалась, и отскочила в сторону, когда побежал, она отскочила в сторону, он и пробежал. И не нашли мальчика.

66. Леший, говорят, в лесу бываё. Говорят, как корова не придё, говорят, лесной хозяин. Колдун знает. У него спрашивает, где у меня корова. Тот и говорит: у тя, говорит, корова залиласи в реки, смотри в таком месте, и рог, говорит, один видно. Пришли, взяли корову, залиласи.

67. У нас корова-то потерялася. В поле потеряласи, недалеко. Ходили искать, никак не могли найти. Старуха научила: «Возьми лапти, обуй да в лапти положь соломинки и иди, не глядючи, иди-иди прямо». Я иду, иду, иду. Ко мне навстречу идё женщина. Я помню: «Не говори, да не спрашивай». Я только это, прошла. Я туды пошла. Рубаху скинула, платье скинула, крест, поясом обвязалась. Как учит. Я это сделала. Выждала, а у колодезя по кромке гонит коров Колька-покойник. Только вышла на поляну, а корова там и ходит. А ране ходили, её не было там.

68. Собрались они. Задумали лешего вызывать. А он партийный был, Никола-то, не верил. А потом они пошли на гумно: «Пойдемте дак на наше гумно, там у мого отца дак кобыла пала, дак шкура есть». Ну вот. Они пошли, они боятся туда идти, а он: «Не боюсь!» — партейный был. — «Меня как будет давить, я закричу». Вот. Они пошли. Ну они далеко от гумна, а он один. Кожу снял, а леший вылазит, да хвать ее за хвост. И стал таскать. А он: «Во-во, хорошо таскает, таскай хорошо», — а потом: «Ребята! Караул! Спасайте!». А они боятся подойти к нему. Вот. А его там таскало, а он там едва живой вылез.

69. У Дмитрия Ефимовича (Степан Михайлович говорит, что этот Дмитрий Ефимович почти совсем слепой) леший украл лошадь. Потом лошадь нашли в деревне, в которой никто не живет. Это ворожицы сказали, что лошадь украл леший.

70. Анастасия Петровна (директор школы, вдовица) говорила, утверждает Степан Михайлович: «Бога нет, а леший есть». Товарка Анастасии Петровны в молодости гуляла с одним парнем. Он проводил ее однажды осенью до

lib.pushkinskijdom.ru

дому, а сам пошел домой. Дедко пошел в уборную и там закрылся. Кто-то застучался. А дед и сказал: «Хоть бы тебя леший унес». Вышел — никого нет. (А стучала девка). Девка потерялась. Нет ее день, нет второй, нет третий. Стали ворожиться. Говорили, что ее убил жених, но он клялся, что проводил ее, а сам вернулся домой. Стали ее искать. Нашли живую в стогу. Гадальщик сказал, когда ворожились: «Найдете ее в стогу, одна нога будет боса, на другой — тапка». Спрашивают ее, как она попала в стог. А она говорит, что сосед позвал ее: «Пойдем-ко со мной». И повел, и повел ее. Кормил ее. Совестно ей было после того перед женихом и перед людьми, что она ушла с мужиком, и она совсем уехала из тех мест. Это произошло при советской власти.

71. Степан Михайлович рыбачил на озере Варгочном. Ночью вытопил избушку и лег спать. Еще не заснул крепко, как вдруг слышит: каменка рассыпалась на полу. Он подумал: «Вот беда-то! Каменка пала, как я утром ее топить буду?». Утром он встал, огонь зажег. Каменка какая была, такая и есть. А ночью, как наяву, ему почудилось, что каменка развалилась. Степан Михайлович говорит, что это его кто-то пугал. Пугал хозяин. Он говорит, что есть какая-то нечистая сила, но ее никто не видел.

72. Два мужика ехало с деньгами. А на полуволоку избушка была. Ну, у одного-то мужика сани сломались, а у другого не сломались, дак он поехал домой. «Поедь, да пусть мне сани привезут». А этот мужик пришел в избушку. За печкой дитенок ревит и баба плачет. А избушка холодная. Он зашел в избушку да взял хлеба отрезал, за печь кинул. Там баба ревела, и дитенок не заревил; он отрезал хлеба, покормил их. Потом печь затопил. И леший с работы пришел ночью. «Это что, русский дух», — говорит. Баба: «Тише ты, тише, говорит, тише». И уняла его. А потом и говорит: «Ты не ругай его, говорит, у него сани сломались, говорит, ему некуды, дак он зашел. Он меня накормил и обогрел: у меня ребенок родился». А леший взял да отправился, да съездил в Москву, да привез сани ему, да все склал, завязал. Пришел домой: «Поезжай, говорит, у тя сани-то есть». Пришел, говорит, сани есть, лошадь привязана. Запряг сани да поехал. А стары-то тут остались, куды-то. Вот ведь как леший: не отыди он его подружки, дак он — не.

73. Охотник один был. Не рыбу, зверя ловил, птицу. Он говорит, как надо попадать-то в это дело. Он, говорит, в пасть надо лезти. Дак, говорит, волосы дыбом вставали. А раз задумал, дак надо доделывать. Умру, дак умру. Сквозь эту пасть дак я пролез. Испугалси. Ничего со мной не сделалось и всё. А потом он пойдет. Да ему как напопадает разной птицы. (А что за пасть-то показывается?) — А как пасть у самого черта. Пролизть надо скрозь эту пасть. Тебе покажется будто пасть. А он и не цувствовал. Страху никакого. Так, показалось только. А ничего это не было. Он только слова какие-то проговорил. Он науценный. Это чтоб охота хорошая была, потом всегда та диць будет, птица. Попадается.

74. Дак как можно шутить? Вот в крещенски вечера девушки, как говорится, гадали. Вот смотрят в колечко, высмотрят там. А другой один мужчина наш, я вот слыхал, он помер сейчас, надо узнать свою невесту, как зовут. Дак он что сделал. Да хомут положил, да взял, а как не знаешь, как ему ответить, надо, говорит, запомнить первые слова. А он испугался, да ему дали тряску, и в том доме все время нельзя стало жить. Вызвал черта — надо помнить первые слова. Это дело было раньше, сейчас этого нету. (А как первые слова-то?) — А вот чего спросишь ему и запомни, спрашивай, спрашивай, а потом опять на обратно, опять те же слова и говори, а он рассмеется: «Ага! Догадливый!». И все. И больше его не увидишь. (А просто голос слышишь?) — Голос один. (А голос-то толстый, тонкий?) — Голос? Нормально. Как ты, так и он. (А что его спрашивать-то можно, лешего?) —

lib.pushkinskijdom.ru

А его о всем можно спрашивать. Все знаё. Сперва спроси, сколько будешь жить, только вспомни, что перво спросишь. Перво слово он тебе будет все отвечать. Да еще спросишь. Он опять ответит. А уж струсишь, да забудешь, тогда уже худо. Опять обратно те же слова говори, первые, что начал. Тогда все хорошо!

75. Везде живут. В лесных-то избушках живет, в лесу. Там, за несколько километров от поселка, там вот. Избушка есть. Охотники. Вот. Зайдут ночевать, а не понравится ему, ведь спят, спят, собаку как выбросит. Во! Дверь как будто бы кто вышиб. А другой знает, значит, слова. Ну ладно. Он запустит, он свои слова проговорит, а он и ходит кругом избушки и стонё. Как ветер. Слова надо. Лесной это.

76. У нас вот жили. Овец-то много было. Ушли, да целый месяц больше не было. Не может их найти и все. Одна тоже знаё. Надо, вишь, что сделать: на зори надо с чертом поговорить, с лешим. Надоть уж ни креста чтобы не было. Да все было на левой стороны. Ну, в общем, наоборот. Ну сделал, а потом и спрашивает у ей: «Ну как?» — «Завтра придут. Не ищите, завтра сами придут». Они все обросли шерстью пришли. Они были закрыты. Она попросила, спросила. Он и отпустил. (А как это «закрыты»?) — А лесной закрыл. Такой есть. (Какой лесной?) — А нам его не увидеть и так просто не спросить. (А кто-нибудь хоть его слышал, видел?) — Есть. Да вот человек добился такого, знает вот, понимаешь вот. (Такие люди есть, которые знают?) — Да, есть. Тут старушка жила недалеко. (А сейчас она где?) — Там, где-то далеко.

77. (А вызвать-то хозяина можно?) — Дак если не струсишь, дак можно. — (А как вызвать?) — Дак надо слова ведь тоже вызывать. (Слова? Какие слова? А вы знаете?) — Не. Два мужика собралоси. Один партейный, другой непартейный. Один одному говорит: «Уверяю, что леший есть!». Другой говорит: «Нету!» — «Вот-вот, пойдем в лис!». Ну и пошли в лис. В лис пришли, а он этого лесного вызвал, а тот помолился и говорит: «Я тебе четверть вина поставлю. Только, говорит, чтоб меня больше березами не било». Так он от этих берез бы рад убежать от этого. «Четверть вина поставлю, только убери. И буду знать, что леший есть».

78. С лешим надо говорить по перву слову какому. (А как?) — А вот так. Слова-то сказал и запомни перво слово-то. А если перво слово не запомнил, он тебя и удавит. Перво слово надо. (А он, говорят, по лесу может водить?) — Водит, как не водит! За ягодами как идти, так водит. И все. Если перво слово не запомнишь — конец.

79. Мужик такой был. Он в лес поехал. Приезжал пьяный. Больше вот... Все дома пропил. Жену колотил все. Потом и говорит. Поехал в лес дрова рубить, говорит: «Кто бы у меня жену купил, продал бы». Не успел сказать, подошел к нему мужчина: «Ты жену продаваешь?» — «Да кто, говорит, купит ей?». А она только Богу молилась и ничего боле. Ну ладно. «Ты знаешь, приводи мне ее, приводи сегодня ее на росстань в 12 часов ночи». Он приехал, сразу приехал домой, такой веселый. А она только Богу молилась и ничего. А вот в каждой деревне есть часовенка. А у их в деревне была часовенка на самом краю. А она говорит: «Да что ты, ночью ехать!» — «Поедем, поедем. Ну, не поедем, дак пойдем. Там мне пособишь подталкивать». Она говорит: «Да ты что, мужик!». Пошли. Дошли до часовенки. Она говорит: «Давай-ко я в эту часовенку пойду. Хоть перекрещуси». Она зашла и как-то помолиласи. Вроде как упала, что ли. Вместо ей выходит женщина. Пришли на росстань. Такой ветер задул, что даже с ног стаскивает. Он тут понял, что неладно дело. А он говорит: «Давай ейну леву руку». Да. Он взял, руку-то подал, а тот и крикнул, леший-то: «Ах ты дурак! Ты ведь привел Пресвятую Богородицу!». И ветер задул, и у его никого не стало, и ёго тут закрутило всего-всего, всю одежу-то. И этой женщины не стало, никого

lib.pushkinskijdom.ru

не стало. И ветер такой, что его кубарем. Он лежал, лежал, потом очухалси и пошел домой. Пошел домой. Он думал, что утащил жену леший. Доходит до этой часовенки. И жена-то выходит, к нему в ноги упадат: «Ты меня прости вот, что я пришла, да вот как-то упала вот. Или заснула. Долго я промолиласи Богу». А он говорит: «Нет-нет-нет. Пойдем домой. Пойдем домой. Подём, подём, подём домой». Он уж испугался. С того времени хватит жену продавать лешему. Вот так.

80. Скотина пропадала. Вот сходят к одной старушке, она и скажет, что найдется. И прийдет скотина. Она чего-то поделает. Сама выйдет скотина. Вот у нас у одной бабы потерялися козлята. (Вот еще когда изругают скотину: «А понеси тя леший». Леший и унесет. Она и уйдет, и никто ее не видит. А сходят к этой бабе, она сходит на росстаны, что-то поделает и скажет). Вот у этой бабки козлята убежали, никто не знает, где искать. К бабке сходила — ее козлята от реки идут. Сами пришли домой.

81. Как слов не знаешь, в лес лучше не ходить. Мужик один подошел к избушке, а слов он не знал. (А какие слова?) — «Хозяин да хозяюшка, пустите переночевать да ночь переспать». Ну вот, пришел, а ночью в лисе как зашумело, деревья-то до земли кланялися. Леший это. А из-за печки голос: «Тише-тише, человек здесь». Это хозяюшка. И ребенок плачет. Это у нее ребеночек родился. И стихло все. (А у хозяина семья, жена, дети есть, да?). — Есть и жена, и дети. (А какой хозяин?) — Так разве ж он покажется? Кошкой ли, собакой обернется, зверком каким.

82. Мы сидим тоже вот, обедаем. Белка, лесная белка, прибежала, в окно тут поглядела с улицы. «Ой-ой! — я думаю. — Посмотрел». Ведь это белка, ведь век такого не бывало, чтоб вот так в окно поглядела. Через несколько времени зять помер.

83. Слышала, что водит. Словом, выругаешься... Одна женщина была, сарафан разорвала и говорит: «У, леший с тобой». У нее повело, да повело. Домой попасть не может. Весь сарафанишка пригвала. Уж только вечер вышла.

84. В бору ходила-то, ходила. Через гору перелезла. Выругалась, да в такое место пришла — всюду вода, вода, вода. Не знаю, как она потом вышла. Выругаются, так он и поведёт, а чтоб его видеть — не слышали.

85. Вот у нас было это дело так в Поясу. Одна девочка у нас теряласы трехгодова. И вот мы всю деревню поворотили: все искали, искали — найти не могли. Неделю, две, три искали. А, оказывается, она (мы все Настасьей-потеряшкой ее звали)... А одна старушка пошла коров искать. И эта девушка повалёна на клочок головой, а попка-та в воде. Она сидит, ревит, что «Мама! Мама!». Эта старушка идет к ей, молится всё, вот к этому к кустышку-то! Надо девка-то забрать. И вот она две недели ходила. И эта девушка у нас и умерла. Как эта захватыват, женка-то, да крестится, как лес-то, говорит, гнуло, дак до самой земли березы. Вот кака бурюшка сходилась. А девка-то, уж ей был три, четвертый годик, наверно (вот ей взяли да замкнули еще родители), говорит: «Меня дедушко принес, а я, говорит, услышала, бабушка идет, я заплакала, а дедушко, говорит, от меня ушел». Эта старуха говорит: «У меня волосы под плат, говорит, хватало, как это было. Вот это дак, вот ноне не верят, а раньше дак носило. Вот». (Через некоторое время исполнительница добавляет): «У его коровы были, да меня, говорит, калитками кормил», — ты подумай. (Это хозяин-то?) — Да, потеряшке-Настасье. А потом стали закликать. На улицу долго не спускали. Баню истопили, да вытопили, да намыли, а там раньше ведь попы были да все...

86. Когда скотина потеряется, на росстани кладут рябиновые крестики и слова говорят. Вот Фекла умела, в Матреновщине. А обратно надо идти и не оглядываться. А обратно посмотришь, и тебя поймают. На худой след, говорят, скотина пошла. Сама рассказывала: «Не посмотри!». А она посмот-

lib.pushkinskijdom.ru

рела, а там какие-то собаки. И скотина так и не нашлась. Евсеев Ванька тоже: «Ваня, собачки будут бежать, так не пугайся!». А он испугался, вот и не нашлась скотина-то. Вот при моей жизни. Пастух у нас старенький пас. Топором обходил всех коров. Которую не обойдет — и потеряется. Пастух пойдет коров пасть и договаривается с лешим: «Паси мое стадо благополучно и дам корову тебе, дам тебе». Есть договор на молоко, на яйца. Пастух берет топор, иконку, обходит скотину и слова говорит. Пастух говорит, столько земляники в лесу есть, а не сведет — нельзя. «Земляника густо, такие большущие, а свесть не могу». Черных ягод пастух не ел. Если собрано — ел, а сам не трогал с куста.

87. Вот папа рассказывал. Поехал один мужчина в подводу. Ездили «в подводу», возили, кому что надо. Ехал, ехал, у него в дороге сломались дровни. Он ехал, у него в дороге сломались дровни. Он ехал не один, еще подводы были. Ладно, говорит, вот тут избушка есть, так ты останься, а мы на обратном пути тебя заберем. Мужчина остался. Сел поужинать. Вдруг слышит, за печкой ребенок заплакал. Отломил кусок рыбника, завернул портянкой и взад руки кинул туда, где ребенок плакал. Ребенок плакать перестал. Уснул он. Слышит разговор. Жена говорит: «У нас, говорит, гость, хороший человек. Я, говорит, как родила, так он мне пеленку кинул и кусок рыбника. Он, говорит, у нас по несчастью. У него дровни сломались. А ты, говорит, не можешь ему помочь?» — «Да, говорит, постараюсь». Утром встал, а стоят новые дровни.

88. Дядя, мамин брат, был пастухом. Пастухи раньше заключали особый договор, спуск брали. У нас пас молодой парень, и данный был спуск. Он в воскресенье напился и сажей испачкался, а в понедельник медведь пять коров задрал.

89. Вот что им можно делать, что нельзя. Пастух жил по три дня в каждом доме, где была корова. Хозяева его кормили, давали ему чистое нижнее белье. Еду и одежду он с рук не возьмет, надо положить на лавку. Спуск нарушать нельзя. Пошел пахать, так хозяин пихнет в болото, и задыхается человек. Если босиком пойдешь, то погонялкой... До трубы пастуха никто не дотрагивался. В праздник пастух коров не выгонял, пасли сами.

90. Пастух пас. Так вот он, если поутру за солнышком не встанет, значит, это он не погонится. Вот до солнышка надо встать, что-нибудь спокостить, что-нибудь надо сделать. Вот. У кого там забор откроет, у кого там, в этом, в палисаднике, заборчик откроет, полый оставит. Вот схохочет. А другой раз кому на угол нассит, другой раз и в колодец нассит у кого. Видишь, ну, хуже всего. Ежели он как до солнышка не встал, не сделал — все, лучше не гонись. (А что будет?) — Не погонишься. Пока он этого... Он хорошо пас. В тот год было этого, молока, дак уйма. Вот отпуск кладут. Отпуск кладут, значит, ежели в сырое место положишь, значит, со всем молоком будешь, коровы доить будут хорошо. А в сушь положишь, значит, молока того нет. (Отпуск какой?) — Отпуск давали, кто у кого возьмет. У его книжка у самого была. А так у нонешних вот давали отпуск. Вот, бывало, один вот, Анна вот Федоровна, так у неех дед-то был, все отпуска давал. Вот ейный мужика дед-то был. Все давал отпуска.

Былички о водяном

91. Ловили на реке рыболовы. Плыли на лодке. Потом поднялась буря. Вытащили лодку на берег и забрались под нее от погоды. Вдруг едут на лошади с галунам, в подгарках. Подъезжают к этой лодке. Один говорит: «Скидывай в воду!». А другой отвечает: «Нельзя: у них крест». Тогда первый говорит: «Сорви орган». А второй: «У них рушной». Так и проехали. (Это ехала вторая половина — черти).

lib.pushkinskijdom.ru

92. А вот говорили. Камень такой большой в реке, вот, говорят, водяник на том камне волосы чесал. Видели его как-то. Он не то что большой, небольшой. Вот мы у этого камня всё купались, небольшие когда были. Всё вот такая ямка была, песочек. Купались да его всё вспоминали. Не казался. А сидел будто бы волосы чесал. Когда чесался, говорил: «Год году хуже, год году хуже. Этот год хуже всех». Скоко там наговорит?

93. Водяница бывает, но ее чуть видать. Волосы длинные, высунется да окунется. Крикнуть — исчезнет. Русалка красивая. Как-то видела, в сенокос дело было. Днем видела, светло было. Волосы длинные, черные, сидит да мотает на пеньку. Волосы мокрые, а не косой, сидит у берега. А как люди разговорили, она — кувырк.

94. Мужик один видел: на камне девка сидит, волосы длинные расчесывает. Он ближе подошел, а она в воду прыгнула. А волосы длинные, черные.

95. Чертиха сидела на камне у речки и чесалась. И говорила: «Тела нет, судьба есть, тела нет, судьба есть». А мужик-то слышал. А в воду хотел, купаться. Но только обкатился, и умер. Вот она-то и говорила, что тело взяла, а судьбу оставила.

96. Молодой еще была. Купаться ходила. А потом и не ходила больше, как увидела-то черта. У нас речка была и доска такая недалёко от берегу. Мы через нее и перекидывались. А я девка отчаянная была: прыгала, перекидывалась. А девки мне: «Смотри, черт утащит!» — «Да ну, черта-то нет», а тут он как из воды-то выскочит и руками по воде хлопнет. Сам черный, в волосах — черт. Я так и пала.

97. Была у нас яма на реке. Ноги-то и не доставали, как с печки-то. А мы все купалися. У байни три камня-то были, а там, говорят, старуха какая-то полоскала платье. Брела к этой яме, да потонула. А мы купались. Платья-то убрали и купалися. Как я погляжу, а из-за реки мужик-то плывет. По воде да и не хлобыщется. Волосы зачесаны налево. Двигается к нам. У нас ноги-то и подрезало. Мы и прибежали домой без платья. С тех пор и бояться стала воды всё.

98. Поехали два брата коней купать в озеро. Вот это, один брат на лошади верхом, лошадь плавает, и он плавает. Он плавает, и другой плавает, вдруг, один брат и говорит: «Василий, я сейчас потону! Меня, говорит, за ногу поймали, тянут под воду». И ушел под воду. Это хозяин его, наверно, взял.

99. Бабушка отправила двух сестер к озеру. Приходят, а там сидит водяник на камне и волосы расчесывает.

БЫЛИЧКИ О ДОМАШНИХ ДУХАХ

Былички о домовом

100. А ведь везде, и в бане даже, говорят, есть домовой. Везде, и во дворе. А во дворе вот у нас было у двоюродного брата у мамы, я помню, это где я родилась которая деревня, так не любил дворовый лошади, мерина. Тогда же такие вот были ясли сделаны, как стол вот, высокие, они такие длинные были, там, в сарае-то. Так прямо это в сарае-то, у нас-то повети назывались, а здесь сарай, все равно. Повети вот, так там дырочка есть, там дырочки сделаны, как из пистолета, так и спускали сено туда. Да было-то вот, как ли ни придут, весь этот мерин мокрый, ну весь мокрый, даже стены, посмотришь на стены. И стал худеть и худеть. Потом пришли: он в этих яслях лежит кверху ногам. Это лошадь закинута кверху ногам! Это на самом деле было. Верх ногам, это в ясли, через решетку! И брошен кверху

lib.pushkinskijdom.ru

ногам. Так ясли, конечно, разломали, и тут опять искали человека. Да эту лошадь-то продали, другую купили. Не любил лошадь. Вот это раньше было.

101. Я жила тогда в няньках. Мне лет десять было. А хлев был построен у них сбоку избы. Заревело в хлеве кажную ночь по-человечески. А нас с хозяйкой двое было, да ребенок. Все ревит и ревит, около полуночи ревит. Раз хозяйка открыла утром дверь в хлев — старичок показался маленький в стайке (загородке) и сразу пропал. У нее недели через две корова не могла разродиться. Так и пропала корова. Он перед ней все ревел, предвещал.

102. И в избе хозяин есть. Меня он тоже пугал. У меня муж помер, одна я, боязно вроде. Ну я лягу на кровать, а он меня не любит, сразу видно. Идет, сапогами скрипит. И ко мне лягит, да к уху пришипится. Говорит, говорит, в ухо нашептывает, а сам жмется. А я даже глаз не открываю. Ну а последнее слово его я учуяла: «Ты меня не любишь!» — говорит. Так я потом сходила к человеку, а она мне сказала, что ты под голову косу клади, да всем о нем рассказывай. Надо всем про это рассказывать, а то в каждую ночь ходить будет. Ножницы тоже можно класть, чтобы страшные сны не снились.

103. А у меня мама вышла в замуж. Пришла во двор, а батюшка ходит там. В кафтане, подпоясанный кушаком. Около лошадей ходит, гривы разбирает вроде. А лица не видно. Но со спины, да сбоку — точно батюшка и был. Пришла она домой и говорит: «Батюшка, ты был во дворе?» — «Нет, не ходил. Дома я был, никуда не ходил». Вот и показался хозяин батюшкой. А мама его и выглядела.

104. Будто бы вот дом стоит, а в каждом доме есть хозяин. Да вот приходишь, так надо попроситься: «Пусти меня пожить, не пугай, не кажись». Если не попросишься, может, будет видеться, слышаться.

105. Связал я лошадь, сени заложил. Спать ложусь, а он по сеням-то ходит. Пришел я утром — лошадь пропала, и сени раскрыты. Это он меня о несчастье предупреждал, хозяин-то. Он скотину кормит, а косички это ласка заплетает.

106. Барышники ехали на праздник в Каргополь. Была ночь, ехать было некуда. Попросились ночевать. Одной лошадки хозяин не полюбил. Хозяин не разрешал ей вставать с другими лошадьми. Барышник воткнул с какими-то словами вичку около калитки, выгонял хозяина. Барышники побыли дня два и уехали. После этого хозяин дома не мог спать. Вокруг дома кто-то ходил кругом, плакал. Когда проезжали барышники снова, рассказал им все. Один из них выкинул вичку. После хозяин спал спокойно.

107. На Ковже старушка одна, когда еще война была, по сыну очень тосковала. И стала хозяина выкликать. Вызвала, а прогнать не сумела. Он ей голову назад и завернул. А сына, Сашеньку, она увидала.

108. (А если не понравится конь, так загонят или что?) — А скотина-то как не по двору, как у одного мужика было, лошадь как не по двору, дак он приеде и вот поставит эту лошадку во хлев, ну, так эту лошадку, только еще не легли спать, дак уж там ломка идет. А придят, придят как во хлев, а уж эта лошадка под кормушкой запихана, под кормушку. Вот давай, вытянут эту лошадку. А возьмет скотину не по двору, что вот не нравится хозяину скотина, так теперь ее ни за что не откормить. Вот сколько ее ни корми, а она что хуже, что хуже. Вот сколько хлеба ей ни вали, а она все равно ничего не забират. А как хозяину по двору, дак хоть не корми. И он ее сам накормит и вычистит, и нагладит, и пожалуйста, и она всегда гладенька, чистенька.

109. (А вот байники есть в банях?) — Я дак не видала, не знаю. В байну хожу, топлю, а байников не видала. (А дома?) — А дома иногда и подавит. Как вот там люди говорят, кровь застоялась. Вот принесет тебя и давит, и давит, и давит, и давит. Правда. Зимой так идё де. Слышу. Не сплю, лежу на кровати. Идё, идё. Где хозяин? Почему не отвечает? А думаю — за что

lib.pushkinskijdom.ru

идё? Абы стали заходить ко мне, так я уж ни за что не пустила бы. Вот слышу, сейчас на мостик и по комнате постукался, вокруг стола, и воротами не стукало ничего, и в избу вошел, пожалуйста, наверх меня давить. Дак как дал, и всё, а я и не спала еще. А как дал, и всё. Нечистая сила давит, а я лежу, а сама и говорю: «А чё, видно, задавить ладишь сёдни? У меня как чего есть в доме, так ты хоть совсем-то не задави». Вот. Сошло, и куда, значит, ушло, и всё, значит. Какая-то... привязалась оказия, так ведь не замогла, год немогла. Вот. Вот чего привестило! Вот так вот надо. И ее-таки вот на мосту плакало, шло ведь в мерзлых сапогах. Шло ведь. Идё, идё, идё, идё и пришла. А я все сижу на кровати, главное, думаю: «Ай, придет и не пущу ночевать все равно, все равно не встану и не пойду зимой за ворота забор сажать, не пущу ночевать». А зашло и ничего? Как зашло? А бывает так дак кровь застынет или чего-нибудь такое. Люди говорят. Кровь застынет в человеке. А иные говорят, что нет такого — предвещенье такое дает к чему-нибудь там нехорошему.

110. (В доме есть хозяин?) — В доме бывает хозяин, в хлеве хозяин бывает. Вот скотину поставят на зиму в хлев, что кормить, дак надо у хозяина спросить. Да... (А как спросить?) — Да так: «Хозяюшка-матушка, вот твоя-моя скотинушка, вот такая-то коровушка (или овчики), пой, корми, да береги, да стереги, зимушку долгую хорони». (Он ухаживает за скотиной?) — Иной ухаживает, а иной и не ухаживает. Ина так тоже выйдет гладенька, так будто вот все хорошо. А ина — так не знаю что, раньше была вся хорошая... Всяко бывает. (Что, не нравится ему скотина иногда?) — Ину скотину будто он подсобит кормить, из чего — не знаешь. Тоже там бесы, тоже бывает так. А иную, бедную, не любит животинку-то свою. — (А что тогда делать?) — А я не знаю, чего делать-то. Вот какие-то слова есть, вот колдун ходит. Я от него не слышала, дак не знаю.

111. (А вот в доме хозяин что делает?) — Да мы его не видели — не знаю, есть ли, нет ли. (А бывает так, что он давит?) — А мы, бывало... Тут и я еще небольшая была, девкою-то. Поставили новую избу. А брат еще меньше меня, моложе меня еще был. Лег — давит. Вот давит. А он зовет. Мама выстанет, папа выстанел да взял подполье открыл, закричал: «А, дак ты моих детей обижаешь?!». На тех словах что-то застучало. Больше не слыхали. Да... Вот легли спать, а давит — не могу, вот и вдохнуть не можем. Есть, все равно кто-то есть.

112. Была у нас черная телушка, Иришкой звали. Решили ее продать. Вывели во двор, а она никак не идет. Мучились, мучились, а потом Иринья Мешкова и говорит: «Иди во двор, встань на колени, поклонись на все 4 стороны, попроси хозяина». Сделала так, сказала: «Батюшка-хозяин, матушка-хозяйка, помогите». И телушка сама в Ноколу побежала.

113. У нас в дому всегда лошадей держали серых и гнедых. Таки хороши лошади были! И вот придешь утром, а у них гривы в косички заплетены. Это он, хозяин-то. И были лошади гладкие, всем в деревне на зависть.

114. Когда мы жили в финских домах, в Новодвинске это было, так, бывало, идешь мимо одного дома, а там всё люди плачут. И никто не знает, что такое. Вот люди и спрашивают: «Лиза, а чего это у тебя в доме всё кто-то плачет?». Лизкой-то хозяйку звали. А она и сама-то не знает. «Да ты хозяина-то сюда звала с собой?» — «Нет, не звала». — «Так позови». Она и говорит: «Батюшко домовой, иди жить со мной!». И перестал плач-то. Бают, это хозяин плакал, не мог в избу-то войти, пока его не позвали.

115. А то еще невзлюбит хозяин скотину какой-то масти. Вот у меня была пестра корова. Она всегда мокрая была. Зимой придешь — вся корова мокрая. Ну и начнешь ее сеном-то вытирать. Я и говорю матери: «Что у нас корова-то завсегда мокрехонька?». Еще кормили ее в три горла, все подкладывали, а она тогда — вот хребтину видать. Одна баба и говорит: «Надо

lib.pushkinskijdom.ru

вам корову-то менять. Не по нраву эта хозяину». Завели черную — и все хорошо было.

116. Я сама, когда маленькая была, хозяина у нас во дворе видала. На дворе ясли были. Я туда заглянула и вижу: стоит, совсем как отец, круглолицый, с рыжей бородой. Захожу в избу, а там отец. А он никуда и не выходил. Хозяин всегда на хозяина дома похож.

117. Когда переезжаешь в новый дом, надо хозяина с собой позвать. Надо сказать: «Батюшка-хозяин, матушка-хозяюшка, где вы шатаетесь, идемте с нами». А то вот не позвали хозяина, и плохо жить стали, все скотина падала.

118. У нас в Залесье была лошадь Воронок. Он в хлеве стоял. Утром приходим в хлев, а ведь вот грива-то распущена была, а тут всё косы наплетены. 4 косы. Вот хозяин наплел 4 косы. Пришел дедушко поить, а косы у лошади, как у девки.

119. Мне вот рассказывала Катя: иная девка ходила в войну ли, до войны ли. За ней гонялись, тогда строго за этих колдовок. Она все знала, до того все дорассказывала, обоих нас с бабкой в хлев сводила и хозяина вызвала. Я с хозяином советовала. Хозяин ведь есть в доме. Без хозяина нет ни дома, ни хлева, ничего. Выпущаешь скотину, дак все хозяина просишь: «Хозяинушко-батюшко, хозяинушка-матушка, напойте, накормите Чернушку», — когда скотину-то вечером обряжаешь, приговариваешь: «Да и спать повалите, по шерсти погладьте, местечко наладьте, по шерсти погладьте». Хозяин есть во дворе, в хлеве. А девка та и вид показала. Да я, говорит, и советовалась с хозяином. Она вызвала, он и вышел. Вышел старичок, я чего спрошу, он и отвечает: «Как вот, у меня две животинки, дак могу ли я их прокормить?» — «Прокормишь!» — он ответил. А потом уж она нас научила, как нужно выйти. А ничего мы не сказали. Только уж ежели объерошит, дак не шевелитесь, не убегайте.

120. На горе тоже ночевала, тоже выводила, дак пошевелила, старухи-то и убежали, не могли вытерпеть, испугались. А мы-то с бабушкой выстояли. Старичок такой седатый, как человек настоящий. А где живет, Бог знает. Когда в дом-то въезжаешь, нужно хозяина попросить: «Хозяинушка-матушка, хозяинушко-батюшко, пойдите с нами в новый дом, да благословите дом, мы пришли, да вас перевели». А вот у кого какое горе, дак сходить к хозяину, попроситься: чего будет, обойдется ли. Ну дак выходят: «Хозяинушко-батюшко, хозяинушка-матушка, въявь не кажись, а во сне пришавись». Дак во сне пришавится. Въявь-то не кажется, без толку-то нельзя, что пошевелишь. А девка-то въявь сделала. Они потом поговорили, она и сделала: он охутился (?) и все, как и не было. А бывает еще хозяйка пришавилась, дак тоже спрашивают: «Ну, хозяюшка-матушка, к добру ли, к худу?». Дак тоже как к добру, так скажет: «К добру», а к худу, так «К худу». И тоже потеряется и уйдет. Это-то бывает, что хозяйка пришавится.

121. Говорят, что хозяин показывается такого цвета, какой и скотина должна быть: черный — так черная, бурый — так бурая. И кот, и корова, и лошадь. Вот мы купили-то пеструю корову, а она-то и сдохла. Вся в пене стояла другой день. Вот пошел отец к старухе, а она и говорит: «Хозяину-то корова не нравится. Ты выйди в 12 часов во двор и скажи: „Домовой, домовой, явись передо мной". Какой явится, таку и скотину покупай». И сделали так. Увидел отец ласочку черную. Купили корову черную. И долго жила у нас та корова.

122. (А на мельницах хозяин есть?) — У меже против дана была мельница. И вот она сгорела. А наш староста рассказывал: «Видел, что через реку перешел человек выше лесу. Сгорела мельница 9-го на 10-е. Такой жар был, что стены полопались». (А в хлеву хозяин есть?) — Мой дедушка рассказывал: «Придем, а лошадь под ясли запихана. Придем, а лошадь все привязана. Под

lib.pushkinskijdom.ru

ясли запихивает так... (А почему, потому что хозяину не нравится, да?) — Да. (Хозяин показывается человеку?) — Он не покажется, только ответит.

123. Отец пригонил лошадь и застал во двор. Тут поужинали да спать повалилися. Вдруг пошло по лестнице. Слышали шаги. Утром увидели, что кормушка полна сена, лошадь блестит. Хозяин заплетает лошадям косы. Был похож на хозяина дома.

124. Работала я сторожем на скотном дворе. И вот ночью скажет: «Иди во двор! Довольно спать!». Придешь, а там то теленок родился, то чего еще. Вот так голосом и скажет, а не показывается. Спишь, а он тебе разбудит и скажет: «Вставай! Иди во двор!». Так будил сколько раз. Правда это. Глаза откроешь и идешь.

125. Не в каждом доме хозяин весть дает, а в другом дает постоянно. Как хорошая весть, то хорошо дает, а худая — дак худо. Дом-то мой, девочий-от, ну у меня за братом была взята она старше брата-то была, да и така тоже в жизни-то плохо способная. Ну вот, а уж в положении пришла-то. Большое было положение-то. И вот к празднику походят, ну вот, а она, у ей живот-то большой, она дома-то одна была така заднюха. А заднюха она повалилась на диван да и лежит. А вдруг, говорит, мама-то и заходит. Заходит и так-от от меня плита, а раньше здесь так котел был, помои выливали скоту. Говорит, зашла и стоит у котла. А она уж чувствует, что только сейчас ушли к празднику, дак не мама. А она говорит: «Хозяюшка, к худу ли, к добру?» — «А, говорит, к добру, к добру да к лиху». Ответила ей: «К добру, к добру да к лиху». Дак она уж что годов 30 ей было, старая, что, как родит, первы роды. Родила-то хорошо, а потом разошлись. Вот так: к добру, к добру да к лиху. Вот она мне это говорила. Она еще нынь жива.

126. А вот я тоже была в окружении, да ведь вышла. А он ведь не покажется. А ведь чувствует человек. Домового ведь. Вот домовые бывают, что ведь лошадь или корова что-нибудь заболеет. Молока могут они не дать, если она не ко двору. Когда ты покупаешь корову там, теленочка или овцу, надо спросить: «Хозяин-дворянин-батюшка! Пусти мою скотину, пой, корми и люби ее». Вот надо приговорить и спросить. А которые если не спросят хозяина: «Хозяин-дворянин-батюшка, пой, храни, люби и береги ее» (скотинка тогды, как свечка, гладенькая), — а если как не спросишь, не по двору, то всё будет напротив у животного. Всю ночь мучить будет и есть не давать. А вот ведь говорят — верят там или не верят — почему никому не показывается? Где же нам увидеть? Так ведь мы недостойны. Нам и не увидеть. А ведь есть или нет — никто не может сказать.

127. (Дома хозяин есть?) — Домовой хозяин есть. Приходят на новую квартиру, говорят: «Хозяин да хозяюшка, примите на новую квартиру». Входят в новый дом: буханку бросят — как пойдет? Хозяйка пускала. Если дном наверх — нехорошо. Потом петуха пустит хозяин. Идут ночью, когда петухи первые запоют. Хозяина-домового с собой берут в новый дом. В бане тоже скажут: «Примите...» и то же самое. Ртуть впускали под порог и в дом, чтобы болезни не пристали. Отдельный хозяин в хлеву.

128. В новый дом входили так: сперва пускали петуха, потом кота, потом квашню с хлебом, потом входят в дом хозяева. Затем обращались к хозяину (домовому): «Хозяин с хозяюшкой, с малыми детушками, со стариками старыми, с гостями приходящими, пустите нас в дом, само будем есть и пить, вас надо любить!» — и взад руки (за спину) бросали деньги, желательно, серебряные за печку, где, говорят, хозяин живет.

129. При переходе в новый дом несли с собой петуха, квашню, чтобы полные руки вещей несли. Если будет петух пить, значит, хорошо жить. У нас ночью и запел, и мы хорошо жили. В дом вошла, во все четыре угла поклонилася: «Научите, как на новом месте жить. Помогите в новом жилье нам жить». Я уж забыла. Сама-то не знаю, а готовое люди расскажут-дак.

lib.pushkinskijdom.ru

Попросишь хозяина. (А дворового просили?) — Во двор-то? Да-да. (А как?) — А так же и дворового попросишь. Во все четыре угла поклонишься и дворового попросишь. Слова-то некоторые помнишь, а какие и нет. Забыла. Тоже переходишь вот не в новый дом, а в новое жилье. Я тогда еще молодая была, всяко было дело. 23 года было мне, когда переходила. — (А от людей не слыхали, чтоб скотина была не по масти, не по двору?) — От людей-то я слыхала, что худая, что не по двору. А теперь кормят хорошо, так всем по двору. (А дворовой показаться может?) — Конечно. (А как он показывается?) — А ведь зайдет в дом, как все равно человек. Как его велят вызвать, такого и вызовут. (Первый кто в избу входил?) — Хозяйка. (А петуха, кошку не пускали вперед?) — Мы пошли, так петуха забрали с собой, квашню забрали. Вот тут подушки, одеяла кто, чтоб тут шли все полные руки несли. Вот так несли, мужик и я. Петуха забрали, петуха несли, привели домой, принесли. Если будет петух пить, значит, будем жить хорошо, если споет. Ночью запел. Один и запел. Ну и просишь, конечно: «Хозяин да хозяюшка, принимайте новых хозяев на новое жилье». (А старых не звали с собой?) — Просилися, у старого просилася я, что «пошла я, хозяин и хозяюшка, пошла я». (А старые оставалися?) — А они оставались, конечно, мама там жила.

130. Вот у нас перед пожаром-то хозяин... собиралсе, так по лисенке туды, с подполки, дак по листнице, так только ступеньки наигрывают. Ну, говорят, что-нибудь да будет. Вишь, что сотворилось?

131. Если скотина есть, дворового хозяина надо сперва спросить: «Хозяюшка-матушка, хозяинушко-батюшко, благословите нас перейти на ново место». И так и у домового, у хозяйки и у хозяина спросить, что «благословите нас перейти в новый дом». Спросить обязательно надо. (А если не спросишь?) — Худо. Гораздо худо. Не пригласить, дак как жить будешь? Вот у нас перед пожаром-то тоже, сходили на работу вот, дедко сходили, я, вот на другой динь сгорели. Вот он клятву дал в праздники вот, в праздники больше никогда не буду работать, ни в воскресенье, ни в какой. Ведь не рабатывал. Така есть, вот другой раз снопы люди водят, и то — «не поеду и всё». Всё. (А в праздники нельзя работать?) — Так, говорят, нельзя. Вишь, чего делается! Я, говорит, сходил, стог, говорит, сметал, двух метров, а это у меня все к небу улетело.

Былички о байнике

132. Пришли девки в баню. Где-то они учились и были в какой-то тоже, вот так, говорит, что. Она истопила баню, сказала, что: «Девочки, идите, мойтеся, а потом я приду. Вот они пошли мыться-то, открыли байну, а там дядька стоит и моется. Ну а так, говорит, парит, парит, что по сюх пор (по пояс) мы видим его, не спереду, а со спины. Пар, говорит, а ноги-то мужские, говорит, стан весь мужской, не видно что. Одну спину видно. А он там стоит, моется. Пару, говорит, нагнано, напущено пару. Ноги-то все видать и туловище видать по пояс, а выше-то уже — все в пару. И спиной он стоит. Они туда попали, да дверью-то хлопнули и выбежали на предбанник и стоят. Стояли-стояли, что когда этот дядька выйдет. А бабка-то идет. Говорит: «Девчонки, что вы, говорит, стоите?» — «Да там, говорят, дядька моется». Она говорит: «Господи, да какой же дядька-то? Я никого не приглашала. Какой дядька моется?». Баню-то открыла — никого нет, и даже не налито. Баня-то сухая. А им показалось, что моется. Это байник был.

133. (Подружка рассказывала). Вот мы пришли на беседу, а там в Святки-то спорят. И одной девке дали задание: «Иди, принеси камень из бани». Она, эта девка-то, и пошла. Пошла и ей нету долго. А хозяин-то этой избы

lib.pushkinskijdom.ru

был дед, он сам где-то в намёте сидел. Пришел домой, а баба-то, жена-то, говорит, что послали девку, как зовут-то уж не знаю, пошла-то в байну и что-то, говорит, нету. Он говорит: «Да что вы, говорит, не сходите-то?» — «Ой, да она, говорит, наверно, домой убежала, боится идти в байну-то». Принести надо было камень и ковшик. Она-то пошла и не пришла. Они зажгли фонарь-то да пошли туда, в байну-то, а у ней-то лоб (почему-то балка была поперек пола). Вот она пришла в байну-то и прямо, говорит, камень схвачен на каменке. А потом пошла, говорит, видимо, ковшик еще, и запнулась за эту балку и как, говорит, лбом ударилась в пол — сразу насмерть. И даже лоб весь вдавлен. Ну если бы она так по своей воле, как говорят, запнулась и упала бы, уж не так бы уж, наверно, — сразу насмерть. А тут, видимо, тоже надо было спросить у байника-то: «Хозяин, хозяюшка, дайте мне камешок и ковшик». Она, видимо, просто так зашла, как торнулась, так сразу и ударилась насмерть. А камень у нее в руке как зажат, так еле отобрали.

134. У нас вот, в Залесье, старуху-то черт в байне запетал. Пришли, а она мертва. Запетал. В байне-то есть черт.

135. Если в чужую баню пойдешь, надо сказать: «Все чистые, а я поганее всех», — тогда ничего не пристанет.

136. Мою тетю Катю мать послала в баню за углями. Она пришла. В бане сидит баенница. Сидит, волосы распущенные, черные.

137. Собрались молодые люди вечером погулять. Ну там, выпили маленько. Ну, между молодыми людьми какой там у них разговор был, ну и, значит, стали говорить о храбрости, мол, кто посмеет в полночь в баню сходить. Ну один говорит: «Я схожу». — «Ну а откуда мы узнаем, что ты был в бане?» — «А я, говорит, принесу оттуда ковшик, чем воду горячую черпают, или что-нибудь в доказательство». — «Ну что ж, говорят, иди тогда». Ну об чем-то они поспорили, побились, пошел. Приходит он в баню, только взял ковшик, хочет выйти, его за руку схватили. И он слышит женский голос: «Не пущу, пока не пообещаешь, что женишься на мне». Парень туда-сюда, а она крепко держит. Думает, пообещаю, не что такое. И «ладно, говорит, женюсь». — «Честное слово?» — «Да, честное слово». И приходит, приносит ковшик, но настроение у него уже изменилось, грустный такой. Ну вот. А она ему наказала: «Если придешь сватать, то возьми с собой, в баню сватать, то возьми с собой крест и, как только зайдешь в баню, крест этот просто силой на меня накинь». В общем, день проходит, он молчит, а она каждую ночь стучит: «Когда придешь сватать? Сказал — женишься». Он больше не мог выдержать и рассказал все отцу: как было дело, как они поспорили, и как он, значит, сходил в баню, его поймала девушка за руку и просила, чтобы он взял ее замуж. Отец сказал: «Раз ты дал слово, немедленно женись. Видно, это твоя суженая». Так и сделали, как она наказывала. Пошли в баню, она вышла, и он ей накинул крест. Ну, стали они жить, живут, а она ему и говорит: «Знаешь, когда, говорит, я приду с тобой в баню, буду крест снимать, ты мне не давай, силой не давай снимать, и держи это три года». А как раз была Троица. «И не давай три года». Ну вот, значит, год прожили и как приходят в баню, она рвет крест, рвет с себя крест, а он не дает. Девка хорошая, работящая и понравилась ему. Второй год прошел, дети уже стали. На третий год, в Троицу, тоже пошли они в баню. Она и говорит, она опять стала крест снимать: «Сниму крест и все». А он думает: «Пускай, уж три года прошло». Он ей разрешил. Только она крест сняла и говорит: «Ах, Ваня, Ваня, Троица-то в трех лицах, в разных числах. А три года не прошло. Через несколько дней мог бы ты разрешить, еще несколько дней осталось». И она ему рассказала. Она, когда была маленькая, болела и плакала много. «А родители ругались много и прокляли меня. И вот 18 лет мать качала не меня, а, говорит, нечистая сила положила ей в люльку поле-

lib.pushkinskijdom.ru

но в виде образа, им казалось 18 лет. А дочка ихняя, я вот». И показала, кто ее родители. И 18 лет она бегала с нечистой силой. И вот он в баню пришел, и она его поймала. И так она и пропала. Ну ушла опять. Это бабушка рассказывала.

Былички о колдунах

138. Один вербовщик приехал в Имара, говорит. И там, в Имарах, такая была бабушка. И приехал, говорит, вербовать народа. Это точно, говорит, было, правда. А эта бабка, колдунья-то, у ей прозвище было — Хуёзиха. Всё хуёзой было. Она пришла к этому, который вербует, на квартиру-то и говорит: «Батюшка, меня бы завербовал». — «Куда тебя, говорит, надо, такую старую», — вербовщик-то. А она говорит: «Да ведь старая, что делать, не бери». А она пошутила, а он ее еще изматюгал. Ну вот куда этот вербовщик пойдет куда-нибудь в лес, а его поймают да на деревья задернут, а потом говорят: «Прыгай теперь», — говорят. А он оттуда и прыгнет. Придет на квартиру и не может нисколько. А потом, на второй день, опять придет, а его опять на березу. Это бабка-то, говорит, так сделала. А раз пришел этот дедушко-то, хозяин избы, на квартире которой он жил. Он-то говорит, ногами туда задернут вверх (в печке), а голова-то на шестке лягается. А этот дедко-то пришел, хозяин избы, и говорит: «Сходи, говорит, к бабке-то этой и поклонись, говорит, в ноги. А то она тебя замучает». А он к ней пришел, к бабке этой: «Бабушка, прости, что я тебя так изматюгал-то». А она говорит: «Вперед не матюгай. Разве можно меня вербовать, когда я старая? Я пошутила, а ты меня изматюгал». И простила ему. Потом не стала его туда задергивать, на березу. Не знаю, правда или нет, сама не видела.

139. У одной бабки потерялась корова. А она, говорит, пошла к колдунье. А колдунья-то зашла в лес и говорит: «Отдайте корову!» — «А, говорят, корова дома». — «Отдайте корову!». Говорят: «Дома корова!» — эти черти-то говорят, что дома корова. А она говорит, что: «Отдайте корову!». Они взяли и корову-то свою ей отдали. Как слизень-то мыта, сыта этак, говорит. Привели корову-то домой, а там у ей какой-то заулок был. У коровы-то запёхано туда, в заулок-то. Ей никак не развернуться и не выйти вон-то. Поглядели — корова-то у дому. И эту привели корову. Две их стало. А она пришла, верно, в лес, они взяли ее, говорит, березу нагнули и ногами привязали к вершине эту бабку-то, колдунью. И береза расправилась. Она так вниз головой и умерла. Это, говорит, точно правда было.

140. В той деревне потерялось одиннадцать штук овец, ягнят. Вот к колдунье и пошли. Пошли, а денег-то тогда не было. Вот девушки-то, кто там сколько яиц дал. А одна тетка и говорит: «У меня нету яиц, я одно яйцо дам». А сама положила яйцо в общую кучу, да потом и взяла его потихоньку обратно. А когда пришли за ягнятами, всем отдали, пришли ягнята, а этой женщине колдунья и говорит: «А зачем ты яйцо обратно взяла? Теперь ничего не получишь». Так она и осталась ни с чем.

141. Есть такой народ. Вот одна все злилась на них (соседей), а корова-то отелилась. В лесе корова отелилась. А старуха поехала в город. И как раз ее гонят. И как раз корову вывели на большую дорогу. А у ней вымя-то налилось. А старуха: «Ой, корова-то, вымя у ней какое!». Ну вот эту коровушку пригнали домой, и вымя у ней разворотило, и пришлось зарезать. Вот глаз-то какой дурной.

142. Вот такие люди есть. Закроют корову и все тут. Вот пройдут мимо ее тысячу раз, ее 18 ден искали. Она рядом была. Потом ее раскрыли и сразу нашли. Одни кожа да кости от коровы были.

143. Корова у нас пропала. Искали мы корову. Раньше-то люди корову закрыть могли. Круг на это место. Искал отец и не найти было. А Павла

lib.pushkinskijdom.ru

Горшкова, старуха такая была, имела травину, чтобы находить коровушек. Мать и говорит: «Иди, отец, попроси у Павлы травину!». Пришел к ней. А на травине у ней написано что-то. Дала ему травину и говорит: «Ты платье на леву сторону выверни, три раза вокруг дома обойди и травину принеси мне. А завтра тебе и скажут». Он так и сделал. А наутро сидим дома, а пастух пришел и говорит: «Осип! Там корова, пленный сказывал, к стаду вышла». — «Ну слава тебе, Господи!». А у ней-то, у коровы-то, вымя не затужило, как будто доена корова. А 10 дён-то ходила.

144. А вот Федор-то Прохоров знался с чертом. Книга у него была какая-то. А у них-то, у колдунов, такое заведение. Если перед смертью свое колдовство никому не передаст, то и смерть к нему не приходит. Так вот он-то и не хотел колдовство свое передавать. Ну ему только тогда спокойно было, когда мешок со льном вываливал на пол да собирал, а потом опять черти казались ему.

145. А вот один раз, я была заведующей фермой, и вот у нас коровы заходилися. Заходилися коровы в лесу, и никак коров найти не могли, никак. Председатель-то у нас был партийный, а меня отправил к одной старухе в Онегу. Я приехала к ней, она согласилась, значит, искать этих коров. Меня чаем напоила, еще ухи свежей наварила. Вот она говорит: «Ложись, говорит, спать, а я пойду». Она ушла, а я спать повалилась, уснула, сплю; клопов полна изба, и не чувствую, что клопы кусают. Она потом приходит: «Я, говорит, у тебя не спросила, какой масти корова-то?». Значит, была одна седая корова, а другая черно-пестрая корова. (Ведь больше недели ходили, всем колхозом искали). Ладно. А говорит: «Она, говорит, у озера (у нас тут Черное озеро за 3 км), оне, говорит, у озера, и оне не отведены. Оне, говорит, в деревню не придут». А главное, сказала: «Он мне сказал, что оне у озера, он мне сказал: „Ладно. В деревню не придут, а на глаза, говорит, попадут"». Ну я приехала домой, так сказала. На второй день там, из Кожи-то, шли люди какие-то, не помню, женки ли, мужики. Да говорят: «Ваши коровы там, у поляны, ночуют на дороге». Я потом людей взяла да отправила туда искать. Как оне пришли, а коровы-то обратно в лес ушли, а потом их догнали и пригонили. Дак ведь что удивительно: «Он, говорит, мне сказал, такой-то масти коровы. Иду, говорит, если что мне надо, вызываю, а он, говорит, как идет, так лес-то так до земли клонится, до земли клонится лес-то. А потом, говорит, подходит: „Я, говорит, рост человеческий покажу". А крест и пояс чтобы был под пятой, говорит. Без креста, без пояса, говорит, ходить нельзя. Вот, и что мне надо, закажу, а он все выполнит». Дак вот подумайте. Вот такие вот совпадения бывают. А сама я ничего не делала. От свекрови так вот (слышала). А свекровь врать не будет — не вралеватая она у нас, свекровь-то. Да такое место, пошто врать? Бывает, почудится вот так. А вот тут-то просто удивительно, ведь она (старуха) ведь вот так сказала, что такой-то масти коровы, а вот оне домой не придут, а на глаза попадут. На второй день оне и пришли. А в деревне, говорит, они отведены. (А я) эту женку-то и взяла, на котору подозрение-то было. «Ну-ко, матерь, сходи-ко с ним». А она пошла, да вот поворотила.

146. У нас вот это насупротив тут дом-то новый-то, хороший, стоит, пустой-то. Вот у него (хозяина этого дома) корова тоже была. У него чего-то с этой женщиной не поладилось. Она «отвела» корову, и найти корову никак не могли. Искали, искали. А потом тоже, к той же старухе съездили. А старуха-то потом, значит, так сделала, что оне пошли и нашли мертвую, на чистом поле. Не знаю, ничего не верят нынче, но что-то есть, наверно, не знаю. Вот такие случаи вот, такие совпадения бывали.

147. А еще в бане портят. Я один раз в бане, в углу, нашла ножницы. А после этого заболела. (А что надо делать?) — Надо на пороги снести, где быстрое место и говорить что-то. А другой раз нашла — кора снятая, на четыре ряда загнута, и в дырочку загнута.

lib.pushkinskijdom.ru

148. У лошади завертки на свадьбе железные лопали. Вот, свадьбу встречают: солому зажгут, полотенца точевные вынесут. А свадьба объедет стороной, кругом, не хотят дать денег. Вот и спортят. «Тпру-тпрушеньки! Чего вы?». А им медведь покажется или еще что. Вот свадьба едет, а Дарья Нижнеконная гооворит: «Давайте, чешем 9 вошей, ложим на соломинку, может, не хотят нам денег дать». Денег не дали. Лошадь дошла до соломинки и стала дубом. Догадались, что тут что-то не то, нехорошо. Дали денег и поехали. Баба эту соломинку выдернула.

149. Один колдун говорит: «Ты, говорит, хочешь увидеть лесовика?» — «Что? Ты покажешь мне?» — «Покажу! Иди по этой дороге». Идет и показывается навстречу мужчина, и на плече у него уздечка. Мужик прошел, он поздоровался, а он ничего не ответил. Так он вернулся назад, говорит: «Так где леший?» — «А разве тебе навстречу никто не попался?» — «Да вот, только мужчина прошел». — «Дак вот это и был леший».

150. Это в Кондопоге было (Карелия). Колдунья умирала, а надо было передать кому-то. Ну вот надо бабе научиться колдовать. «Ну, скажет, приди». Три ночи она ходила. А сестра жила в деревне в задах. Как одну ночь стукает: «Ой, батюшки!» — «Да что ты?» — «Мужик всю дорогу гнался!». И так три ночи все они за ней гнались, работы просили. А потом утопили ее. Мужик и сын видели. Она в лодку села, а сзади двенадцать собак бежало. А впереди большая собака, подбежала и потопила лодку. А говорят, чтобы они работы не просили, надо сказать: «Вейте веревку с песку», — тогда они не просят работы.

151. (А вот людей не портили у вас?) — Так как не портили, портили. А кто его знает. У нас вот поехали свадьбу, одна деинька поехала, да дядя мой женился. Так вот, поехали оне, а надо бы нашим ехать, а, видно, наши были испорчены-то, попались-то другие, а баба-то и закукарекала. Увезли да и все. А наши проехали — и ничего. Говорят, сделано было на нашу. Та была Марья, да эта Марья. Они, говорят, так ходко проехали, перегонили, в общем, наших. Испортили, в общем, девку.

152. Говорят, человек человека может увидеть! Это смерть увидит. Вот мой отец летом собирался к нам к Александрову дню. А моя свекровь-то в канун его и выглядела. В гимнастерке, в пинжаке: «Сват идет к празднику». И самовар пошла ставить. Ждем, а его и нету, не пришел. Не был. А он на второй день и пришел. А он-то через день, на третий выпил. Его-то бросило в подушку, и умер он, задохся.

153. А вот нам Борька показался. Выглядели его. Пошли мы с Валей, сестрой, в лес. Идем по дороге в лисе, я ей: «Ты, Валя, иди по свою сторону, а я по свою. Идем. Смотрим. Идет Борька. Мужик такой был в деревне у нас-то. Без корзины, в сером плаще. Я ей: «Смотри, Борька Катайлаков идет». А он поравнялся с нами. Я ему: «Борька! Чего ты в лес без корзины пошел?». А он хоть бы слово сказал. И странной такой. Мы спужались и без рыжиков домой пришли. А Борька Каталайков умер в том году. Выходит, мы своими-то глазами смерть его видели. А в тот день он с утра на конюшне был и не ходил никуда.

СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Былички о лешем

№ 1. Исп. А. Удальцова. Зап. в д. Тимохино Бабаевского р-на Вологодской обл. в июле 1978 г. М. Харитоновой, А. Калининой.

№ 2. Исп. Т. Ф. Змеев 1905 г. р. Зап. в д. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. Н. М. Герасимовой, Т. Будановой в июле 1979 г.

№ 3. Исп. З. Г. Курмина, 1909 г. р. Зап. в д. Орлово Каргопольского р-на Архангельской обл. С. Тананайко, Е. Титовой в июле 1979 г.

lib.pushkinskijdom.ru

№ 4—5. Исп. К. И. Патрышева, 1919 г. р. Зап. в д. Маселга Каргопольского р-на Архангельской обл. М. В. Рейли, В. А. Рейли, Ф. А. Эйдемиллер, И. В. Скородум в июле 1979 г.

№ 6. Исп. Н. Ф. Пригодина, 1911 г. р. Зап. в д. Ковжа Каргопольского р-на Архангельской обл. И. Штаревой, Т. Будановой в июле 1979 г.

№ 7. Исп. К. А. Пригодина, 1918 г. р. Зап. в д. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. О. Петраковой, Т. Будановой в июле 1979 г.

№ 8. Исп. У. Н. Заостровская, 1909 г. р. Зап.в д. Заполье Каргопольского р-на Архангельской обл. Е. Головащенко, И. Бочаровой в июле 1979 г.

№ 9. Исп. Н. Ф. Макарова, 1898 г. р. Зап. в д. Орлово Каргопольского р-на Архангельской обл. М. В. Рейли, В. А. Рейли, Ф. А. Эйдемиллер, И. В. Скородум в июле 1979 г.

№ 10. Сведения о записи см. В № 3.

№ 11—13. Исп. О. О. Шишкина, 1926 г. р. Зап. в д. Ишашевская Каргопольского р-на Архангельской обл. Е. Головащенко, И. Бочаровой в июле 1979 г.

№ 14—15. Исп. Л. И. Березина, 1913 г. р. Зап. в д. Погост Плесецкого р-на Архангельской обл., Е. Демиденко, О. Глазуновой в июле 1980 г.

№ 16—17. Исп. Н. И. Бухарова, 1903 г. р. Зап. в д. Пожары Плесецкого р-на Архангельской обл. Т. Будановой, А. Калининой в июле 1980 г.

№ 18. Исп. И. С. Емельянов, 1951 г. р. Зап. в д. Погост Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Хворостьяновой, О. Глазуновой в июле1980 г.

№ 19. Исп. М. И. Лукина, 1900 г. р. Зап. в д. Климово Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Яроцкой, И. Бочаровой в июле 1980 г.

№ 20. Исп. Ф. Д. Подосенова, 1910 г. р. Зап. в д. Бухалово Плесецкого р-на Архангельской обл. А. Киселевой, А. Крюковой в июле 1980 г.

№ 21. Исп. Е. Е. Пономарева, 1909 г. р. Зап. в д. Климово Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Яроцкой, И. Бочаровой в июле1980 г.

№ 22. Исп. И. Ф. Старицын, 1903 г. р. Зап. в д. Пожары Плесецкого р-на Архангельской обл. А. Калининой, Т. Будановой в июле 1980 г.

№ 23. Исп. Н. И. Горбачева, 1924 г. р. Зап. в д. Посад Подпорожского р-на Ленинградской обл. И. В. Эйдемиллер в июле 1984 г.

№ 24. Исп. А. И. Овчинникова, 1886 г. р. Зап. в д. Казаково Каргопольского р-на Архангельской обл. Е. Головащенко, И. Бочаровой в июле 1979 г.

№ 25. Сведения о записи см. в № 6.

№ 26. Исп. З. А. Распутина, 1915 г. р. Зап. в д. Середка Каргопольского р-на Архангельской обл. И. Бочаровой в июле 1979 г.

№ 27. Исп. У. Л. Притчина, 1906 г. р. Род. в Плесецком р-не Архангельской обл. Зап. в д. Тимохино Бабаевского р-на Вологодской обл. М. В. Харитоновой, А. Калининой в июле 1978 г.

№ 28. Исп. М. Н. Богданова, 1906 г. р. Зап. в д. Лодыгино Каргопольского р-на Архангельской обл. Е. Головащенко, И. Бочаровой в июле 1979 г.

№ 29—30. Исп. М. Д. Попова, 1903 г. р. Зап. в д. Гора Каргопольского р-на Архангельской обл. С. Тананайко в июле 1979 г.

№ 31. Исп. К. И. Патрышева, 1919 г. р. Зап. в д. Маселга Каргопольского р-на Архангельской обл. М. В. Рейли, В. А. Рейли, Ф. А. Эйдемиллер, И. В. Скородум.

№ 32. Сведения о записи см. в № 11—13.

№ 33. Сведения о записи см. в №16—17.

№ 34—35. Исп. Дементьев (без имени и очества). Зап. в д. Коковка Плесецкого р-на Архангельской обл. в июле 1980 г.

№ 36—37. Сведения о записи см. в № 18.

№ 38. Исп. М. В. Емельянова, 1952 г. р. Зап. в д. Погост Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, О. Глазуновой в июле 1980 г.

lib.pushkinskijdom.ru

№ 39. Исп. Г. Н. Пиклов, 1903 г. р. Зап. в д. Нижняя Плесецкого р-на Архангельской обл. в июле 1980 г.

№ 40. Исп. В. Т. Савинова, 1912 г. р. Зап. в д. Тырыжкино Плесецкого р-на Архангельской обл. в июле 1980 г.

№ 41. Исп. М. А. Тимонин, 1906 г. р. Зап. в д. Тамбич Лахта Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, А. Крюковой в июле 1980 г.

№ 42. Исп. Н. А. Чекалина, 1909 г. р. Зап. в д. Афоносовская Плесецкого р-на Архангельской обл. А. Калининой, Т. Будановой в июле 1980 г.

№ 43. Исп. К. И. Осмоловская, 1907 г. р. Зап. в с.Тимохино Бабаевского р-на Вологодской обл. М. Харитоновой, А. Калининой в июле1978 г.

№ 44—45. Сведения о записи см. в № 3.

№ 46. Исп. А. С. Макарова, 1904 г. р. Зап. в д. Орлово Каргопольского р-на Архангельской обл. М. В. Рейли, В. А. Рейли, Ф. А. Эйдемиллер, И. В. Скородум в июле 1979 г.

№ 47—48. Сведения о записи см. в № 31.

№ 49. Сведения о записи см. в № 26.

№ 50. Исп. А. С. Собакина, 1911 г. р. Зап. в д. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. Е. Головащенко, И. Бочаровой 1979 г.

№ 51—52. Исп. А. А. Третьякова (б.г. р.). Зап. в д. Малый Халуй Каргопольского р-на Архангельской обл. М. В. Рейли, В. А. Рейли, Ф. А. Эйдемиллер, И. В. Скородум в июле 1979 г.

№ 53. Исп. А. С. Хазова, 1912 г. р. Зап. в д. Заполье Каргопольского р-на Архангельской обл. Е. Головащенко, И. Бочаровой в июле 1979 г.

№ 54—55. Сведения о записи см. в № 11—13.

№ 56—57. Исп. В. В. Аникина, 1907 г. р. Зап. в д. Большой Угол Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, Е. Хворостьяновой в июле 1980 г.

№ 58. Исп. Л. И. Березина, 1913 г. р. Зап. в д. Погост Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, О. Глазуновой в июле 1980 г.

№ 59—60. Сведения о записи см. в № 16—17.

№ 61. Сведения о записи см. в № 34—35.

№ 62. Исп. П. И. Елисеева, 1897 г. р. Зап. в д. Здыхалинская Плесецкого р-на Архангельской обл. А. Калининой, Т. Будановой в июле 1980 г.

№ 63—64. Сведения о записи см. в № 18.

№ 65. Сведения о записи см. в № 38.

№ 66. Исп. А. Д. Колина, 1910 г. р. Зап. в д. Ленино Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, Е. Хворостьяновой в июле 1980 г.

№ 67—68. Сведения о записи см. в № 19.

№ 69—71. Исп. С. М. Нечаев, 1907 г. р. Зап. в д. Кривцово Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, А. Крюковой в июле 1980 г.

№ 72. Исп. К. Е. Ножкина, 1897 г. р. Зап. в д. Темщино Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Хворостьяновой в июле 1980 г.

№ 73—76. Сведения о записи см. в № 39.

№ 77—79. Исп. М. Е. Титова, 1924 г. р. Зап. в д. Климово Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Яроцкой, И. Бочаровой в июле 1980 г.

№ 80. Исп. А. Ф. Чекалина, 1901 г. р. Зап. в д. Конево Плесецкого р-на Архангельской обл. А. Крюковой, Е. Яроцкой, И. Бочаровой в июле 1980 г.

№ 81. Сведения о записи см. в № 42.

№ 82. Исп. А. К. Аонова, 1903 г. р. Род. в д. Усть-Кожа. Зап. в д. Макарьино Онежского р-на Архангельской обл. О. Сомкиной, А. Журовым в июле 1981 г.

№ 83—84. Исп. Е. С. Коротких, 1894 г. р. Зап. в д. Пянтино Онежского р-на Архангельской обл. С. Красновской, О. Эйхенбаум в июле 1981 г.

lib.pushkinskijdom.ru

№ 85. Исп. И. П. Синицына, 1908 г. р. Род. в д. Кривой Пояс. Зап. в д. Усть-Кожа Онежского р-на Архангельской обл. О. Сомкиной, А. Журовым в июле 1981 г.

№ 86. Исп. Е. Гаврилова (б.г. р.). Зап. в д. Ярославичи Подпорожского р-на Ленинградской обл. И. В. Эйдемиллер в июле 1983 г.

№ 87. Сведения о записи см. в № 23.

№ 88. Исп. А. Я. Сенькина, 1909 г. р. Зап. в д. Посад Подпорожского р-на Архангельской обл. в августе 1984 г.

№ 89. Исп. А. В. Токарева, 1913 г. р. Зап. в д. Вол-Наволок Подпорожского р-на Архангельской обл. И. В. Эйдемиллер в августе 1984 г.

№ 90. Исп. С. Д. Лапиков, 1913 г. р. Зап. в д. Шишкино Каргопольского р-на Архангельской обл. в августе 1987 г.

Былички о водяном

№ 91. Исп. А. П. Макарова, 1898 г. р. Зап. в д. Александровская Бабаевского р-на Вологодской обл. И. Штаревой, В. Горбовой в июле 1978 г.

№ 92. Сведения о записи см. в № 8.

№ 93. Сведения о записи см. в № 3.

№ 94. Исп. Л. К. Пленова, 1903 г. р. Зап. в д. Ковжа Каргопольского р-на Архангельской обл. И. Штаревой, Т. Будановой в июле 1979 г.

№ 95—96. Сведения о записи см. в № 50.

№ 97. Сведения о записи см. в № 11—13.

№ 98—99. Сведения о записи см. в № 23.

Былички о домовом

№ 100—101. Сведения о записи см. в № 27.

№ 102—103. Сведения о записи см. в № 28.

№ 104. Сведения о записи см. в № 8.

№ 105. Сведения о записи см. в № 2.

№ 106—107. Исп. В. Н. Корякин, 1913 г. р. Зап. в д. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. О. Петраковой, Т. Будановой в июле 1979 г.

№ 108—109. Сведения о записи см. в № 46.

№ 110—111. Сведения о записи см. в № 9.

№ 112. Сведения о записи см. в № 94.

№ 113—115. Сведения о записи см. в № 7.

№ 116—117. Сведения о записи см. в № 6.

№ 118. Сведения о записи см. в № 26.

№ 119. Исп. М. И. Сафонова, 1903 г. р. Зап. в д. Харлушино Каргопольского р-на Архангельской обл. И. Штаревой, А. Калининой в июле 1979 г.

№ 120. Сведения о записи см. № 50.

№ 121. Исп. Е. И. Тюхтина, 1910 г. р. Зап. в д. Гарь Каргопольского р-на Архангельской обл. М. В. Рейли, В. А. Рейли, И. В. Скородум, Ф. А. Эйдемиллер в июле 1979 г.

№ 122. Исп. М. И. Ухова, 1916 г. р. Зап. в д. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. О. Петраковой, И. Штаревой в июле 1979 г.

№ 123. Исп. Л. И. Шубникова, 1914 г. р. Зап. в д. Лукино Каргопольского р-на Архангельской обл. А. Калининой, Е. Головащенко в июле 1979 г.

№ 124. Сведения о записи см. в № 16—17.

№ 125. Исп. Т. А. Пономарева, 1922 г. р. Зап. в д. Большой Угол Плесецкого р-на Архангельской обл. Е. Демиденко, Е. Хворостьяновой в июле 1980 г.

№ 126. Сведения о записи см. в № 86.

№ 127—128. Сведения о записи см. в № 23.

lib.pushkinskijdom.ru

№ 129. Исп. А. Ф. Евстюшичева, 1924 г. р. Зап. в д. Лукино Каргопольского р-на Архангельской обл. в июле 1987 г.
№ 130—131. Сведения о записи см. в № 90.

Былички о байнике

№ 132—133. Сведения о записи см. в № 43.
№ 134. Сведения о записи см. в № 26.
№ 135—136. Сведения о записи см. в № 86.
№ 137. Сведения о записи см. в № 23.

Былички о колдунах

№ 138—139. Сведения о записи см. в № 43.
№ 140. Сведения о записи см. в № 1.
№ 141—142. Сведения о записи см. в № 26.
№ 142—143. Сведения о записи см. в № 11—13.
№ 144—145. Исп. А. К. Попова, 1903 г. р. Зап. в д. Макарьино Онежского р-на Архангельской обл. в июле 1981 г.
№ 146—147. Исп. Е. С. Ванюкова (б.г.р.). Зап. в д. Ярославичи Подпорожского р-на Ленинградской обл. И. В. Эйдемиллер в июле 1983 г.
№ 148. Сведения о записи см. в № 86.
№ 149. Сведения о записи см. в № 23.
№ 150. Сведения о записи см. в № 88.
№ 151. Сведения о записи см. в № 129.
№ 152—153. Сведения о записи см. в № 11—13.

lib.pushkinskijdom.ru

Ю. И. МАРЧЕНКО

*ЖАТВЕННЫЕ ПЕСНИ В РАЙОНАХ РУССКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ**

Среди музыкально-поэтических форм календарной обрядности жатвенные песни принадлежат к наиболее исследованным. Начало современного изучения художественной стилистики жанра в целом восходит к статье З. В. Эвальд «Социальное переосмысление жнивных песен белорусского Полесья». Именно в ней предлагается первичное обобщение: на основе анализа тщательно отобранных материалов практически из всех доступных источников автор устанавливает основные мелодические формы песен, освещает вопросы эволюции жанра с учетом его календарно-обрядовой специфики, не упуская при этом непосредственной связи песен с сезонными трудовыми процессами.[1]

Открытое З. В. Эвальд направление предполагало изучение жатвенных песен как этнографической целостности, но с учетом их тесного переплетения и даже взаимодействия с иными поющимися жанрами календарно-обрядового фольклора и с необрядовыми сезонно приуроченными песнями. Без риска допустить какую-либо натяжку можно, пожалуй, сказать, что своих наиболее последовательных сторонников З. В. Эвальд обрела в лице белорусских фольклористов. Здесь в первую очередь необходимо указать на труды З. Я. Можейко[2] и собрание жатвенных песен серии «Беларуская народная творчасць».[3]

---

* Нотная графика — Ю. И. Марченко.

[1] Эта работа, впервые опубликованная в «Советской этнографии» (№ 5. 1934), в настоящее время больше известна по специальному изданию, характеризующему полесское направление музыкально-фольклористической деятельности З. В. Эвальд. См.: *Эвальд З. В.* Песни белорусского Полесья / Под ред. Е. В. Гиппиуса; Сост., текстологическая подгот. к печати З. Я. Можейко; Ред. белорусских текстов М. Я. Гринблата. М., 1979. С. 15—32. Выводы З. В. Эвальд, полученные при анализе материала в сравнительно небольшом объеме, остаются непоколебимыми. Предложенное ею понятие «образ-интонация», как и ладо-мелодическая формула жатвенных напевов, до сих пор продолжает «мигрировать» по работам различных исследователей, неизменно получая новые подтверждения и дополнительные толкования.

В издании содержится еще одна очень важная работа З. В. Эвальд — «Заметки о песенных стилях белорусского Полесья» (с. 33—41), три образца (№ 11—13, с. 57—58), представляющие жатвенный мелос, вкладыш — «Таблица вариантов напева полесских жнивных песен в различных районах Украины и Белоруссии».

[2] *Можейко З. Я.* 1) Песни белорусского Полесья. М., 1983. Вып. 1. С. 12—15, 89—115, № 79—102; 2) Календарно-песенная культура Белоруссии: Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985. С. 109—114, 206—221. Ею же опубликованы материалы, важные для изучения русско-белорусских взаимосвязей в районах витебско-псковского (*Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мінск, 1984. С. 156—210 («Жытное, дажынкі». № 77—108)) и могилевско-смоленского (*Мажэйка З. Я., Варфаламеева Т. Б.* Песні Беларускага Падняпроўя. Мінск, 1999) пограничья. Большой музыкально-этнографический материал содержится также в издании, выполненном белорусскими исследователями под руководством Т. Б. Варфоломеевой. См.: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 1: Магілёўскае Падняпроўе / Аўт. калектыў Т. Б. Варфаламеева, В. І. Басько, М. А. Козенка, І. І. Крук, Т. І. Кухаронак, В. І. Лабачэўская, М. Ф. Раманюк, У. М. Сысоў, В. С. Цітоў; Навуковае кіраўніцтва і склад. Т. Б. Варфаламеева. Мінск, 2001. С. 137—156 (жатвенные песни).

Надо заметить, что весь цикл этих работ открывался монографией З. Я. Можейко, в которой среди прочих материалов представлены подробные сведения о жатвенной обрядности, записанные в одном из полесских сел (*Можейко З. Я.* Песенная культура белорусского Полесья. Село Тонеж. Минск, 1971. С. 65—70, 171—174).

[3] Беларуская народная творчасць: Жніўныя песні / Уступ. арт., уклад., сістэматызацыя тэкстаў, камент. А. С. Ліса; Уступ. арт., уклад., сістэматызацыя напеваў В. І. Ялатава. Мінск, 1974.

lib.pushkinskijdom.ru

© Ю. И. Марченко, 2004

Жатвенные песни, разумеется, как привлекали, так и привлекают внимание многих российских исследователей. Важно отметить, что параллельно с З. В. Эвальд определенную работу по систематизации музыкально-поэтических форм календарной обрядности, включая и жатвенные песни, проводил Ф. А. Рубцов, отразивший это на страницах своих работ,[4] а в настоящее время осуществляют и другие российские фольклористы.[5]

Для песенных традиций пограничья России, Белоруссии и Украины очень важными оказались публикации и исследования, выполненные по записям из районов, ныне составляющих северо-западную часть Брянской области (в особенности с территории, входившей ранее в состав Черниговской губернии).

Эти фольклорно-этнографические материалы хорошо известны прежде всего по крупным филологическим собраниям дооктябрьского периода.[6] Им предшествовал знаменитый сборник А. И. Рубца,[7] в значительной степени определивший направленность как историко-музыковедческих,[8] так и музыкально-фольклористических поисков при дальнейшем изучении песенности русско-белорусско-украинского пограничья.

Не случайно наиболее серьезное музыкально-фольклористическое издание советского периода посвящено характеристике песенных традиций Стародубского района Брянской области и в конце концов связано с реализацией идеи К. В. Квитки «направить в эти края экспедицию, чтобы выяснить на месте состав населения и его говоры и разыскать записанные Рубцом песни».[9] На страницах итогового сборника нашлось место и для жатвенных песен, представленных замечательными образцами из сел Мишковка, Остроглядово, Курковичи, деревни Мохновка.[10] Много позже эти материалы до-

---

[4] В частности, в сборнике, завершенном в 1948 г., но вышедшем в свет лишь после кончины автора. См.: Русские народные песни Смоленской области: В записях 1930—1940-х годов / Сост., расшифровка, коммент. Ф. А. Рубцова. Л., 1991. С. 35—40, 116—117 (№ 32—38 — жатвенные песни и комментарии к ним).

[5] Большой и очень важный материал, подкрепленный специальным исследованием, представлен в изданиях фольклористов Ленинградской консерваториии и Государственного учреждения культуры «Фольклорно-этнографический центр»: Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни : (По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории) / Сост. А. М. Мехнецов. Л., 1989. С. 214—266; *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000. Несколько жатвенных песен публикует на страницах своего сборника Е. Н. Разумовская (Традиционная музыка русского Поозерья : (По материалам экспедиций 1971—1992 годов) / Сост., коммент. Е. Н. Разумовской. СПб., 1998. С. 74—80).

[6] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел : Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1874. Т. 5; *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.

[7] *Рубец А. И.* Двести шестнадцать народных украинских напевов / Изд. Л. Юргенсона. М., 1872. Надо заметить, что этот материал был дополнен многочисленными записями З. Радченко, выполненными в северо-западной части региона: *Радченко З.* 1) Сборник малорусских и белорусских народных песен Гомельского уезда, записанных для голоса с аккомпанементом фортепиано. СПб., 1881. Вып. 1; 2) Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888. Вып. 2; 3) Сборник малорусских и белорусских народных песен Могилевской губернии (Гомельского уезда Дятловичской волости). СПб., 1911.

[8] Историко-музыковедческие интересы определялись в первую очередь тем, что сам А. И. Рубец закончил Петербургскую консерваторию вместе с П. И. Чайковским и вскоре стал ее профессором. Сборник же его на долгое время превратился в «настольную книгу» знаменитых музыкантов, среди которых оказались М. П. Мусоргский, П. И. Чайковский, Н. А. Римский-Корсаков.

[9] *Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области. М., 1966. С. 6.

[10] Там же. № 29—30, 40—54. С. 54—55, 65—80. Среди них — две обозначены как «прополочные» (№ 29—30), три — как «покосные» (№ 40—42). В пяти случаях в сборник вошли

lib.pushkinskijdom.ru

полнились образцами из публикаций Н. М. Савельевой.[11] Несколько песен есть и в сборнике Т. П. Лукьяновой.[12]

Проблематика фольклорных традиций русско-белорусско-украинского пограничья освещается в монографии В. И. Елатова. В разделе «Летние песни» содержатся некоторые сведения о жатвенной обрядности, предпринимаются попытки охарактеризовать «жнивные» и «дожиночные» песни.[13] Но выбор предложенного иллюстративного материала[14] несколько удивляет, поскольку сам автор хорошо известен еще и как составитель музыкальной части упомянутого академического собрания белорусских жатвенных песен.[15]

Некоторые дополнения содержатся в научно-популярном издании, осуществленном сотрудниками Белорусского и Гомельского государственных университетов и Минского государственного педагогического института.[16] К сожалению, лишь три жатвенные песни опубликованы в сборнике с напевами. Причем две из них, из пограничного Ветковского района, опираются на музыкальную форму, известную по монографии В. И. Елатова.[17] К тому же нотировки мелодий выполнены с такой оглядкой на «научно-популярную» направленность издания, что по уровню детализации музыкальной формы они едва ли способны соперничать со слуховыми записями конца XIX—начала XX в. (например, с записями З. Радченко).

Обобщения, полученные в результате анализа весьма значительного по объему песенного материала, представляющего музыкально-поэтические формы жатвенной обрядности (преимущественно восточнополесской), пред-

---

приуроченные лирические песни, получившие довольно яркую условно-жанровую окраску (№ 43—45, 47—48). Особую группу составляют две песни — «прополочная» (№ 29) и «жнивная» (№ 51), напевы которых несколько контрастируют с напевами жатвенных песен, хотя их принадлежность к летней календарной обрядности не вызывает сомнений.

[11] Народные хоры : Русские народные песни. Белорусские народные песни. Украинские народные песни / Всероссийское хоровое общество; Сост. Н. М. Савельева. Вып. 2: Русские народные песни. М., 1982. С. 36—44, 49—54; *Савельева Н. М.* Суземские песни: Календарные песни. М., 1995. Вып. 1. С. 51—54.

[12] Народные песни Брянщины: (Песни старинных народных праздников) / Вступ. ст., сост., примеч. Т. П. Лукьяновой. Брянск, 1972. С. 143—157. Надо заметить, что систематизация песен, выполненная в сборнике с уклоном в сторону местной терминологии, вызывает недоумение, особенно когда выстраивается своеобразный «типологический» ряд: «покосные песни»—«жнивные песни»—«замашные песни»—«картофельные песни»—«свадебные песни» (см. с. 196—197).

[13] *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. Минск, 1977. С. 36—39.

[14] Там же. С. 146—156 (№ 53—62).

[15] Иначе, как стремлением В. И. Елатова любыми путями «выйти» за пределы белорусской традиции, это объяснить невозможно. Формально он представил материалы, записанные на территории сопредельных районов интересующего его «ГБЧ-региона» (термин самого В. И. Елатова, выражающий, по-видимому, основную задачу предпринятого исследования, см.: *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. С. 5), реально — лишил себя серьезных русско-белорусско-украинских материалов, записанных как на территории самой Белоруссии, так и в некоторых бесспорно пограничных районах Брянской области (пограничных не столько в территориальном, сколько этнокультурном отношении). И лишил, разумеется, не из-за опасений оказаться вне формального пограничья, а потому, что сама проблема приобретала иные масштабы; особенно — с учетом тех сложностей, которые неизбежно возникали при необходимости представить и охарактеризовать формы культурного взаимодействия коренных жителей со старообрядцами-переселенцами, с потомками запорожских (стародубских) казаков и с некоторыми другими этноконфессиональными группами местного населения (упомянем здесь белорусскоязычных поляков, евреев и, между прочим, белорусов-католиков), которые до настоящего времени, кстати, так и не исключили из своего фольклорного репертуара «песен восточнославянской общности».

[16] Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць / Уклад. В. А. Захарава, Р. М. Кавалёва, В. Д. Ліцвінка; Уклад. муз. часткі У. І.Раговіч. Мінск, 1989. С. 112—114, 117—124.

[17] Там же. С. 120—122 (№ 155, 156). Ср.: *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. С. 146 (№ 53).

lib.pushkinskijdom.ru

лагаются в работах О. А. Пашиной.[18] Ею же опубликована и монография, одна из глав которой целиком посвящена проблематике этой обрядности, особенностям связанного с нею песенного цикла, толкованию народных обычаев. Книга написана с явным стремлением «приблизить» ее не только к материалу, но и к самим информантам — за счет наполнения текста расшифровками фонограмм с речевыми фрагментами, рассказами, комментариями исполнителей — спустя пять лет логично дополнена соответствующими разделами Смоленского музыкально-этнографического сборника (коллективный труд фольклористов Академии музыки им. Гнесиных).[19]

В этой связи публикация жатвенных песен, записанных в северо-западных районах Брянской области (Красногорском, Суражском, Мглинском), излишеством не оказывается.

Местная жатвенная обрядность сохранилась лишь фрагментарно, хотя народные обычаи все еще отражают ее три этапа: зажинки—жниво—дожинки (или обжинки).[20] Песни же приурочены к определенному календарному периоду (по народной терминологии, «жниво»), причем распространены преимущественно как трудовые (в том смысле, который вкладывает в это понятие З. В. Эвальд).[21] Несколько различается сам характер исполнения. В Суражском районе информанты в большей степени были склонны к сольному пению, в Мглинском (в южной его части) — к групповому. На севере Красногорского района такой вопрос вызывал недоумение: одинаково привычно было петь как поодиночке, так и ансамблем. Проблема заключалась лишь в уровне владения традицией. Известные мастерицы не допускали совместного пения с женщинами, знания и навыки которых оказывались сомнительными, однако охотно шли на исполнение жатвенных песен парами — так, как это, по их замечаниям, и бывало в реальности.

Каких-либо внятных сведений, разъясняющих местные принципы циклизации жатвенных песен, исполнители представить не смогли. Да и сам репертуар ограничивался в лучшем случае тремя-четырьмя образцами.

По наблюдениям, связанным с традицией напева, местная жатвенная обрядность довольно сложна. В д. Калинки Суражского района в песнях используются три самостоятельные мелодии, в некоторых других населенных пунктах (например, в д. Струженка, Далисичи) — две. В деревнях Мглинского и Красногорского районов жатвенные песни объединяются одним напевом. По своим музыкально-стилевым особенностям напевы во многом не согласуются, а наиболее контрастные из них явно восходят к различным ареальным формам и даже более того — устанавливают связи с различными интонационными источниками (ср. № 1, 10, 19).

Выразительный диапазон жатвенных песен достаточно широк. В их мелодике улавливаются связи и с культурой возгласного интонирования, и с

---

[18] *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. 44—55; 2) Жнивные песни восточно-белорусского Полесья // Традиционное музыкальное искусство восточных славян : (Вопросы типологии) : Сб. трудов Гос. музыкально-пед. ин-та им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91. С. 51—75; 3) Календарные песни : (Проблемы ареального исследования) // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25. С. 38—50; 4) О влиянии этнографического контекста на жанровую атрибуцию жатвенных песен // Фольклорный текст: Функция и структура : Сб. трудов Гос. музыкально-пед. ин-та им. Гнесиных. М., 1992. Вып. 121. С. 58—72.

[19] *Пашина О. А.* Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 139—171 (Жатвенный обрядовый комплекс). См. также: Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни / Ред. коллегия: О. А. Паршина, Л. М. Винарчик, Е. А. Дорохова, М. А. Енговатова, И. А. Никитина, М., 2003. С. 525—603.

[20] *Эвальд З. В.* Песни белорусского Полесья. С. 25.

[21] Там же. С. 27.

lib.pushkinskijdom.ru

напевной декламацией, и с лирическим распевом. Причем в напевах разных местных традиций преобладает какое-либо из этих качеств.

Так, типовой напев северной части Красногорского района представляет собой сигнал-возглас, чисто песенные истоки которого при детальном анализе могут оказаться весьма сомнительными (наиболее яркий пример — № 1).[22] Но именно такой напев обладает всеми признаками «напева-формулы», указанными З. В. Эвальд,[23] и во всех своих качествах (ладо-мелодическое строение, композиция, способ интонирования, форма бытования) способен иллюстрировать выдвинутые ею положения.

Не утрачивают связи с «формульной» природой и напевы южной части Мглинского района. Однако их мелодика в большей степени направлена на слово- или слогопроизнесение, более зависима от принципа речевого интонирования (№ 10—13). В целом по особенностям музыкального строения местные жатвенные песни обнаруживают тесные связи с некоторыми образцами, опубликованными в сборнике К. Г. Свитовой.[24]

Как точно заметил в свое время Ф. А. Рубцов, «жнивные песни в существе своем всегда были повествовательными».[25] Поэтому связь мелодий с напевной декламацией вовсе неудивительна и в каком-то смысле обусловлена самой их жанровой природой. Гораздо существеннее чисто музыкальная связь с повествовательным жанром поющегося фольклора — в данном случае — с балладой.[26] Для того чтобы она возникла, жатвенный и балладный напевы должны иметь в своей основе общую музыкальную природу, т. е. опираться на общие интонационные источники и соответственно на сходные принципы структурной организации. Образцом такого жанрового сближения может служить одна из песен, записанных в Мглинском районе (№ 9). По существу это «песня-жалоба», повествовательный характер которой получает реализацию и на уровне интонирования, и на уровне композиции. Во всяком случае такие формы лишний раз указывают на многообразие жатвенных песен, на их прочные (но при поверхностном знакомстве совершенно не очевидные) глубинные связи с наиболее значительными жанрами классического фольклора.

Не просто и с песнями Суражского района. Разумеется, их жанровая определенность не вызывает никаких сомнений. Но сложность в том, что напе-

---

[22] Интонирование жатвенных песен зачастую мало похоже на пение в привычном смысле этого слова. Важно подчеркнуть, что фольклористами записывались летние инструментальные наигрыши, воспроизводящие мелодии местных «жнивных» песен (см.: *Эвальд З. В.* Песни белорусского Полесья. С. 58, № 13). Это лишний раз подтверждает идею З. В. Эвальд о содержательности «напева-формулы» как чисто музыкального образования, вне его связи с конкретным поэтическим текстом.

Достаточно определенно традиция напева, прямо связанная с культурой возгласного интонирования, продемонстрирована в работе Г. В. Лобковой мелодией «покликания» (*Лобкова Г. В* Древности Псковской земли. С. 131), не говоря уже о всей той проблематике, которой посвящена монография М. А. Лобанова «Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России» (СПб., 1997).

[23] *Эвальд З. В.* Песни белорусского Полесья. С. 17—18.

[24] *Свитова К Г.* Народные песни Брянской области. С. 65, 71, 75—76 (№ 40, 46, 50). Ср.: *Мажэйка З. Я., Варфаламеева Т. Б.* Песні Беларускага Падняпроўя. № 102, 103, 108, 111, 112, 115 (с. 141—143, 147, 149—152, 154—155); Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 1: Магілёўскае Падняпроўе... № 62, 63, 65, 67 (с. 139—145).

[25] *Рубцов Ф. А.* Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М., 1973. С. 102.

[26] Жатвенная песня с балладным сюжетом — явление отнюдь не редкое и хорошо известное фольклористам (см., например: *Марченко Ю. И., Петрова Л. И.* Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. № 22. С. 227 (текст), 245 (напев). Такие песни лишний раз подчеркивают справедливость высказанного Ф. А. Рубцовым замечания. Намного важнее оказываются музыкальные параллели между балладой и жатвенной песней, преодолевающие достаточно жесткие жанровые границы.

lib.pushkinskijdom.ru

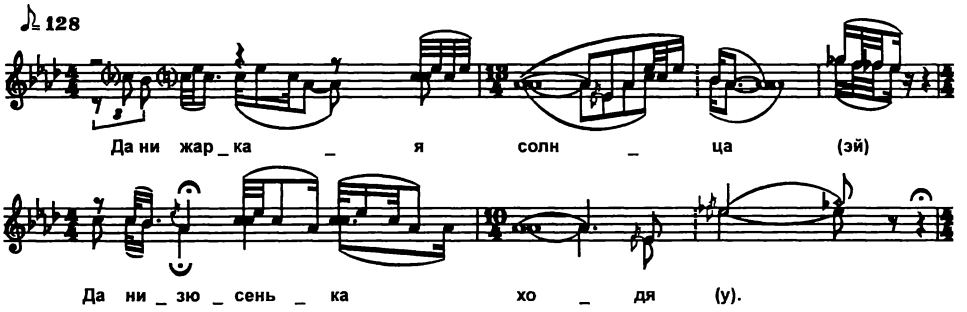
вы этих песен даже по своим чисто внешним признакам сильно перекликаются с напевами местных лирических песен. Особенно ярко это иллюстрируют записи от мастериц жатвенного пения. Их сольные варианты по своей музыкальной содержательности явно превосходят образцы местного группового исполнения (ср. № 19—20, 21—22, 26—27). При заметном сходстве с лирическим распевом композиция песен указывает на их календарно-обрядовое предназначение, на их прямую связь с принципом «формульности», позволяет установить параллели с жатвенными песнями других местных традиций.

Надо заметить, что уже З. В. Эвальд указала на многообразие музыкального оформления жатвенных напевов и во многом объяснила причины этого многообразия. Конечно, эти напевы, как и все прочие напевы календарной обрядности, отличаются еще и чисто местным колоритом, в чем проявляется их принадлежность и к календарной обрядности, и к локальной песенной традиции, и к местной певческой культуре, и даже к репертуару определенной группы местного населения, у которой могут сложиться свои толкования обрядов и обычаев, свои «правила» исполнения обрядовых песен, наконец, свои формы художественного отражения жизненного принципа «оседлости».

Жатвенные песни обладают качествами, редкими для песен календарно-обрядового цикла. Они одновременно и жестко регламентированы — и весьма свободны, и консервативны — и импровизационны, и служебно практичны — и глубоко лиричны. Словом, при дальнейшем изучении жатвенных песен, бытующих хотя бы только в пограничных районах России, Белоруссии и Украины, еще можно добиться серьезных результатов как на уровне собирания материалов (а пополнение источникового фонда всегда полезно), так и на уровне их научного освещения.[27]

ТЕКСТЫ

1

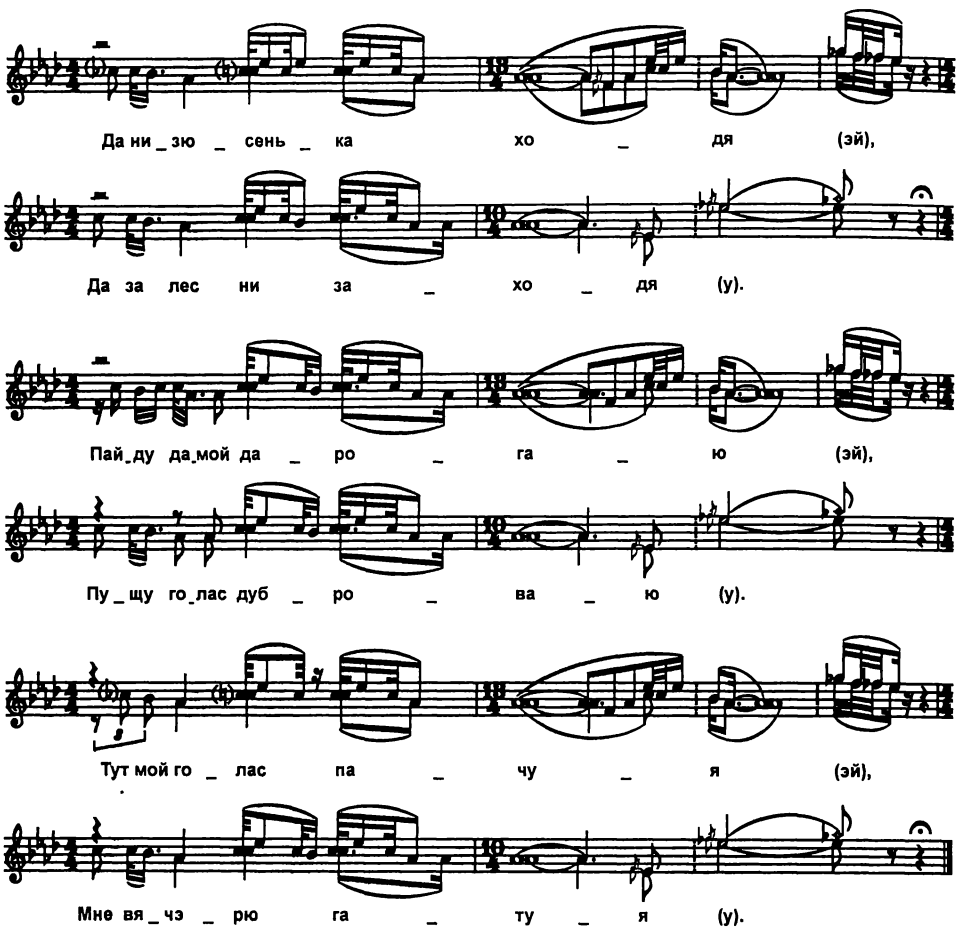


---

[27] Публикуемые образцы хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом). Поскольку материалы не получили постоянного фондового номера, ссылки всюду приводятся на экспедиционный реестр. Буквенные обозначения указывают область (Бр. — Брянская, Мг. — Могилевская), четырехзначное число — год записи; первое двузначное число — номер магнитофонной пленки, второе двузначное число (через дефис) — порядковый номер записи на ней. В том случае если использовано несколько фонограмм, их номера указываются после второго двузначного числа.

Фонетические особенности поэтических текстов передаются средствами русской орфографии. Для обозначения «у» неслогового введена буква «ў», «г» везде означает «г» фрикативное.

lib.pushkinskijdom.ru



Да ни жаркая солнца (эй)
Да низюсенька ходя (у).
Да низюсенька ходя (эй),
Да за лес ни заходя (у).

Пайду дамой дарогаю (эй),
Пущу голас дубровaю (у).
Тут мой голас пачуя (эй),
Мне вячэрьку гатуя (у).
Мне вячэрьку гатуя (эй),
На вячэрьку — тятерьку (эй),
На снеданку — сметанку (эй),
На снеданку — сметанку (у).
На снеданку — сметанку (эй),
На абед — пастаянку (у).

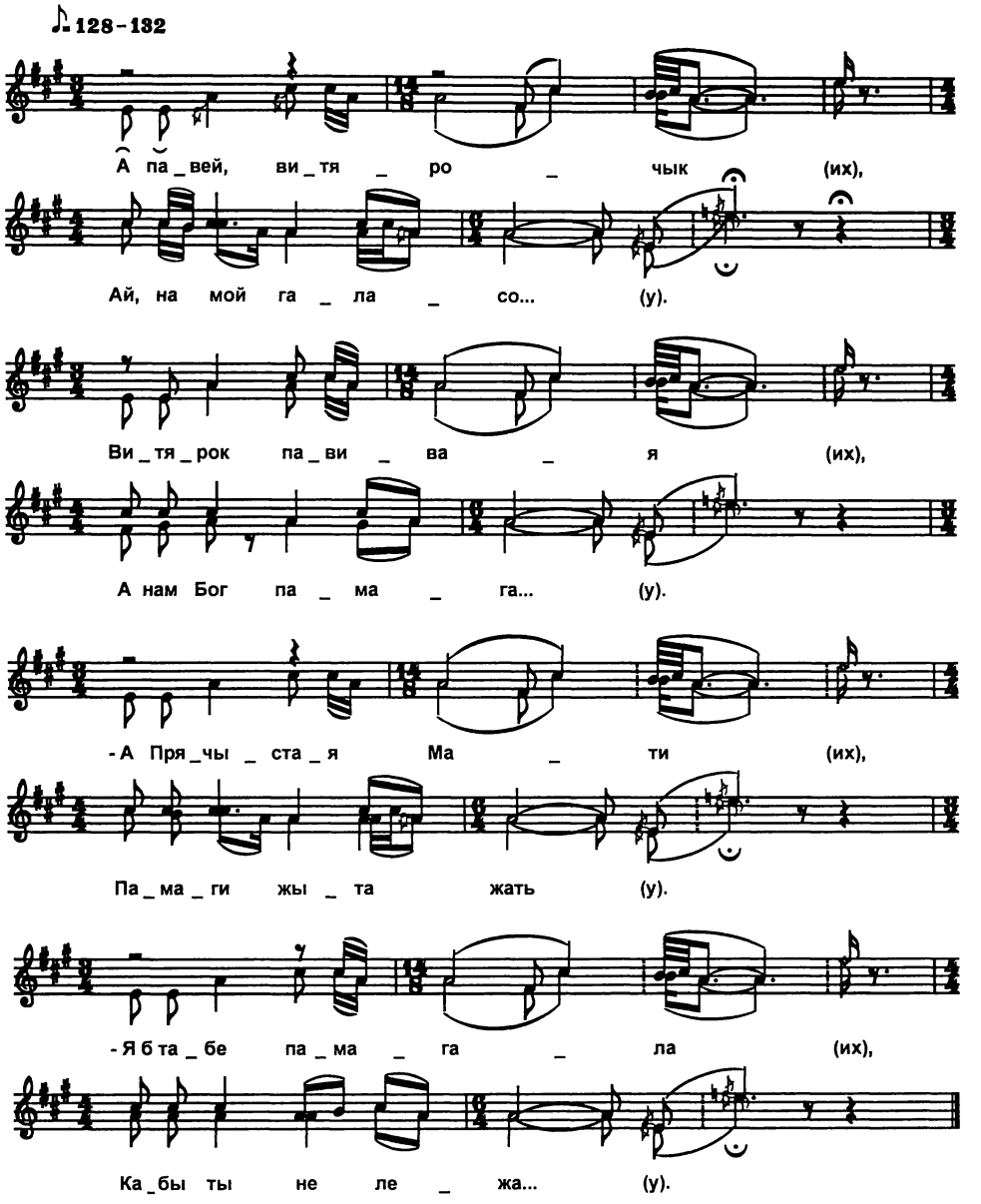
Дятиначка сена кося (эй),
Паклаў касу да й галося (у).
— А ти мая каса тупа (эй),
А ти мая тёща глупа (у)?

lib.pushkinskijdom.ru

Трэба касу паклепати (эй),
Трэба тёщу паругати (у).

Павей, павей, витярочык (эй),
Пацалуй мяне, Петрык (у).
Витярок павивая (эй),
Палажок надымая (у).

2

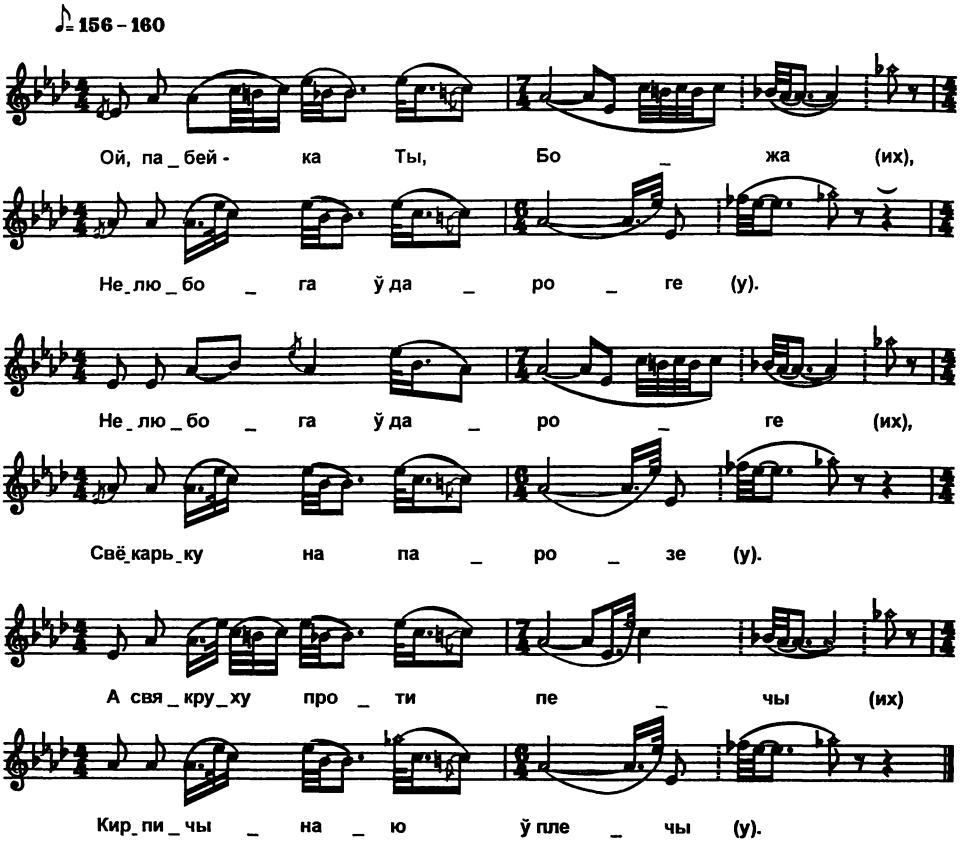


А павей, витярочык (их),
Ай, на мой галасо... (у).
Витярок павивая (их),

lib.pushkinskijdom.ru

А нам Бог памага... (у).
— А Прячыстая Мати (их),
Памаги жыта жать (у).
— Я б табе памагала (их),
Кабы ты не лежа... (у).

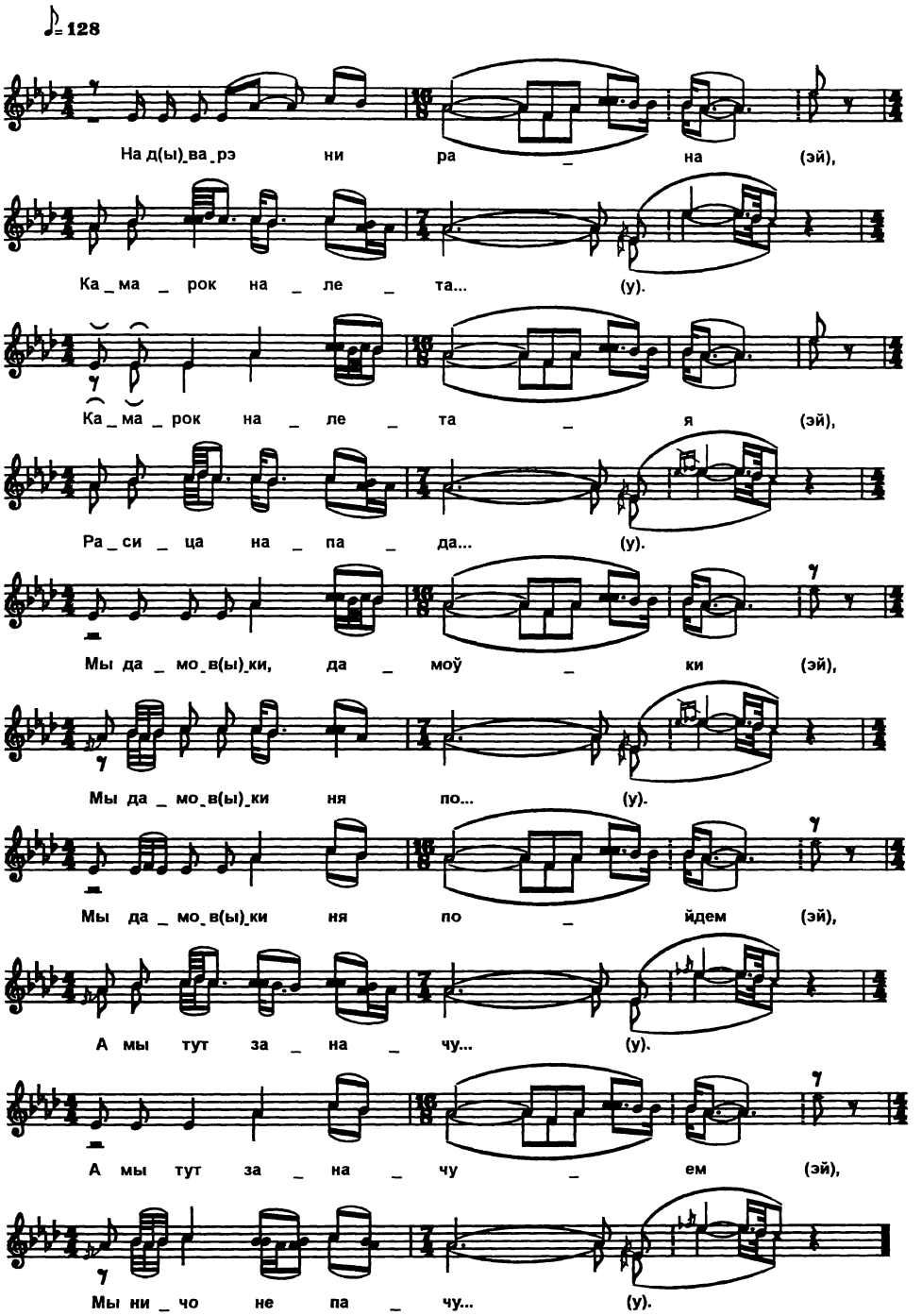
3



Ой, пабей-ка Ты, Божа (их),
Нелюбога ў дароге (у).
Нелюбога ў дароге (их),
Свёкарьку не парозе (у).
А свякруху проти печы (их)
Кирпичынаю ў плечы (у).

lib.pushkinskijdom.ru

4

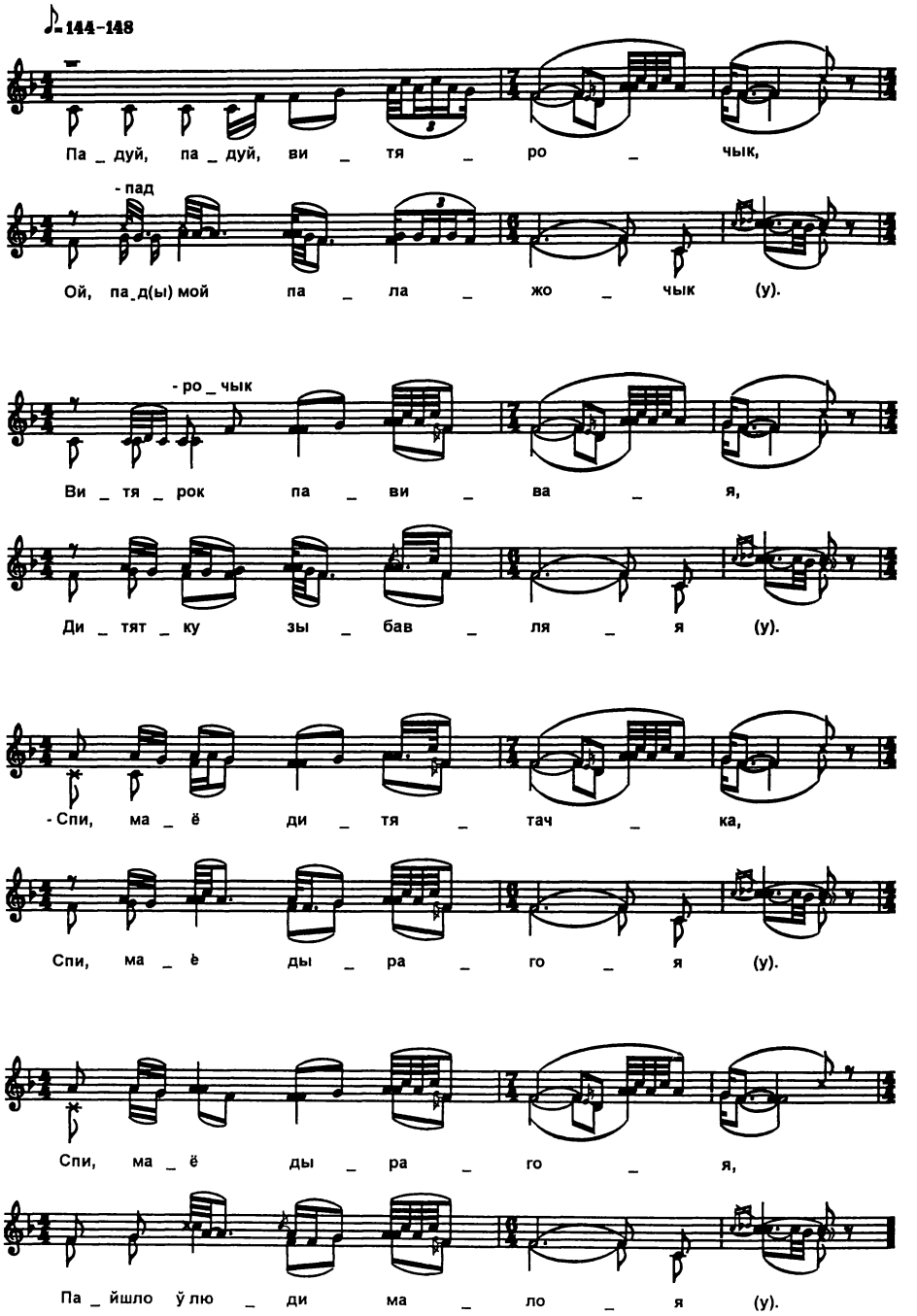


На д(ы)варэ ни рана (эй),
Камарок налета... (у).
Камарок налетая (эй),
Расица напада... (у).

lib.pushkinskijdom.ru

Мы дамов(ы)ки, дамоўки (эй),
Мы дамов(ы)ки ня по... (у).
Мы дамов(ы)ки ня пойдем (эй),
А мы тут заначу... (у).
А мы тут заначуем (эй),
Мы ничо не пачу... (у).

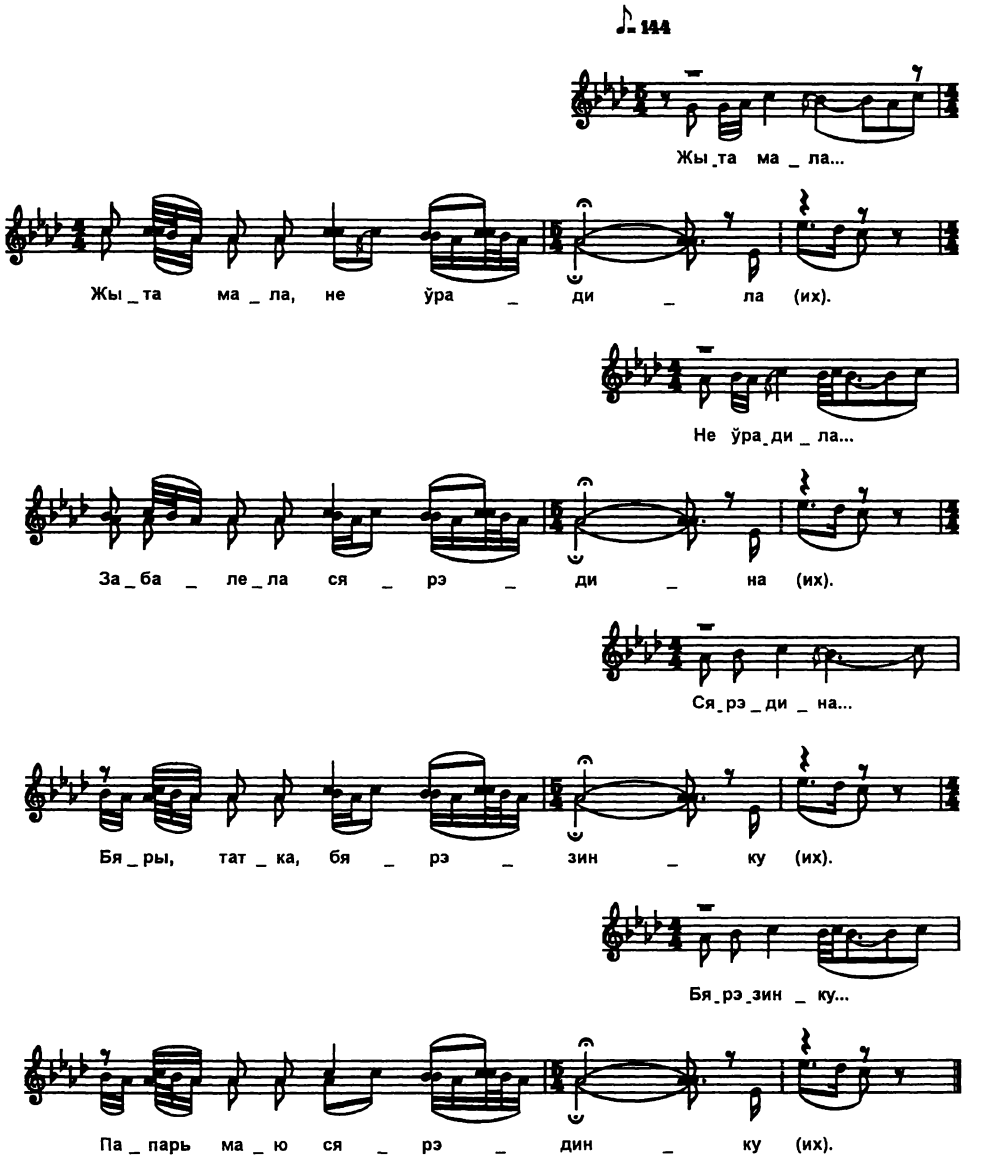
5



lib.pushkinskijdom.ru

Падуй, падуй, витярочык,
Ой, пад(ы) мой палажочык (у).
Витярочык павивая,
Дитятку зыбавляя (у).
— Спи, маё дитятачка,
Спи, маё дырагоя (у).
Спи, маё дырагоя,
Пайшло ў люди малоя (у).

6

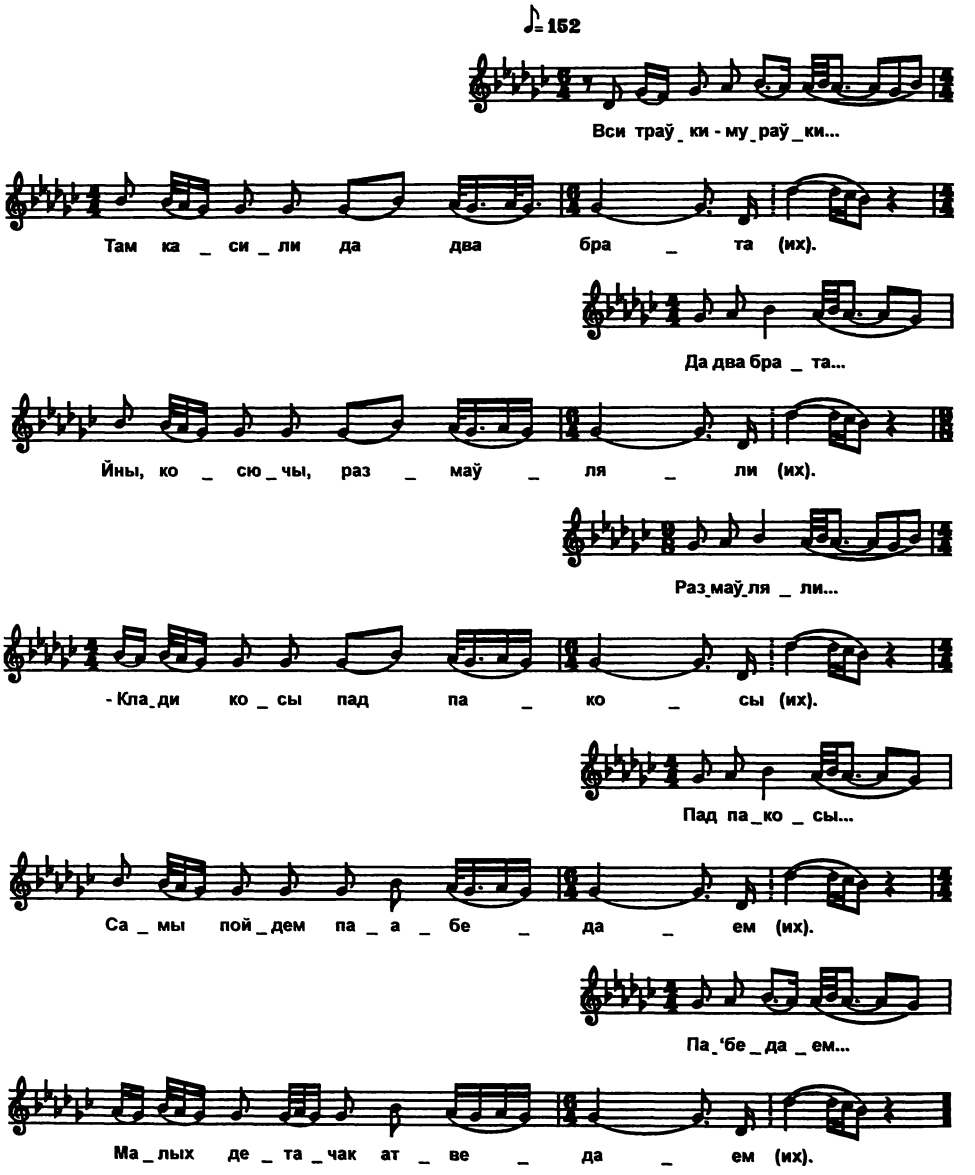


Жыта мала...
Жыта мала, не ўрадила (их).
Не ўрадила...

lib.pushkinskijdom.ru

Забалела сярэдина (их).
Сярэдина...
Бяры, татка, бярэзинку (их).
Бярэзинку...
Папарь маю сярэдинку (их).
Сярэдинку...
Штоб я жала, не лежала.

7

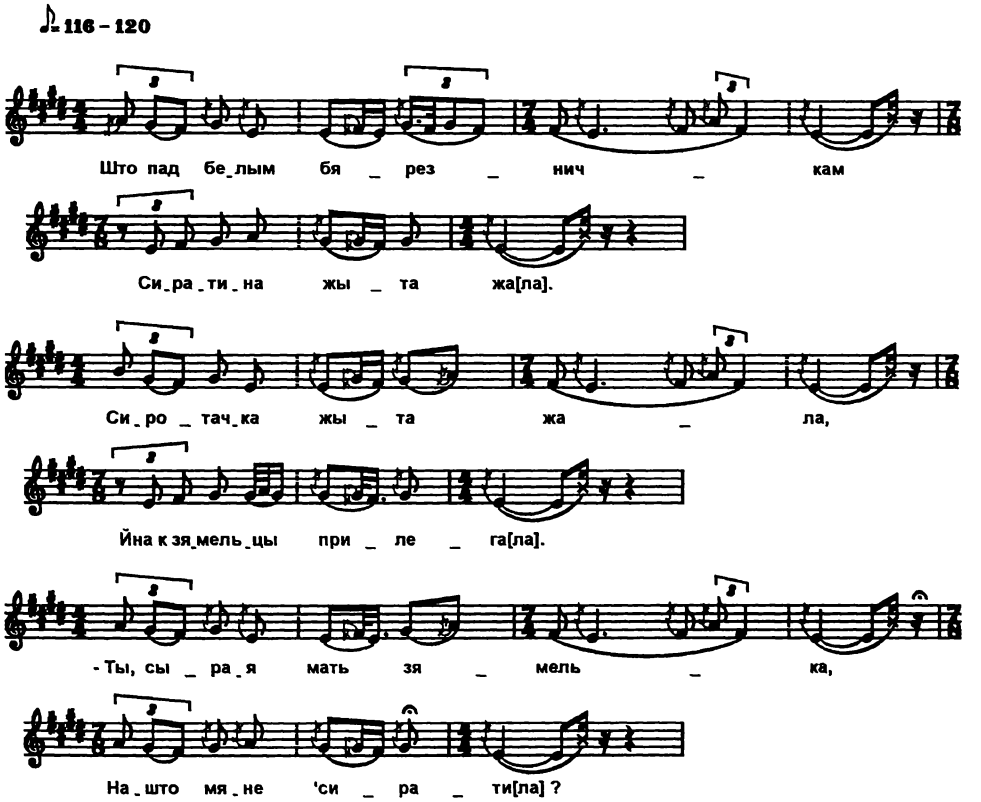


Вси траўки-мураўки...
Там касила да два брата (их).
Да два брата...

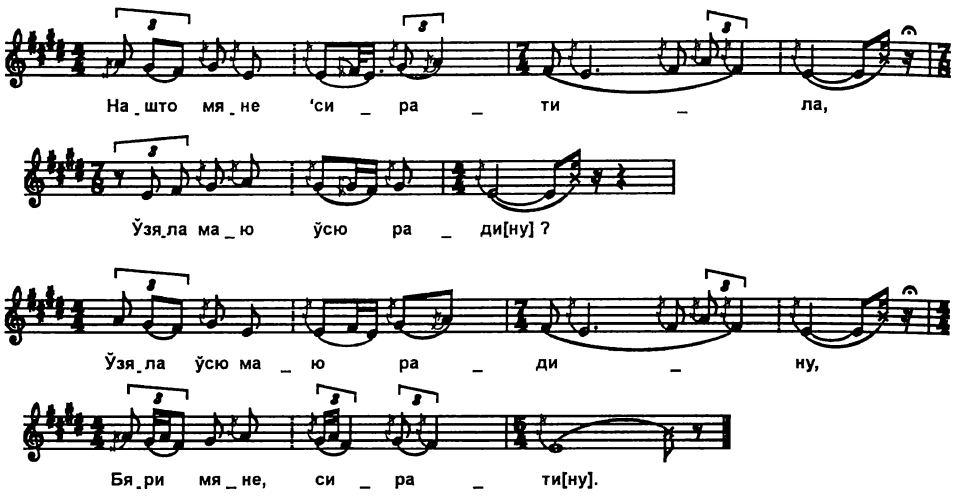
lib.pushkinskijdom.ru

Йны, косючки, размаўляли (их).
Размаўляли...
— Клади косы пад пакосы (их).
Пад пакосы...
Самы пойдем па абедаем (их).
Па 'бедаем...
Малых детачак атведаем (их).
Атведаем...
Падыходжу и к дварочку (их).
А к дварочку...
Сидят детачки в рядочку (их).
У рядочку...
Панаплакаўшыя вочки (их).
Вочки...
Панатёрты рукавочкам (их).
Рукавочкам...
— Цыцтя, детачки, ни плачтя (их).
Ой, ни плачтя...
Ой(и), де ж(ы) ваша й мати (их)?
Ваша мати...
— Наша мати ў новай(и) хате (их).

8

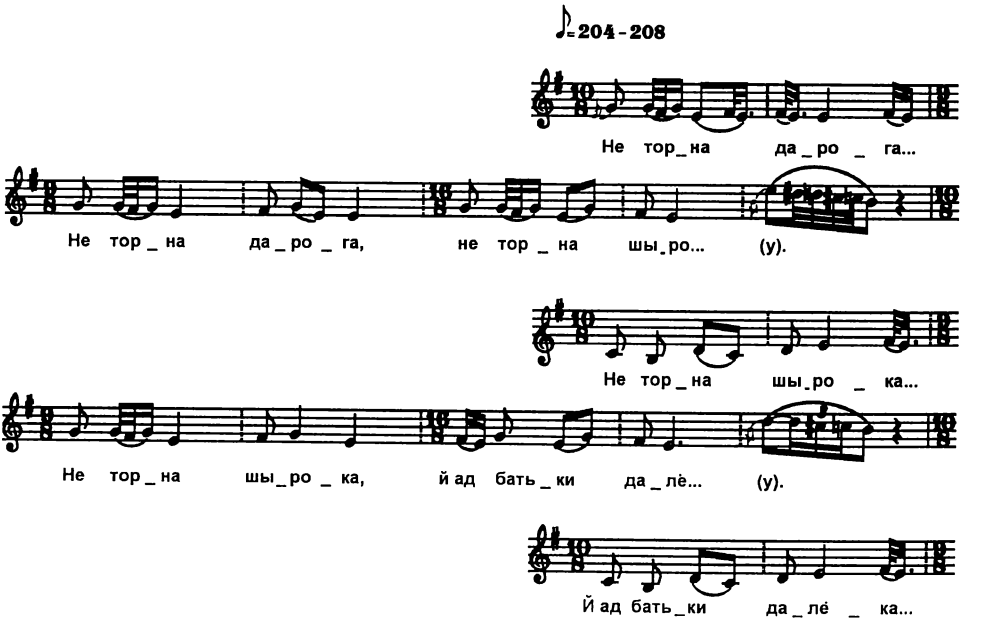


lib.pushkinskijdom.ru

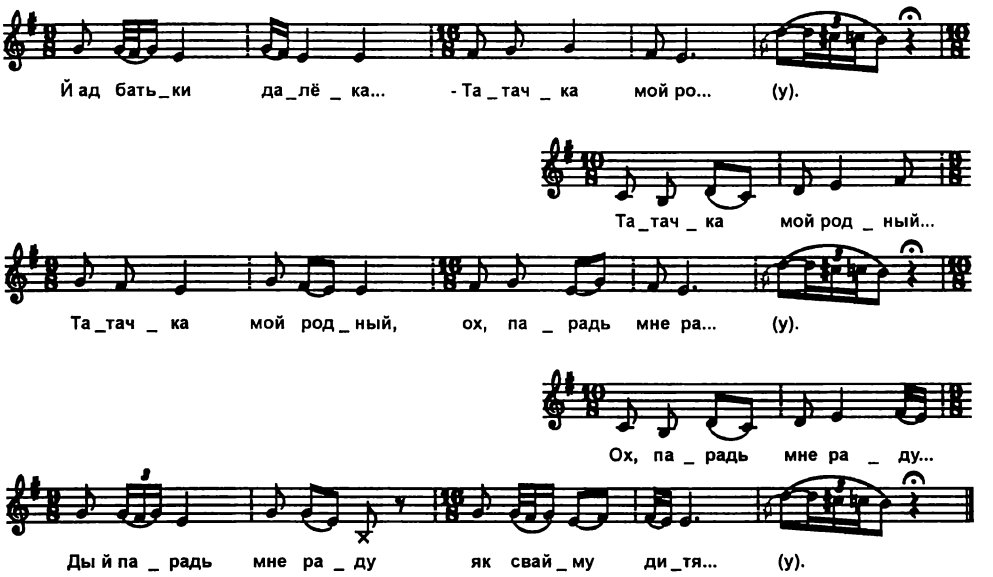


Што пад белым бярезничкам
Сиратина жыта жа[ла].
Сиротачка жыта жала,
Йна к зямельцы прилега[ла].
— Ты, сырая мать зямелька,
Нашто мяне ’сирати[ла]?
Нашто мяне ’сиратила,
Ўзяла маю ўсю ради[ну]?
Ўзяла ўсю маю радину,
Бяри мяне, сирати[ну].
Ўзяла тату, ўзяла маму,
Ўзяла ўсю маю ради[ну].

9



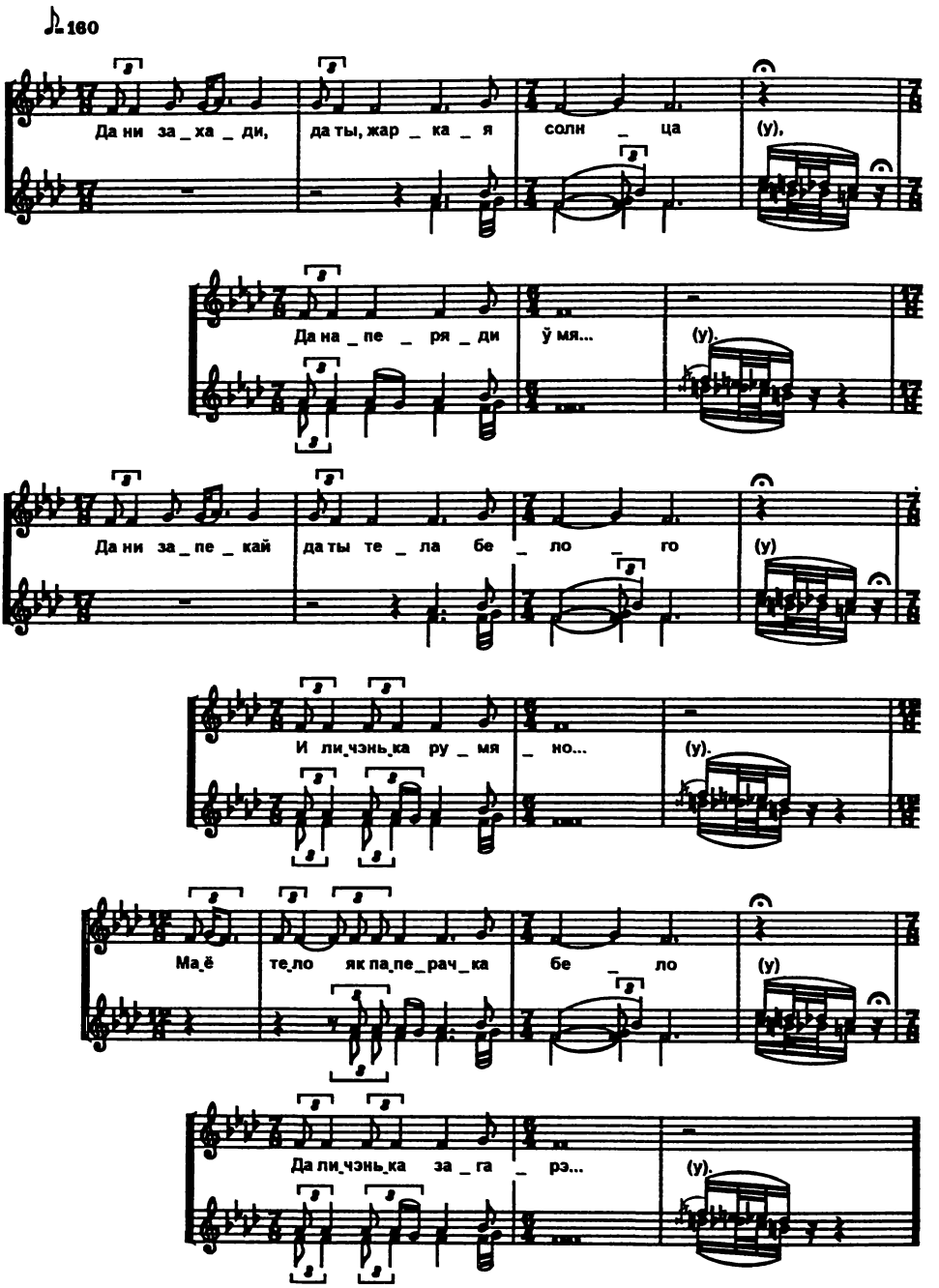
lib.pushkinskijdom.ru



Не торна дарога...
Не торна дарога, не торна шыро... (у).
Не торна шырока...
Не торна шырока, й ад батьки далё... (у).
Й ад батьки далёка...
Й ад батьки далёка... — Татачка мой ро... (у).
Татачка мой родный...
Татачка мой родный, ох, парадь мне ра... (у).
Ох, парадь мне раду...
Ды й парадь мне раду як свайму дитя... (у).
Як свайму дитяти...
Як свайму дитяти, ай, ти тут мне бы... (у)?
Ох, ти тут мне быти...
Ох, ти тут мне быти, ти ў дворачку йти... (У)?
Ти ў дворачку йтити...
Ти ў дворачку йтити? — Ай, жыви и з Бо... (у).
Ох, жыви и з Богам...
Да й жыви и з Богам, дажыдай мало... (у).
Дажыдай малога...
Дажыдай малога. — Пакуль малый бу... (у).
Пакуль малый будить...
Пакуль малый будить, дак я стара бу... (У).

lib.pushkinskijdom.ru

10

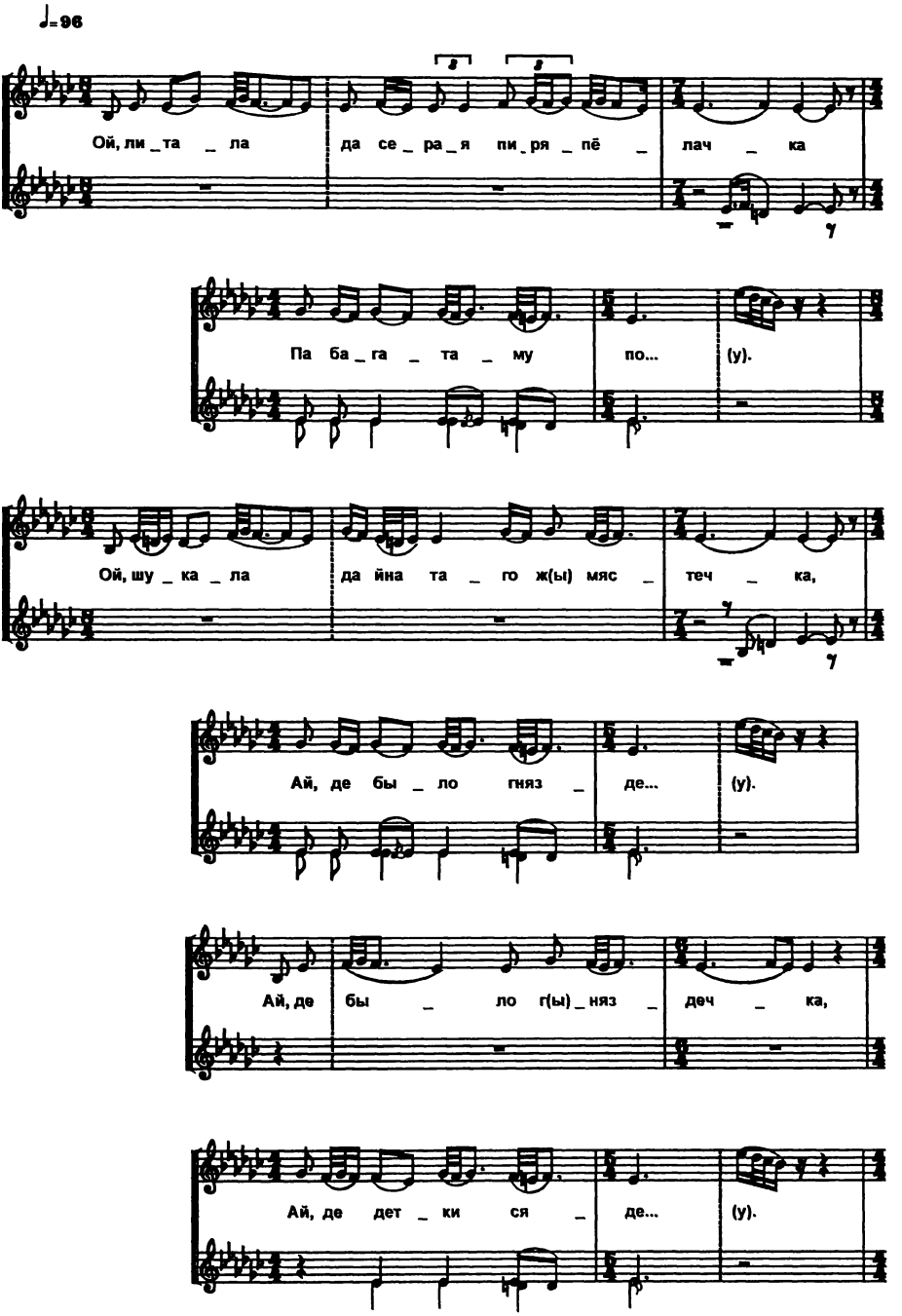


Да ни захади, да ты, жаркая солнца (у),
Да наперяди ў мя... (у).
Да ни запекай да ты тела белого (у)
И личэнька румяно... (у).
Маё тело як паперачка бело (у)
Да личэнька загарэ... (у).

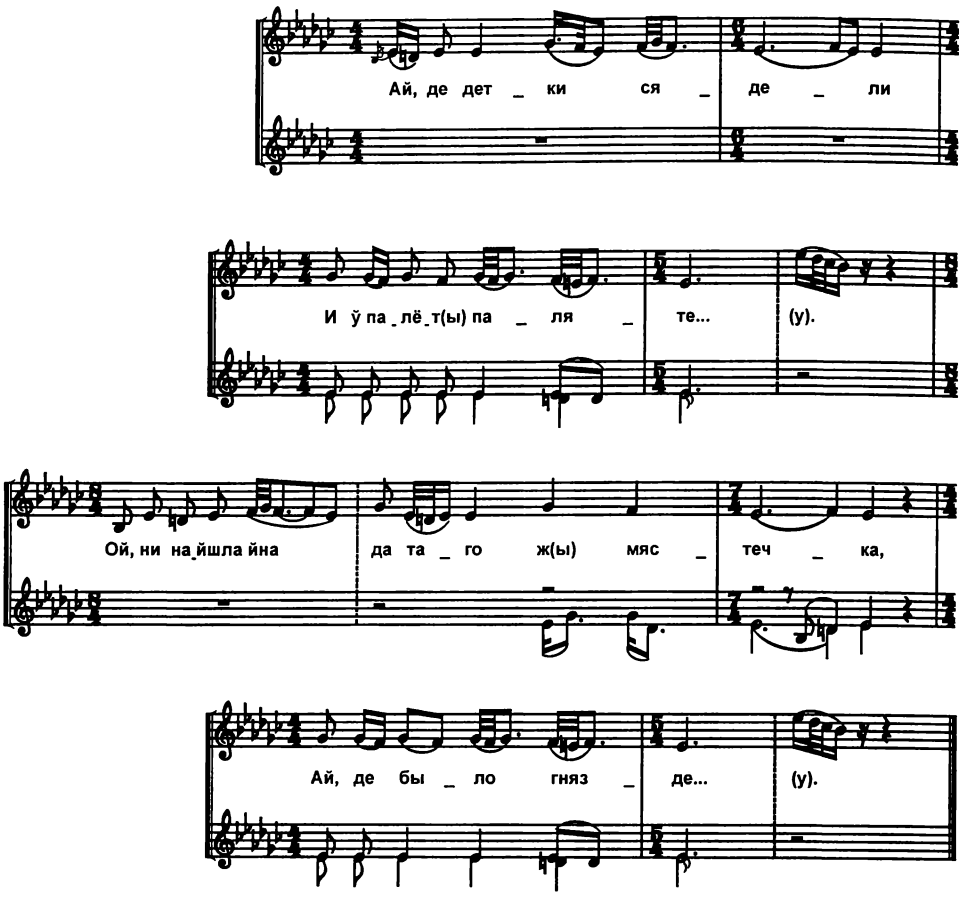
lib.pushkinskijdom.ru

Чыя ета каўдыбала (у)
Рана двору падаўба... (у)?
А ўси двору, двору, двору (у),
А я двору ни пайду (у).
А я тута заначую (у),
Свайго милага пачу... (у).

11



lib.pushkinskijdom.ru

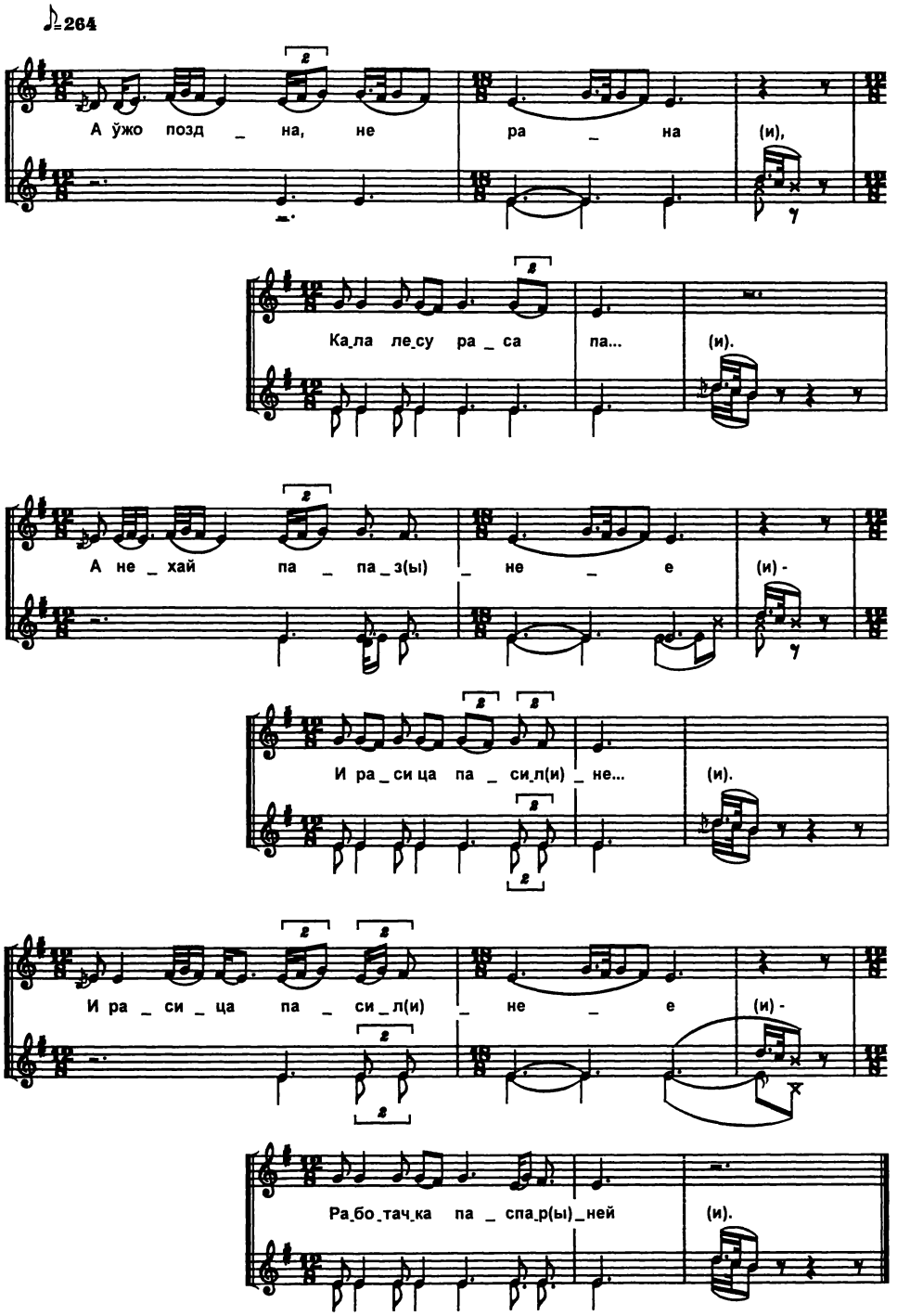


Ой, литала да серая пиряпёлачка
Па багатаму по... (у).[1]
Ой, шукала да йна таго ж(ы) мястечка,
Ай, де было гнязде... (у).
Ай, де было г(ы)няздечка,
Ай, де детки сяде... (у).
Ай, де детки сядели
И ў палёт(ы) паляте... (у).
Ой, ни найшла йна да таго ж(ы) мястечка,
Ай, де было гнязде... (у).
Тольки йна найшла да крыницу з(ы) вадицай,
Щэ й рублёный(и) кало... (у).

[1] При повторной записи последовало:
Па багатаму ж(ы) полю,
Па жытечку ядряно... (у) (Бр. 1990. 14-02).

lib.pushkinskijdom.ru

12

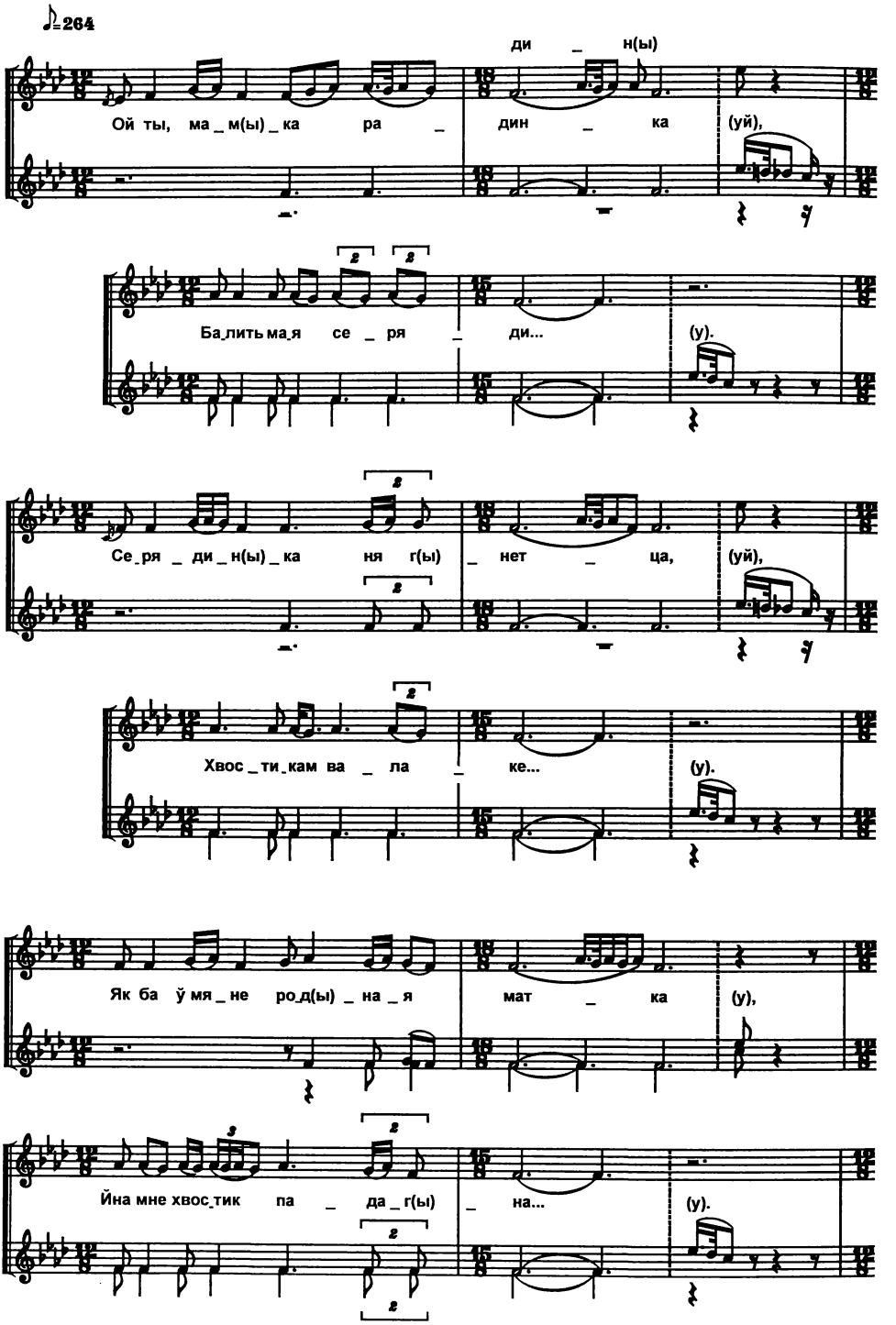


А ўжо поздна, не рана (и),
Кала лесу раса па... (и).
А нехай папаз(ы)нее (и) —

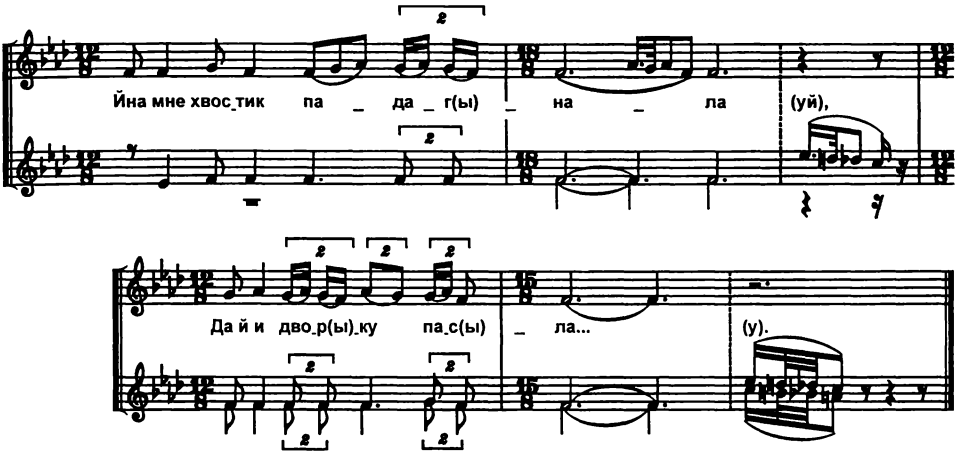
lib.pushkinskijdom.ru

И расица пасил(и)не... (и).
И расица пасил(и)нее (и) —
Работачка паспар(ы)ней (и).

13

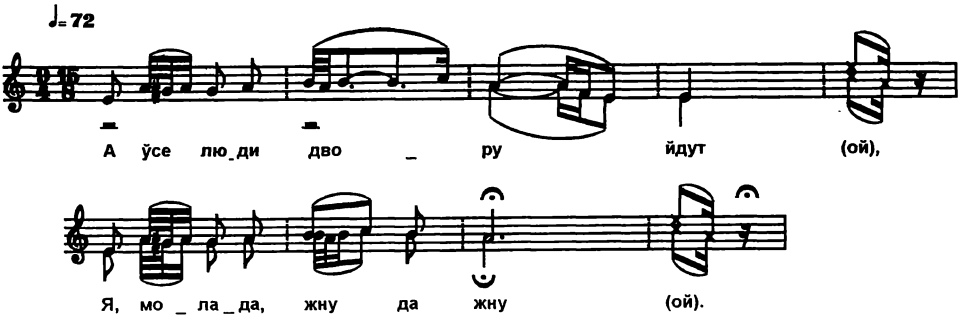


lib.pushkinskijdom.ru

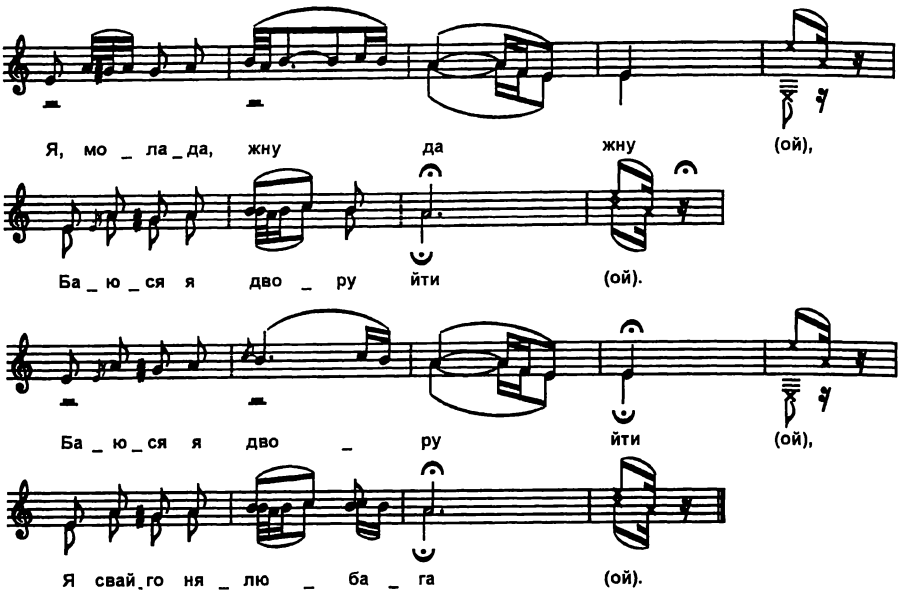


Ой ты, мам(ы)ка радинка (уй),
Балить мая серяди... (у).
Серядин(ы)ка ня г(ы)нетца (уй),
Хвостикам валаке... (у).
Як ба ў мяне род(ы)ная матка (у),
Йна мне хвостик падаг(ы)на... (у).
Йна мне хвостик падаг(ы)нала (уй),
Да й и двор(ы)ку пас(ы)ла... (у).
А ўсе дворачку, д(ы)вору (уй),
А я тута заначу... (у).
А я тута заначую (у),
Я ничога не пачу... (у).
Я ничога не пачую (у),
Я никога не баю... (у).
Я никога не баюся (у),
Да толька я баю... (у).
Да толька я баюся (у)
Аднаго Госпада Бо... (у).
Аднаго Госпада Бога (у),
Чалавека лихо... (у).
А я Богу памалюся (у),
Чалавеку пакланюсь (у).

14

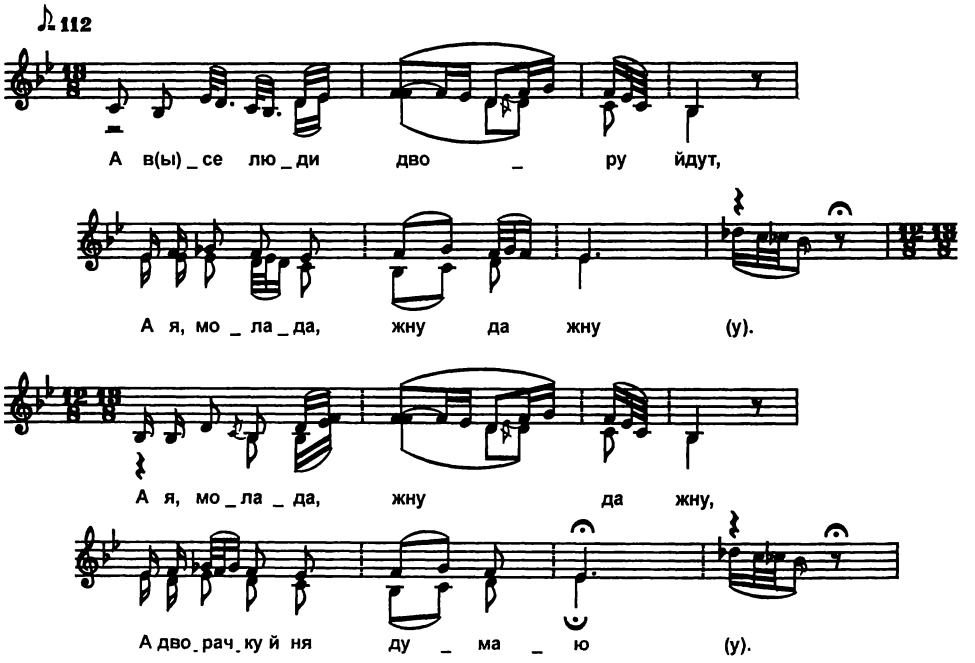


lib.pushkinskijdom.ru

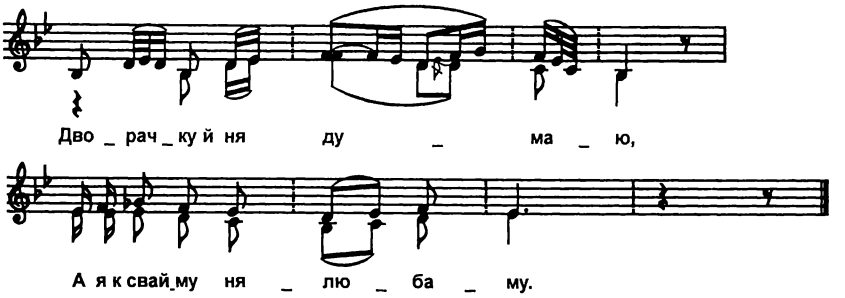


А ўсе люди двору йдут (ой),
Я, молада, жну да жну (ой),
Я, молада, жну да жну (ой),
Баюся я двору йти (ой).
Баюся я двору йти (ой),
Я свойго нялюбага (ой).

15

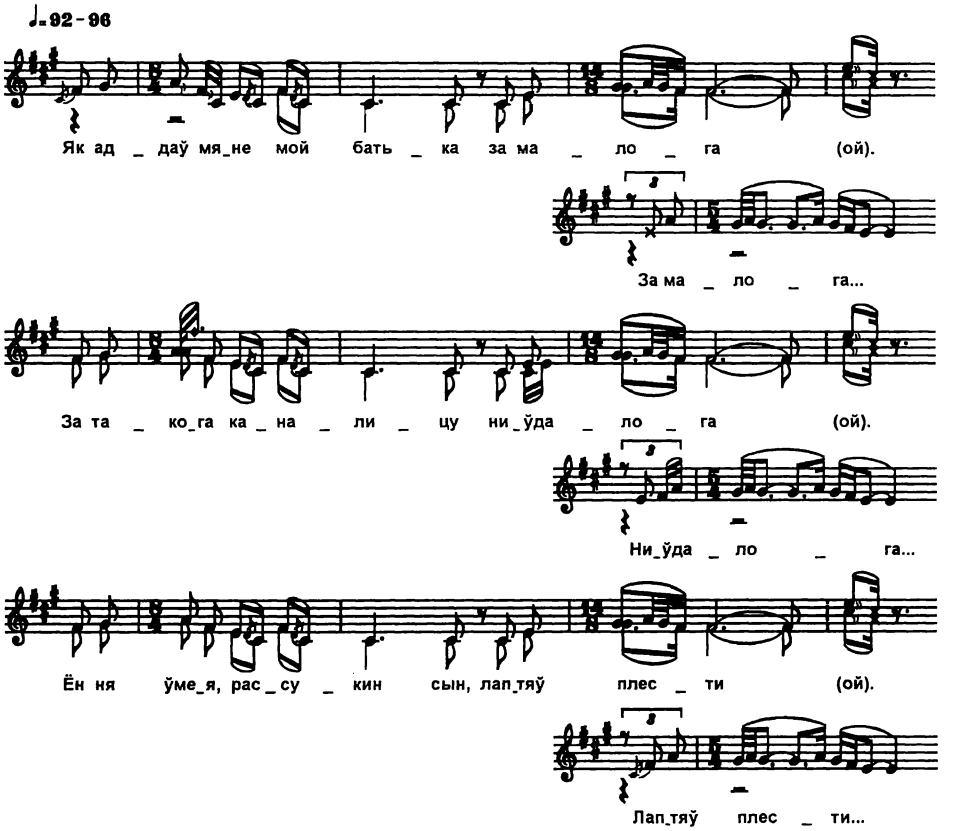


lib.pushkinskijdom.ru

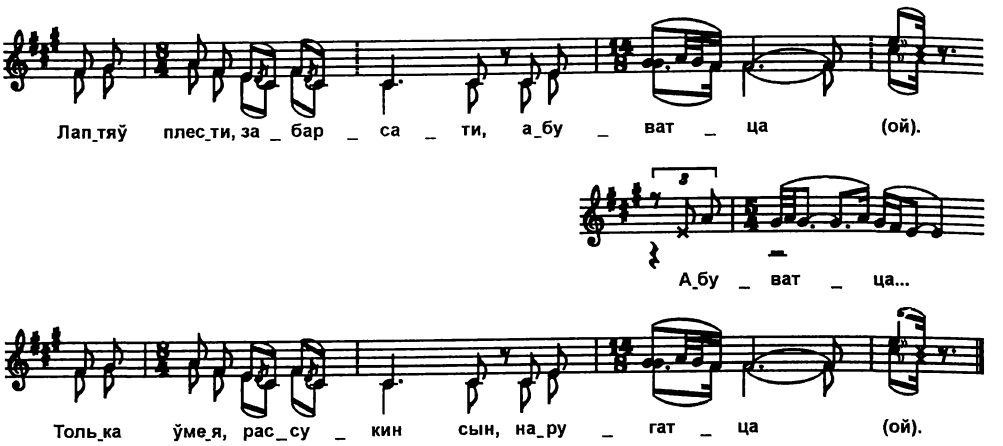


А в(ы)се люди двору йдут,
А я, молада, жну да жну (у).
А я, молада, жну да жну,
А дворачку й ня думаю (у).
Дворачку й ня думаю,
А я к свайму нялюбаму (у).
Я к свайму к нялюбаму,
А нялюб будеть бить мяне (у).
Нялюб будет(и) бить мяне
А ряменнаю пугаю (у).

16

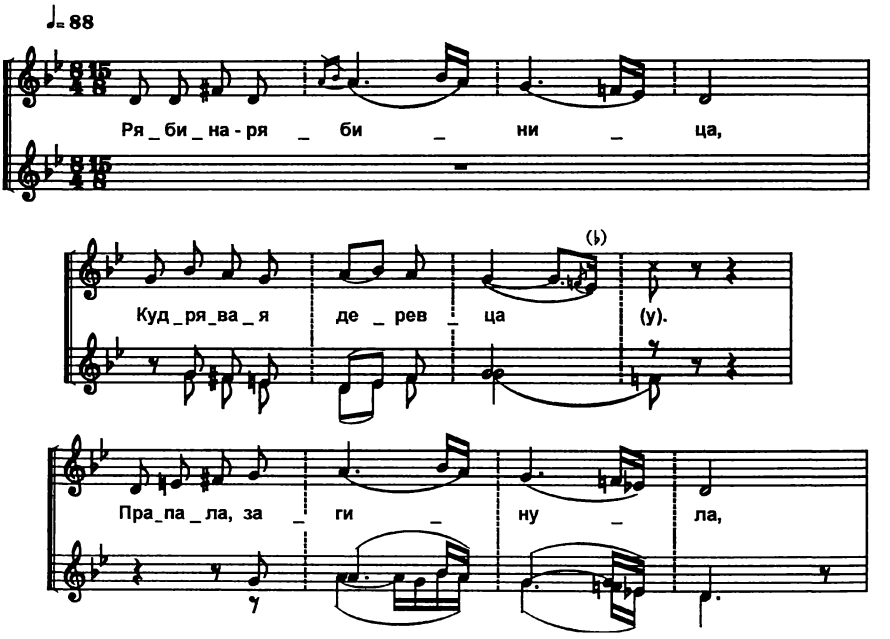


lib.pushkinskijdom.ru

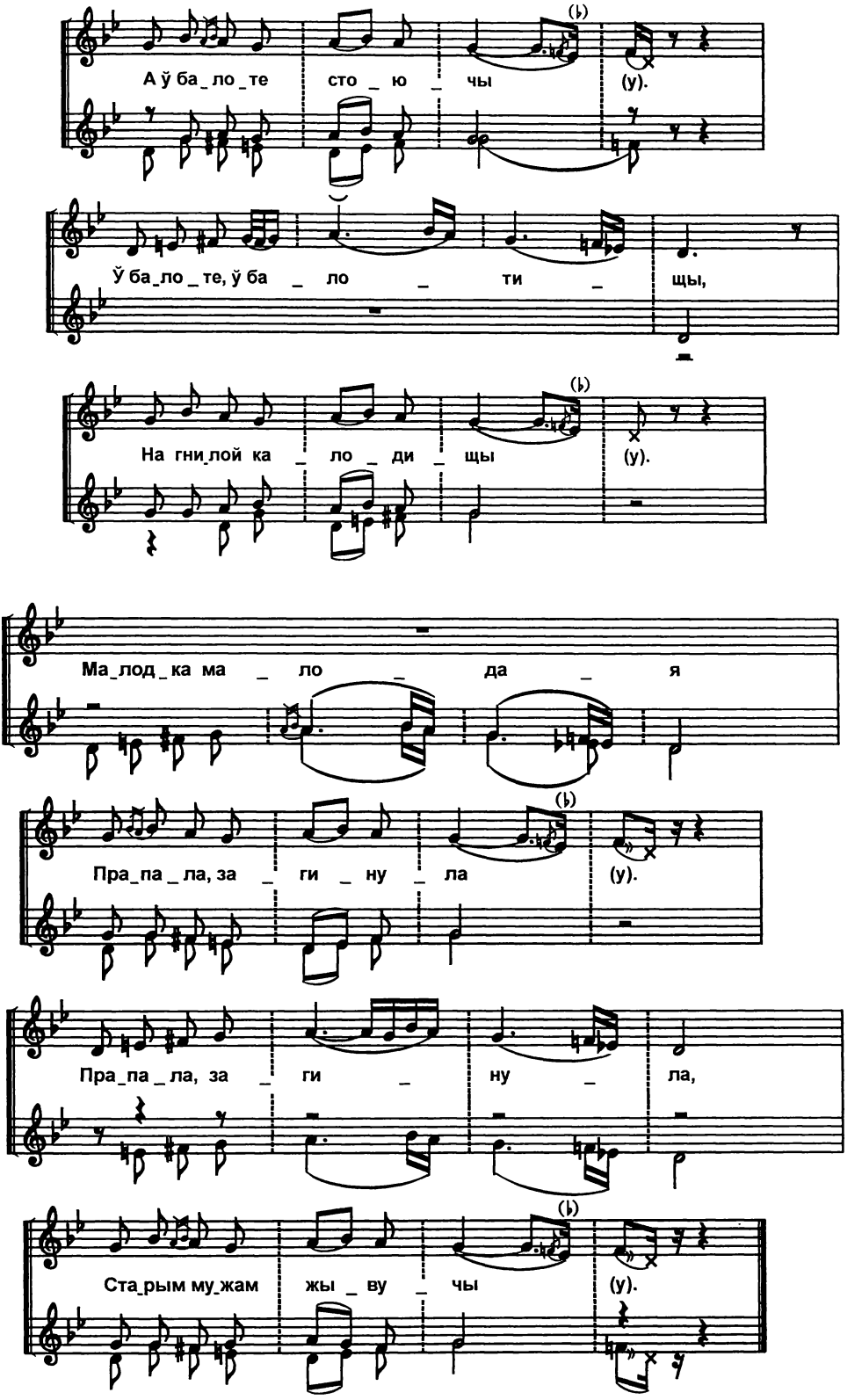


Як аддаў мяне мой батька за малога (ой).
За малога...
За такога каналицу ниўдалога (ой).
Ниўдалога...
Ён ня умея, рассукин сын, лаптяў плести (ой).
Лаптяў плести...
Лаптяў плести, забарсати, абуватца (ой).
Абуватца...
Толька ўмея, рассукин сын, наругатца (ой).
Наругатца...
К стяне видам, ка мне задам варатитца (ой).
Варатитца...
Ти м(ы)не ийтить, младюсенькай, затапитца (ой).

17



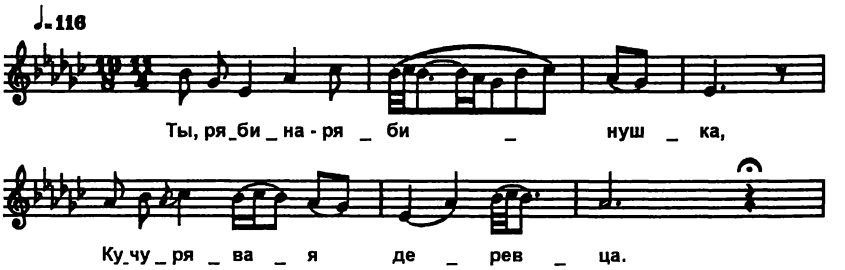
lib.pushkinskijdom.ru



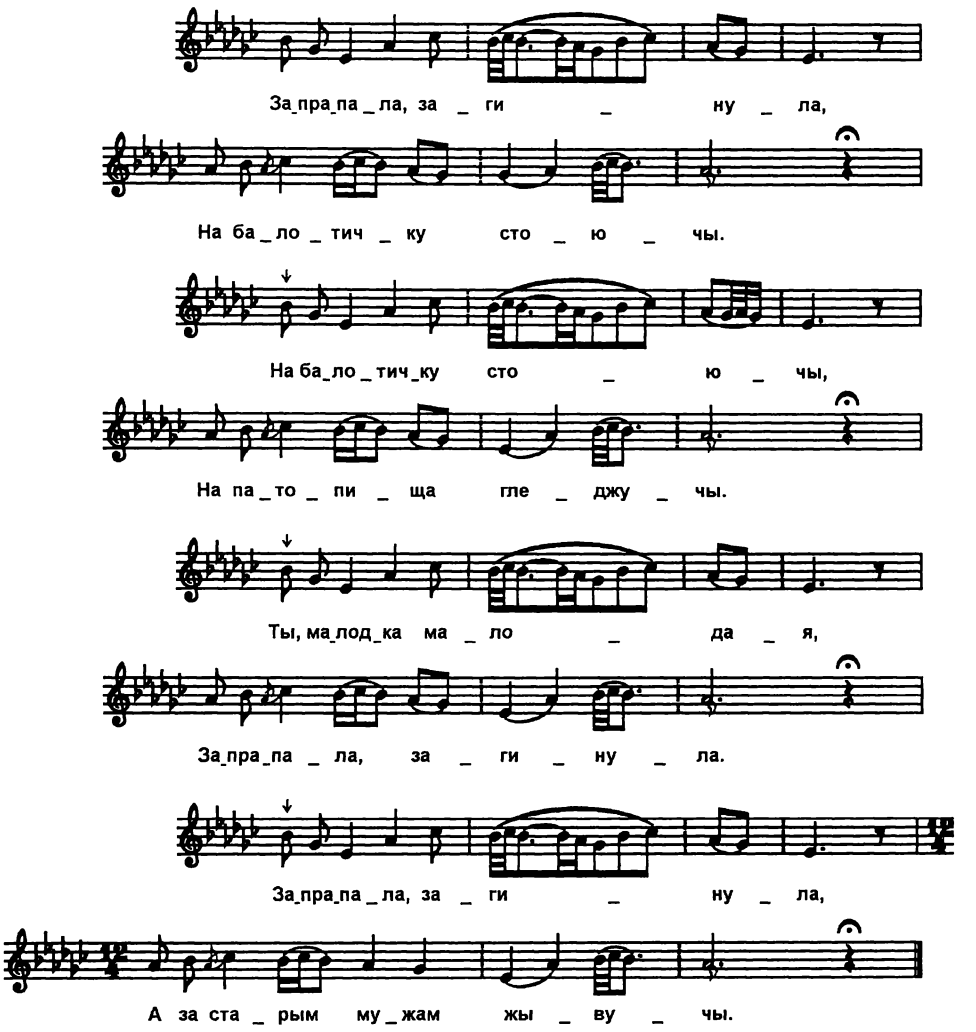
lib.pushkinskijdom.ru

Рябина-рябиница,
Кудрявая деревца (у).
Прапала, загинула,
А ў балоте стоючы (у).
Ў балоте, ў балотищы,
На гнилой калодищы (у).
Малодка малодая
Прапала, загинула (у).
Прапала, загинула,
Старым мужам жывучы (у).
Старым мужам жывучы,
На роўнага диючы (у).
— Кумачка-галубачка,
Парай мне парадачку (у).
Парай мне парадачку,
Як мне старым мужам жыть (у).
Як мне старым мужам жыть,
Як мне яму наравить (у).
— Кумачка-галубачка,
Бий яго дубинаю (у).
Бий яго дубинаю,
Запали лучынаю (у).
— Кумачка-галубачка,
Ти чула, ти бачыла (у).
Ти чула, ти бачыла,
Што ўчора граза была (у)?
Што ўчора граза была,
Майго мужа гром убиў (у)?
Майго мужа гром убиў,
Маланьнёю запалиў (у)?
— Кумачка-галубачка,
Ўчора гразы не было (у).
Учора гразы не было,
Муж убит дубинаю (у).
Муж убит дубинаю,
Запален лучынаю (у).

18



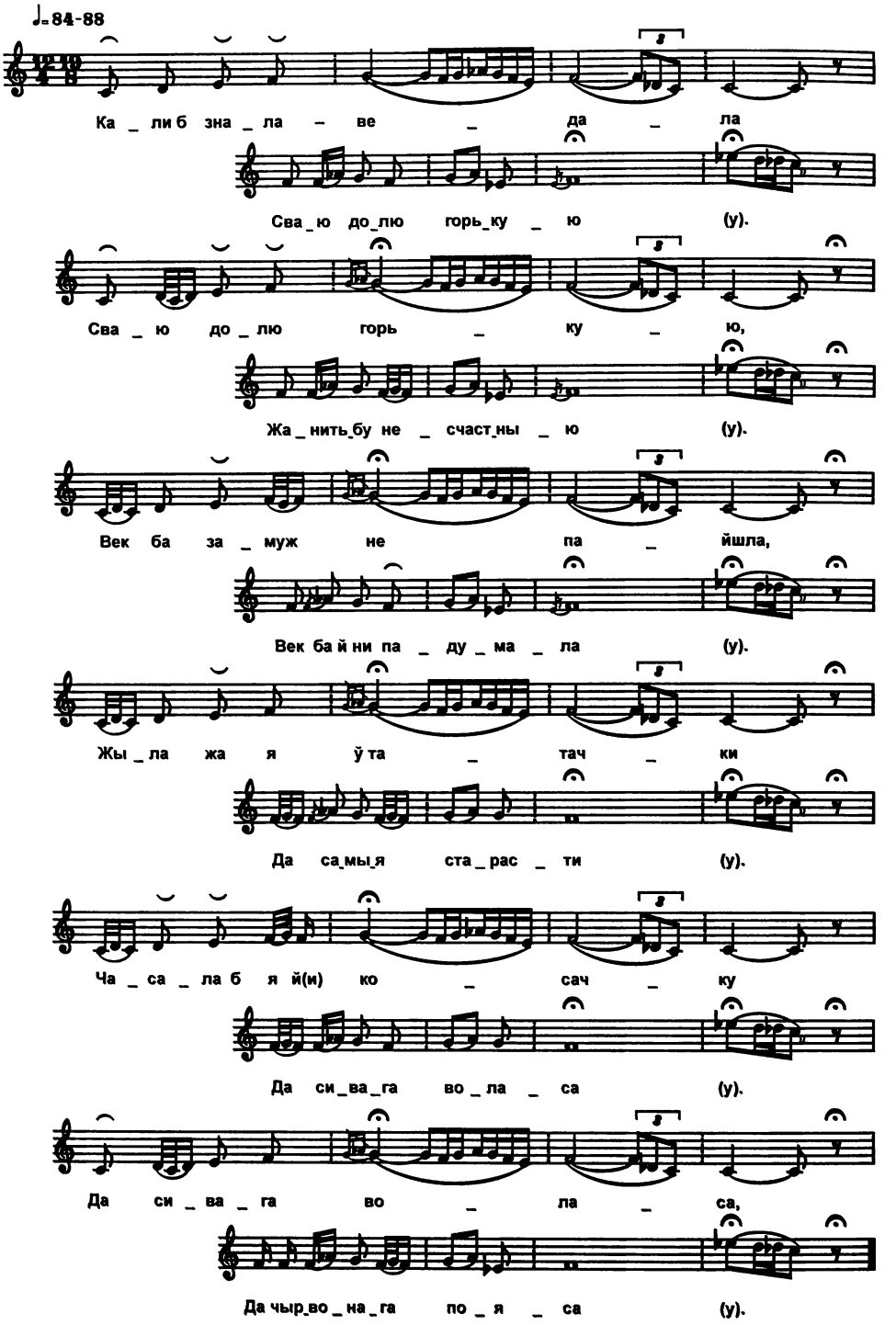
lib.pushkinskijdom.ru



Ты, рябина-рябинушка,
Качурявая деревца.
Запрапала, загинула,
На балотичку стоючы.
На балотичку стоючы,
На патопища гледжучы.
Ты, малодка малодая,
Запрапала, загинула.
Запрапала, загинула,
А за старым мужам жывучы.
А за старым мужам жывучы,
А на старага гляджучы.
Ах ты, старый мой муж,
Иссушыў мяне, маладу,
Иссушыў мяне, маладу,
А всех девачек, што в ряду.

lib.pushkinskijdom.ru

19

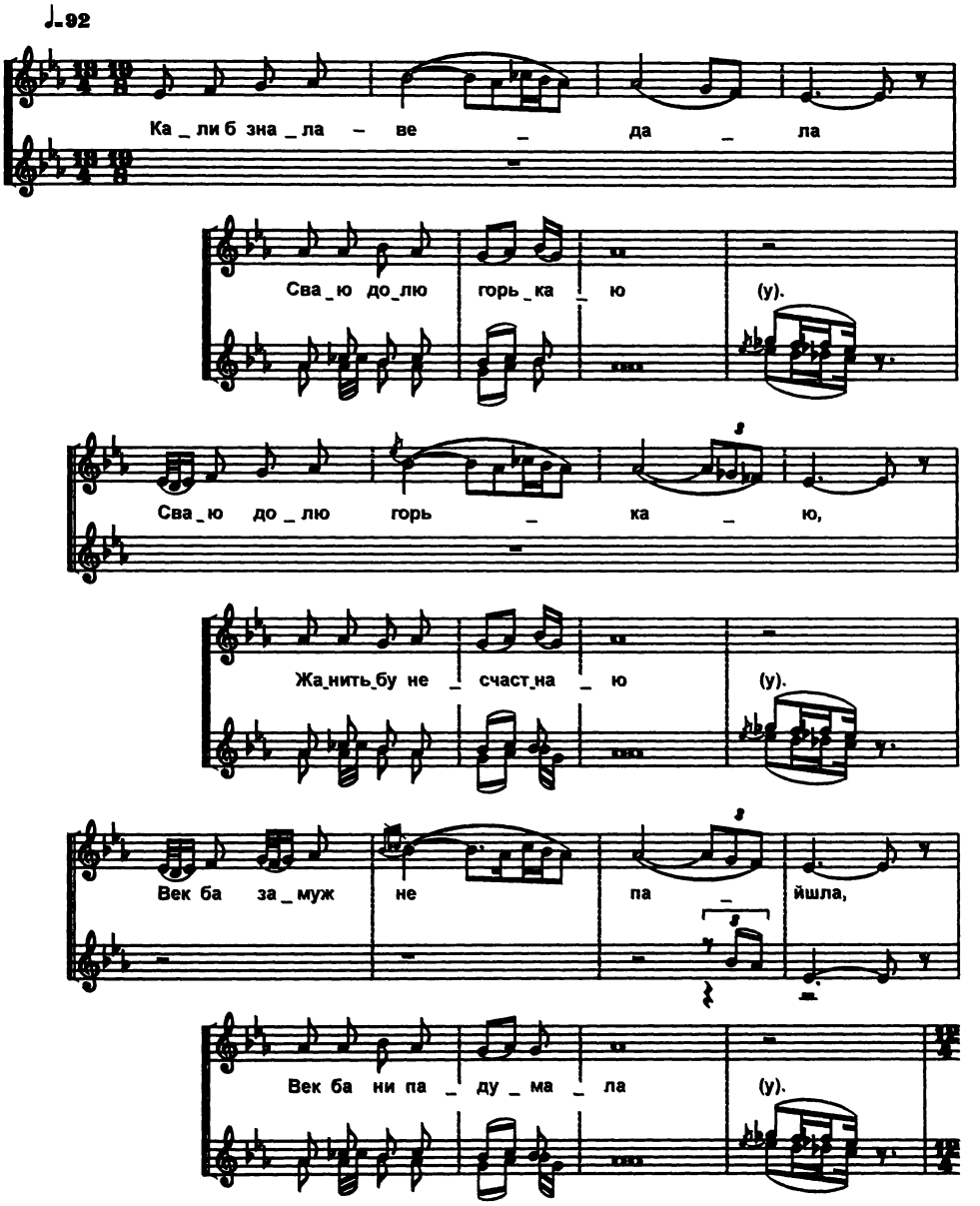


Кали б знала-ведала
Сваю долю горькую (у).
Сваю долю горькую,

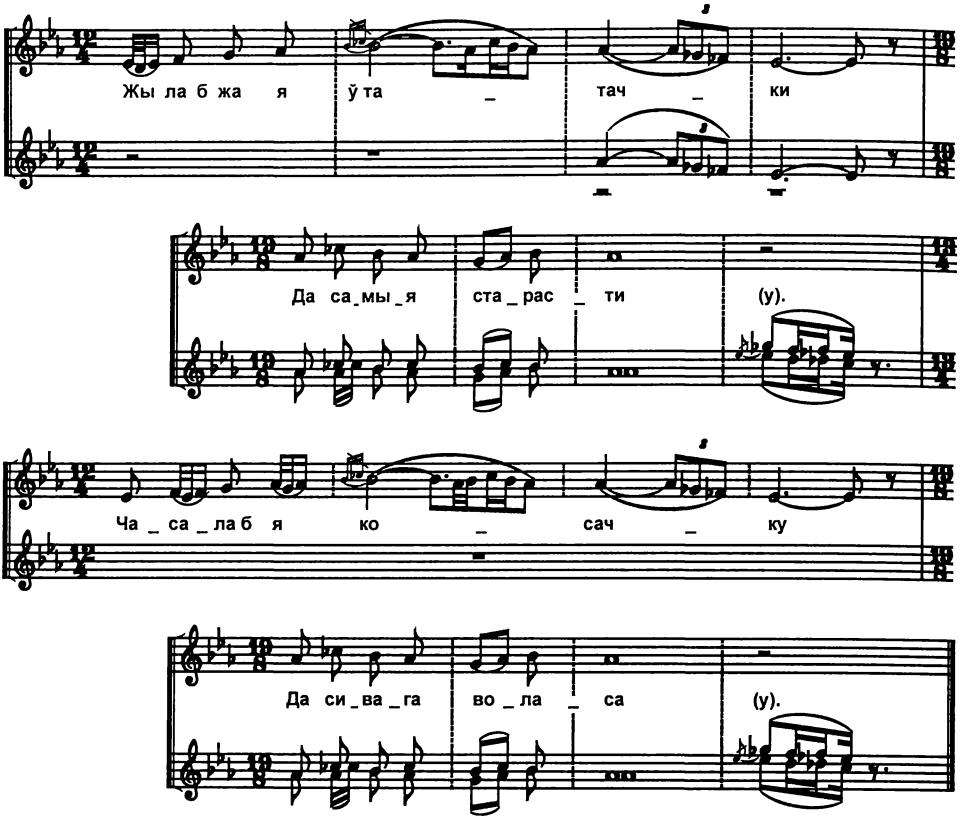
lib.pushkinskijdom.ru

Жанитьбу несчастную (у).
Век ба замуж не пайшла,
Век ба й ни падумала (у).
Жыла жа я ў татачки
Да самыя старасти (у).
Часала б я й(и) косачку
Да сивага воласа (у).
Да сивага воласа,
Да чырвонага пояса (у).

20

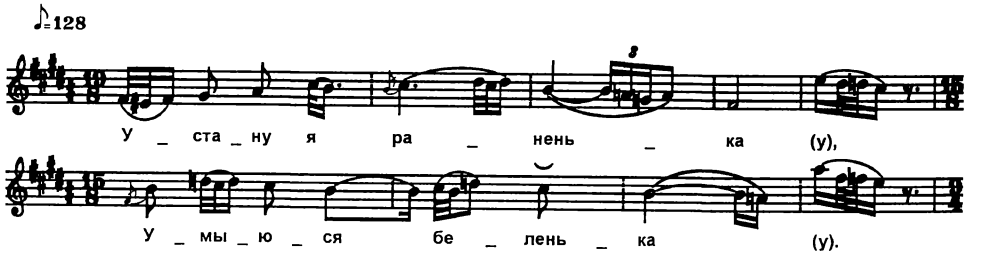


lib.pushkinskijdom.ru

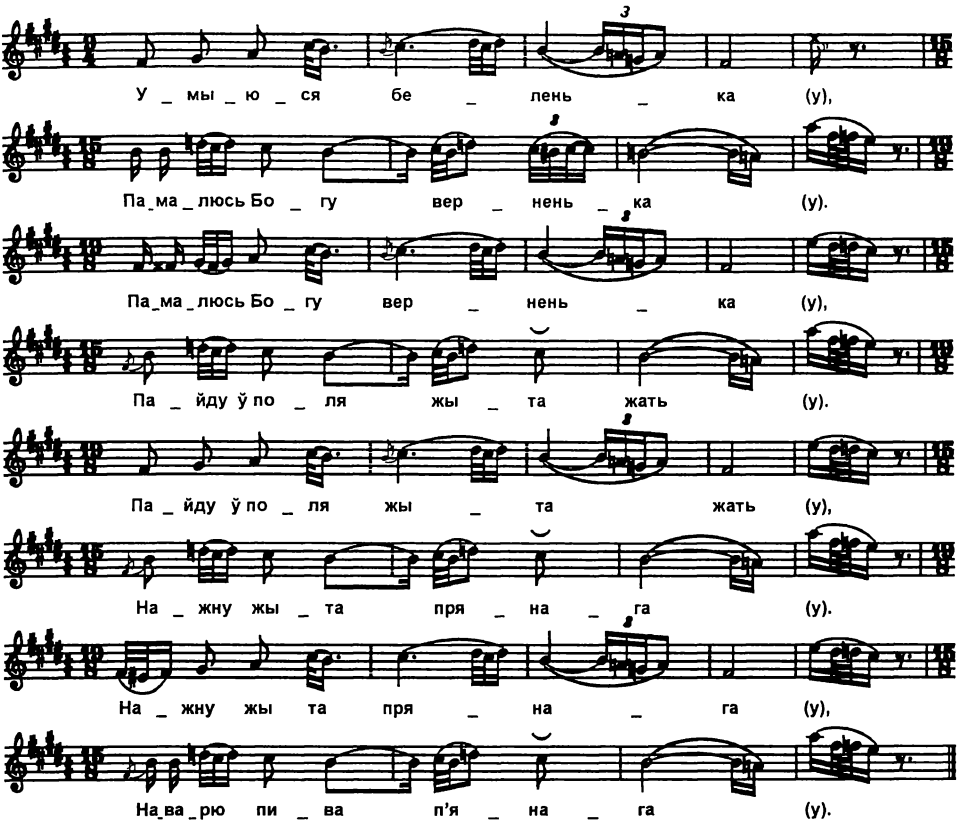


Кали б знала-ведала
Сваю долю горькаю (у).
Сваю долю горькаю,
Жанитьбу несчастнаю (у).
Век ба замуж не пайшла,
Век ба ни падумала (у).
Жыла б жа я ў татачки
Да самыя старасти (у).
Часала б я косачку
Да сивага воласа (у).
Да сивага воласа,
Да самага пояса (у).

21



lib.pushkinskijdom.ru

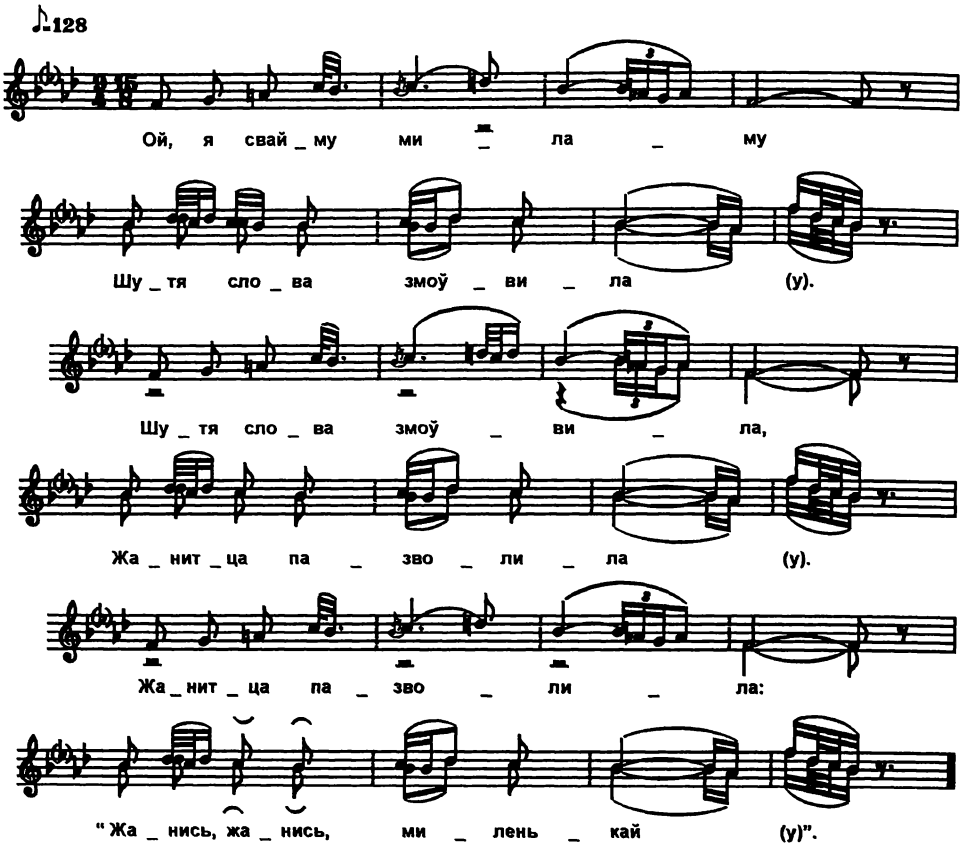


Устану[2] я раненька (у),
Умыюся беленька (у).
Умыюся беленька (у),
Памалюсь Богу верненька (у).
Памалюсь Богу верненька (у),
Пайду ў поля жыта жать (у).
Пайду ў поля жыта жать (у),
Нажну жыта прянага (у).
Нажну жыта прянага (у),
Наварю пива п'янага (у).
Наварю пива п'янага (у),
Напаю мужа старага (у).

[2] В значении «встану».

lib.pushkinskijdom.ru

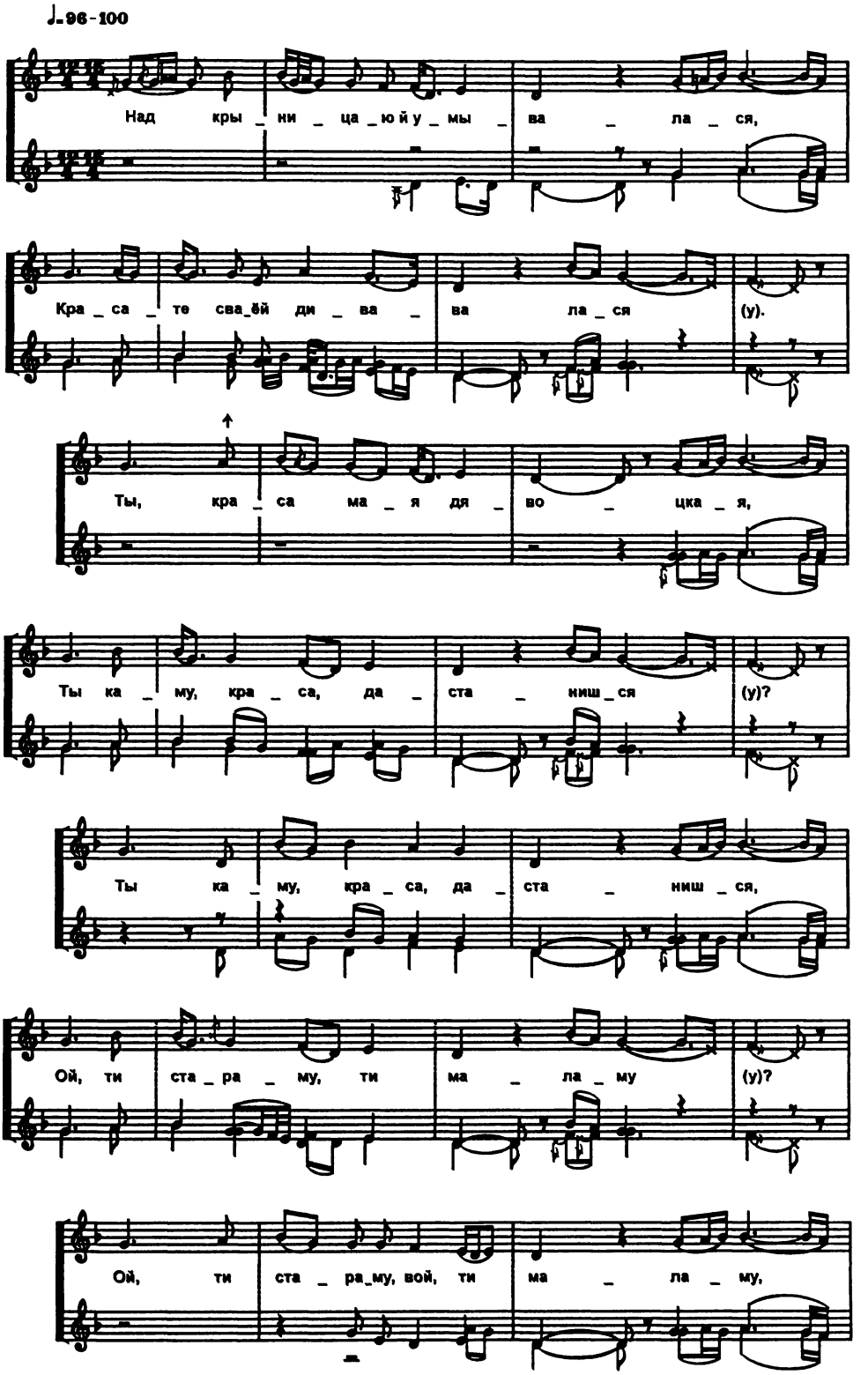
22



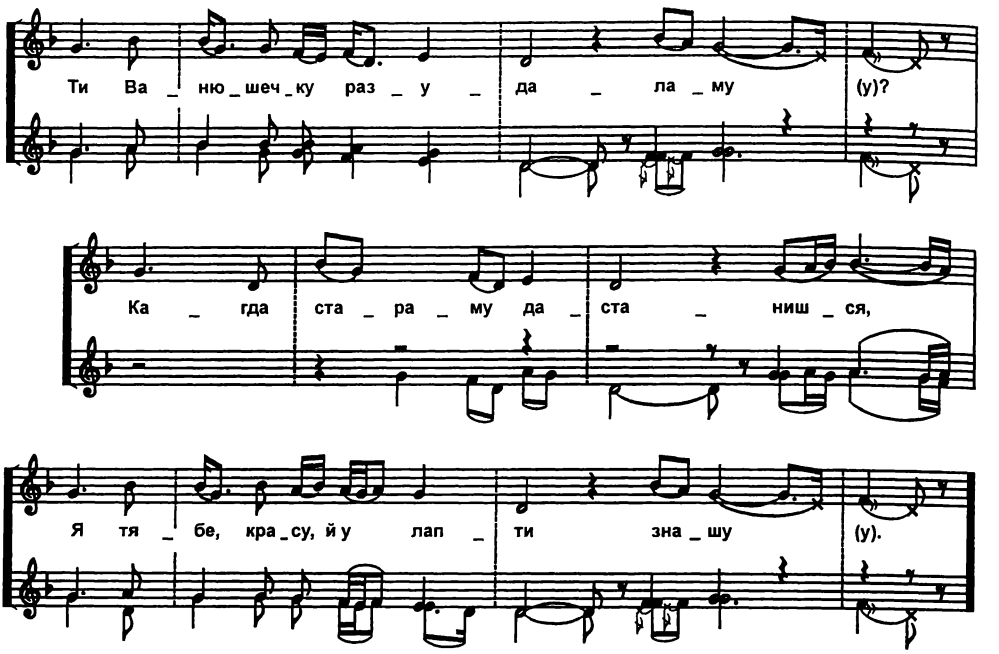
Ой, я свайму миламу
Шутя слова змоўвила (у).
Шутя слова змоўвила,
Жанитца пазволила (у).
Жанитца пазволила:
«Жанись, жанись, миленькай (у).
Жанись, жанись, миленькай,
Бяри сабе лучшаю (у).
Бяри сабе лучшаю,
Маю сястру меншаю (у).
Маю сястру меншаю,
Падушки танейшыя (у).
Падушки танейшыя,
Навалки шалковыя (у).
Навалки шалковыя,
Сама чарнабровая (у)».

lib.pushkinskijdom.ru

23



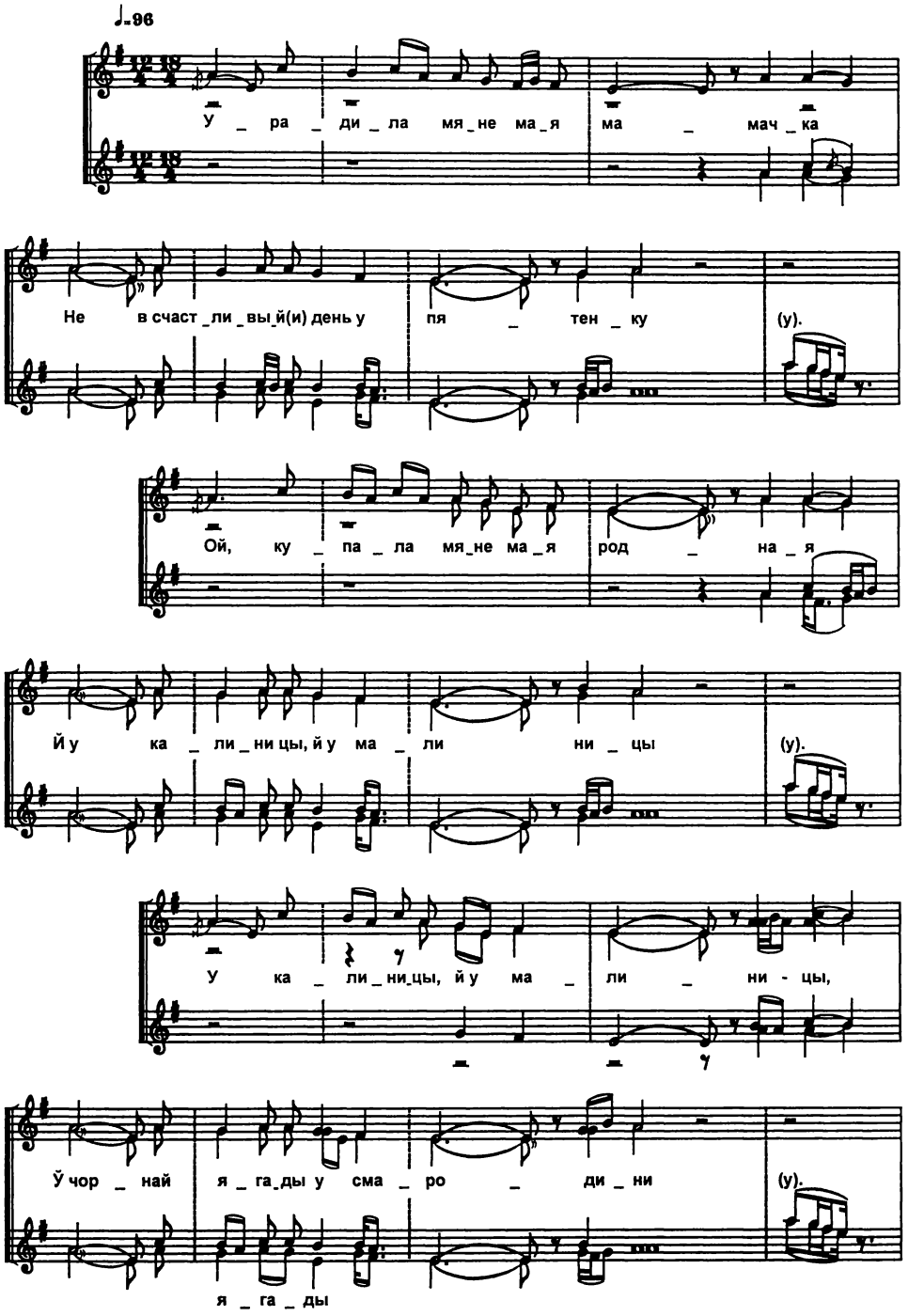
lib.pushkinskijdom.ru



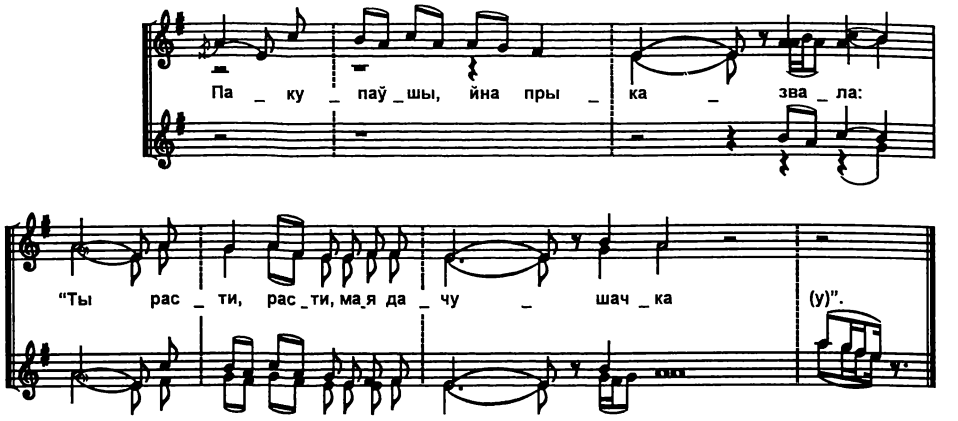
Над крыницаю й умывалася,
Красате сваёй дивавалася (у).
Ты, краса мая дявоцкая,
Ты каму, краса, дастанишся (у)?
Ты каму, краса, дастанишся,
Ой, ти стараму, ти маламу (у)?
Ой, ти стараму, вой, ти маламу,
Ти Ванюшечку разудаламу (у)?
Кагда стараму дастанишся,
Я тябе, красу, й у лапти знашу (у).
Я тябе, красу, й у лапти знашу,
Ох, ти зношаю в асмётачку (у).
Кали маламу дастанишся,
Я тябе, красу, ў паясе знашу (у).
Я тябе, красу, ў паясе знашу,
Ў паясе й у в абрывачку (у).
Кали ров(ы)наму дастанишся,
Я тябе, красу, й у вянку знашу (у).
Я тябе, красу, й у вянку знашу,
Ў вянку знашу й у залотин(и)кам (у).

lib.pushkinskijdom.ru

24

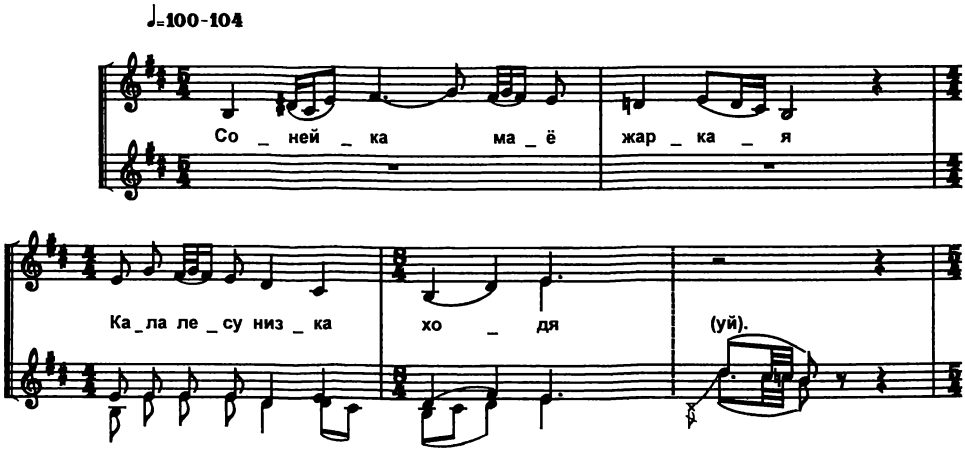


lib.pushkinskijdom.ru



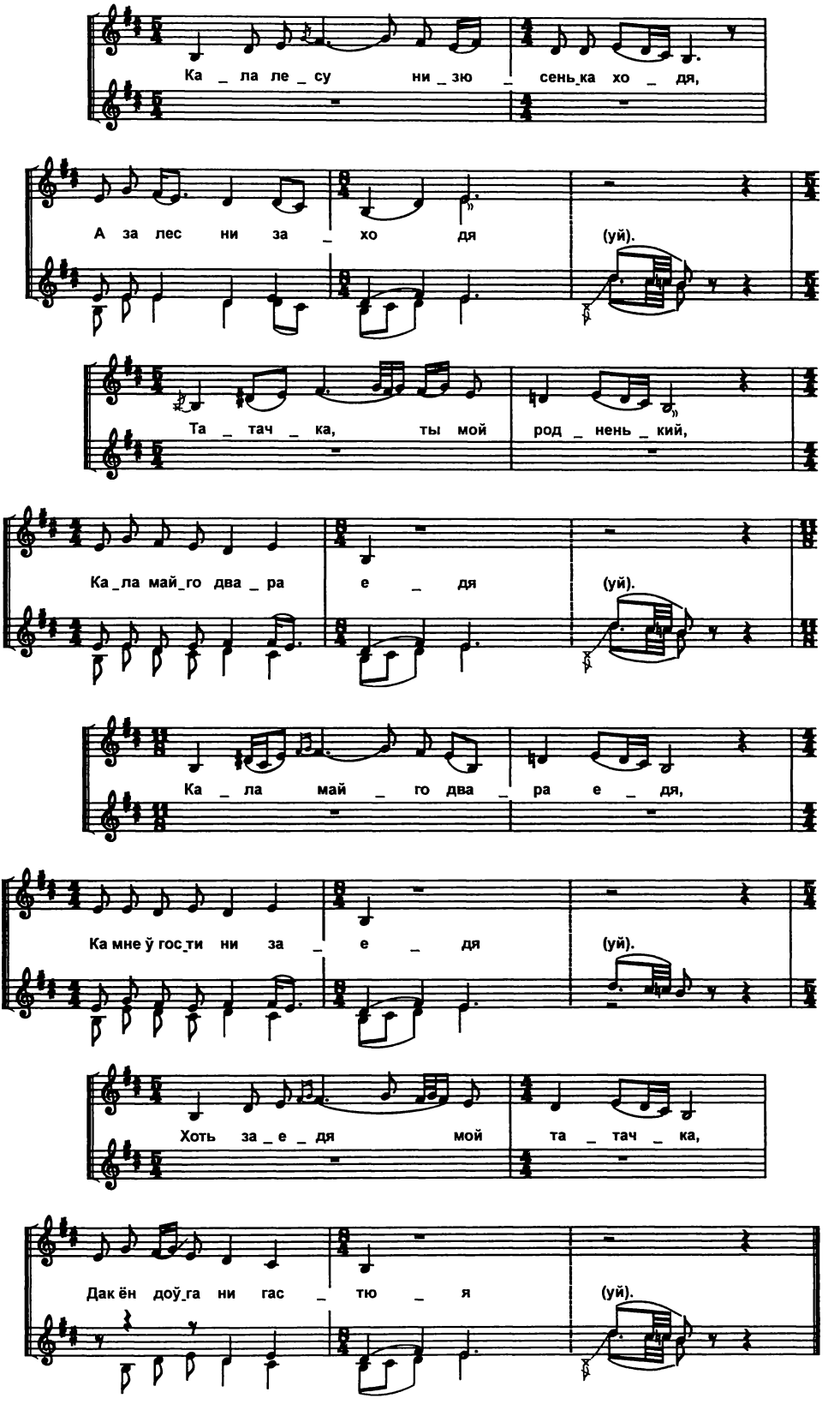
Урадила мяне мая мамачка
Не в счастливый(и) день у пятенку (у).
Ой, купала мяне мая родная
Й у калиницы, й у малиницы (у).
У калиницы, й у малиницы,
Ў чорнай ягады у смародини (у).
Пакупаўшы, йна прыказвала:
«Ты расти, расти, мая дачушачка (у).
Ты расти, расти, мая дачушачка,
Не бялися да не румянися (у).
Не бялися да не румянися,
С другим[3] молайцам не ватажыся (у)».
Дачка матери не паслушалась,[4]
Набялилася, нарумянилася
И з ребятами паватажылася.

25



[3] В значении «с чужим».
[4] Текст записан с пересказа.

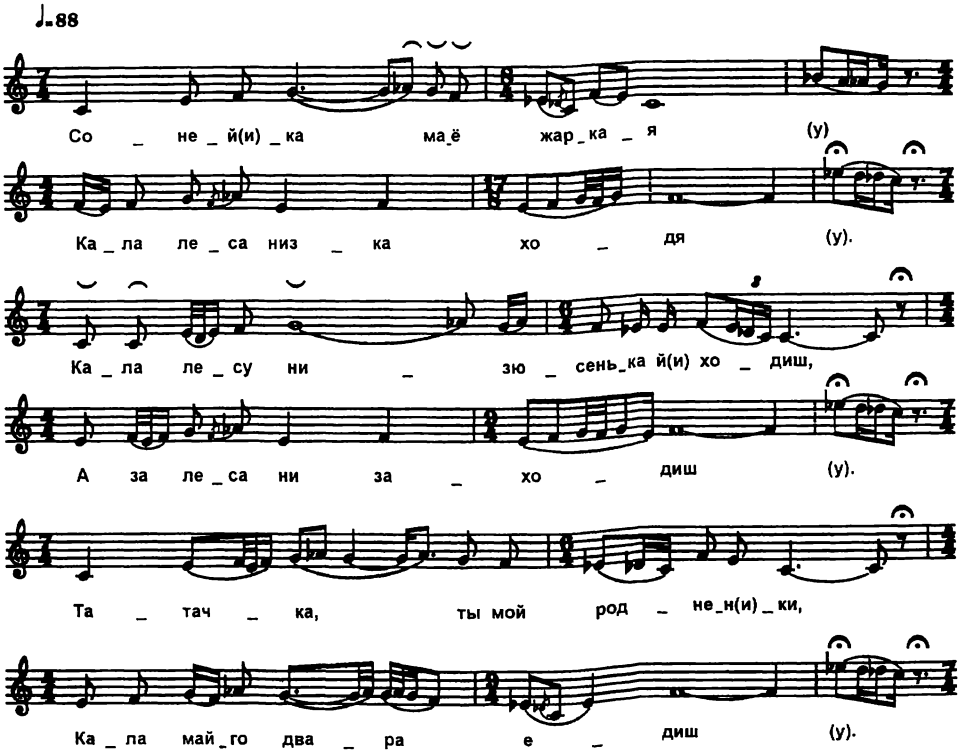
lib.pushkinskijdom.ru



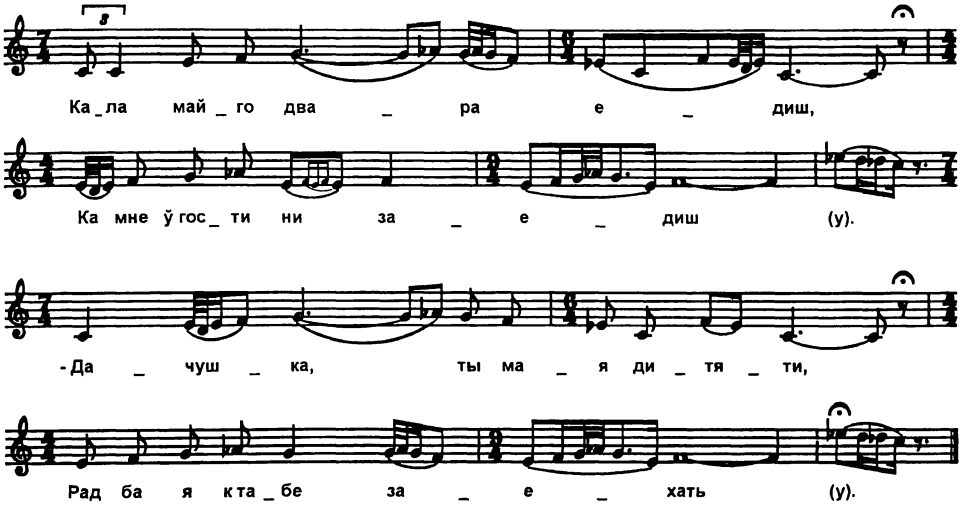
lib.pushkinskijdom.ru

Сонейка маё жаркая
Кала лесу низка ходя (уй).
Кала лесу низюсенька ходя,
А за лес ни заходя (уй).
Татачка, ты мой родненький,
Кала майго двара едя (уй).
Кала майго двара едя,
Ка мне ў гости ни заедя (уй).
Хоть заедя мой татачка,
Дак ён доўга ни гастюя (уй).
Дак ён доўга ни гастюя,
Адну ночачку начуя (уй).
Адну ночку начуя,
Ён и тую пратаскуя (уй).
Ён и ту пратаскуя,
Кала вакна спать лажытца (уй).
Кала вакна спать лажытца,
Часта в акно пагледая (уй).
Часта в акно пагледая,
А ти белы свет светая (уй).

26

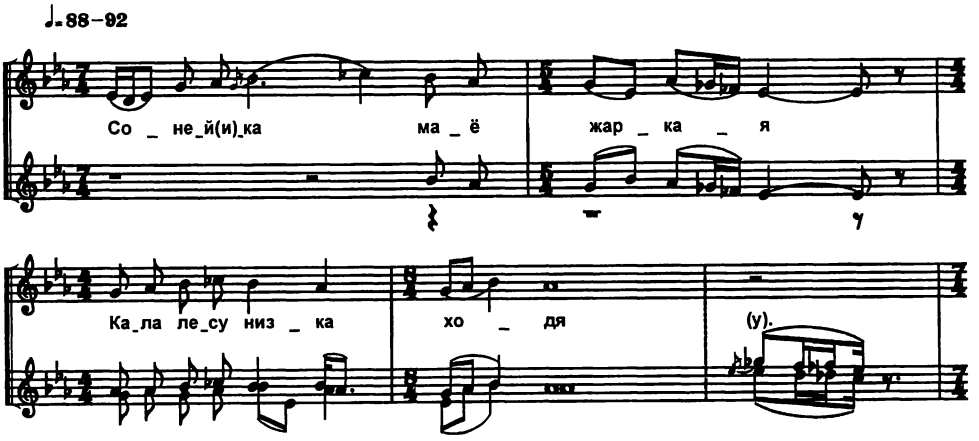


lib.pushkinskijdom.ru



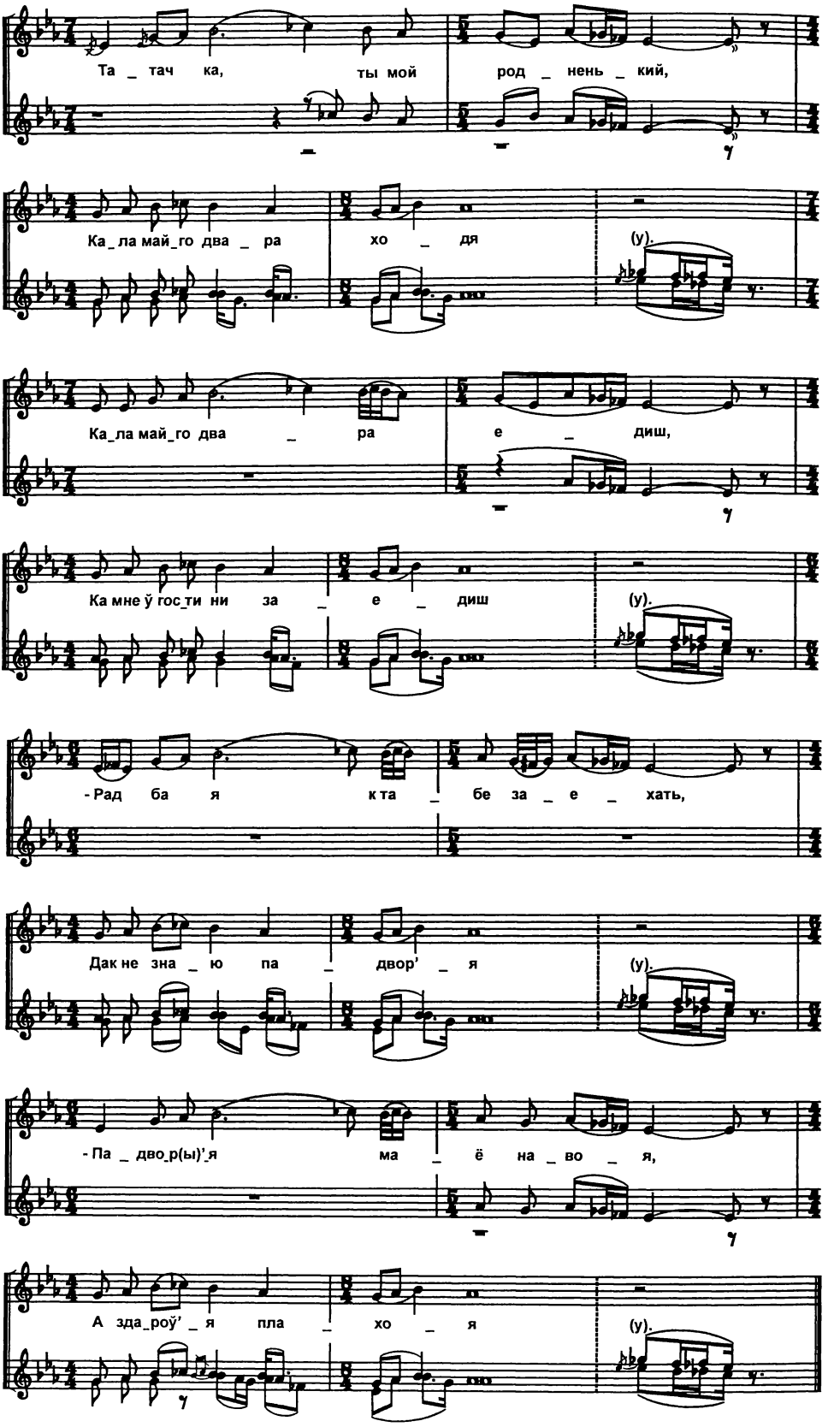
Соней(и)ка маё жаркая (у)
Кала леса низка ходя (у).
Кала лесу низюсенька й(и) ходиш,
А за леса ни заходиш (у).
Татачка, ты мой роднен(и)ки,
Кала майго двара едиш (у).
Кала майго двара едиш,
Ка мне ў гости ни заедиш (у).
— Дачушка, ты мая дитяти,
Рад ба я к табе заехать (у).
Рад ба ж(ы) я к табе заехать,
Дак не знаю падвор'я (у).
— Падвор(и)я маё навоя,[5]
А здаров(ы)я плахоя (у).

27



[5] В значении «новое».

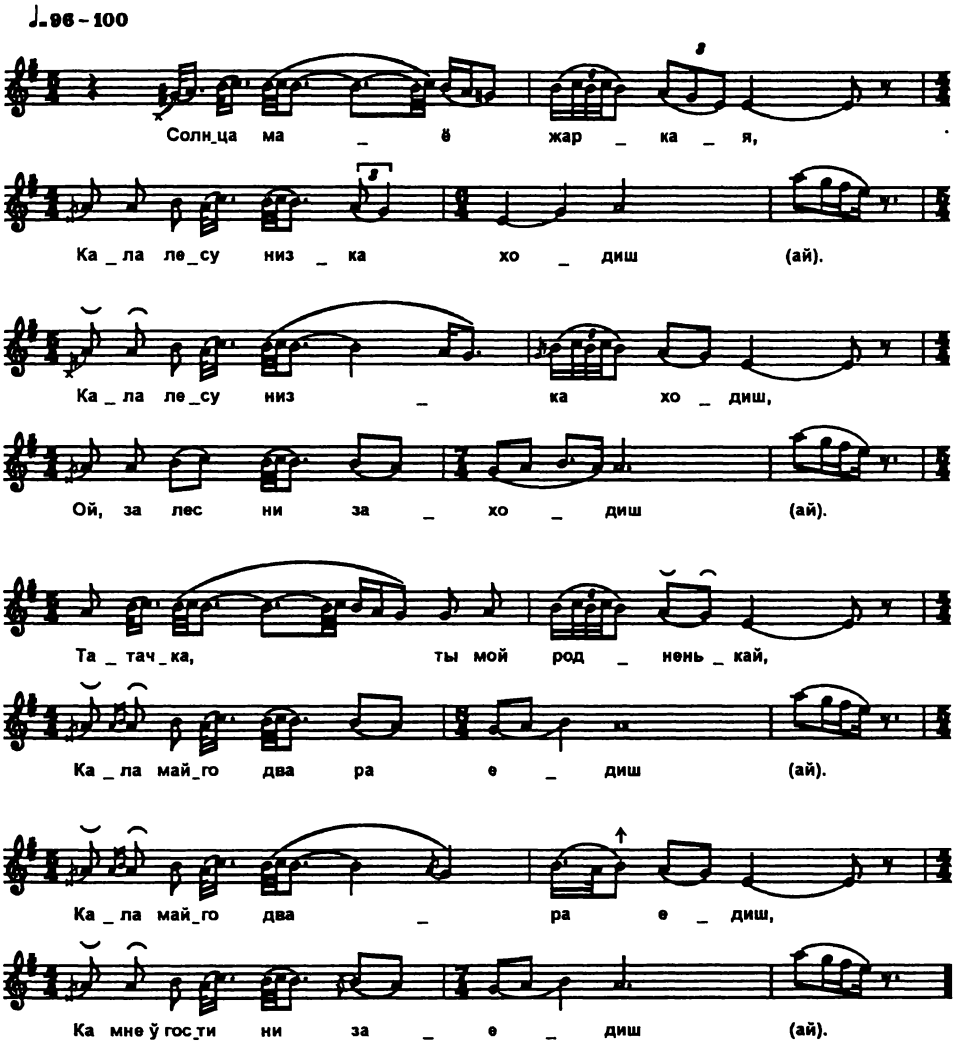
lib.pushkinskijdom.ru



lib.pushkinskijdom.ru

Соней(и)ка маё жаркая
Кала лесу низка ходя (у).
Татачка, ты мой родненький,
Кала майго двара ходя (у).
Кала майго двара едиш,
Ка мне ў гости ни заедиш (у).
— Рад ба я к табе заехать,
Дак не знаю падвор'я (у).
— Падвор(ы)'я маё навоя,
А здароў'я плахоя (у).

28

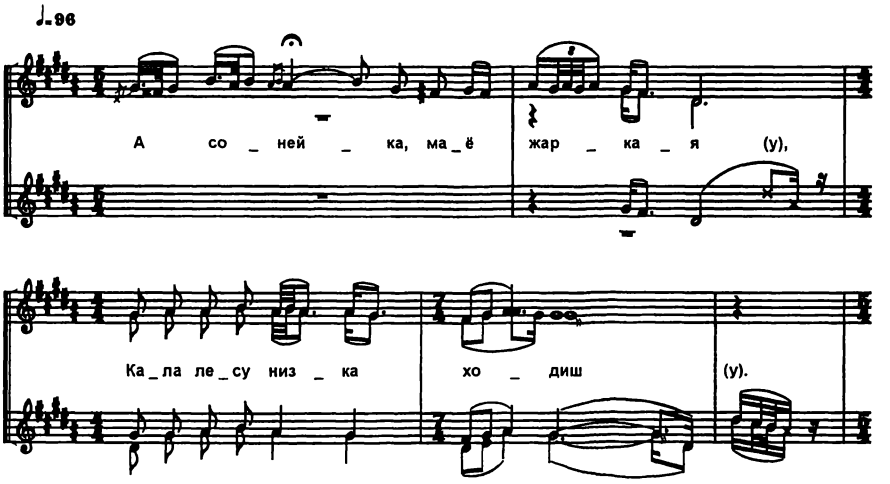


Солнца маё жаркая,
Кала лесу низка ходиш (ай).
Кала лесу низка ходиш,

lib.pushkinskijdom.ru

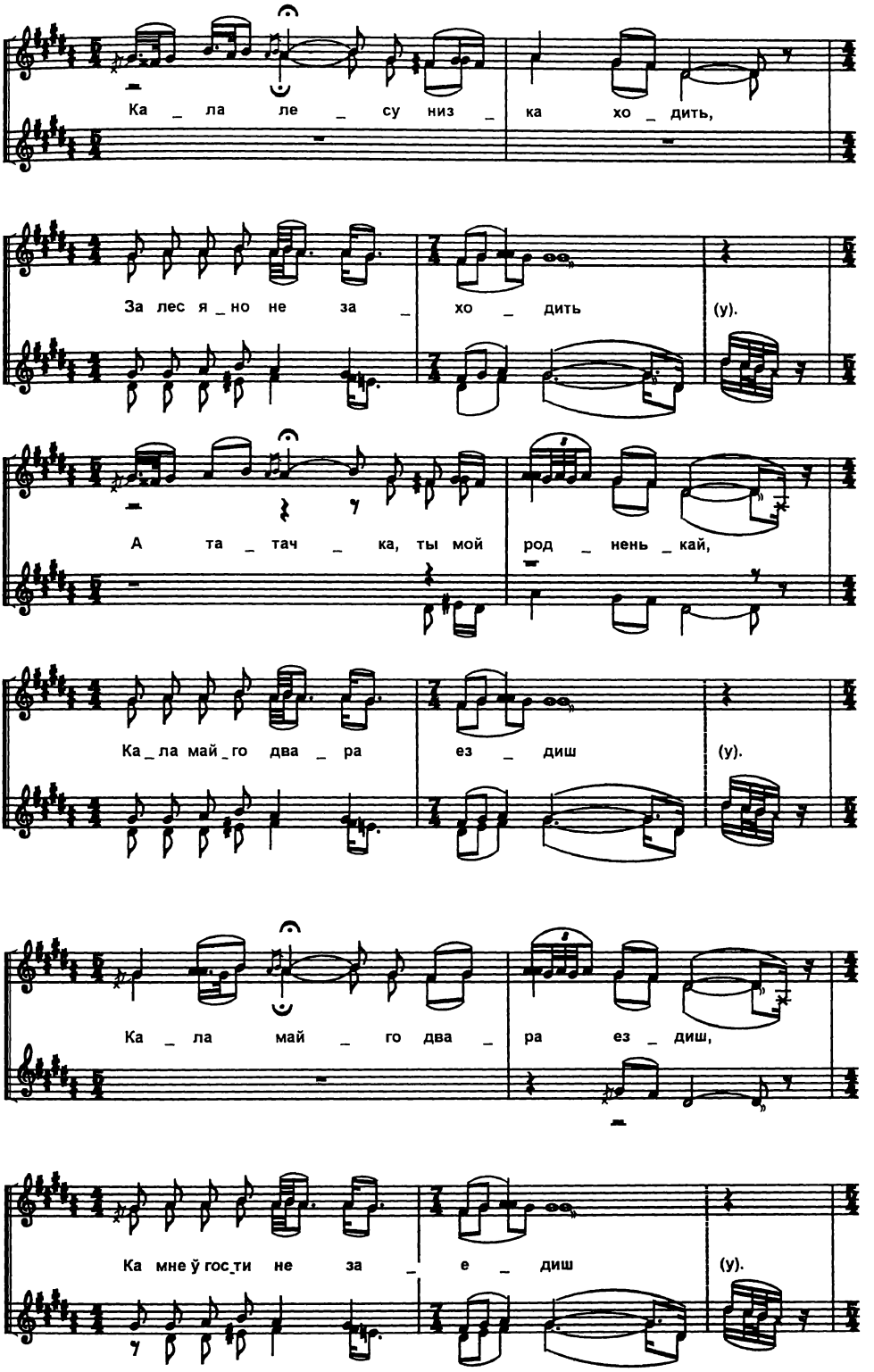
Ой, за лес ни заходиш (ай).
Татачка, ты мой родненькай,
Кала майго двара едиш (ай).
Кала майго двара едиш,
Ка мне ў гости ни заедиш (ай).
Ти коника ни заверниш?[6]
А хоть кагда и заедиш,
Немножка гастюеш —
Адну ночачку начуеш.
Кажу табе, мой татачка,
Чатыри кручыны:
Первая кручына —
Свёкарька бранливый,
Другая кручына —
Свякрова буркатлива,
Третьяя кручына —
Залоўки як чачотки,
Чатьвёртая [кручына] —
Девярёчки смяшливы.
— Я табе кручыны
Все паразгадаю.
Свёкарька бранливый —
Ён харошага хочыть.
Свякроў буркатлива —
К лучшему вучыть.
А залоўки як чачотки —
Сами ў люди пойдуть,
Им ета будить.
А девярёчки прасмяшливы —
Сами ў люди пойдуть,
Им ета будить.

29

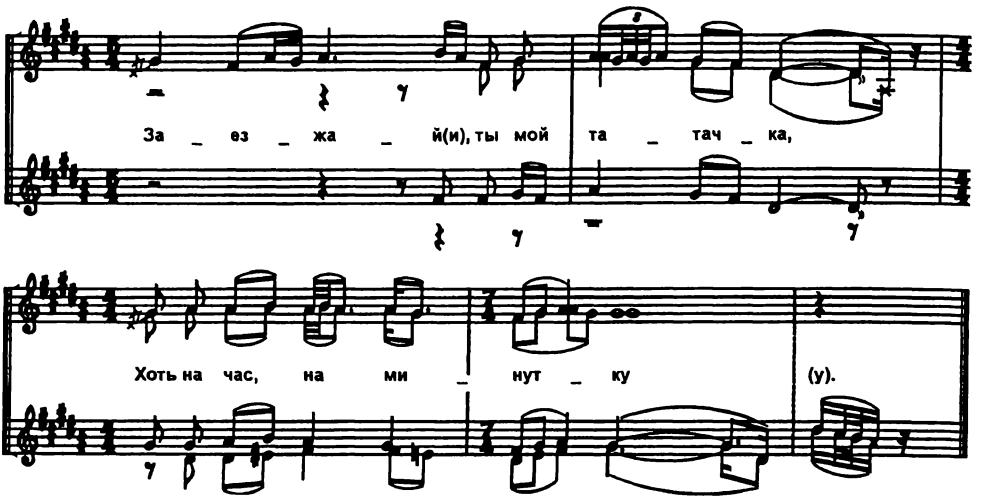


[6] Текст записан с пересказа.

lib.pushkinskijdom.ru

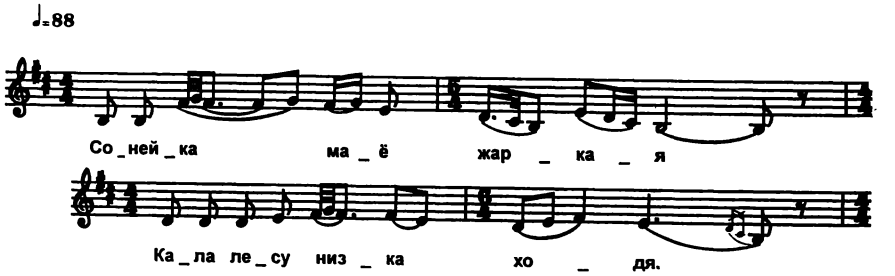


lib.pushkinskijdom.ru

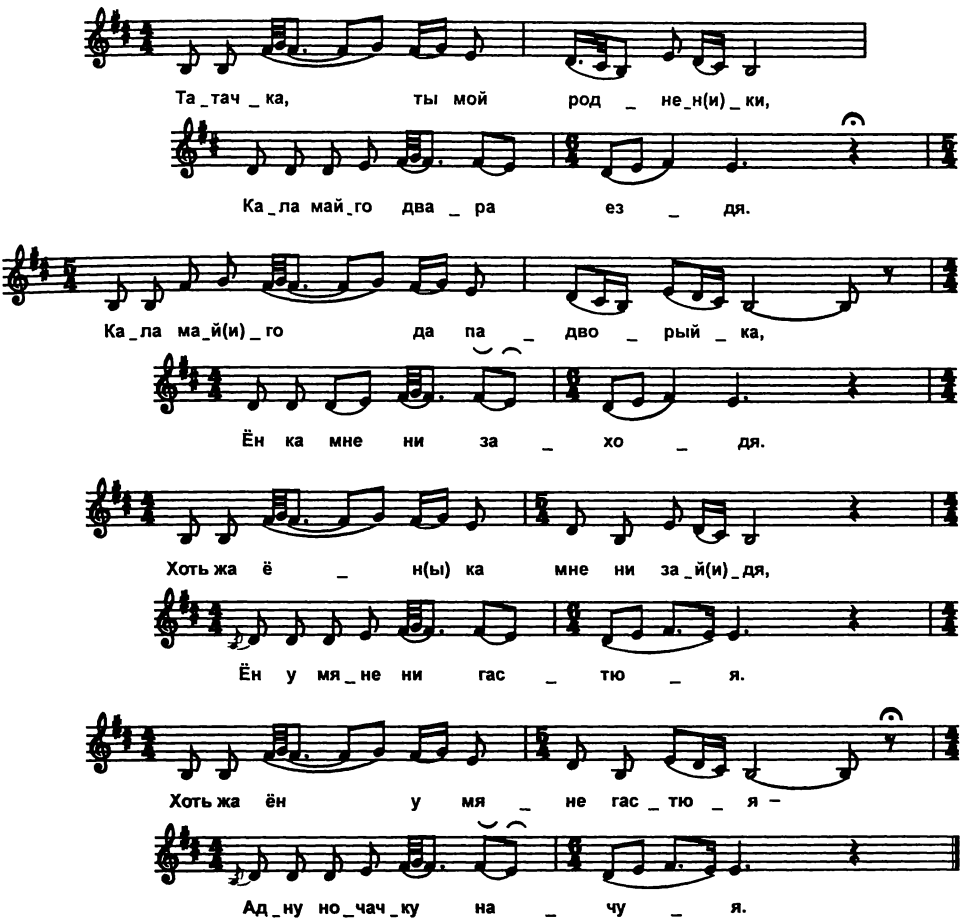


А сонейка, маё жаркая (у),
Кала лесу низка ходиш (у).
Кала лесу низка ходить,
За лес яно не заходить (у).
А татачка, ты мой родненькай,
Кала майго двара ездиш (у).
Кала майго двара ездиш,
Ка мне ў гости не заедиш (у).
Заезжай(и), ты мой татачка,
Хоть на час, на минутку (у).
Расскажу я табе, родненькай,
Тры-чатыры кручыны (у).
Ой, первая да кручыначка —
А мой свёкарька журливый (у).
А втарая да кручыначка —
А свякруха да сварлива (у).
А третьтяя да кручыначка —
Девярёчки прасмяшливы (у).
Чатьвёртая да кручыначка —
Заловачки як чачотки (у).

30



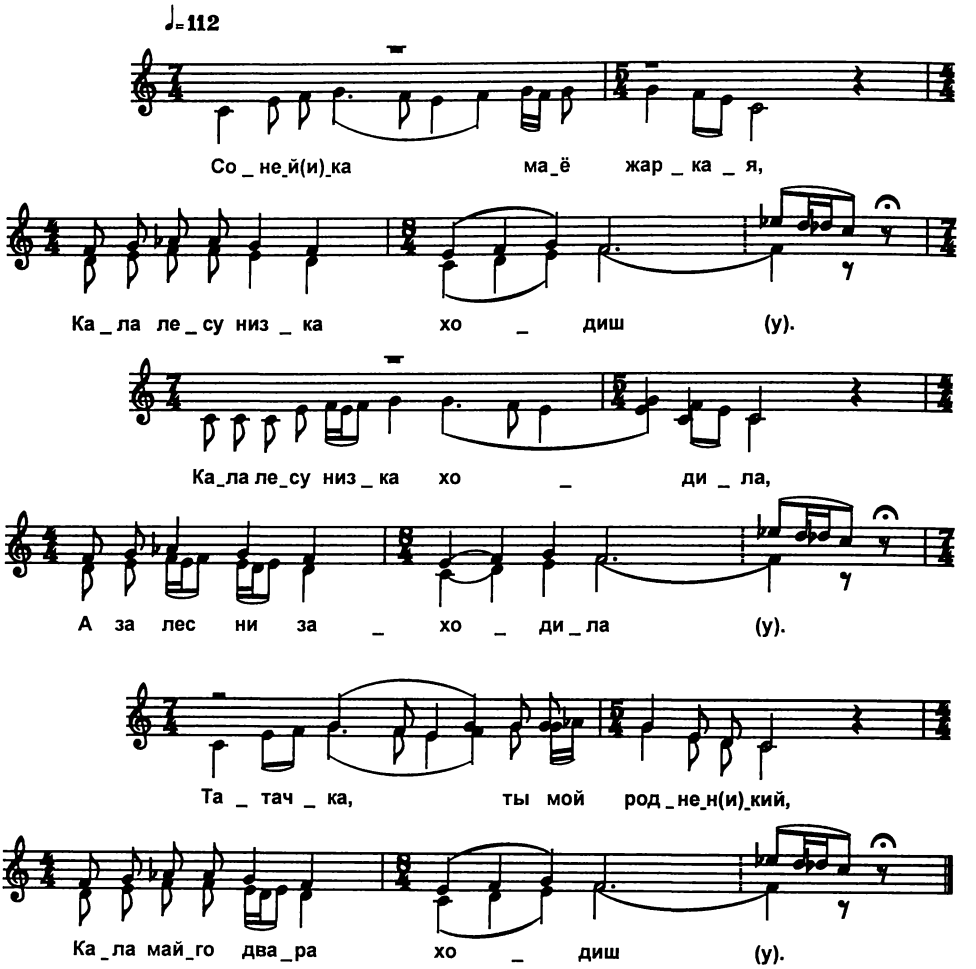
lib.pushkinskijdom.ru



Сонейка маё жаркая
Кала лесу низка ходя.
Татачка, ты мой роднен(и)ки,
Кала майго двара ездя.
Кала май(и)го да падворыйка,
Ён ка мне ни заходя.
Хоть жа ён(ы) ка мне ни зай(и)дя,
Ён у мяне ни гастюя.
Хоть жа ён у мяне гастюя —
Адну ночачку начуя.
Хоть жа ён ночачку начуя,
Ён у мяне ни пытая.
Хоть жа ён у мяне пытая:
«Дачушка мая радная!»

lib.pushkinskijdom.ru

31



Соней(и)ка маё жаркая,
Кала лесу низка ходиш (у).
Кала лесу низка ходила,
А за лес ни заходила (у).
Татачка, ты мой роднен(и)кий,
Кала майго двара ходиш (у).
Кала майго двара ходиш,
А ка мне ни заходиш (у).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бр. 1988. 16-07, 08, 09, 11. Брянская обл., Красногорский р-н, д. Николаевка. Исп. Рубан Александрия Антоновна (1923 г. р.), Рубан Татьяна Михайловна (1923 г. р.). Зап. 18 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

2. Бр. 1988. 12-05. Брянская обл., Красногорский р-н, д. Макаричи. Исп. Горелая Надежда Афанасьевна (1924 г. р.), Картавая Мария Васильевна (1917 г. р.), Удалова Анна Дмитриевна (1915 г. р.). Зап. 16 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

lib.pushkinskijdom.ru

3. Бр. 1988. 06-03. Брянская обл., Красногорский р-н, д. Лотаки. Исп. Лакиза Анна Андреевна (1909 г. р.). Зап. 14 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

На этот же напев была исполнена еще одна песня:

Жытечка палавея (их),
Ой, калосься буйнея (у).
Ой, калосься буйнея (их),
А ў мяне сердца млея (у).
Ой, Прячыстая Мати (их),
Памаги жыта жати (у).
Ой, я жну, не лянюся (их),
На хвасте застаюся (у).

Бр. 1988. 06-05

4. Бр. 1989. 05-04. Брянская обл., Красногорский р-н, д. Кибирщина. Исп. Кулеш Варвара Кирсановна (1923 г. р.), Трепуз Анна Григорьевна (1927 г. р.). Зап. 12 июля 1989 г. А. М. Келаревым, Ю. И. Марченко.

5. Мг. 1988. 20-04. Могилевская обл., Краснопольский р-н, д. Горы. Исп. Терехова Мария Семеновна (1909 г. р.), Эстранова Вера Федоровна (1928 г. р.). Зап. 25 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

6. Бр. 1988. 01-04. Брянская обл., Красногорский р-н, поселок Непобедимый. Исп. Синицына Екатерина Афанасьевна (1931 г. р.), Теряшкова Домна Петровна (1916 г. р.). Зап. 12 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

На этот же напев была исполнена еще одна песня:

Сама пайду...
Сама пайду дарогаю (их).
Дарогаю...
Пущу голас дубровaю (их).
Дубровaю...
А хто й голас адгадает (их).
Адгадает...
Да тый мяне пажалея (их).
Пажалея...
Жалей мяне, мой татачка (их).
Мой татачка...
Ета тваё дитятачка (их).

Бр. 1988. 01-06

7. Бр. 1988. 01-18. Брянская обл., Красногорский р-н, поселок Непобедимый. Исп. Синицына Екатерина Афанасьевна (1931 г. р.). Зап. 12 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

8. Мг. 1988. 19-01. Могилевская обл., Краснопольский р-н, д. Яновка. Исп. Емельяненко Агафья Ефимовна (1914 г. р., родом из д. Выдренка). Зап. 24 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

На этот же напев была исполнена еще одна песня:

Як пайду я дарогаю,
Пущу голас дуброва[ю].
Нихай мая мати чуя,
Мне вячэрячку гату[я].
На вячэрьку — тятерьку,
На снеданку — смета[нку].

Мг. 1988. 19-05

9. Бр. 1990. 22-04. Брянская обл., Мглинский р-н, д. Калиновский Поселок (Цинковский с/с). Исп. Марченко Надежда Герасимовна (1925 г. р.). Зап. 12 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

10. Бр. 1990. 18-04, 05. Брянская обл., Мглинский р-н, д. Осколково. Исп. Горбова Екатерина Кузьминовна (1932 г. р.), Молодькова София Семеновна (1939 г. р.), Чверткова София Максимовна (1930 г. р.). Зап. 11 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

lib.pushkinskijdom.ru

11. Бр. 1990. 14-01. Брянская обл., Мглинский р-н, д. Попелёвка. Исп. Бугаева Нина Александровна (1932 г. р.), Бугаева Татьяна Ефимовна (1908 г. р.), Хмелева Матрена Олимпиевна (1913 г. р.). Зап. 10 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

12. Бр. 1990. 02-02. Брянская обл., Мглинский р-н, д. Деремна. Исп. Бирюлина Лукерья Ивановна (1906 г. р.), Привалова Ульяна Романовна (1912 г. р.), Черномазова Екатерина Денисовна (1927 г. р., родом из д. Балое Почепского р-на). Зап. 4 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

13. Бр. 1990. 02-06. Сведения о зап. см. примеч. 12.

14. Бр. 1987. 19-06. Брянская обл., Суражский р-н, д. Лопазна. Исп. Дубинина Ксения Борисовна (1932 г. р.), Дубинина Варвара Исаковна (1928 г. р.). Зап. 30 июля 1987 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

15. Бр. 1990. 04-05. Брянская обл., Мглинский р-н, д. Луговец. Исп. Нетбай Галина Герасимовна (1909 г. р.), Язвенко Александра Ивановна (1912 г. р.). Зап. 5 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

16. Бр. 1987. 19-03. Сведения о зап. см. примеч. 14.

17. Бр. 1987. 35-01. Брянская обл., Суражский р-н, д. Калинки. Исп. Кравченко Мария Яковлевна (1925 г. р.), Мехедова Прасковья Климовна (1924 г. р.), Позднякова Меланья Родионовна (1911 г. р.). Зап. 3 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотицыным, Н. Н. Поповой.

18. Бр. 1990. 19-01. Брянская обл., Мглинский р-н, д. Молодьково. Исп. Зайцева Авгинья Ильинична (1910 г. р.). Зап. 12 июля 1990 г. Ю. И. Марченко, О. В. Недзведской.

19. Бр. 1987. 35-11. Брянская обл., Суражский р-н, д. Далисичи. Исп. Романенко Анастасия Ивановна (1926 г. р.). Зап. 4 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотицыным, Н. Н. Поповой.

20. Бр. 1987. 36-01. Брянская обл., Суражский р-н, д. Далисичи. Исп. Кулажская Мария Васильевна (1924 г. р.), Мартынова Анна Карповна (1928 г. р.), Романенко Анастасия Ивановна (1926 г. р.), Симяричь Полина Васильевна (1926 г. р.), Стриканова Надежда Андреевна (1928 г. р.). Зап. 4 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотицыным, Н. Н. Поповой.

21. Бр. 1987. 22-03. Брянская обл., Суражский р-н, д. Струженка. Исп. Телужко Ксения Давыдовна (1934 г. р.). Зап. 31 июля 1987 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

22. Бр. 1987. 22-01. Брянская обл., Суражский р-н, д. Струженка. Исп. Телужко Ксения Давыдовна (1934 г. р.), Власенко Мария Михайловна (1941 г. р.). Зап. 31 июля 1987 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

23. Бр. 1987. 35-02. Сведения о зап. см. примеч. 17.

24. Бр. 1987. 27-09. Брянская обл., Суражский р-н, д. Глуховка. Исп. Болотвина Анна Ивановна (1932 г. р.), Коржученко Анна Васильевна (1928 г. р.), Кузьменок Лидия Васильевна (1929 г. р.), Кузьменок Матрена Егоровна (1932 г. р.), Крамар Нина Владимировна (1938 г. р.), Моисеенко Евдокия Иосифовна (1932 г. р.), Моисеенко Лидия Петровна (1928 г. р.), Синица Александра Григорьевна (1929 г. р.). Зап. 2 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотицыным, Н. Н. Поповой.

25. Бр. 1987. 35-04. Сведения о зап. см. примеч. 17.

26. Бр. 1987. 35-12. Сведения о зап. см. примеч. 19.

27. Бр. 1987. 35-12. Сведения о зап. см. примеч. 20.

28. Бр. 1987. 24-10. Брянская обл., Суражский р-н, д. Мельников Поселок. Исп. Мельникова Светлана Ивановна (1930 г. р.). Зап. 1 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

29. Бр. 1987. 21-13. Брянская обл., Суражский р-н, д. Струженка. Исп. Власенко Мария Михайловна (1941 г. р.), Колоногая Хима Львовна (1927 г. р.), Силина Мария Христофоровна (1926 г. р.), Силина Ольга Петровна (1930 г. р.), Телужко Варвара Ивановна (1933 г. р.), Телужко Ксения Давыдовна (1934 г. р.), Чучило Агафья Давыдовна (1928 г. р.). Зап. 31 июля 1987 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

30. Бр. 1989. 20-04. Брянская обл., Суражский р-н, д. Красная Слобода. Исп. Борисенко Анастасия Евграфовна (1915 г. р.). Зап. 19 июня 1989 г. А. М. Келаревым, Ю. И. Марченко.

31. Бр. 1990. 04-07. Сведения о зап. см. примеч. 15.

lib.pushkinskijdom.ru

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Н. РОЗОВ

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВНЫЙ ВЕСТНИК» (1875—1916). АННОТИРОВАННЫЙ ТЕМАТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Бурное развитие пореформенной России коснулось не только разных сфер светской жизни, но и вызвало значительные изменения в деятельности русской православной церкви; начался расцвет церковной периодической печати. С одной стороны, появляется большое количество новых изданий, например «Руководство для сельских пастырей», «Труды Киевской Духовной академии», «Православное обозрение», «Душеполезное чтение» и т. д., с другой — коренным образом изменяется содержание старой периодики. В этом плане весьма показательна судьба самого первого церковного журнала «Христианское чтение», который издавался при Санкт-Петербургской Духовной академии с 1821 г. Став со временем одним из лучших академических научных изданий, «Христианское чтение» с конца 1860-х гг. меняет свой характер, во многом благодаря усилиям своего редактора, ректора Академии, протоиерея И. Л. Янышева. В журнале появляются новые рубрики: «Обозрение внутренней жизни», «Вести с Востока», «Летопись текущей жизни». Тем самым «Христианское чтение» начинает отражать не только результаты кабинетной научной деятельности преподавателей, сотрудников Академии, но и знакомить своих читателей с самыми важными событиями в церковной и светской жизни в России, а также за ее границами. Кроме того, И. Л. Янышев решил основать при журнале в качестве еженедельного приложения отдел «Церковные летописи», где печатались бы официальные документы из церковного управления. Это приложение, которое должно было печататься с 1871 г., так и не вышло в свет. Однако новый редактор, принявший «Христианское чтение» в 1874 г. А. И. Предтеченский, вернулся к идее еженедельного издания. В результате его деятельности 27 ноября 1874 г. Святейший Синод по ходатайству Исидора, митрополита Новгородского, Санкт-Петербургского и Финляндского, принял решение издавать в качестве своего официального органа еженедельный журнал под названием «Церковный вестник»,[1] а «Христианское чтение» сделать ежемесячным к нему прибавлением. Синод также утвердил, с некоторыми исправлениями, представленную митрополитом программу нового издания. По распоряжению церковных властей журнал, содержащий в официальной части указы Синода и циркулярные распоряжения епархиального начальства, должен был выписываться всеми монастырями, городскими, а по возможности, и сельскими храмами.[2]

[1] Это наименование наиболее соответствовало статусу официального органа Святейшего Синода.

[2] До этого времени все подобные документы печатались в синодальной типографии и рассылались по учреждениям духовного ведомства, но с 1 января 1876 г. данная прерогатива перешла к «Церковным ведомостям». В 1888 г. был создан новый журнал — «Церковные ведомости», ставший официальным органом Священного Синода. В это издание перешла из «Церковного вестника» официальная часть вместе с обязательной подпиской по епархиям. Число подписчиков «Церковного вестника» сразу же сократилось в четыре раза (с 8000 до 2000 человек), но благодаря деятельности редакции журнал выжил и даже постепенно начал увеличивать число читателей.

© А. Н. Розов, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Первый выпуск «Церковного вестника» (далее ЦВ) вышел 4 января 1875 г. Официальная и неофициальная части журнала, имевшие собственную пагинацию страниц, состояли из 52 номеров в год. После каждого 26-го и 52-го номера давалось оглавление неофициальной части ЦВ за I и II полугодия, систематизированное по восьми рубрикам: I. Православная русская церковь: А) главные особенности церковной жизни; Б) жизнь и деятельность приходского духовенства; В) учебное дело; народное просвещение; Г) нравственное состояние общества; Д) местные особенности приходской жизни; Е) миссионерская деятельность: а) инородцы, язычники; б) евреи; в) раскол и сектанты; II. Православная церковь вне пределов России; III. Церкви инославные; IV. Религиозные и политические сведения из жизни западных государств; V. Биографические материалы: а) юбилеи и чествования; б) некрологи; VI. Библиографические материалы:[3] а) книги; б) журнальные статьи; в) книжные вести; VII. Слова, речи, статьи; VIII. Смесь (сведения научные, исторические, археологические, статистические и курьезные).

Перечень рубрик журнала показывает, что он предназначался не только для деятелей отечественной церкви, для ученых богословов, но и для городского и сельского духовенства, а также для светских лиц, в том числе и для литераторов.[4] Круг авторов не ограничивался преподавателями Духовной академии, а был весьма широк: от представителей столичного духовенства до простых мирян. Любой читатель мог найти материалы на свой вкус, стать корреспондентом журнала. Не случайно, что число добровольных подписчиков издания постоянно росло. Так, тираж ЦВ уже в 1877 г. увеличился почти вдвое по сравнению с 1875 г.

В первом номере журнала были сформулированы цели, задачи неофициальной части ЦВ, которым издание старалось не изменять все годы своего существования.[5] Читатели ЦВ могли познакомиться с насущными церковными нуждами, с запросами и устремлениями духовенства, характером и степенью религиозности простого народа, а также образованной части общества. Изначально отказываясь от «страстной и задорной» полемики с другими органами церковной и светской периодики, имевшими противоположные ЦВ воззрения на тот или иной вопрос, редакция призывала потенциальных корреспондентов присылать материалы, отвечающие характеру журнала, быть осмотрительными и сдержанными в своих суждениях, разборчивыми в сообщаемых сведениях.

Основной тематикой публикаций были наиболее злободневные церковно-общественные и научно-религиозные проблемы, освещаемые в передовой статье, обычно написанной кем-либо из преподавателей Духовной академии. Затем печатались статьи и сообщения, в которых обсуждались разные стороны текущей церковной и общественной жизни в России и заграницей. Здесь, так же как в разделах «Мнения и отзывы», «Летопись церковной и общественной жизни в России», «Разные известия и заметки» и т. д.,[6] среди многообразного материала, почерпнутого из светской и церковной периодики, содержались фольклорно-этнографические сведения. Самые значительные работы этнографов, фольклористов незамедлительно аннотировались или рецензировались в рубрике «Библиографические заметки» (напр.: «Пословицы

---

[3] Данный раздел с 1885 г. был значительно расширен из-за усиления просветительской деятельности духовенства на поприще народных чтений, собеседований, преподавания в церковно-приходских школах, что потребовало знакомства с литературой по разным областям знаний.

[4] По поводу исполнившегося десятилетия существования «Церковного вестника» // ЦВ. 1884. № 51—52 (22—29 дек.). С. 1.

[5] Первое слово к читателям // ЦВ. 1875. № 1 (4 янв.). С. 5—6.

[6] Отмечу, что названия и число рубрик за годы существования журнала неоднократно изменялись.

lib.pushkinskijdom.ru

русского народа» В. И. Даля, «Сборник загадок русского народа» Д. Н. Садовникова, «Церковно-народный Месяцеслов на Руси» И. П. Калинского, статьи В. Ф. Миллера, Н. Ф. Сумцова и т. д.). Многие неясные, спорные вопросы из области соответствия или несоответствия ряда народных суеверий, предрассудков, обычаев и обрядов православию находили свое разрешение в разделе «Из области церковно-приходской практики». Наконец, журнал помещал на своих страницах и специально написанные для него заметки, очерки, письма, рассказывающие об особенностях будничной и праздничной жизни крестьян того или иного прихода.

В предлагаемом Указателе весь фольклорно-этнографический материал ЦВ распределен по тем же 10 разделам, которые уже использовались в Указателе к журналу «Руководство для сельских пастырей»: I. Особенности народного православия. Языческие представления в нем; II. Суеверия, приметы, поверья, толкование снов. Роль священников в борьбе с предрассудками и суевериями; III. Гадания; IV. Народная демонология; V. Народная медицина. Заговоры; VI. Обряды; VII. Праздники народно-церковного календаря; VIII. Хозяйственные обряды и обычаи; IX. Посиделки, игры, хороводы, танцы, различные развлечения; X. Произведения устного народного творчества.

Статьи, заметки из первого раздела были посвящены изучению разностороннего восприятия крестьянством основных принципов православия (№ 4, 13, 16, 22, 31), сравнению отношения к религии сельского и городского населения (№ 6). Здесь говорилось о большом распространении во всех слоях общества различных рукописных апокрифических молитв (№ 1, 11, 12, 15, 18, 23, 25, 27, 29, 30), о негативной для церкви деятельности странников, паломников, а особенно «черничек» (№ 5, 10, 11, 20).

Во многих публикациях второго раздела высказывалась мысль о том, что для успешной борьбы с суевериями и предрассудками духовенство должно изучать их через непосредственный контакт со своими прихожанами, а также знакомясь с наиболее авторитетными фольклорно-этнографическими трудами и сборниками (№ 35, 36, 53—55, 57, 60, 64, 73).[7] Подчеркивалось, что именно священникам, как людям наиболее близким к крестьянству, следует собирать материалы по этнографии и фольклору, помогая ученым (№ 39, 69).[8] В этом же разделе приводились интересные материалы по колдовству (№ 33, 34, 51), кликушеству (№ 46, 47, 62, 71), рассказывалось о боязни оспопрививания (№ 40, 42, 64, 66—68), о борьбе с мором животных и человеческими эпидемиями с помощью опахивания деревень (№ 41, 48, 50, 72).

В журнале практически не было материалов к III и IV разделам, т. е. о гаданиях и о народной демонологии. Не столь объемны V и VI разделы, посвященные народной медицине, обрядам жизненного цикла. Однако и здесь находятся чрезвычайно любопытные сведения. В частности, наряду с полным отрицанием знахарства как языческого суеверия, наносящего вред христианской вере и нравственности сельских прихожан (№ 76, 80), в журнале была опубликована заметка священника, который поверил в искусство народных целителей, после того как одна знахарка вылечила его мать (№ 75). Автор рецензии на книгу Г. Попова о народной медицине убежден, что для успешной деятельности среди крестьян священник, так же как врач, учитель, чиновник, должен иметь знания по народному целительству (№ 78). Специально для ЦВ предназначались тексты заговоров, описания целебных трав, присланные из Сибири (№ 80).

Очень ценны материалы Олонецкой губернии (№ 85, 91, 94, 215, 217), рассказывавшие о местных крещенских и поминальных обычаях, о почита-

[7] Говорилось о необходимости прививать интерес к народному быту среди учащихся духовных учебных заведений (№ 54).

[8] Союзниками духовенства в этой области должны стать сельские учителя (№ 64).

lib.pushkinskijdom.ru

нии священных камней, о праздновании бычьего и овечьего воскресений. Отмечалась активная роль священника в этих праздничных трапезах, в которых причудливо переплетались дохристианские и христианские верования. Настоятель храма также мог участвовать и в других не предусмотренных церковными уставами обычаях: например, играть роль виночерпия в домах прихожан во время поминок (№ 92, 100). Все это свидетельствует о широких и тесных взаимоотношениях пастыря с паствой, не ограничивающихся службой в храме и требоисправлениями.

В поле зрения журнала были не только деревенские, но и городские обычаи. В 1886 г. ЦВ осуждает языческий по происхождению обычай возложения венков и цветов на похоронах (№ 93, 101). Однако со временем данный обычай стал настолько распространенным, что уже в 1895 г. ЦВ защищает его, полемизируя с газетой «Московские ведомости» (№ 98). Отстаивается в полемике с «Русским словом» также и обычай, принятый в образованном обществе, — почитать память умершего вставанием (№ 99). Для «Русского слова» — это подражание Западу, неприемлемое для православного человека. Для ЦВ — совершенно безвредный обычай, причем не важно, заимствован он или нет.[9]

Особенно много публикаций, как и в другой церковной периодике, в частности в «Руководстве для сельских пастырей», относится к разделу о праздниках народно-церковного календаря. Здесь и материалы по христианскому и нехристианскому пониманию сути,[10] назначения праздников, по их надлежащему проведению в деревнях и городах (о недопустимости воскресных базаров, театральных, цирковых спектаклей, других публичных развлечений в предпраздничное и праздничное время, во время Великого поста и т. д.[11]). Большое внимание обращалось на роль духовенства в деле религиозно-нравственного просвещения народа с целью борьбы с нехристианским характером проведения воскресных и праздничных дней. В этом духовенство должно было объединиться с представителями светского общества (№ 116). Говорилось о важности организации народного досуга для отвлечения народа от пьянства, особенно среди рабочих, холодно относящихся к религии. С 1870-х и по 1910-е гг. ЦВ участвовал в острой дискуссии о сокращении количества праздников. Споря с распространенным в правительственных кругах, в светском обществе мнением об излишнем празднолюбии русского народа, которое якобы наносит серьезный экономический ущерб стране, ЦВ постоянно указывал на то, что дело не в количестве праздников, которых и не столь много по сравнению с другими европейскими государствами, а в том, как они отмечаются. В конечном итоге законопроект об уменьшении числа праздников так и не был принят. Не менее ожесточенная полемика возникла вокруг принятого в 1904 г. закона, позволяющего каждому человеку самостоятельно принимать решение — работать или отдыхать в праздники (№ 104—106). Некоторые представители как духовного, так и светского общества считали, что данный закон нарушает четвертую заповедь, повелевающую посвящать седьмой день недели служению Богу и запрещающую трудиться. ЦВ убеждал своих читателей в правильности закона, который никоим образом не нарушает Божью заповедь. По мнению ЦВ, суть данного закона состоит в том, что он перевел проблему праздника из правовой сфе-

---

[9] Подобная же точка зрения в течение длительного времени отстаивалась журналом по отношению к рождественской елке (№ 223—225, 233, 235).

[10] В одной из статей говорилось, что русский крестьянин сохранил свой, языческий взгляд на праздники. В деревне могут не отмечаться праздники, признанные церковью, но зато непризнанные могут стать нерабочими днями, например некоторые пятницы (№ 129; подробнее о почитании пятниц см. № 159—163).

[11] Для исследователей городской культуры интересны материалы, осуждающие деятельность балаганных «дедов» (№ 117, 183, 201, 206), публичные развлечения очень низкого уровня (№ 116, 119, 197, 206).

lib.pushkinskijdom.ru

ры в нравственную, поручив церкви, ее служителям наблюдать за характером проведения праздничных дней. Тем самым усиливалась нравственно-воспитательная роль духовенства в обществе. О том, что подобная роль всегда была важной, свидетельствовали приведенные в журнале приговоры сельских сходов в различных губерниях, вынесенные под воздействием местных священников. В них крестьяне обязывались по-христиански проводить воскресенья и праздники, запрещались помочи, совершаемые за обильное угощение, молодежные вечеринки. Нарушителям приговора грозил немалый штраф. Даже если эти приговоры были недолговечны, то все равно они демонстрировали зримые плоды пастырской деятельности среди прихожан (№ 114, 130—132, 137).

По сравнению с «Руководством для сельских пастырей» в ЦВ опубликовано не так много описаний годового круга народно-церковных праздников, но и среди них имеются интересные материалы. Например, сведения об активной борьбе духовенства разных епархий с языческой, «богопротивной» Масленицей (№ 171—175, 177, 179, 180). Разнообразны данные по пасхальному и рождественскому христославлению, неотъемлемому элементу народной праздничной культуры в деревнях и городах (№ 191—194, 196, 198, 200, 205, 207, 208, 222, 226, 232, 236). Печатались статьи, очерки, заметки об истории возникновения и празднования в России XVII—XVIII вв. наиболее значимых праздников: Нового года, Крещения (Богоявления), Пасхи, Рождества Христова (№ 166, 167, 169, 170, 203, 204, 233). Любопытны описания празднования волжскими рыбаками дня апостолов Петра и Павла — покровителей рыболовства (№ 214) и празднования в Петербургской губернии Ильинской пятницы (№ 218).

Раздел о хозяйственных обрядах и обычаях посвящен главным образом помочам, т. е. совместным крестьянским работам в пользу какого-то отдельного лица. Помочи, изначально имевшие характер бескорыстной помощи нуждающимся членам общины, со временем обрели притягательность лишь из-за бесплатного угощения и питья после работы. Помочи стали устраиваться в воскресные и праздничные дни, отвлекая крестьян от посещения церкви. Более того, и некоторые священнослужители устраивали в это же время помочи для себя с вином и водкой. В разных епархиях духовенство на своих съездах принимало постановления, запрещающие подобные помочи. Разрешалась лишь бескорыстная работа в пользу бедных вдов и сирот, осуществляемая после праздничной или воскресной литургии.

В разделе о молодежных развлечениях помещались материалы, свидетельствовавшие об активной борьбе духовенства с праздничными посиделками с их нескромными песнями, танцами, с часто нецеломудренными взаимоотношениями юношей и девушек. Подобные посиделки, как уже отмечалось, не только запрещались по приговору крестьянских сходов, но служители церкви пытались отвлечь от них молодежь религиозно-нравственными чтениями с «туманными картинками», беседами, устройством изб-читален и т. д.

Многие фольклорные жанры также нашли в той или иной мере отражение на страницах ЦВ. Еще в 1870—1880-х гг. известный профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Н. И. Барсов писал о том, что былины, духовные стихи, сказки, легенды, песни, причитания, заговоры, пословицы, загадки и т. д. дают ценнейший материал для исследования народного мировоззрения. Он считал, что эти произведения демонстрируют активное усвоение крестьянством православия, глубокое проникновение христианства в народные нравы и понятия (№ 2—4).

Как значительные события были оценены ЦВ выступления в столице (соответственно в 1879 и 1902 гг.) знаменитых былинщиков В. П. Щеголенка (№ 252) и И. Т. Рябинина (№ 253). Любопытно историческое предание о Петре Великом, бытовавшее в г. Красноводске, основанном лишь в 1869 г. (№ 256).

lib.pushkinskijdom.ru

Живой отклик вызвало в журнале предложение В. И. Ламанского издать полное собрание русских бытовых песен. ЦВ опубликовал основные положения из доклада Ламанского, прочитанного им на заседании Отделения этнографии Имп. Русского географического общества (ИРГО) в 1887 г. Было высказано мнение о том, что духовенство могло бы помочь в осуществлении этого грандиозного плана (№ 260). Не менее сочувственно отнесся журнал к деятельности песенно-музыкальной комиссии при ИРГО, которая с 1886 по 1901 г. провела 10 фольклорных экспедиций в 17 губерний и выпустила 6 сборников народных песен. В 1901 г. Комиссия обратилась в губернские и епархиальные учреждения с просьбой помочь в собирательской работе (№ 261).

Весь вошедший в Указатель фольклорно-этнографический материал печатался в журнале с 1875 по 1911 г. С 1912 по 1916 г.[12] подобные публикации совсем не фиксируются.

Характеризуя в целом ЦВ, следует отметить, что, несмотря на то что многие сведения, приводимые в нем, представляют собой подробный или сжатый пересказ напечатанного в других изданиях, они тем не менее практически не отражены в имеющихся библиографических указателях.[13] Представляется поэтому важным, что в данном Указателе помещены материалы, интересные для исследователей, изучающих русскую традиционную народную культуру.

Несколько замечаний от составителя Указателя. Внутри разделов Указателя публикации расположены в алфавитном порядке. Если автор и название материала отсутствуют, то он размещается в зависимости от названия журнальной рубрики. Указание на журнальную рубрику приводится также после ссылки на страницы той или иной публикации.

В том случае, когда один и тот же материал имеет отношение к двум или более рубрикам, он помещается лишь в одной, к которой ближе по тематике. В других же рубриках на него даются цифровые отсылки.

В названиях публикаций, в их текстах использованы следующие сокращения, принятые в церковных календарях: ап. — апостол, апп. — апостолы, арх. — архангел, мч. — мученик, мчч. — мученики, пр. — пророк, преосв. — преосвященный, преп. — преподобный, прот. — протоиерей, св. — святой, свв. — святые, свт. — святитель, свящ. — священник.

В Указателе помещены украинские и белорусские материалы, которые перекликаются с соответствующим русским материалом.

Вследствие того что ЦВ содержит гораздо меньше сведений по фольклору и этнографии, чем «Руководство для сельских пастырей», их аннотация более подробна.

I. ОСОБЕННОСТИ НАРОДНОГО ПРАВОСЛАВИЯ. ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В НЕМ

1. Апокрифическая молитва // 1887. № 15 (11 апр.). С. 271 («Разные известия и заметки»).

В Петербурге в разных слоях общества популярна «Молитва Иоанна Кронштадтского». Автор заметки, свящ. Киевской епархии, утверждает, что «молитва» уже 45 лет назад была распространена в разных губерниях; приводится ее текст. В конце заметки публикуются выдержки из письма о. Иоанна, опубликованного в печати, где

[12] В 1916 г. ЦВ, издававшийся в течение года Миссионерским советом при Св. Синоде, прекратил свое существование.

[13] Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881—1900 / Сост. Т. Г. Иванова. Л., 1990; Русский фольклор: Библиографический указатель. 1901—1916 / Сост. М. Я. Мельц. Л., 1981.

lib.pushkinskijdom.ru

он заявляет, что не имеет никакого отношения к данному апокрифическому произведению, сочиненному невежественными людьми.

2. *Барсов Н.* Костров Н. Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. Томск, 1876 // 1879. № 2 (13 янв.). С. 13—14 («Библиографические заметки»).

Народное мировоззрение, степень усвоения народом православия, глубина его проникновения в народные понятия и нравы находят отражение в фольклоре (сказки, песни и т. д.), а также в народно-правовых отношениях. Этнографические труды ученых важны для пастырского учительства. Работа Кострова выполнена по программе ИРГО. Автор описывает взаимоотношения членов семьи, различные виды нарушений закона, многочисленные нарушения христианской морали в народной жизни. Сибирские крестьяне-старожилы равнодушны к церковным постановлениям насчет невозможности вступления в брак родственников.

3. *Барсов Н.* Майнов В. Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877 // 1879. № 2 (13 янв.). С. 14—15 («Библиографические заметки»).

Книга В. Н. Майнова — этнографическая работа, дающая много материала для характеристики религиозного мировоззрения и духовных нужд народа. Обонежье как центр русского народного песнетворчества. Цивилизация здесь стала воздействовать на народный быт и нравы позже, чем в других местах. Край богат былинами, побывальщинами, духовными стихами. Духовные песнопения старообрядцев (в рецензии приведены два текста).

4. *Барсов Н.* Наша светская печать по вопросу о религиозности русского народа. Статьи I—IV // 1881. № 2 (10 янв.). С. 6—9; № 4 (24 янв.). С. 5—7; № 8 (21 февр.). С. 12—15; № 10 (7 марта). С. 3—6.

Для того чтобы понять, какое место занимает православие в народном мировоззрении, необходимо исследовать фольклорные произведения: былины, духовные стихи, сказки, легенды, песни, причитания, заговоры, пословицы. Анализ этих жанров народного творчества показывает, что крестьянское мировоззрение было и остается исключительно христианским.

5. «В области церковно-приходской практики» // 1900. № 48 (30 ноября). С. 1543.

Деятельность «черничек» наносит урон духовенству. Священники должны отрицательно относиться к ним. Нельзя допускать, чтобы моления черничек уподоблялись церковным молебнам (особенно часто чернички читают молитву за усопших). Лучший способ борьбы с черничками — внебогослужебные собеседования с прихожанами.

6. *В. Г.* Нечто о «фабричном вопросе» // 1886. № 1 (4 янв.). С. 5—6.

Сравнение деревенской и городской жизни. У крестьян даже будничная жизнь течет бок о бок с религией. Поспешно мнение о чисто внешней, неглубокой религиозности крестьян. Сельские жители любят религиозную обрядность, к религии они испытывают благоговейное, сердечное чувство. Сельская молодежь, попав на фабрики и заводы, оказывается в антирелигиозной среде. Священнику трудно работать с рабочими.

7. Драконы на древних русских образках // 1875. № 2 (11 янв.). С. 20 («Летопись»).

Изложение содержания доклада Е. В. Барсова на заседании Московского археологического общества. Дракон в христианском искусстве символизирует нечистую силу, Божьего врага. В язычестве змей был самостоятельным божеством, олицетворяющим зло, тьму. Борьба многоглавого змея с солнцем нашла отражение в сказках. На русскую землю вместе с православием из Византии перешли многие символы, в том числе и дракон. Образки с изображением дракона носились на груди в виде амулетов. Переосмысление языческого смысла образа дракона в христианстве.

lib.pushkinskijdom.ru

8. *Дроздов Н. К.* К истории религиозных движений в простом народе // 1890. № 37 (13 сент.). С. 619—620 («Разные известия и заметки»).

В Ямбургском у. С.-Петербургской губ. среди населения распространяется «молитва», приписываемая о. Иоанну Кронштадтскому. Приводится отрывок из нее.

9. Духовно-нравственные нужды Полесья // 1899. № 8 (25 февр.). С. 282—285 («Мнения и отзывы»).

Развернутая аннотация работы А. П. Липранди «В дебрях Полесья» (Наблюдатель. 1899. Янв.—февр.). Несмотря на частое посещение церкви и любовь к церковному пению, полещуки имеют смутное представление о христианстве, неопределенные понятия о Боге, не знают молитв. Повсеместны суеверия и предрассудки: верят в русалок, домовых, ведьмаков, колдунов; масса языческих обычаев: свадебные (невеста перед свадьбой доказывает свою невинность, прыгая через костер), крестильные («пережигание новорожденных» в печи повивальной бабкой). Духовенству трудно бороться с суевериями и предрассудками из-за низкого умственного и нравственного уровня населения. Единственный выход — развитие школьного образования.

10. *Елабужский М.* Паломничество как промысел: (Из Елабужского у. Вятской губ.) // 1893. № 26 (1 июля). С. 413 («Известия и заметки»).

Паломники под видом сбора пожертвований собирают деньги для себя; они распространяют так называемое «святое письмо», разносят самые нелепые слухи, например о конце света.

11. Зловредная пропаганда странников и странниц // 1904. № 9 (26 февр.). С. 264 («Мнения и отзывы»).

«Тамбовские епархиальные ведомости»: о распространении странниками и странницами разных лжеучений и апокрифических сказаний.

12. Знание веры, сектантство и апокрифы среди крестьян // 1901. № 18 (3 мая). С. 584—585 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Забайкальские епархиальные ведомости»: о распространении среди крестьян апокрифических сказаний, например «Письма подлинного Иисуса Христа».

13. Из церковно-религиозной жизни в Архангельском крае // 1903. № 37 (11 сент.). С. 1176—1177 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Архангельские епархиальные ведомости»: священник, прослуживший в Мезенском у. около 20 лет, пишет об исключительной набожности своих прихожан. Пасха проводится в трезвости и духовной радости. После окончания работ на полях устраивается много молебнов. Крестьяне удивительно хлебосольны и гостеприимны. Они прекрасно относятся к духовенству.

14. *К-ий Гр.* Чтения для народа: (Письмо в редакцию) // 1877. № 3 (15 янв.). С. 14—15.

Народные верования до сих пор — сочетание христианства с язычеством; народная история — смешение фактов и фантастических образов; народное мировоззрение — смесь реальных наблюдений над явлениями природы с порождениями богатой фантазии. Роль народных чтений, осуществляемых духовенством, в религиозно-нравственном просвещении народа.

15. Какие ходят в народе рукописи // 1882. № 47 (20 ноября). С. 16 («Разные известия и заметки»).

«Оренбургские епархиальные ведомости»: о хождении в народе «Письма Иисуса Христа», появившегося в текущем году. В нем говорится, что христиане должны почитать праздничные и воскресные дни и 12 пятниц в году; списавшему письмо про-

lib.pushkinskijdom.ru

стятся все грехи. Казаки верят, что это письмо было при генерале Скобелеве во всех его походах, спасая от пуль.

16. *Л-в А.* Еще о чтениях для народа // 1877. № 5 (29 янв.). С. 4—5.

Русский крестьянин не так темен, как о нем говорят. Автор встречал немало крестьян, которые хорошо знали Библию, творения св. отцов и т. д. Некоторые цитировали на память целые отрывки из священной литературы. В практической жизни крестьянин честен, правдив, исполнен религиозной строгости. Семейное благочиние в крестьянской семье соблюдается строже, чем в просвещенном обществе: почтение младших к старшим, общественные молитвы утром, перед обедом и вечером. Любовь народа к просвещению, к проповедям.

17. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1885. № 32 (10 авг.). С. 506—507.

Газета «Современные известия» (1885. № 183): о многотысячном богомолье у озера Светлое, на дне которого якобы покоится малый город Китеж. Каждый богомолец должен трижды обойти озеро со свечой.

18. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1886. № 16 (19 апр.). С. 261—262.

«Московские церковные ведомости»: о распространении в Воронежской губ. проходимцами, так называемыми старцами-афонцами, «святых писем»; там же приводятся два текста. Эти странники и странницы эксплуатируют религиозное чувство народа, рассказывая разные чудеса, неправдоподобные истории. Тем самым они наносят вред церкви, поселяя в людях недоверие к духовенству, к церковной службе. Все эти апокрифы содержат заманчивые, но мнимые обещания земного благополучия. Народу всегда свойственны фантастические представления о невидимом и сверхчувственном духовном мире, что ведет к появлению суеверий, искажающих подлинную веру и нарушающих нравственность.

19. *Н. Б.* Чудный крест в Новгороде // 1875. № 24 (21 июня). С. 14—15 («Летопись»).

О старинном обычае ставить большие деревянные кресты на открытых местах и истории его возникновения. Описание креста, поставленного в 1578 г. около моста через р. Волхов. Летописное свидетельство о кресте, стоявшем там же в 1063 г.

20. Несколько слов о черничках // 1878. № 23 (17 июня). С. 11 («Летопись»).

«Самарские епархиальные ведомости»: «чернички» — это люди, отошедшие от мирян, но и не являющиеся монахинями. Они гнушаются супружества, допускают самовольство по отношению к церковной практике.

21. «Обозрение светских журналов со стороны статей, представляющих церковный интерес (за июнь и июль)» // 1886. № 33 (16 авг.). С. 521.

Савельев А. И. Общность некоторых всемирных обычаев // Ист. вестник. 1886. Июнь. Савельев рассматривает работу В. Н. Майнова «Очерк юридического быта мордвы», в которой показано, что следы мордовского язычества сходны с реликтами языческого мировоззрения, сохранившегося не только у русских и других индоевропейских народов, но и у представителей других рас. Все это свидетельствует о тождестве как законов развития архаического народного творчества, так и архаических исторических условий культурного развития.

22. *Па-в А.* Следствия малограмотности среди простого народа и средства к распространению просвещения // 1889. № 37 (14 сент.). С. 635—637.

Многие крестьяне не знают, какой они веры, где распят Христос, не различают иконы; некоторые считают, что св. Николай — Бог, Успения — великомученица, Покров — святой; приводится диалог двух крестьянок о том, что Бог на иконе очень стар, а потому умрет; после его смерти Богом будет Иоанн Предтеча; грубые и дикие по-

lib.pushkinskijdom.ru

нятия о нравственности: вор после удачного дела может отслужить молебен, поставить в церкви свечку. Большая роль священников в просвещении народа.

23. *Павловский И.* Из Полтавской губернии: (О местных народных обычаях в праздничные дни) // 1876. № 24 (19 июня). С. 13—14.

Крестьяне считают, что, посетив в праздник церковь и поставив свечку, далее они могут проводить праздничный день, как хотят. Взрослые, собравшись группой, беседуют, молодежь занимается играми. «Улица — та же русская посиденка, только в ходячей форме».

24. *Первов П.* Об апокрифической молитве // 1905. № 37 (15 сент.). С. 1180—1181 («Известия и заметки»).

Широко распространенная в народе «молитва», называемая «Письмом Иисуса», «Свитком Иерусалимским», «Епистолией о неделе», передается из страны в страну более ста лет. Древние свидетельства о бытовании подобных «писем» и изменения в их содержании с течением времени. Приписки к «молитве» с наставлениями, что с ней делать, характерны для апокрифов.

25. По поводу обвинений духовенства в бездеятельности // 1902. № 49 (5 дек.). С. 1543.

Сельский священник сообщает в «Курские епархиальные ведомости» о хождении в его приходе некого «святого письма», якобы найденного за иконой Почаевской Божьей Матери и написанного рукой самого Иисуса Христа. Подобные тексты разносят странники.

26. Потаенная милостыня // 1882. № 43 (23 окт.). С. 16—17 («Разные известия и заметки»).

«Саратовский листок»: в г. Хвалынске распространена раздача по ночам так называемой потаенной милостыни, которую оставляют у жилищ неимущих; эта милостыня может быть завернута в бумагу, на которой написано, за кого следует молиться (за здравие или за упокой). Милостыню раздают как православные, так и старообрядцы, но только между своими.

27. Разъяснение о «святом письме» // 1888. № 38 (15 сент.). С. 699—700 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Донские епархиальные ведомости»: о хождении данного апокрифа по епархии; приводятся отрывки из текста. Священники должны бороться с подобными «молитвами».

28. Русский календарь с крестьянской точки зрения // 1900. № 35 (31 авг.). С. 1115—1116.

Статья кн. Вл. Путятина «О русской культуре с крестьянской точки зрения» в «Санкт-Петербургских ведомостях»: крестьяне признают не гражданский, а церковный календарь. Для них главное — не какое сегодня число, а какой день святого. Крестьянам совершенно все равно, какой существует стиль — новый или старый, лишь бы не были затронуты привычные праздники. Крестьянству не нужна обсуждаемая реформа календаря. В статье приводится множество примет хозяйственного характера.

29. *С-кий А.* Измышленная молитва // 1905. № 24 (16 июня). С. 766—767.

Большое хождение по России имеет некая «молитва». Подобные «молитвы» распространялись и раньше, например «святое письмо Иисуса Христа» в 1895 г. Эти произведения популярны и в народной среде, и в интеллектуальной. Существование таких произведений — признак смутного и тревожного времени; «молитвы» надо просто уничтожать.

30. *Сапфиров Л.* Пробелы в наличной духовно-нравственной литературе // 1890. № 3 (18 янв.). С. 44—46.

lib.pushkinskijdom.ru

Религиозное мировоззрение народа насыщено предрассудками и суевериями, неправильными понятиями, например об иконах. Вера народа в апокрифические сказания типа «Сон Богородицы», «Сказание о 12 пятницах» (якобы за почитание одной пятницы — будешь в раю, другой — будешь сидеть на коленях Божьей Матери и т. д.).

31. Сообщения о религиозных понятиях простого народа // 1889. № 2 (12 янв.). С. 34 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Народ не имеет надлежащего понятия о Боге, не умеет правильно сложить крест, не может правильно прочитать общеупотребительные молитвы, не понимает смысла и назначения св. таинств, служб и обрядов, не умеет надлежащим образом относиться к святым и иконам. Приводятся примеры коверканья молитв в устах крестьян.

См. также: № 33, 37, 40, 42—44, 48, 50, 51, 63—65, 67, 72, 80, 85, 88, 91, 92, 94—96, 100, 137, 143, 160, 161, 173, 180, 181, 215, 217—219, 231, 233, 234.

II. СУЕВЕРИЯ ПРИМЕТЫ, ПОВЕРЬЯ, ТОЛКОВАНИЯ СНОВ. РОЛЬ СВЯЩЕННИКОВ В БОРЬБЕ С ПРЕДРАССУДКАМИ И СУЕВЕРИЯМИ

32. *Барсов Н.* (бывший член комитета). С.-Петербургский епархиальный историко-статистический комитет (1858—1886) // 1889. № 39 (28 сент.). С. 678—679.

Программа для историко-статистических описаний всех церквей С.-Петербургской епархии включала в себя также и этнографические сведения. Она предписывала составителям описаний фиксировать юридические народно-правовые отношения, народные предания и суеверия, произведения народной словесности: пословицы, заговоры, причитания, песни и т. д. Впоследствии весь этот фольклорно-этнографический материал, не попавший в издание, поступил в библиотеку С.-Петербургской семинарии.

33. Дело об убийстве колдуньи // 1896. № 4 (25 янв.). С. 112—113 («Мнения и отзывы»).

«Новое время»: в г. Мышкине Ярославской губ. женщина, заболев «большой истерией», приписала ее «порче», насланной свекровью. По совету знахарей муж больной трижды обливал святой водой церковный колокол, потом трижды в присутствии соседей давал жене святую воду. Для того чтобы свекровь «отняла порчу», ее пытали; старуха от пыток умерла.

34. *Дроздов Н.* Для чего пишутся иногда книжки: (Нечто о «Колдунах» г. Тихвинского) // 1890. № 46 (15 ноября). С. 755—757.

Отрицательная рецензия на книгу Тихвинского. Рецензент приводит много сведений о вере русского народа в колдовство, дает описания различных видов колдовства, рассказывает о типах колдунов.

35. Идеал современного русского архипастырства — по взгляду самих архипастырей // 1875. № 1 (4 янв.). С. 6—8.

Пастыри церкви, борясь с невежеством, суевериями, с вождями народных лжеучений, должны быть нравственной силой народа, его духовными руководителями.

36. Изучение народного быта пастырями сельских приходов // 1879. № 30 (28 июля). С. 2 («Епархиальная литература»).

«Кишиневские епархиальные ведомости»: чтобы успешно бороться с суевериями и заблуждениями, священники должны проникнуть в тайны народного мировоззрения. Далее приводятся примеры народных представлений о семейных отношениях (особое внимание к крестным родителям); взгляды на преступления, преступников и их наказания (строго порицают не пойманных преступников, но жалеют заточенных в тюрьму; как и в языческие времена, не всегда воровство считается грехом).

lib.pushkinskijdom.ru

37. Как бороться с народными суевериями // 1889. № 31 (3 авг.). С. 550—551 («Разные известия и заметки»).

Краткий пересказ заметки свящ. М. Нильского из журнала «Руководство для сельских пастырей». В своем приходе Нильский вывел из употребления ряд суеверных обычаев: колядование, катание дьякона по засеянному полю на Пасху, бросание денег в могилу и т. д.

38. Как следует относиться к старинным народным обычаям? // 1901. № 45 (8 ноября). С. 1433—1435 («Мнения и отзывы»).

Изменение бытовых условий населения и поднятие уровня народного образования, а также проникновение усилиями духовенства в крестьянскую среду христианских начал — все это способствует исчезновению старинных обычаев. Приводится материал из «Волынских епархиальных ведомостей», свидетельствующий о борьбе молодых священников со свадебными песнями, колядками и т. д. Местный архиерей наставлял пастырей, что все безобидные обычаи следует оставлять, а вредные уничтожать не запретами, а убеждениями. Такой взгляд архипастыря следовало бы внедрить по всей России.

39. Каким путем можно ускорить появление историко-статистических описаний епархий и достигнуть при этом возможной полноты и основательности? // 1890. № 31 (2 авг.). С. 511—512 («Мнения печати»).

«Московские церковные ведомости»: сельские священники должны заниматься всеми историко-статистическими описаниями епархий, так как никто лучше них не может собрать местные предания, изучать деревенскую этнографию.

40. «Летопись церковная» // 1882. № 29 (17 июля). С. 11.

«Саратовский листок»: о распространении в народе, главным образом среди старообрядцев, нежелания делать оспопрививание. Крестьяне считают, что оспа — печать антихриста и что дитя, умершее от оспы, награждается от Бога мученическим венцом.

41. «Летопись церковная» // 1883. № 9 (26 февр.). С. 14.

Внецерковные чтения для народа и беседы помогают духовенству бороться с вредными суевериями и предрассудками. Упоминается заметка Бережкова в «Московских ведомостях», в которой говорится о заговорах, добывании «живого огня» трением при падеже скота, об опахивании и т. д. Весь материал зафиксирован в Покровском у. Владимирской губ., в с. Аргуново и др.

42. «Летопись церковная» // 1884. № 9 (3 марта). С. 10—11.

Архиерей Уфимский после своей ревизии епархии предложил духовенству обратить внимание на то, что русские в отличие от инородцев уклоняются от оспопрививания, считая его наложением печати антихриста (это суеверие существует и среди православных, и среди старообрядцев). Полагают, что оспу посылает на людей Бог, а среди детей ее разносит Богоматерь, поэтому грех противодействовать болезни. Духовенство должно искоренять эти предрассудки.

43. Молитва от холеры // 1885. № 15 (13 апр.). С. 263.

«Тверские епархиальные ведомости»: в г. Твери в списках ходит «Молитва от холеры» (приводится текст); распространяется слух, что она — глас Господен, услышанный всеми в Иерусалимском храме. Данная «молитва» — плод шарлатанства, рассчитанный на легковерие и малообразованность народа.

44. *Морозов Г.* По поводу толков об урегулировании отношений между членами причтов // 1890. № 1 (4 янв.). С. 8—10.

Духовенство должно искоренять предрассудки и суеверия, но иногда бывает, что оно само им подвержено. Автор рассказывает о случае, имевшем место в 1860-х гг. Крестьяне пригласили причт отслужить водосвятный молебен на капустном поле, пораженном «заломом», неким образованием на кочанах. Крестьяне считают такой «залом» делом колдуна. До «залома» нельзя дотрагиваться, иначе заболеешь, подобные овощи не едят. Чтобы победить «залом», надо или отслужить молебен, или при-

lib.pushkinskijdom.ru

гласить знахаря. После молебна дьякон предложил священнику просто вырвать «залом», тот испугался. Дьякон сделал это сам. После этого крестьяне хвалили священника за осторожность, а в дьяконе заподозрили знахаря.

45. *Мултановский И.* Внебогослужебная деятельность священника // 1900. № 32 (10 авг.). С. 1009—1012.

Церковная библиотека способствует искоренению разных суеверий, помогает выведению из обращения в народной среде вредных книг: песенников, сонников, оракулов, апокрифов типа «Сон Богородицы», «Сказание о 12 пятницах», «Святое письмо».

46. О кликушах // 1875. № 30 (2 авг.). С. 5—7.

«Московские ведомости»: в народе распространена болезнь — «порча», особенно среди женщин, называемых «кликушами». Описываются представления об этой болезни, насылаемой якобы колдунами.

47. О кликушах // 1876. № 3 (17 янв.). С. 11 («Летопись»).

«Астраханские епархиальные ведомости»: в местной консистории найден указ императрицы Екатерины I, которая, увидев в г. Царицыне двух кликуш, велела посадить их на цепь до прекращения притворства; она же повелела, чтобы никто не занимался подобным притворством. Указ был разослан по всем приходам епархии.

48. О суевериях и предрассудках нашего простого народа // 1889. № 40 (5 окт.). С. 683—684 («Мнения печати»).

«Костромские епархиальные ведомости»: описание обхода села женщинами и девушками с плугом до восхода солнца во время тифозной горячки и мора скота (скот после этого еще прогоняется через «живой» огонь).

49. «Обозрение светских журналов со стороны статей, представляющих церковный интерес» // 1886. № 33 (16 авг.). С. 521.

Селецкий А. Колдовство в юго-западной Руси // Киевская старина. 1886. Июнь. Селецкий, используя главным образом материалы П. П. Чубинского, старается выяснить: каковы были народные воззрения на черта и его отношение к людям, на ведьм и упырей; как искали ведьм и упырей; что считалось колдовством; каковы самые распространенные способы колдовства. Селецкий делает вывод, что вера в колдовство сохранилась в виде различных суеверий, предрассудков и поверий, искоренять которые должно духовенство.

50. Опахивание в виду холеры // 1892. № 34 (20 авг.). С. 544 («Разные известия и заметки»).

Дается описание опахивания с. Крылатского под Москвой из-за приближающейся эпидемии холеры. Обряд совершался девушками и парнями под предводительством старухи-вдовы. Впереди процессии идут старуха с иконой и девушка с церковной свечой или фонарем, за ними следуют девушки, запряженные в соху, с распущенными волосами. Перед опахиванием молятся, повернувшись лицом к храму. Зажигают костры, бегут в село, крича: «Мор горит!». Считается, что опахивание достигнет своей цели, если жители села испугаются криков.

51. Отыскивание ведьмы // 1889. № 47 (23 ноября). С. 808 («Разные известия и заметки»).

В с. Драчеве Меленковского у. Владимирской губ. крестьяне, в большинстве своем сектанты и старообрядцы, отыскивали, по совету слепца-«провидца», ведьму, которая отнимала у них в поле «ужин» или «спорыну», срезая полосу колосьев. «Ведьмами» оказались те, кто отказался целовать древнюю икону.

52. *П-в А.* Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия. М., 1880 // 1879. № 51—52 (22—29 дек.). С. 11—12 («Библиографические заметки»).

Рецензент считает книгу бездарной компиляцией безвестного автора.

lib.pushkinskijdom.ru

53. *П-в А.* Заметки о правовых обычаях русского народа // 1876. № 17 (1 мая). С. 3—5.

Духовенство должно знать труды А. Н. Афанасьева, Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, сборники В. И. Даля, П. В. Киреевского, П. Н. Рыбникова и др. Автор подробно останавливается на работе Е. И. Якушкина «Обычное право», которая содержит важные сведения о брачном праве, о народных взглядах на брак. Здесь же есть важные сведения о древнейших формах брака, о современном свадебном обряде, песнях, поверьях, о связи свадебных и календарных обычаев, о молодежных вечеринках и т. д.

54. *П-в А.* Научное отношение к вопросам, касающимся изучения народных верований, обрядов и проч., и значение его для пастыря-богослова // 1876. № 5 (31 янв.). С. 1—3.

Духовенству не хватает научных знаний по явлениям народной жизни, народным верованиям, что ведет к неуспеху в проповедничестве, затрудняет борьбу с суевериями и предрассудками. Богословские науки должны использовать достижения этнографии для изучения психологии народа, особенностей народной религиозной жизни. Духовные школы должны прививать учащимся интерес к народному быту.

55. *П-в А.* Пастырская практика в виду некоторых современных потребностей общества и главным образом по отношению к народной школе // 1875. № 28 (19 июля). С. 12—13.

Отсутствие истинно народной проповеди мешает борьбе с суевериями и предрассудками.

56. *Павловский Ив.* Благочинические отчеты о состоянии приходов // 1877. № 6 (5 февр.). С. 5—6.

В подобных отчетах необходимо указывать на вредные для нравственности народные обычаи, предрассудки и суеверия.

56. *Павловский Ив.* О значении церковных историко-статистических материалов // 1876. № 21 (29 мая). С. 1—2.

В историко-статистических описаниях приходов редки сведения об обычаях, суевериях, поверьях.

58. *Пляскин А.* Грубое суеверие и его эксплуатация // 1879. № 10 (10 марта). С. 16 («Летопись»).

Из «Иркутских епархиальных ведомостей»: о поверии, что злые люди «заламывают» зерновые на полях. Автор-священник убеждает крестьянина не прибегать для спасения от «залома» к услугам знахаря, объясняет, что «залом» — это суеверие.

59. Практическая почва для проповеднической деятельности наших пастырей, преимущественно сельских // 1879. № 34 (25 авг.). С. 2—4.

О необходимости борьбы священников-проповедников с разными суевериями и предрассудками. Как пример приводится заметка из «Самарских епархиальных ведомостей» о деятельности свящ. Г. Грекулова (Бугурусланский у., с. Кабановка), который в проповедях обличал календарные обряды, заговоры, народную демонологию. Нельзя бороться с суевериями лишь запрещениями, надо убеждать крестьян в греховности их действий. Описываются нехристианские свадебные обычаи в Подольской и ряде поволжских епархий. Для успешной борьбы с суевериями нужна совместная деятельность священников соседних приходов.

60. Предложение преосв. Аполлоса еп. Вятского духовной консистории о доставлении сведений о религиозно-нравственном состоянии приходов // 1875. Часть офиц. № 16 (26 апр.). С. 1—2 («Местные епархиальные распоряжения»).

В отчетах должны содержаться сведения о вредных для народной нравственности обычаях, предрассудках, суевериях. Хорошие отчеты могут быть опубликованы в местных епархиальных ведомостях.

lib.pushkinskijdom.ru

61. Предрассудок о последствиях оживления мнимоумершего // 1882. № 44 (30 окт.). С. 17 («Разные известия и заметки»).

Газета «Волжско-Камское слово» пишет, что в Яранском у. Вятской губ. существует поверье, что если в церкви, часовне оживет и уйдет мнимоумерший, то это повлечет за собой смерть 12 священников; для того чтобы этого не произошло, клирикам надо убить воскресшего. Народ верит, что такие случаи имели место в действительности (примеры из сел уезда).

62. *Предтеченский В.* Покликуши // 1891. № 29 (18 июля). С. 455—456.

«Покликуши» — обычно женщины, то ли страдающие нервным расстройством, то ли одержимые силой злого духа (автору ближе второе объяснение). Такие прихожанки уклоняются от посещения церкви, от принятия св. таинств, а если они выполняют эти христианские обязанности, то у них начинаются истерические припадки. «Покликуши» прибегают к услугам знахарок, автор же считает, что лечить их надо молитвой и постом.

63. Разумный совет // 1888. № 36 (1 сент.). С. 663—664 («Разные известия и заметки»).

К оспопрививанию крестьяне относятся с недоверием, даже с враждебностью, считая ее делом ненужным. Некоторые называют прививку «печатью антихриста». Духовенству следует бороться с этим суеверием.

64. *С-в С.* О борьбе с народным суеверием // 1896. № 35 (29 авг.). С. 1133—1137.

Для борьбы с народными суевериями и предрассудками священники должны их изучать. Им должны помогать сельские учителя, собирая местные поверья, приметы и т. д. Далее речь идет о собирании целебных трав, играх и обычаях на Ивана Купалу, о вере в домовых, леших, в приметы. Некоторые языческие символы под влиянием христианства утратили свой первоначальный смысл (например, блины, некогда эмблема солнца, в Гдовском у. Псковской губ. пекутся на Вознесение, для того чтобы Христос взошел по ним на небо). Говорится о знахарстве, заговорах, о нехристианском характере обычая первого выгона скота в поле в Ладожском у. Петербургской губ. Описываются обычаи при первом выгоне лошадей в Гдовском у.

65. Суеверия православных сибиряков // 1892. № 33 (13 авг.). С. 528 («Разные известия и заметки»).

В Тобольской епархии: если после соборования больной выздоравливает, то он не должен ходить в баню, есть мясо и рыбу, так как якобы соборование больного составляет половину отпевания. Большое внимание обращается на название дня, в который бывает Благовещенье. В этот день не работают, не стирают, не моются в бане. Сообщается о распространении заговоров, особенно среди женщин. Приводится текст одного из них.

66. Суеверные взгляды сибиряков на холеру // 1893. № 9 (4 марта). С. 143 («Разные известия и заметки»).

Из отчета о деятельности духовенства Томской епархии в борьбе с минувшей эпидемией холеры. Крестьяне считают, что люди, общающиеся с нечистой силой, т. е. колдуны, с помощью чар и волхований напускают на людей холеру. Болезнь представляется в человеческом образе — «волхита», который посредством волшебства может обращаться в человека, в животных, в птиц. Для прекращения эпидемии «волхита» надо убить. Далее рассказывается о поисках «волхита» и о предохранительных мерах против него.

67. *Тукмачев М.* Из Сарапульского уезда: (Об участии духовенства в деле оспопрививания) // 1892. № 14 (2 апр.). С. 216—217.

Земская управа обязала священников произвести проверку списков об оспопрививании. Прививку большинство крестьян считают печатью антихриста и не дают «резать» своих детей. Священники должны убеждать прихожан в пользе прививок.

lib.pushkinskijdom.ru

68. *Х.* Из деревенских впечатлений // 1892. № 50 (10 дек.). С. 788—790.

Крестьяне не доверяют врачам и фельдшерам. Нередко их обвиняют в занесении эпидемий. Разносятся слухи о том, что англичане подкупили русских врачей, чтобы они истребили треть русского народа, бросая яд в водоемы и колодцы. Тех же, кто не умер, врачи закапывают в землю. В связи с этими слухами отмечались волнения в Астрахани и Саратове. Народ предпочитает обращаться к знахарям.

69. Чего ожидает наша богословская наука от сельских священников? // 1875. № 12 (22 марта). С. 7—9.

Сельское духовенство должно помочь ученым в этнографической работе. Этнографическое общество обратилось к сельским священникам, чтобы они присылали необходимые материалы.

70. Чем намерен бороться комитет грамотности с народным суеверием и невежеством? // 1890. № 21 (24 мая). С. 351 («Мнения печати»).

Комитет грамотности разослал сельским учителям ряд вопросов с целью узнать, что читают крестьяне. В ответах учителей из разных губерний перечисляются многочисленные суеверия и предрассудки. Все материалы были обобщены, и на заседании Комитета сделан доклад.

71. *Черкасов Ф.* Способ излечения «покликушек» // 1891. № 44 (31 окт.). С. 702—703.

«Покликушки» верят в силу колдунов, которые по злобе «всаживают» в них бесов. Священник должен убедить «покликушку», что нет ни колдунов, ни бесов в ней, а в беседах с прихожанами разоблачать колдунов и знахарей.

72. Язычество под Москвой // 1890. № 21 (24 мая). С. 351—352 («Мнения печати»).

«Московские ведомости»: описание обряда опахивания в с. Крылатском, совершенного ночью с целью предупреждения мора скота и эпидемии после дня св. Георгия. Перед опахиванием, совершаемым девушками и парнями, читается молитва. Затем начинается обход села. Впереди процессии идут пожилая вдова и девушка с зажженным церковным фонарем, за ними две девушки, запряженные в соху, а затем все остальные.

73. *NN.* Ревизии епархиальных преосвященных и церковные летописи // 1879. № 28 (14 июля). С. 1—2.

Некоторые архиереи перед посещением приходов рассылают вопросник, который касается разных сторон жизни и деятельности духовенства. В числе вопросов был и вопрос о местных суевериях и предрассудках, а также о предполагаемых способах их искоренения. Эти письменные ответы должны быть опубликованы в епархиальных ведомостях.

См. также: № 7, 9, 14, 15, 17, 18, 21, 30, 85—87, 89, 90, 129, 209—210, 216, 218, 220.

III. ГАДАНИЯ

См. № 45, 90, 157, 169.

IV. НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

74. Религиозно-нравственные и бытовые черты из жизни наших приходов // 1892. № 35 (27 авг.). С. 547 («Мнения печати»).

«Нижегородские епархиальные ведомости»: прихожане с. Маргушева верят в домовых, леших, русалок, колдунов; обращаются к ворожеям и знахарям; зажигают во

lib.pushkinskijdom.ru

время человеческих и скотских эпидемий «живой огонь» трением; празднуют коляду и семик. Описываются суеверия при свадьбах, неприлично празднуемые Святки, Масленица и др. праздники.

См. также: № 9, 49, 59, 64.

V. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА. ЗАГОВОРЫ

75. *Г-в А.* О деревенских колдунах и ворожеях // 1888. № 16 (14 апр.). С. 323—324.

Автор всегда считал, что колдуны и ворожеи — шарлатаны, но одна ворожея вылечила его мать, значит, есть ворожеи, весьма искусные в лечении болезней. По его мнению, вопрос о народной медицине еще плохо изучен.

76. Знахарство и способы его искоренения // 1894. № 25 (23 июня). С. 391.

Газета «Северный вестник» из Псковского у.: знахарство — это языческое суеверие; победить его может лишь грамотная и хорошая врачебная помощь. Далее говорится о заговорах, молитвах от всех болезней.

77. «Книжные новости. Обозрение светских журналов» // 1896. № 46 (14 ноября). С. 1514.

О статье Вс. Ф. Миллера «Ассирийские заклинания и русские народные заговоры» (Русская мысль. 1896. Июль). Сходство между ассирийскими заклинаниями и русскими заговорами может быть объяснимо либо одними и теми же психологическими законами, проявлявшимися на определенных этапах развития человечества, либо существованием древней культурной традиции, которая занесла еще неизвестными науке путями некоторые черты восточной магии в русское народное колдовство. Миллер склоняется к последнему объяснению.

78. *Л-в Ар.* Попов Г. Русская народно-бытовая медицина : На материале этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903 // 1903. № 32 (7 авг.). С. 1016—1017 («Библиографические заметки»).

Знания о народной медицине наряду со знаниями о народной поэзии, о народном праве и т. д. нужны для плодотворной работы в деревне и священнику, и учителю, и чиновнику, и врачу.

79. «Обозрение светских журналов со стороны статей, представляющих церковный интерес» // 1886. № 4 (25 янв.). С. 70.

О статье Иванова «Знахарство, шептание и заговоры» (Киевская старина. 1885). Автор приводит около 10 заговоров и делает вывод о том, что народ пребывает в таком же мраке, что и несколько веков тому назад.

80. *С-ой М.* Из Восточной Сибири: (Народные суеверия) // 1875. № 31 (9 авг.). С. 12—13.

Народная медицина, тексты заговоров (4 номера); описание в «Травнике» целебных трав (10 номеров). Эти суеверия и предрассудки вредят чистоте христианской веры и нравственности. Как наследство язычества, они не должны быть терпимы в христианстве. Каждый священник должен найти свой способ борьбы с подобными суевериями.

См. также: № 41, 59, 64, 68, 71, 74, 85.

lib.pushkinskijdom.ru

VI. ОБРЯДЫ

1. Свадебные обряды

81. О шалапутах // 1875. № 3 (18 янв.). С. 15 («Летопись»).

«Санкт-Петербургские ведомости»: из Екатеринославской губ. — в данной секте существует обычай особого домашнего венчания после венчания церковного: молодых ставят на доску, помещенную на «шаплыке» (переносных яслях с водой), и поют какие-то обрядные молитвы.

82. «Обозрение светских журналов со стороны статей, представляющих церковный интерес» // 1886. № 9 (1 марта). С. 162.

О статье Н. Ф. Сумцова «К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу» (Киевская старина. 1886). Влияние Рима выразилось также в наименовании Святок «колядою», в праздновании Масленицы, сходной с древнеримским праздником в честь солнца.

83. Пастырские обозрения приходов в Великом посту и после праздника Крещения Господня // 1899. № 13 (1 апр.). С. 498—499 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Костромские епархиальные ведомости» (1899): невесте-«сговоренке», которой осталось определенное время до свадьбы, не полагается ходить в церковь, иначе будут говорить, что она рада выйти замуж.

84. Пастырское служение приходских священников // 1902. № 10 (7 марта). С. 314 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Священник Нижегородской епархии долго боролся с обычаем прихожан устраивать в субботу накануне венчания особой вечеринки с пением часто непристойных песен, плясками, что недопустимо в предпраздничный день. Чтобы прекратить этот обычай, священник перенес венчание на предпраздничные дни.

См. также: № 9, 38, 53, 59, 74, 132, 213.

2. Родильные и крестильные обряды

85. *А. Н.* Из Олонецкой епархии: (Письмо в редакцию) // 1882. № 47 (20 ноября). С. 10.

По народным представлениям восприемницей младенца при крещении должна быть только девушка, но никогда беременная женщина, иначе ребенок скоро умрет. Воду для крещения надо приносить из ключа, чтобы малыш рос живым и энергичным. В местечке Торжополе в Петрозаводском у. есть почитаемый всеми камень. Скапливающаяся в углублении камня вода считается целебной от глазной и ушной боли. Существует предание, что это углубление — след от ноги св. пр. Илии, а след от другой его ноги находится на камне за 35 верст, в с. Машеозеро. Религиозно-нравственные собеседования с прихожанами в праздничные и воскресные дни позволят преодолеть остатки язычества, соединения христианских обычаев с местными бытовыми поверьями и предрассудками.

86. «В области церковно-приходской практики» // 1888. № 27 (30 июня). С. 510.

Открытие священником царских врат в случае трудных родов по просьбе прихожан — это суеверие, которое не следует поддерживать.

87. Народные предрассудки // 1889. № 36 (7 сент.). С. 631 («Разные известия и заметки»).

«Тобольские епархиальные ведомости»: ребенка до крестин заворачивают в нечистые тряпки, а после — в чистые. К руке младенца привязывают «сорочку», а также обмакивают соску в купель после погружения малыша.

lib.pushkinskijdom.ru

88. Наречение имени младенца // 1875. № 32 (16 авг.). С. 7—8.

Из «Екатеринбургских епархиальных ведомостей»: крестьяне большое значение придают имени младенца. Священник должен быть осторожен при крещении, чтобы не произвести на родителей окрещаемого, а потом и на него самого невыгодного в религиозном отношении влияния. Многие крестьяне ничего не знают о святом, имя которого они носят. Не случайно, что эти имена часто искажаются до неузнаваемости. Народ не любит некоторые имена, считая их плохими. Это своего рода кощунство, поругание имени святого. Бывают случаи, когда крещеный одним именем меняет его либо по своему желанию, либо по желанию близких. Есть и любимые, особо чтимые имена. Нарекая имя младенцу, священник может влиять на умственно-нравственную жизнь простого народа.

89. Правильно ли поступает священник, отверзающий царские врата при трудных родах и оставляющий их отверзнутыми до тех пор, пока не явится случай снова прийти в церковь; иногда на целые сутки и более? // 1908. № 40 (20 окт.). С. 1249 («В области церковно-приходской практики»).

Открывать царские врата можно, снисходя к народной вере, но лучше не поддерживать это суеверие. Лучше всего не просто открыть царские врата, но еще отслужить заздравный молебен Господу и Пречистой Деве. Оставлять царские врата открытыми на долгое время нет основания.

90. Что означает собою принятый обычай пускать на воду во время крещения младенцев состриженные с них волосы, закатанные в кусочек воска, и можно ли устранять этот обычай? // 1901. № 28 (12 июля). С. 898 («В области церковно-приходской практики»).

Это суеверный обычай гадания о жизнеспособности младенца, который следует постепенно выводить, объясняя прихожанам, что судьба новорожденного в Божьих руках.

См. также: № 9, 36.

3. Похоронно-поминальные обряды

91. *А. Н.* Остатки древних обычаев в Олонецкой губернии: (Письмо в редакцию) // 1882. № 18 (1 мая). С. 8—9.

С. Пагачиницы: накануне сорокового дня в красном углу под иконами готовят место для умершего, который якобы в последний раз будет ночевать в доме. После приготовления ложа начинаются причитания. Утром постель разбирают. За поминальным обедом одно место с приборами и едой всегда не занимается, так как здесь последний раз ест душа умершего. Считают, что умершего могут видеть только маленькие дети. После обеда плакальщицы провожают душу умершего до кладбища. В с. Сочиницы празднуют так называемые бычье и овечье воскресенья. В эти дни в церковной ограде закалывают животных. Особо торжественно отмечается бычье воскресенье. После обедни священник кропит св. водой привязанное животное, которое потом тут же убивают. Часть мяса идет причту, остальное же приготовляется и съедается у церкви. Этот праздник отмечается в первое воскресенье после Ильина дня, т. е. после 20 июля. Баранье и овечье воскресенья празднуются соответственно: в первое воскресенье после Петрова дня и после Успения Богородицы. Отмечается, что все эти обычаи пришли из язычества.

92. *В.* Обычай при сельских поминках // 1876. № 18 (8 мая). С. 10 («Летопись»).

После похорон покойника во время поминок следует «запить», причем угощать каждого из гостей должен священник, приглашенный в дом умершего.

93. Замечания относительно употребления растений и венков при погребении умерших // 1886. № 12 (22 марта). С. 216—217.

lib.pushkinskijdom.ru

Подобный обычай является суеверным, языческим. Он осуждался ранними христианскими писателями. Ни один из них при описании христианских погребений не упоминает о растениях и венках Употребление зелени, особенно венков, на похоронах не соответствует церковным установлениям. Венки и цветы, бросаемые в могилу, могут быть уподоблены языческому приношению пищи покойному.

94. *Красновский К.* (крестьянин). Поминовение умерших в сороковой день после их кончины в селе Ладве, Петрозаводского у.: (Письмо в редакцию) // 1879. № 31 (4 авг.). С. 12—13.

Накануне поминок — «сорочин», женщины-родственницы постелили постель для души умершего, которая в последний раз будет ночевать в доме. После этого началось хоровое голошение. Попеременно все женщины беседовали с душой всю ночь, а свободные от бесед готовили поминальную еду. Постель была убрана после удара колокола к обедне. Во время поминального обеда одно место остается пустым, и туда подают все кушанья, какие есть. После обеда при выходе причта все родственники тоже выходят за ворота дома и провожают душу, прощаясь с ней.

95. *М.* Один из религиозных обычаев северо-восточной России: (Письмо в редакцию) // 1878. № 32 (19 авг.). С. 8—9.

С. Полозово, Сарапульского у. Вятской губ. Описан обычай «старушеского богомолья», совершаемый накануне похорон или в 3, 9, 40-й и т. д. дни поминовения умершего. Приглашенные старухи молятся, поют церковные песнопения. По мнению автора, этот обычай заимствован от старообрядцев. Местное население считает его старинным и общеизвестным, однако он не имеет формы какого-нибудь церковного канонического права.

96. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1887. № 18 (2 мая). С. 308—309.

Газета «Русский курьер» (№ 108): поминовение усопших на кладбищах в понедельник и вторник Фоминой недели имеет характер языческой трапезы. Духовенство должно объяснять народу несоответствие обычая христианскому духу поминовения умерших. Светская власть должна запретить это поминовение.

97. Об одном из древнейших русских обычаев при погребении // 1881. № 44 (31 окт.). С. 17 («Летопись»).

«Подольские епархиальные ведомости»: о погребении в санях в любое время года по документальным свидетельствам XI—XVII вв. В древности сани служили и в качестве носилок при торжественных выходах именитых людей.

98. Об употреблении венков при погребении // 1895. № 30 (27 июля). С. 946—947 («Мнения и отзывы»).

«Московские ведомости» выступают против употребления венков при похоронах, считая этот обычай языческим. ЦВ, полемизируя с газетой, пишет о переосмыслении данного обычая, действительно возникшего в язычестве. Нет смысла отменять его, так как общество сжилось с ним.

99. Обычай вставания как внешнее выражение почтения // 1897. № 34 (21 авг.). С. 1084—1085 («Мнения и отзывы»).

Полемика с «Русским словом», которое считает безрассудным подражанием европейцам вошедший в обиход интеллигенции обычай почтить память умершего вставанием, что совершенно не подходит для православных людей. По мнению ЦВ, данный обычай совершенно безвреден, при этом не имеет значения — заимствован он или нет.

100. *Полканов И.* «Заупокойная чаша» — обычай при сельских поминках // 1876. № 22 (5 июня). С. 11.

Казанская губ.: после литургии по умершему причт приглашается «помянуть» усопшего. После конца поминального обеда со стола убирают всю еду и ставят вед-

lib.pushkinskijdom.ru

ро с пивом или вареным медом. К ведру прикрепляется зажженная свеча. Священник читает молитву, причетники поют погребальные песнопения. После этого священник обносит всех присутствующих напитком из ведра. Этот обычай, по мнению автора, должен быть выведен из употребления, но сделать это трудно. В Смоленской губ. к концу поминок в селах и городах подают жареного поросенка. Гости встают, духовенство поет поминальную молитву. Данное блюдо и духовная песня, считает автор, не сопоставимы.

101. *N.* О венках при погребении: (Письмо в редакцию) // 1886. № 9 (1 марта). С. 169.

Синод запретил носить при погребальных шествиях венки, не имеющие церковного или государственно-официального значения. Однако возложение венков без надписей или эмблемы покойного разрешается. При большом количестве венков они могут быть посланы на кладбище отдельно от похоронной процессии. Автор считает, что следовало бы совсем запретить венки, как и любую роскошь при погребении, как это было сделано в царствование императрицы Елизаветы Петровны (см. газету «Южный край») (1886. № 1773).

См. также: № 5, 37.

VII. ПРАЗДНИКИ НАРОДНО-ЦЕРКОВНОГО КАЛЕНДАРЯ

О сути и назначении праздников и воскресных дней; о христианском и нехристианском их проведении

102. *Громов П.* О базарах в воскресные дни: (Слово на Новый год, произнесенное в Иркутском кафедральном соборе) // 1878. № 7 (18 февр.). С. 6—8.

Воскресные базары не улучшают жизнь пригородных поселян. Государственные законы говорят о том, что воскресные дни должны быть отдыхом от трудов и посвящаться набожному благоговению. Воскресные базары отвлекают людей от хождения в церковь.

103. *Д. Д. С.* Старый, но не отживший вопрос // 1896. № 14 (4 апр.). С. 445—446.

Воскресные и праздничные базары, нарушающие четвертую заповедь Божью, должны быть запрещены. В эти дни необходимо посещать храм, удовлетворять духовные стремления и потребности. Для крестьян не будет никакого экономического ущерба, если базары будут перенесены на будний день. Праздничные и воскресные базары в городах и больших селах разлагающе действуют на деревенскую культуру.

104. *Дорохольский Н.* Еще по поводу закона о праздниках // 1904. № 37 (9 сент.). С. 1157—1159.

По новому закону (см. № 105, 106) гражданская власть отстранена от наблюдения за соблюдением праздничного покоя. Эта обязанность переходит к церкви. Таким образом, праздничные проблемы стали относиться не к правовой, а к нравственной сфере.

105. *Дорохольский Н.* Новый закон о производстве работ в праздничные дни // 1904. № 26 (24 июня). С. 805—807.

Указ 1904 г. разрешил каждому человеку самостоятельно решать, работать или не работать по воскресеньям и праздникам. Новый закон не есть нарушение четвертой заповеди Божьей, так как он — не прямое предписание работать в праздники, а лишь разрешение на это. Священники могут продолжать убеждать прихожан свято проводить праздничные дни, объяснять смысл нового закона. Далее перечисляются малые праздники, в которые обычно крестьяне не работают: «Сороки», день Алексия человека Божьего, день Кузьмы и Демьяна, день арх. Гавриила и т. д. Отмечаются

lib.pushkinskijdom.ru

народом еще и «вымышленные» праздники: «десятая пятница», «зеленый четверг» и т. д. Экономическое благосостояние крестьян подрывают не праздники, а разгульное их проведение.

106. Закон о праздничных днях // 1904. № 23 (3 июня). С. 712—714 («Мнения и отзывы»).

О законе 1904 г., который позволил каждому человеку добровольно выбирать, работать ему или не работать в воскресные, праздничные и торжественные дни. О христианском характере почитания праздничного отдыха. ЦВ считает, что экономическое развитие России тормозят не праздники, а неправильное их проведение.

107. *Ильенков А.* К вопросу о народном празднолюбии // 1903. № 18 (1 мая). С. 552—554.

Ответ на публикацию № 129. В деревнях не соблюдаются праздники с июля по октябрь. Даже в большие праздники крестьяне начинают работать после обедни, но косить и жать в эти дни считается за грех.

108. К вопросу о воскресном отдыхе // 1896. № 48 (28 ноября). С. 1573—1574 («Мнения и отзывы»).

Быков. «Как обеспечить воскресный отдых фабричным рабочим» (Русская мысль. 1896. Ноябрь). Доклад на торгово-промышленном съезде: воскресный день необходим для посещения церкви, досуга для самообразования, развлечения и отдыха. Россия превосходит другие страны по количеству рабочих часов в году, производительность же труда гораздо ниже. Необходим правительственный закон о праздничном отдыхе.

109. К вопросу о почитании воскресных и праздничных дней // 1895. № 26 (20 июня). С. 809—811.

Необходимо прекратить всякую торговлю в эти дни, закрыть ярмарки и базары.

110. К вопросу о праздничных днях // 1903. № 31 (31 июля). С. 964—965 («Мнения и отзывы»).

Газета «Сельский хозяин» (1903. Июль) предлагает законодательно утвердить обязательность работы в воскресные и некоторые праздничные дни. Это, по мнению ЦВ, недопустимо с религиозной точки зрения и игнорирует значение праздничного отдыха как условия продуктивности труда. ЦВ считает, что мнение об излишнем празднолюбии, свойственном русскому человеку, является большим преувеличением.

111. К упорядочению вопроса о театральных представлениях: (Циркуляр департамента полиции губернаторам, градоначальникам и обер-полицмейстерам, от 1 июля 1900 г.) // 1900. № 30 (27 июля). С. 973—974.

Запрещены по положению кабинета министров от 2 июня 1900 г. театральные представления, концерты и зрелища в следующие дни: в рождественский сочельник, день Рождества Христова, накануне всех двунадесятых праздников и в дни Усекновения главы Иоанна Предтечи, 1, 4-ю и Страстную недели Великого поста, в 1-й день (Вознесение) 2-й недели (Неделя православия) и в субботу 3-й недели Великого поста, в Вербное воскресенье, в 1-й день Пасхи и день Воздвиженья Креста Господня.

112. Как проводятся празднично-воскресные дни в России вообще и в частности в Москве // 1888. № 42 (13 окт.). С. 767—768 («Мнения печати»).

«Московские церковные ведомости» считают, что русские забыли о необходимости отдыха, удовлетворения религиозных и вообще духовных потребностей. Все это заслоняется какими-то житейскими заботами. Уставы русской православной церкви особенно попираются в Москве.

113. «Летопись церковная» // 1882. № 39 (25 сент.). С. 11.

Священник Тобольской епархии описывает так называемые съезжие праздники, которые устраиваются несколько раз в году в некоторые церковные празднества.

lib.pushkinskijdom.ru

Крестьяне разоряются, стремясь угостить не только односельчан, но гостей из соседних сел и деревень. Эти пирушки сопровождаются драками и даже убийствами.

114. «Летопись церковная» // 1884. № 2 (14 янв.). С. 11.

В Самарской епархии крестьяне трех сел составили приговор схода о праздновании воскресных и праздничных дней. В нем запрещается работать в эти дни, устраивать помочи (делать их только для остро нуждающихся после обедни с разрешения сельского старосты, церковных попечителей и священника; после таких помочей у хозяев ни есть, ни пить). В приговоре говорится также о необходимости исправно посещать церковь и совершать богоугодные дела. За нарушение приговора относительно помочей назначать штраф, налагаемый сельским старостой или волостным старшиной.

115. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1884. № 23 (9 июня). С. 3.

Газета «Русь», говоря о почитании праздничных дней, приводит некоторые исторические документы: Уложение Алексея Михайловича, в котором приказывалось прекращать всю торговлю в субботу и заканчивать работу за три часа до вечера; в воскресенье ничем не торговать, кроме съестных припасов и конского корма. При Иване и Петре Алексеевичах было издано повеление устраивать торжки в будние дни, а не в воскресенье. Петр I предписывал в праздничные и воскресные дни никому и ничем не торговать, кроме харчевников, и тем только после обедни. Екатерина II запретила открывать питейные заведения в праздники до обедни.

116. Народные развлечения // 1903. № 48 (27 ноября). С. 1505—1507.

Об организации народного досуга с целью отвлечения его от пьянства и разгула в праздники. Об открытии чайных, библиотек-читален, народных домов в больших городах, устройстве народных «гуляний», в которых много фальшивого, неискреннего. Театральный репертуар, показываемый народу, чужд и непонятен ему. Духовенство и светское общество должны объединиться для улучшения состояния народной нравственности.

117. О народных увеселениях // 1895. № 15 (13 апр.). С. 470—471 («Мнения и отзывы»).

Круглов в газете «Биржевые ведомости» пишет о том, что надо обратить внимание на характер народных развлечений. То, что происходит в Святки, на Масленицу и Пасху — это развращение народа, потворство его низшим инстинктам. Автор обличает балаганных «дедов» с их пошлыми шутками.

18. О постах и праздниках // 1907. № 42 (18 окт.). С. 1348—1350 («Мнения и отзывы»).

Священник пишет в «С.-Петербургских ведомостях» о значении больших и храмовых праздников в экономической жизни народа. Из-за праздников, обычно продолжающихся три дня, откладывается время начало важных сельскохозяйственных работ. Эти дни, сопровождаемые огромными денежными затратами, проводятся не по-христиански. По мнению же ЦВ, такой характер праздника находится в связи со всем укладом религиозной жизни в деревне. Духовенство должно заниматься религиозно-нравственным просвещением народа — это единственное средство борьбы с подобным проведением праздников.

119. Общественные увеселения с нравственной точки зрения // 1894. № 21 (26 мая). С. 326—327 («Мнения и отзывы»).

Газета «Новое время» описывает начало летнего сезона увеселений: грубое представление — «человек с каменной головой», дикие нравы публики. Христианский долг требует искоренения подобных зрелищ.

120. *Павловский Ив.* Заботливость архипастыря XVIII в. относительно целесообразного проведения праздничных дней // 1876. № 50 (18 дек.). С. 9.

lib.pushkinskijdom.ru

Архиепископ Славянский и Херсонский Никифор в 1786 г. предписал каждому священнику епархии следить за христианским проведением праздников прихожанами и убеждать паству отложить все мирские дела, усердно ходить в храм, молиться и дома, читать священные книги, посещать больных, помогать неимущим.

121. *Павловский Ив.* Праздничные дни у рабочих в Новороссийском крае: (Письмо в редакцию) // 1876. № 1 (3 янв.). С. 13—14.

Огромный прилив сезонной рабочей силы, как из русских, так и из украинцев на фабрики и заводы края. Рабочий люд проводит праздничные и воскресные дни в диком разгуле. Священники должны добиваться, чтобы рабочие посещали церковь. Нужно запретить торговлю спиртным до окончания богослужения. Проповеди и воскресные беседы, народные чтения как средство отвлечения от питья.

122. *Папков А.* Воскресение: (По вопросу о сокращении праздничных дней) // 1911. № 6 (10 февр.). С. 166—171.

О понимании церковью сущности воскресного дня, о способах его почитания и времяпрепровождения; об истории возникновения данного праздника. Автор выражает надежду на восстановление истинно христианского смысла воскресного дня в ходе реформирования приходской жизни. Это в свою очередь прекратит разговоры о сокращении числа праздничных дней в году.

123. По поводу рассуждений о праздничном отдыхе // 1893. № 48 (2 дек.). С. 757—758 («Мнения и отзывы»).

В Петербурге принято решение не проводить торговых операций по воскресным и праздничным дням. Для всех торговых учреждений необходим праздничный отдых. Надо объяснять народу, как по-христиански проводить воскресные и праздничные дни.

124. По поводу редакции закона о праздниках и о некоторых других законах // 1904. № 33 (12 авг.). С. 1031—1032 («Мнения и отзывы»).

Газета «Гражданин» пишет, что в нынешней редакции закон о праздниках, дающий право каждому человеку решать самому, работать или не работать в праздники, открывает возможность эксплуатации некоторыми лицами труда рабочих и крестьян в эти дни.

125. По поводу спектаклей в кануны праздников // 1896. № 6 (8 февр.). С. 190—191 («Мнения и отзывы»).

Газета «Русское слово» протестует против спектаклей в кануны праздников. Все зрелища, в том числе и спектакли, запрещены Уставом о предупреждении и пресечении преступлений.

126. *Покровский И.* Из Веневского у. Тульской губ.: (О базарах в воскресные и праздничные дни) // 1886. № 37 (13 сент.). С. 577—578.

Воскресные базары способствуют отчуждению людей от церкви, нарушают праздник. Необходимо эти базары перенести на будние дни.

127. Почему у нас так запутан вопрос о воскресно-праздничном отдыхе? // 1888. № 46 (10 ноября). С. 850—851.

Раньше в селах и городах строго чтили Закон Божий о воскресных и праздничных днях. Усиление торговых сношений, развитие промышленности способствовало распространению в людях корыстолюбия, тяги к наживе, что привело к нарушению христианского характера праздников. В воскресенья и в праздники всюду базары, торговля, трактиры, кабаки. В церквах уменьшилось число молящихся. Многие требуют принятия закона, запрещающего работать по праздникам.

128. *Пр. С.* К вопросу о воскресном и праздничном отдыхе // 1897. № 41 (9 окт.). С. 1337—1338.

На заседании петербургских священнослужителей был поставлен вопрос о возможных мерах, которые помогут занять народ вечерами в праздники в связи с прекращением праздничной торговли в городе. Было предложено перенести на более

lib.pushkinskijdom.ru

позднее время беседы в храмах (с 18 ч.) и заменить утреню понедельника или предпраздничного дня на торжественное всенощное богослужение с 18 ч.

129. Праздники и народное оскуднение // 1903. № 12 (20 марта). С. 353—357.

В народе остался языческий взгляд на праздники, который расходится с церковным учением о них. Народ может не отмечать праздники, признанные церковью, но отмечать непризнанные, например различные «пятницы». Народ может не работать в Ильинскую пятницу, но зато трудиться в воскресенье, в Духов день. Характер крестьянских праздников не согласуется с учением церкви. Для крестьян праздник — это разгул, пьянство, неприличные песни. Христианство до сих пор не искоренило почитание Ивана Купалы, пятниц и других суеверий. Народ верит, что у работающих в Ильин день или в день свв. Кирика и Улиты сгорит дом. Священник в своих проповедях, беседах, в школе должен выступать против пристрастия народа к поверьям и приметам.

130. Праздничное времяпрепровождение // 1899. № 33 (19 авг.). С. 1194.

Симбирская губ., Курмышский у.: крестьяне составили на сходе приговор, по которому обязались свято соблюдать все церковные праздники, когда бывает богослужение со звоном. Не работать без благословения священника, занимаясь лишь неотложными делами (только после обедни). В праздник всем ходить в церковь, вести себя по-христиански. Архиерей велел опубликовать данный приговор к сведению других приходов и для подражания в «Симбирских епархиальных ведомостях».

131. Предложение священника и приговор прихожан о провождении праздничных дней // 1898. № 11 (12 марта). С. 396—397 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Псковская губ., Опочецкий у., погост Поляны, Покровская церковь: крестьянский сход решил отмечать лишь один день местных праздников без разгула и пьянства. Борясь с «гулянками» молодежи, разрешить ей «непредосудительные» игры в праздники днем и вечером, но не накануне праздников и не ночью. Запретить домохозяевам позволять молодежи устраивать сборища во все праздничные и предпраздничные дни в вечернее и ночное время. Родителям строго следить за детьми, в первую очередь за парнями, не отпуская их на ночные гульбища. За нарушение приговора — штраф.

132. Приговоры сельских прихожан // 1897. № 21 (22 мая). С. 679 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Благодаря деятельности священников, в ряде приходов составляются приговоры о достойном проведении воскресных и праздничных дней. «Псковские епархиальные ведомости» публикуют текст такого приговора из погоста Яшкина Торопецкого у. В нем говорится, что свадебные церемонии не будут отправляться до окончания богослужения, не будут разрешаться молодежные вечеринки и гульбища в праздники.

133. Провождение праздничных дней // 1902. № 40 (3 окт.). С. 1270—1271 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Газета «Вестник Новгородского земства» (1901. Вып. 15): об огромных расходах на праздники и о недостойном их проведении. «Новгородские епархиальные ведомости», полемизируя с этой точкой зрения, считают, что не надо сокращать число праздников, а нужна борьба с праздничным разгулом.

134. *С. П. П.* Вниманию нашего духовенства // 1896. № 5 (1 февр.). С. 172—173 («Известия и заметки»).

Обычай светского общества встречать воскресные и праздничные дни танцами и спектаклями настолько укоренился, что духовенство не в силах остановить его распространение. Первоначально это зло появилось среди военных, а оттуда перешло в гражданскую среду.

lib.pushkinskijdom.ru

135. *С-в В.* Как проводятся воскресные дни рабочим населением столицы? // 1895. № 29 (20 июля). С. 914—916.

Рабочие трудятся в эти дни, так как работа оплачивается выше, чем в будни.

136. *С-в В.* Несколько слов о театральных зрелищах // 1896. № 14 (4 апр.). С. 446—449.

Увеселения накануне праздников оскорбляют религиозное чувство верующих людей. Подобные зрелища плохо влияют на нравственность петербуржцев.

137. *С-в В.* Сельские храмовые праздники и их недолжное провождение народом // 1894. № 35 (1 сент.). С. 546—547.

Главная забота крестьян в праздник — не опозориться перед гостями в угощении и питье. В храмовых праздниках очень мало христианского. Автор на своих беседах с прихожанами призывал изменить характер праздника. Крестьяне составили приговор, по которому они отказываются от гулянья и пьянства. По мнению автора, надо очистить крестьянские праздники от язычества, внушить мысль о святости праздника.

138. *Советов А.* О сельских праздниках // 1904. № 14 (1 апр.). С. 424—427.

Праздников не так много (всего их 85—95 в году), и отмечаются они очень скромно. В день св. Мокия устраивается крестный ход на поля, иначе будет град. Настоящее гулянье крестьяне устраивают лишь в свободное от работы время осенью и зимой. Пасха и Троица празднуются очень скромно, так как у населения не остается ни хлеба, ни денег. Автор считает, что нельзя разрушать церковные праздники.

139. Ходатайство и предложения пермского съезда // 1896. № 4 (25 янв.). С. 120—121.

На пермском съезде духовенства многие депутаты говорили о недолжном проведении воскресных и праздничных дней. Часто в это время назначаются общественные сходы, мешающие посещению крестьянами церкви, проведению бесед с прихожанами. Некоторые волостные власти заставляют народ выполнять разные общественные повинности, например ремонт дорог. Съезд признал недопустимым угощение духовенством своих прихожан на некоторых сельскохозяйственных работах в пользу служителей церкви, в частности на помочах.

140. Чем руководствуется наш народ, предпочитая малые церковные праздники большим — двунадесятым // 1889. № 32 (10 авг.). С. 556.

В появившейся под этим названием статье на страницах «Руководства для сельских пастырей» (1889. № 31) автор — Н. Иустинов фактически доказывает, что народ отмечает малые праздники, например свв. Георгия, Флора и Лавра, Параскеву Пятницу, но не по религиозным побуждениям, а по житейским, а то и по эгоистическим расчетам, поэтому духовенству не надо защищать и оправдывать такие праздники.

141. *Щукин А.* Мнение одного из священников о задачах и нуждах духовенства ввиду успешного противодействия с его стороны происка революционной пропаганды: (Письмо в редакцию) // 1879. № 27 (7 июля). С. 1—3.

Нужно перенести все торговые операции, базары, судебные процессы на будние дни. Не устраивать ни в воскресенья, ни в праздничные дни или накануне их увеселительные собрания, народные гулянья, предварительно сократив их число. Надо постараться ввести в народ более спокойный и умеренный образ жизни.

См. также: № 13, 15, 23, 143, 146, 150, 151, 154, 171—179, 182—185, 188, 189, 197, 203, 218, 223, 234, 235, 241.

lib.pushkinskijdom.ru

О количестве народно-церковных праздников

142. Законопроект о сокращении праздников // 1911. № 8 (24 февр.). С. 236—238 («Мнения и отзывы»).

Гос. совет рассмотрел законопроект о сокращении праздничных и неприсутственных дней. Цель законопроекта — государственная польза от сокращения праздности. (Из 95 ныне неприсутственных дней останется 64). Представители духовенства в Гос. совете выступили против законопроекта, который, по их мнению, не отвечает народному миросозерцанию, затрагивает религиозное чувство, вызовет народное неудовольствие.

143. К вопросу об ограничении числа праздничных дней // 1903. № 12 (20 марта). С. 359—361 («Мнения и отзывы»).

Газета «Правительственный вестник» напечатала отчеты о двух заседаниях особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности от 23 ноября 1902 и 11 янв. 1903 г., где речь шла о вреде большого числа праздничных, нерабочих дней. Многие праздники не имеют оснований в церковных уставах, а некоторые из них являются чисто местными с элементами языческих воззрений. Св. Синоду было рекомендовано поручить епархиальному начальству вменить в обязанность приходскому духовенству объяснять прихожанам истинное значение христианских праздников. ЦВ считает, что количество праздников в России не столь велико по сравнению с западными странами.

144. Комиссия об уменьшении праздничных дней и разгула в народе // 1875. № 9 (1 марта). С. 21 («Летопись»).

«Современность»: при Министерстве внутренних дел учреждается комиссия для обсуждения мер к уменьшению праздничных дней и разгула в народе.

145. *Л-н А.* К вопросу о прекращении работ по воскресным и праздничным дням // 1885. № 40 (5 окт.). С. 653—655.

Автор спорит с теми, кто считает, что у русских чрезмерное количество праздников. Эти праздники — единственное объяснение нравственной и физической крепости русского человека, его отличие от других европейцев. Необходимо дать рабочим и служащим магазинов отдых в воскресные и праздничные дни.

146. *М-ов.* К вопросу о народном празднолюбии // 1903. № 18 (1 мая). С. 554—557.

Церковных праздников не так уж много, и они нужны для души и телесного здоровья. Весенне-летние праздники крестьяне не проводят в праздности, а выполняют необходимые мелкие работы по хозяйству.

147. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1882. № 35 (28 авг.). С. 3.

А. Н. Энгельгардт в «Письмах из деревни» («Отечественные записки») утверждает, что у крестьян праздников меньше, чем у чиновников: например, Пасху крестьяне празднуют три дня, а в городе неделю. Во многие другие праздники не работают лишь до обеда, т. е. до 12 ч.; то же и по воскресеньям. У крестьян существуют свои особенные праздники: летняя Казанская, Илья, Флор и Лавр, но зато в деревнях не отмечаются официальные дни.

148. Новый довод против сокращения праздников // 1911. № 13 (31 марта). С. 399—400 («Мнения и отзывы»).

В. Розанов в газете «Новое время» (№ 12572) пишет о том, что народ чтит не воскресенье, а другие, «недельные» праздники (например, Покров, «второй Спас», «Семик» и т. д.). Розанов предлагает сделать воскресенье рабочим днем, оставив чтимые крестьянами праздники.

lib.pushkinskijdom.ru

149. О необходимости сокращения праздничных, нерабочих дней // 1891. № 43 (24 окт.). С. 675 («Мнения печати»).

А. Фет в «Московских ведомостях» пишет, что нельзя прекращать главные сельскохозяйственные работы в праздники. ЦВ считает, что праздники должны быть оставлены в покое, так как они — единственное духовно-воспитательное средство, а также узда для того, чтобы человек не превратился в животное.

150. О необходимости сокращения церковных праздников // 1889. № 32 (10 авг.). С. 355.

«Саратовские епархиальные ведомости» защищают праздники в полемике с «Саратовскими губернскими ведомостями», которые считают, что большое число праздников ведет к обеднению крестьян. По мнению «Саратовских епархиальных ведомостей», дело не в количестве праздников, а в праздничном разгуле и пьянстве, с чем следует бороться.

151. О праздничных днях // 1902. № 50 (12 дек.). С. 1577—1579 («Мнения и отзывы»).

Газета «Русское слово» пишет об избытках праздников в России, что негативно влияет на сельскохозяйственные работы, способствует развитию пьянства. В прессе развернулась полемика вокруг вопроса о сокращении числа праздников. ЦВ считает, что дело не в количестве праздников, которых и так немного в году, а в их нехристианском проведении. Духовенство борется за христианский характер проведения воскресных и праздничных дней.

152. По поводу проектируемого сокращения праздничных дней // 1909. № 9 (26 февр.). С. 266—267 («Мнения и отзывы»).

По данному проекту сохраняются следующие нерабочие дни: день тезоименитства Николая II, все воскресные дни, Обрезание Господне, Богоявление, Вознесение, Преображение, Успение, Рождество Христово (2 дня), 1-й и 2-й день Пасхи. Подобный проект, по мнению г. Порохова (С.-Петербургские ведомости. 1909. № 42), наносит удар по православию.

153. Участь проекта сокращения праздников // 1910. № 21 (27 мая). С. 637 («Мнения и отзывы»).

Законопроект о сокращении праздников, против которого в целом высказался Синод, согласившийся при этом отменить некоторые праздники, считается захороненным. Если бы он был принят, то практические результаты от него были ничтожными.

154. *Щукин А.* По поводу толков о сокращении количества церковных праздников // 1882. № 30 (24 июля). С. 4—5.

Нападки светской прессы на большое число праздников, ухудшающих экономическое благосостояние народа. Дело не в числе праздников, а в том, как они отмечаются. В праздники народ мало служит Богу, поэтому надо восстановить христианский характер проведения этих дней: посещать церковь, читать и слушать Священное Писание, наделять милостыней нищих, посещать больных.

См. также: № 122, 133, 138.

Работы по православному календарю и по народно-церковным праздникам обобщающего характера

155. *Г-ский И.* К вопросу о реформе нашего православного календаря // 1892. № 6 (6 февр.). С. 86—89.

Рассматриваются проекты реформы русского православного календаря с переходом с юлианского счисления на григорианское. По мнению автора, юлианский календарь лучше всего отвечает церковным потребностям.

lib.pushkinskijdom.ru

156. Определения Св. Синода. ⟨...⟩ VI. 10 окт.—14 марта 1879—1880 за № 69: о «Церковно-народном месяцеслове на Руси» Калинского с журналом Учебного комитета // 1880. Ч. офиц. № 15—16 (12—19 апр.). С. 111—112.

Подробная аннотация книги.

157. *Павильонов П.* Летние народные предрассудки и поверья // 1876. № 22 (5 июня). С. 10—11 («Летопись»).

Украинские поверья о русалках, выходящих 1 мая из воды; их остерегаются, не работают, не уезжают далеко из деревни. Русские устраивают в этот день так называемую маевку: гуляния в рощах, садах и лугах. Второй русальный день — во вторник после Троицы. В этот день плетут венки, гадают по ним. 10 мая — «Сем-золот» (день св. Симона Зилота), старухи собирают зелье. Иван Купала — 24 июня.

158. *Пономарев А.* Церковные праздники и святые в русском народном месяцеслове (Калинский И. Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877) // 1878. № 12 (25 марта). С. 3—5 («Библиографические заметки»).

В русском крестьянском месяцеслове соединены народно-исторические и церковные элементы. Книга полезна для служителей церкви. Не все в народных поверьях является суеверием.

См. также: № 28, 53, 59.

Почитание и значение отдельных дат календаря

159. *В. Н.* Еще о народных пятницах // 1891. № 12 (21 марта). С. 185—186.

Стих о 12 пятницах обычно служит припиской к рукописи «Сон Богородицы». Автор спорит с Г. Н. (см. № 160) и согласен с мнением Н. Дроздова (см. № 161). Почитание нескольких пятниц в году свидетельствует о великом почитании в народе Параскевы Пятницы.

160. *Г. Н.* О народных пятницах // 1891. № 11 (14 марта). С. 166—167.

Автор спорит с Н. Дроздовым (см. № 161), который утверждал, что церковную службу св. Параскеве Пятнице можно отправлять в любую из «народных» пятниц. Празднование «народных» пятниц — это предрассудок, связанный с апокрифическим сказанием о 12 пятницах. Здесь упоминается апокриф «Сон Богородицы».

161. *Дроздов Н.* Можно отправлять службу св. Параскеве Пятнице в одну из «народных» — годовых пятниц? // 1891. № 3 (17 янв.). С. 42 («В области церковно-приходской практики»).

Обычно «народной» бывает пятница перед Ильиным днем (по уставу церкви день св. вмц. Параскевы — 28 окт.). Однако ее можно праздновать дважды в год, ибо с Ильинской пятницей не связано никакого суеверного торжества.

162. *Дроздов Н.* Последнее слово о «пятницах» // 1891. № 34 (22 авг.). С. 534.

Автор убежден, что празднование Ильинской пятницы в Петербурге на Пороховом заводе за Охтой не содержит ничего языческого.

163. Особенно чтимые нашим народом пятницы // 1883. № 31 (30 июля). С. 13 («Разные известия и заметки»).

Из «Новостей» — письма прот. Малова: приведен список апокрифа о 12 пятницах, в котором говорится о том, что для угождения Богу надо чтить каждую из перечисленных пятниц при обязательном соблюдении поста.

lib.pushkinskijdom.ru

164. Поверья о понедельнике // 1883. № 48 (26 ноября). С. 17 («Разные известия и заметки»).

«Харьковские епархиальные ведомости»: истоки поверья о несчастливом понедельнике — в язычестве, когда этот день у римлян был посвящен богине ночи — луне. От римлян поверье перешло ко всем западноевропейским народам. Такое языческое воззрение на понедельник соответствует иудейскому преданию, что в этот день злые духи предали Бога и были за это низвергнуты с неба, положив тем самым начало злу в мире.

165. *Р-нский А.* // 1897. № 31 (31 июля). С. 996—997 («Книжные новости. Обозрение светских журналов со стороны статей, представляющих духовный интерес»).

Ливотов Е. В. Поверье о високосном годе в связи с народным представлением о личности преп. Кассиана Римлянина // Рус. обозрение. 1897. Янв. С. 366—378. Автор считает, что древнеримское представление о феврале как о печальном и неблагоприятном месяце и в високосный год, в котором этот месяц получает особенное значение, перешел из Рима на Русь. В житии преп. Кассиана нет никаких данных, которые могли бы объяснить негативное к нему отношение, характерное для русского народа. По Ливотову, на этого святого были перенесены свойства некого языческого божества подземного царства. По мнению ЦВ, проще считать, что память святого, совпавшая с 29 числом неблагоприятного месяца, года, и дала повод к народным легендам о Касьяне.

См. также: № 15, 30, 45, 91, 105, 129, 216, 218, 242.

Описание годового круга народно-церковных праздников

Новый год. День Василия Великого

166. *П. Н.* Церковное празднование Нового года в древней России // 1887. № 1 (3 янв.). С. 6—8.

Описание церковного чина новолетия 1 сентября при Алексее Михайловиче. Перенос Петром I празднования Нового года на 1 января. Указ царя о том, как этот праздник должен отмечаться.

167. Празднование Нового года при Петре Великом // 1897. № 1 (2 янв.). С. 27 («Известия и заметки»).

Петр I решил сделать невиданный еще никогда на Руси праздник. Описание празднования Нового года в Москве 1 января 1700 г.

Крещение (Богоявление), 6 января

168. Обхождение духовенством домов прихожан в праздник Крещения Господня // 1901. № 8 (22 февр.). С. 261—262 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Не всегда священники посещают всех прихожан со св. водой, выбирая подчас лишь богатые дома и оставляя бедняков без духовного утешения. В Екатеринбургской губ. 15 лет никто не приходил к людям, живущим на окраине города. Когда же новый священник пришел к ним, то для них это была большая радость.

169. *П. Н.* Празднование Богоявления в Москве в XVIII в. // 1887. № 2 (10 янв.). С. 29—33.

Подробное описание церковного обряда. В крещенских прорубях купались те, кто носил на святки «личины» и бегал «окрутником». По состоянию погоды в этот день и по богоявленской воде гадали об урожае и благополучии будущего лета.

lib.pushkinskijdom.ru

170. Чин в день Богоявления // 1877. № 2 (8 янв.). С. 15—16 («Летопись»).

Описание большого царского выхода и крестного хода на Иордань в допетровской Москве. Сведения о праздновании «водокрестья»: те, кто надевал в Святки маски, должны были трижды окунуться в освященную прорубь.

Масленица (Мясопустная, или Сырная, неделя)

171. *Голубков И.* Поучение к сельским прихожанам против масленичного разгула, сказанное в неделю мытаря и фарисея // 1879. № 4 (27 янв.). С. 13—14 («Летопись»).

О вредности катаний с нескромными песнями и словами. Такое проведение Сырной недели пагубно для души, и каждый прихожанин сам должен позаботиться о надлежащем поведении перед Великим постом.

172. Добрый пример внимательности простого народа к пастырским поучениям // 1876. № 5 (31 янв.). С. 13 («Летопись»).

Рязанская губ., Скопинский у., с. Чуриково: крестьяне трезво и благочестиво проводят Сырную неделю. Не слышно песен, нет разгула и даже прекращены масленичные катания. Прихожане примерно проводят Великий пост и т. д. Их примеру последовали крестьяне двух соседних сел.

173. «Летопись церковная» // 1884. № 26 (30 июня). С. 9.

Постановление съезда IV благочиннического округа Бугурусланского у. Саратовской епархии. Это постановление местная духовная консистория рекомендовала духовенству других епархий. В постановлении, в частности, говорится о борьбе с языческим характером празднования Сырной недели. Для этого необходимо усилить проповедническую деятельность, проводить беседы по домам прихожан, прибегать к помощи приходского попечительства.

174. *Либеров А.* Дополнительные сведения о противомасленичном движении в приходе Хмелевицах Костромской епархии: (Письмо в редакцию) // 1886. № 27 (5 июля). С. 438—440.

Автор в течение долгого времени подготавливал это движение. Пять лет назад он сказал в церкви слово об уничтожении масленичного разгула. Во время хождения по домам с «постной» молитвой в Великий пост внушал прихожанам мысль, что Масленица — не праздник, а сатанинский обычай. Во время внецерковных собеседований с крестьянами он знакомил их с разнообразной литературой, направленной против Масленицы.

175. *Либеров А.* Противомасличное движение: (Письмо в редакцию) // 1886. № 18 (3 мая). С. 310—311 («Разные известия и заметки»).

В с. Хмелевицы Костромской епархии существует противомасленичное движение. Автор убеждал прихожан не варить пиво, не покупать вина, не ходить в гости и не принимать гостей. Он объяснял крестьянам, что Масленица не только богопротивна, но и вводит людей в большие расходы. Большинство прихожан не отмечало Масленицу. Противомасленичное движение в 1886 г. охватило весь приход.

176. *Н. З.* Против Масленицы // 1909. № 7 (12 февр.). С. 197—198.

Масленица — питейный обычай, с которым надо безжалостно бороться. Нельзя отпускать школьников на масленичные каникулы.

177. Об уничтожении масленичных гуляний // 1892. № 6 (6 февр.). С. 84 («Мнения печати»).

В Костромской губ. священник, судя по публикации в «Костромских епархиальных ведомостях», одиннадцать лет боролся с Масленицей. Наконец в 1892 г. крестьянский ход составил приговор, чтобы Масленицу больше не отмечать. То же решение

lib.pushkinskijdom.ru

принял и соседний приход. Необходимо прекратить масленичные визиты друг к другу среди духовенства. Вся Масленица — это время приготовления к посту и надо устраивать богослужения в церкви в течение всей Сырной недели.

178. *П-в П.* Как остановить масленичный разгул // 1903. № 6 (6 февр.). С. 173—175.

На Масленицу у крестьян наблюдается самое большое противоречие с церковным уставом. Разгул этой недели может остановить лишь церковное общественное богослужение.

179. Противодействие священника масленичному разгулу // 1879. № 9 (3 марта). С. 22 («Летопись»).

В Самарской епархии один священник всю Сырную неделю служил в храме, убеждал прихожан не ездить по улице с песнями. Масленица была отмечена очень скромно.

180. «Прощеный день» в русских селах и деревнях // 1896. № 9 (29 февр.). С. 301 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

После вечернего богослужения крестьяне в последний раз перед Великим постом просят друг у друга прощения. Многие ходят прощаться с родными и знакомыми по домам. В некоторых местах прихожане приходят к священнику на дом для получения прощения. При этом часто беседуют с пастырем о том, как надо проводить Великий пост.

181. Русская Масленица // 1884. № 6 (11 февр.). С. 8—9.

Газета «Современные известия» рассказывает об истории возникновения праздника в языческую эпоху. Из древнего Египта праздник в честь Озириса был перенесен в Грецию (празднество в честь Вакха, так называемые вакханалии), а оттуда — в Рим. В XV в. в Европе возникает новый вид праздника — карнавал, занесенный затем в Россию вместе с христианством из Византии. Описание празднества в Московском государстве в XVI и XVII вв. (по работам Н. И. Костомарова и И. Е. Забелина). Обычай «прощаться» в последний день Сырной недели (он существовал и при царском дворе в Допетровскую эпоху). Перенос Петром I европейского карнавала на русскую землю под названием «маскарад». Масленица — языческий праздник, не приемлемый для христианина.

182. *С. Н. К.* Недоумение: (Письмо в редакцию) // 1897. № 9 (27 февр.). С. 300—301.

Автор возражает против роспуска учащихся на масленичные каникулы, так как Масленица — чисто языческий праздник. Простой народ еще долго будет праздновать Масленицу, но зачем вовлекать в это празднество юношество? Такие каникулы не дадут учащимся настоящего отдыха. Необходимо в юных душах воспитывать уважение к церковному уставу, иначе языческого почитания Масленицы не искоренить. По замечанию редакции к данному письму освобождение от учебы делается не для масленичных забав, а для нравственного отдыха перед Великим постом.

183. *Сперансов А.* К вопросу о борьбе с масленичным разгулом: (Письмо в редакцию) // 1899. № 8 (25 дек.). С. 307 («Известия и заметки»).

В городах Масленица вместо подготовки к посту превращается в небывалый разгул, что оскорбительно для церкви. Обличение балаганов с их «дедами». Духовенство должно объяснять народу непристойность такого времяпрепровождения. Необходимы и более действенные меры: празднование Масленицы следует ограничить тремя днями, а уже со среды закрыть все увеселительные учреждения.

184. *Тимофеев Я.* Явное нарушение церковного устава // 1901. № 8 (22 февр.). С. 253—254.

Заблуждение считать Сырную неделю праздником, вместо того чтобы сделать ее последней подготовкой, ступенью к Великому посту.

lib.pushkinskijdom.ru

Великий пост

185. К вопросу о театрах в Великий пост: (Взгляд православного иерарха) // 1897. № 14 (3 апр.). С. 457—458.

В ответ на требования не закрывать театры в Великий пост ЦВ публикует «Слово об удовольствиях» Харьковского архиерея Амвросия, произнесенное им в Харьковской университетской церкви в 1884 г. Архиерей убеждает слушателей, что в пост и накануне великих праздников Бог желает видеть каждого у Себя. Люди же, посещающие увеселительные собрания и зрелища, отказывают Ему в проявлении любви, а следовательно, оскорбляют Бога.

186. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1886. № 3 (18 янв.). С. 40—41.

Дискуссия о том, возможны ли театральные постановки в Великий пост. ЦВ приводит выдержку из поучения Одесского архиерея Никанора, в котором хождение в театр в это время не одобряется.

187. По поводу постановлений съезда сценических деятелей о спектаклях в посту // 1897. № 14 (3 апр.). С. 440—442 («Мнения и отзывы»).

В Москве состоялся всероссийский съезд сценических деятелей, который приветствовал запрещение оперных и драматических представлений в течение Великого и Успенского постов и накануне праздников.

188. Помощь от прихожан священникам в их пастырском служении // 1897. № 41 (9 окт.). С. 1343—1344 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Пермские епархиальные ведомости»: усилиями священника в каждом населенном пункте прихода выбрано два-три человека, ему помогающих. Благодаря их деятельности в Великий пост, на Страстной неделе и перед праздниками распространяются в народе назидательные книги, в праздники уже не бывает прежнего разгула, ведется борьба со злом на «вечеринках».

189. *Попов Г.* Воскресные собеседования одного из приходских пастырей: (Письмо в редакцию) // 1881. № 10 (7 марта). С. 11—12.

Курская губ. и у., слобода Ямская: о «прощеном» воскресении. Осуждаются те, кто, нарушая святость «великого» понедельника, употребляет вино (так называемое полоскание зубов). Некоторые устраивают кулачные бои, травлю собак, птиц и т. д. Автор с помощью прихожан пытался противодействовать этому.

190. Театральные зрелища по отзыву св. Иоанна Златоуста // 1901. № 8 (22 февр.). С. 244—246.

Несколько лет назад были разрешены театральные представления во время Великого поста. Далее приводится отрывок из произведения И. Златоуста, где он рассуждает о театре своего времени. Слово святого должно служить предостережением тем, кто увлекается театром, забывая, что это действо может превратиться из средства народного воспитания в орудие народного развращения.

Пасха

191. *А. С.* Несколько слов о славленье духовенства по приходу // 1892. № 51 (17 дек.). С. 805—806.

Посещение причтом домов своих прихожан на Пасху и в Рождество Христово — старинный и добрый обычай. Дается описание славления в селах и городах. Там, где обход совершается лишь с целью получения вознаграждения, славление утрачивает свое церковно-воспитательное значение. Этот обычай должен изменить свой характер.

lib.pushkinskijdom.ru

192. *Ильенков А.* О пасхальном хождении по приходу // 1904. № 19 (6 мая). С. 591—592.

Сравнивается пасхальный обход домов в городских и сельских приходах. Хождение по селам и деревням связано с большими физическими нагрузками. Пасхальный обход в деревнях является способом получения причтом хорошего вознаграждения. Если бы духовенство имело достаточное казенное жалованье, тогда можно было изменить характер данного пасхального обряда.

193. К вопросу о славленье // 1894. № 50 (15 дек.). С. 800—801.

Славление как обычное явление религиозной жизни русского народа. У русских есть потребность хотя бы раз в году освятить свое жилище пребыванием святыни: они обижаются, если к ним не принесут икон. Прослеживается история обычая в России.

194. *Крылов Н.* О значении внецерковных обрядов // 1876. № 27 (10 июля). С. 1—3.

Симбирская губ., Буинский у., с. Чепкасы: о важности в религиозно-нравственном плане хождений причта по домам прихожан на Пасху. О благоговейной встрече прихожанами св. икон в домах.

195. Народные развлечения в пасхальную неделю // 1894. № 17 (28 апр.). С. 262 («Мнения и отзывы»).

Газета «Свет» (1894): описание пасхальных развлечений на Царицыном Лугу в Петербурге, осуждение низкого уровня народных развлечений, например балаганов. Газета «Гражданин» резко критикует карусельных «дедов» и девиц.

196. Некоторые распоряжения духовной власти и мероприятия причтов // 1902. № 15 (11 апр.). С. 275 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Вятские губернские ведомости» предлагают распределить на большее количество дней обход причтами домов прихожан на Пасху и на Рождество Христово, так как в нынешнем виде эти обходы, весьма спешные, превращаются в чистую формальность.

197. *Новоселов М.* О праздниках // 1904. № 23 (3 июня). С. 717—718.

Главный христианский праздник — Пасха в городах превращается из дня обновления духа в день служения плоти: угощения, наряды, нехристианские увеселения.

198. О пасхальном славленье // 1897. № 16 (17 апр.). С. 504—506 («Мнения и отзывы»).

Для православного человека без посещения его дома причтом со святыней праздник был бы не праздником. Не может быть и речи об уничтожении этого обычая. Необходимо упорядочить славление в городах, где не все жители пускают к себе духовенство.

199. *П-в А.* Пасхальная ярмарка // 1876. № 18 (8 мая). С. 11 («Летопись»).

О пагубности пасхальной ярмарки в религиозно-нравственном отношении. Она начинается со второго дня Пасхи и длится более недели. Население неохотно посещает церковь, недружелюбно встречает духовенство, обходящее дома со св. иконами. Автор отмечает поголовное пьянство и считает необходимым уничтожение пасхальной ярмарки.

200. Пасхальные дни в сельском приходе // 1904. № 18 (29 апр.). С. 569—570 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

По материалам «Новгородских епархиальных ведомостей»: пасхальный обход домов с иконами в городах выходит из употребления, деревенское же население очень любит этот обычай.

lib.pushkinskijdom.ru

201. По поводу народных гуляний в светлую седмицу // 1896. № 14 (4 апр.). С. 449—450 («Мнения и отзывы»).

Газета «Новое время»: о развращающем действии на публику балаганных «дедов» и необходимости запретить их выступления.

202. По поводу пасхальных хождений со святыми иконами // 1904. № 15 (8 апр.). С. 455—456 («Мнения и отзывы»).

По материалам из «Орловских епархиальных ведомостей»: о пасхальных обходах со св. иконами деревенских домов. Эти обходы должны освятить каждый дом молитвой, дать каждому прихожанину возможность услышать пасхальные песнопения и помолиться перед иконами из приходского храма. Необходимо сделать хождение по домам более благоговейным, тщательным и неспешным.

203. Празднование Пасхи в старинной Руси // 1884. № 15 (14 апр.). С. 12—13 («Разные известия и заметки»).

Описание празднования Пасхи царским двором в храме, посещение вечером первого дня праздника тюрем, больниц, богаделен и наделение их одеждой, деньгами и пищей. Народная встреча Пасхи: пение великоденных песен, игры с яйцами, в битку, бабки, чехарду, качание на качелях.

204. Празднование Светлого Воскресения Христова со времен Петра Великого // 1884. № 15 (14 апр.). С. 14—15 («Разные известия и заметки»).

Газета «Новое время»: Петр I, стремясь усилить торжественность праздника, добавил к колокольному звону пушечную пальбу.

205. *Предтеченский В.* Значение христославленья на Пасху // 1891. № 16 (18 апр.). С. 254—255 («Разные известия и заметки»).

В славленье священник может проявить себя как истинный пастырь, который не ищет в обычае выгоды для себя, а занимается спасением своей паствы. Ходя по домам, священник доносит до каждого радостную весть о воскресении Христа, устанавливает с прихожанами доверительные отношения, сплачивает верующих в одну истинно христианскую семью.

206. Просветительные задачи в связи с народными увеселениями // 1897. № 19 (8 мая). С. 604—605 («Мнения и отзывы»).

«Новое время» считает, что народ становится более требовательным к городским пасхальным увеселениям, поэтому представления в балаганах совершенствуются. Наряду со скверными и нелепыми лубочными картинками появляются раешники, которые предлагают публике неплохие виды из отечественной географии и истории. Кроме лотков со съестным появляются лотки с книгами и картинами. Импровизированные прибаутки балаганных «дедов» очень циничны, необходимо установить для них цензуру.

207. Пятидневный отдых для рабочих // 1898. № 15 (9 апр.). С. 536—537 («Мнения и отзывы»).

О новом законе относительного отдыха рабочих на Пасху. Чтобы отвлечь народ от предосудительного времяпрепровождения, по мнению автора, нужно прибегнуть к христославлению как средству, оказывающему нравственное воздействие на верующих, устанавливающему внутреннее единение пастыря и паствы.

208. *NN.* Славленье как средство материального обеспечения городского духовенства // 1892. № 15 (9 апр.). С. 232—233.

Славленье обременительно как для духовенства, так и для прихожан. В прославлении Христа, совершаемом в спешке, нет времени на нравственно-просветительское воздействие на паству. Описываются унижения духовенства при посещении домов. Для того чтобы в корне изменить характер данного обычая, служителей церкви необходимо обеспечить достаточным жалованьем.

lib.pushkinskijdom.ru

Языческий праздник Ярилы

209. (Из Воронежа). Праздник в Задонске и два случая из жизни свт. Тихона // 1876. № 33 (21 авг.). С. 9—10.

30 мая 1765 г. Тихон своим вдохновенным словом прекратил языческое празднество Ярилы с бесстыдными песнями, плясками, кулачными боями, устроенное на базарной площади Воронежа. Сохранилось предание о том, что один помещик просил Тихона благословения на постройку колокольни в неположенном месте. Тихон отказал благословить постройку, помещик ударил его. Помещик вскоре умер, церковь осталась недостроенной.

210. *Соколов Е.* По поводу 100-летия кончины свт. Тихона Воронежского // 1883. № 37 (10 сент.). С. 4—6.

Описание праздника Ярилы, на котором молодого человека наряжали в странную одежду. Затем его выводили на базарную площадь, где начинались игры, песни, всеобщая пляска. Свт. Тихон произнес обличительное слово, после которого праздник прекратился.

Троица и троицкая неделя

211. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1885. № 22 (1 июня). С. 361—362.

«Голос Москвы» (1885. № 137) выступает за сохранение обычая украшать березками дома и улицы. Ссылаясь на книгу проф. Кайгородова «Беседа о русском лесе», газета утверждает, что опытные специалисты по лесу помогли бы срубить деревья без ущерба для леса.

212. Нужно ли совершать кропление святою водою и окаждение прутков березы в праздник Св. Троицы пред вечернею? // 1896. № 2 (11 янв.). С. 50 («В области церковно-приходской практики»).

Делать этого не надо, так как березы лишь украшают храм, а не держатся молящимися в руках, подобно вербе, на благословение которой полагается особая молитва.

213. Почему Фомина неделя называется «Красной горкой»? // 1896. № 8 (22 февр.). С. 257 («В области церковно-приходской практики»).

Это название происходит от древнерусского игрища, которое весной справлялось на гористых местах, ранее других освобождавшихся от снега и покрытых первой («красной», т. е. красивой) травой. Это время заключения браков, подобный обычай сохраняется до сих пор.

День апп. Петра и Павла, 29 июня

214. Народный обычай // 1882. № 28 (10 июля). С. 15 («Разные известия и заметки»).

«Саратовский листок»: местные рыболовы считают св. апп. Петра и Павла покровителями рыболовства. После обедни заказывается молебен с водосвятием на берегу Волги. Рыболовы весело справляют праздник, желая друг другу хорошего клева. В этот же день кончается срок работников, нанимавшихся до 29 июня, и происходит наем на оставшуюся часть лета.

Местный праздник: «баранье воскресенье»

215. *Докучаев-Басков К. А.* Своеобразные народные праздники // 1890. № 16 (19 апр.). С. 283—284 («Разные известия и заметки»).

lib.pushkinskijdom.ru

Народный праздник «баранье воскресенье», отмечаемый в первое воскресенье после Петрова дня в Луговском приходе Каргопольского у. Олонецкой губ. Описывается крестный ход с водосвятным молебном, к концу которого сгоняют домашний скот. Священник окропляет коней, коров, овец. Начинается обедня, но почти без прихожан, которые готовят барана к варке. После обедни опять крестный ход. Кроме этого праздника в том же уезде отмечается день освящения каждой приходской церкви. Покровителями рогатого скота считаются свв. Власий и Модест.

День пр. Илии, 20 июля

216. Ильин день // 1893. № 29 (22 июля). С. 462—463 («Известия и заметки»).

«Правительственный вестник» (1893. № 157): вера крестьян в то, что Илья ездит на огненной колеснице. Илья и Перун. Илья как покровитель земледелия и молодых домашних животных. Почитание Ильинской пятницы. Связь Ильи с пчеловодством.

217. *Красновский К.* (крестьянин). Из Олонецкой епархии: (Оригинальное празднование дня св. пр. Божия Илии) // 1878. № 32 (19 авг.). С. 4—5.

Описание общей трапезы из говядины в церковной ограде в храмовый праздник — Ильин день. После обедни священник выходит с ушатом, наполненным говядиной, произносит молитву, окропляя мясо святой водой и благословляет. Обычай в Таржеполе старинный, сюда собираются не только местные жители, но и жители соседних деревень, приводятся десятки голов скота. Попытка священника запретить этот обычай закончилась неудачей.

218. «Мнения печати по церковным вопросам» // 1885. № 31 (3 авг.). С. 489—490.

Газета «Новое время» (№ 3372): в с. Ильеши Петербургской губ. стекаются тысячи богомольцев, празднующих 20 июля не Ильин день, а Ильинскую пятницу. В селе находится чудотворный образ Параскевы Пятницы в виде старинного изваяния из дерева. Образ переносят из храма в часовни за селом. Параскева Пятница украшается разными лентами и фигурками из серебра в виде ног, носов, глаз, рук, принесенными в дар за исцеление. Женщины и девушки особо почитают праздник. Девушки при шествии образа ложатся под проносимый образ и молятся о послании жениха. Приводится легенда о священной березе около часовни, на которой пряталась от черта-соблазнителя Параскева. Пересказываются другие легенды о ней. Данному празднеству, далекому от христианства, необходимо придать христианский характер.

День мчч. Флора и Лавра, 18 авг.

219. На каком основании 18 авг., в день свв. Флора и Лавра, бывает освящение воды и кропление ею лошадей? // 1909. № 7 (12 февр.). С. 218—219 («В области церковно-приходской практики»).

Для такого действа нет оснований ни в богослужебном уставе, ни в житии святых, но это повсеместно распространенный обычай. В нем нет ничего плохого, наоборот, он лишь свидетельствует о религиозности русского народа.

День Усекновения главы св. пр. Иоанна Предтечи, 29 августа

220. Народные обычаи и поверья, соединенные с праздником Усекновения главы св. Иоанна Предтечи // 1891. № 37 (12 сент.). С. 591 («Разные известия и заметки»).

Крестьяне прячут все острые предметы. Все продукты нарезают накануне. Не употребляют в пищу то, что напоминает голову, не едят то, что имеет красный цвет. Обращаются к Иоанну Предтече за исцелением от головной боли.

lib.pushkinskijdom.ru

Святки и Рождество Христово, 25 декабря

221. *А. К.* // 1885. № 1 (5 янв.). С. 3—4 («Мнения печати по церковным вопросам»).

Большое внимание светская печать уделяет религии и ее интересам, особенно в великие праздники: в Рождество Христово, на Пасху. На Рождество Христово многие газеты опубликовали статьи, рассказы, стихи о празднике.

222. *Г.* Отживший обычай // 1904. № 7 (12 февр.). С. 204—208.

Рождественские и пасхальные славленья в городах. Изменение характера обычая: ходят только в богатые дома ради получения денег. При этом распространено славленье по чужим приходам. Унижение духовенства при посещении домов.

223. *Дроздов Н.* Елка на святках // 1904. № 1 (1 янв.). С. 4—6.

«Новое время» (№ 9268): ель употребляется с языческих времен в праздниках в честь Перуна. Елка, дерево с вечной зеленью, выступает символом древа жизни. Игрушки и другие украшения на ней символизируют щедрость природы. В течение долгого времени идет полемика о смысле обычая елки и о том, как христианину следует отмечать данное торжество. Некоторые предлагают отказаться от иноземного, языческого по характеру обычая. В заимствовании хорошего обычая нет ничего предосудительного. Около елки надо веселиться божественнее, без плясок, комедий, игр.

224. *Дроздов Н.* Елки на святках // 1893. № 52 (30 дек.). С. 830—831 («Известия и заметки»).

Святки связаны с языческим праздником в честь оживляющего природу солнца. Ель является символом вечных жизненных сил природы. По мнению автора, не страшно перенять у немцев хороший обычай.

225. *Жена священника.* Елка на святках // 1904. № 52 (25 дек.). С. 1642—1643.

Обычай зажигать елку, хоть и нерусский, но он, имеющий глубокий смысл начавшейся жизни, прекрасен.

226. *М., Н. Т.* К вопросу о славлении сельского духовенства // 1893. № 40 (2 дек.). С. 755—756.

Славленье как один из важнейших внецерковных обрядов, одинаково нужный как для прихожан, так и для священников. Изначально славленье — прекрасный и необходимый обычай, со временем потерявший свой смысл и превратившийся в сбор подаяний. Для того чтобы вернуть обычаю первоначальный смысл, необходимо обеспечить духовенство достаточным жалованьем.

227. «*Москвич*». Порубка елок: (Письмо в редакцию) // 1879. № 3 (20 янв.). С. 11 («Летопись»).

О большом ущербе природе, наносимом порубками елей, так как дерево рубится целиком. На Троицу же в основном ломаются лишь ветки.

228. *О.* «Вифлеемская звезда» // 1911. № 51—52 (22 дек.). С. 1599—1601.

Праздник «елки» должен быть заменен праздником «Вифлеемская звезда». Приводится описание подобного праздника, проходившего в 1910 г. в г. Одессе.

229. О детских увеселениях // 1901. № 1 (4 янв.). С. 14 («Мнения и отзывы»).

Детская елка, бывшая некогда исключительно семейным праздником, стала устраиваться в школах, приютах и т. п., преимущественно с благотворительными целями для детей неимущих слоев общества.

230. Обычай елок в связи с лесоохранительным законом // 1898. № 1 (1 янв.). С. 17—19 («Мнения и отзывы»).

lib.pushkinskijdom.ru

Не всем нравится обычай елок; одним, потому что это не исконно русский обычай, другим, потому что наносится урон лесному хозяйству. Наиболее серьезен второй мотив. Кроме елок еще больше гибнет берез на Троицу, так как елки зажигаются лишь в домах высших и средних слоев общества, а березками украшает дома и храмы весь русский народ. Следует на Рождество и Троицу рубить лишь ветви, что не вредит дереву. Можно также пользоваться искусственными деревьями.

231. Обычай колядования в связи с проектом сельско-певческих кружков // 1896. № 1 (1 янв.). С. 12—13 («Мнения и отзывы»).

Рождество — преимущественно детский праздник. Языческое колядование старанием духовенства приобрело христианскую оболочку, народ бережно хранит данный обычай.

232. По поводу хождения причтов по домам прихожан в большие праздники // 1891. № 51—52 (24 дек.). С. 804—805 («Мнения печати»).

В печати существует две точки зрения на обычай славленья. Одни почитают этот древний обычай за его высокий внутренний смысл, другие порицают за то, что он превратился в способ приобретения материальных средств. Славленье только тогда приобретает исконный смысл, когда духовенство будет обеспечено достойным жалованьем.

233. Праздник Рождества Христова // 1878. № 50 (23 дек.). С. 1—3.

Об истории праздника и о дате рождения Христа. Говорится о том, что Рождество Христово включает обычаи, поверья, представляющие собой смесь дохристианских и христианских воззрений, о распространении обычая елки на Западе и в России.

234. ⟨Распоряжения⟩ III Казанского епархиального начальства — о мере к отвлечению народа от пьянства и от других обычаев // 1876. № 39 (2 окт.). С. 10—11 («Местные епархиальные распоряжения»).

О нехристианском проведении святочных вечеров с ряженьем, непристойными песнями, плясками и речами. Для отвлечения от подобного празднества надо устраивать святочные вечерние собрания, народные чтения. Надо воздерживаться от помочей, которые, хотя и устраиваются духовенством в праздничные и воскресные дни после богослужения, но сопровождаются щедрым питием.

235. Рождественская елка и «елка живая» // 1899. № 51 (23 дек.). С. 1825—1827.

Повсеместное распространение елок не только в семейном, но и школьном быту (особенно в сельской местности). Праздники елки сближают детей, их родителей со школой и учителями, доставляют всем удовольствие. Так как елка связана с праздником Рождества Христова, необходимо, чтобы она имела не только светский, но и религиозный характер. Дается описание представления «живая елка» в Киевской губ.

236. *Синайский А.* По поводу славления духовенства по приходу в дни Рождества Христова и в другие праздники // 1902. № 51—52 (23 дек.). С. 1603—1605.

Славленье — это древнеславянский обычай, возникший из-за желания благочестивых христиан перенести церковные торжества в свой дом, служащий как бы малой церковью. Хождение по жилищам прихожан дает священнику много полезных сведений о своей пастве.

237. *Ушаков В.* Из Усмани Тамбовской епархии // 1880. № 51—52 (20—27 дек.). С. 10—11.

О кулачных боях на Рождество Христово, Масленицу, Пасху, Троицу. Их описание.

См. также: № 13, 22, 37, 38, 64, 65, 74, 82, 96, 105, 113, 115, 129, 138, 140, 147, 148.

lib.pushkinskijdom.ru

VIII. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ

238. Замечательный почин в борьбе с пьянством // 1890. № 42 (18 окт.). С. 697 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Причты III благочиннического округа Камышинского у. Саратовской епархии решили, что местное духовенство не будет собирать в своих приходах помочи в воскресные и праздничные дни, особенно помочи, связанные с винопитием.

239. Значение для духовенства занятий сельским хозяйством // 1902. № 22 (30 мая). С. 683—684 («Мнения и отзывы»).

Свящ. А. В-й в журнале «Руководство для сельских пастырей» (1902. № 16) вспоминает о помочах, устраиваемых его отцом-священником, который был вынужден поить после работы прихожан, так как иначе они бы не пришли. К соседнему же помещику, который на помочах только кормил, но не поил, крестьяне ходили плохо.

240. О борьбе с деревенским пьянством и обычае «помочи» // 1899. № 22 (3 июня). С. 815—817 («Мнения и отзывы»).

Журнал «Деятель» (Казань, 1899. Май): автор публикации требует законом запретить помочи. С ним полемизирует ЦВ, считая, что помочи — исконный обычай, сообразный с духом христианства. Не следует их запрещать, а следует изменить их характер: либо совсем уничтожить пьянство, либо сократить его до минимума.

241. *П. В.* Голая, неприкрашенная правда о положении и пастырской деятельности сельского священника: (Письма в редакцию) // 1882. № 39 (25 сент.). С. 4—6.

Автору, священнику из Костромской епархии, не удается убедить крестьян по-христиански проводить праздничные и воскресные дни. Помещики устраивают в эти дни для себя помочи с обильным угощением, что мешает прихожанам исправно посещать церковь.

242. *Павильонов П.* Летние народные предрассудки и поверья: Обливанье, десятая пятница // 1876. № 25 (26 июня). С. 16 («Летопись»).

Во время засухи обливают друг друга, в том числе и священнослужителей, водой (часто во время молебна на полях). О возникновении и сути данного обычая, с которым надо бороться. Особое почитание десятой пятницы после Пасхи. В этот день не работают, празднуют. Возникновение и суть обычая, который, по мнению автора, был перенят русскими у татар во время татаро-монгольского ига. Необходимо выводить это празднество из обихода.

243. Так называемые «помочи» // 1891. № 15 (11 апр.). С. 237 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

Саратовское епархиальное духовенство Хвалынского округа постановило, что служители церкви не должны устраивать помочи для себя по воскресным и праздничным дням. Они также обязаны бороться с помочами у мирян, если они сопровождаются пьянством. Помочи у бедных вдов и сирот могут иметь место в воскресные и праздничные дни после литургии.

См. также: № 114, 139, 214.

IX. ПОСИДЕЛКИ, ИГРЫ, ХОРОВОДЫ, ТАНЦЫ, РАЗЛИЧНЫЕ РАЗВЛЕЧЕНИЯ

(ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ МОЛОДЕЖНЫЕ)

244. Богословские и религиозно-нравственные чтения // 1902. № 12 (21 марта). С. 374—375 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

lib.pushkinskijdom.ru

В отчете о религиозно-нравственных чтениях в Пензенской епархии сообщается, что они оказывают заметное влияние на прихожан. Так, в одном из сел прекратились кулачные бои по воскресным и праздничным дням.

245. Возможная помощь священнику в его церковно-приходской деятельности // 1898. № 11 (12 марта). С. 397—398 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Херсонские епархиальные ведомости»: попечительство при церкви с. Демидова Тираспольского у. помогло священнику в борьбе с молодежными вечеринками, сопровождаемыми нескромными песнями, танцами и попойками. При местной школе была открыта изба-читальня, которая сразу привлекла местное население, в большинстве своем грамотное и любознательное.

246. Забота прихожан об улучшении религиозно-нравственного состояния приходов // 1898. № 27 (2 июля). С. 942 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Псковские епархиальные ведомости»: приговор прихожан погоста Княжьих Горок, Порховского у., в котором говорится о запрещении бесчинных сборищ молодежи в воскресные и праздничные дни. В случае нарушения приговора полагается штраф в пользу церковной библиотеки (штраф платит и хозяин дома, пустивший молодежь к себе). Приговор утвержден архиереем.

247. О народных чтениях и световых картинах // 1903. № 32 (7 авг.). С. 999 («Мнения и отзывы»).

В. Алексеев в газете «С.-Петербургские ведомости» сообщает о народных чтениях, особенно с туманными картинами, которые отвлекают народ от пьянства, разгула, кулачных боев и тому подобных потех.

248. Постепенное исчезновение предосудительных обычаев в православной среде // 1888. № 17 (21 апр.). С. 352—353 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

В отчете Симбирского братства трех Святителей за 1887 г. говорится, что в одном из приходов после собеседования священника были уничтожены молодежные «посиденки». По свидетельству «Тобольских епархиальных ведомостей» вечеринки очень вредны и растлевают нравы молодых людей. С ними борется местное духовенство.

249. Потребность в тщательном пастырском наблюдении над народными нравами // 1897. № 13 (27 марта). С. 422 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Полтавские епархиальные ведомости»: поучение священника, в котором говорится об огромном вреде собраний молодежи с осени до весны, называемые в южной Руси «вечерница» или «досвитки». Как считает автор, духовенство должно всеми способами бороться с этими сборищами.

250. *Сельский священник.* Насколько духовенство виновато в систематическом понижении народной нравственности? // 1893. № 31 (5 авг.). С. 485—487.

Духовенство борется с молодежными вечеринками, кулачными боями, разгулом рекрутов, но в этой борьбе ему никто не помогает.

См. также: № 23, 53, 84, 131, 132, 188, 189, 203, 209, 210, 213, 237.

lib.pushkinskijdom.ru

X. ПРОИЗВЕДЕНИЯ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Былины

251. *Л-в А.* Барсов Е. В. О русских народных песнопениях: Лекции, читанные Обществу московских рабочих в Имп. Историческом музее. М., 1903 // 1903. № 3 (15 янв.). С. 82—83 («Библиографические заметки»).

Е. В. Барсов знакомит слушателей с былинами, историческими песнями, похоронными, рекрутскими и солдатскими причетами. Книга хороша для простого народа.

252. Певец былин // 1879. № 46 (17 ноября). С. 17 («Летопись»).

О пении былин В. П. Щеголенком 6 ноября на заседании ИРГО. Впечатления от его внешнего облика, от манеры исполнения, о репертуаре выступления.

253. Сказитель былин в Зимнем дворце // 1902. № 14 (4 апр.). С. 442 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

4 марта в Зимнем дворце царское семейство слушало былины в исполнении крестьянина И. Т. Рябинина. Николай II расспрашивал сказителя, откуда он, от кого научился петь былины, и т. д. Рябинину были подарены золотые часы с государственным гербом.

См. также: № 3, 4.

Духовные стихи

254. *Чернявский В.* Шалопутство на южной окраине // 1891. № 17. (25 апр.). С. 261—264; № 18 (2 мая). С. 277—280.

№ 17—18: Екатеринославская епархия: приведено несколько текстов духовных стихов; № 18: текст исторической песни об Александре II.

См. также: № 3, 4, 81, 203.

Сказки

См. № 2, 7.

Несказочная проза (легенды, предания, былички, анекдоты и т. д.)

255. Пасхальные легенды // 1893. № 13 (1 апр.). С. 206 («Разные известия и заметки»).

Легенда о старом монахе, ежегодно на морском берегу молившемся за живых и мертвых грешников. Его молитву слышат моряки в самых отдаленных уголках мира. На возглас «Христос Воскресе!» утопленники отвечают: «Воистину Воскресе!». По народным поверьям праздник Пасхи связывает мир живых и мертвых (христосование с умершими на кладбищах).

256. Предания о Петре I в Красноводске // 1892. № 29 (16 июля). С. 464 («Разные известия и заметки»).

В г. Красноводске, основанном в 1869 г. императором Александром II, существует предание о том, что на месте, где построена одна из церквей, сидел Петр I, когда возвращался с персидской войны.

См. также: № 3, 4, 17, 32, 39, 85, 209, 218.

lib.pushkinskijdom.ru

Пословицы и поговорки

257. *Колосов Р.* В защиту приходского духовенства: (Из сельского поучения, сказанного в храмовый праздник) // 1880. № 46 (15 ноября). С. 1—2.

Из всех духовных лиц лишь православное духовенство не обеспечено содержанием, почетом и уважением. Заглазно про священников рассказывают пошлые пословицы и сказки, боятся встречи с ними. О трудностях священнического служения.

258. *П-в А.* Даль В. Пословицы русского народа // 1879. № 51—52 (22—29 дек.). С. 11—12.

Пословицы сохранили черты разнообразных верований и быта от язычества до христианства. Изучать пословицы — значит изучать народ в его историческом прошлом и настоящем. Необходимо сравнительное историко-этнографическое исследование русских и иностранных пословиц. Священники должны изучать пословицы, иначе будет трудно понять внутренний мир народа, особый склад его мысли, а это важно для духовного руководителя.

См. также: № 4, 32.

Загадки

259. *П-в А.* Заметки по вопросам, касающимся нравственных понятий русского простонародья // 1876. № 20 (22 мая). С. 7—9.

(Продолжение; начало см. № 53). Разбирается книга Д. Садовникова «Сборник загадок русского народа». В загадках отражается народное понимание, живая народная речь. Анализируется книга Е. Якушкина «Обычное право», которая показывает различные стороны семейных отношений в народе, его взгляд на преступления и преступников, на различные наказания, т. е. вопросы уголовного права.

Песни

260. Издание полного собрания великорусских народных песен // 1887. № 13—14 (4 апр.). С. 251 («Разные известия и заметки»).

В. И. Ламанский, выступая в Отделении этнографии ИРГО, предложил подготовить и издать полное собрание русских бытовых песен. ЦВ приводит несколько наиболее важных выдержек из его сообщения. Ламанский говорил о том, как должна вестись подготовительная работа к изданию. Без подобной публикации нельзя в исчерпывающей полноте узнать русский народный быт, дух, душу и идеалы. Духовенство может помочь в этом нелегком труде.

261. Собирание памятников народного творчества // 1902. № 11 (14 апр.). С. 346 («Летопись церковной и общественной жизни в России»).

«Новости»: о деятельности Комиссии по снаряжению экспедиции для собирания народных песен. Данная комиссия учреждена в 1884 г. при ИРГО по инициативе Т. И. Филиппова. В 1897 г. была учреждена музыкальная подкомиссия. Издано 6 выпусков народных песен; с 1886 по 1901 г. проведено 10 экспедиций в 17 губерниях. В 1901 г. комиссия обратилась к губернским и епархиальным учреждениям с просьбой оказать помощь в собирании вымирающих старинных песен, былин, духовных стихов и т. д.

См. также: № 2—4, 32, 45, 84, 171, 172, 179, 209, 210, 234, 245.

Причитания

См.: № 4, 32.

lib.pushkinskijdom.ru

ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ УКАЗАТЕЛИ

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ[14]

А. К. 221
А. Н. 85, 91
А. С. 191
Александр II 254, 256
Алексеев В. 247
Алексей Михайлович 115, 166
Амвросий, архиерей Харьковский 185
Аполлос, епископ Вятской духовной консистории 60
Афанасьев А. Н. 53

Барсов Е. В. 251
Барсов Н. 2—4, 32
Бережков 41
Буслаев Ф. И. 53
Быков 108

В. 92
В. Г. 6
В. Н. 159
В-й А. 239

Г. 222
Г. Н. 160
Г-в А. 75
Г-ский А. 155
Грекулов Г. 59
Громов П. 102

Д. Д. С. 103
Даль В. И. 53
Докучаев-Басков К. А. 215
Дорохольский Н. 104, 105
Дроздов Н. 8, 34, 161, 162, 223, 224

Екатерина I 47
Екатерина II 115
Елабужский М. 10
Елизавета Петровна 101

Забелин И. Е. 181
Забылин М. 52

Иван (Иоанн) Алексеевич 115
Иванов 79
Ильенков А. 107, 192
Иоанн Златоуст 190
Иоанн Кронштадтский 1, 8
Иустинов Н. 141

К-ий Гр. 14
Калинский Ив. 156, 158
Киреевский П. В. 53
Колосов Р. 257
Костомаров Н. И. 181
Костров Н. 2
Красновский К. 94, 217
Круглов 117
Крылов Н. 194

Л-в А. 16
Л-в А. 78, 251
Л-н А. 145
Ламанский В. И. 260
Либеров А. 174, 175
Ливотов Е. В. 165
Липранди А. П. 9
Лисицын М. 223

М. 95
М., Н. Т. 226
Майков В. Н. 3, 21
Миллер Вс. Ф. 77
Морозов Г. 44
М-ов К. 146
Мултановский И. 45

Н. Б. 19
Н. З. 176
Никанор, архиерей Одесский 186
Никифор, архиепископ Славянский и Херсонский, 120
Нильский М. 37
Новоселов М. 197

О. 228

П. В. 241
П. Н. 166, 169
П-в А. 52—55, 199, 258
П-в П. 178
Па-в А. 22
Павильонов П. 157, 242
Павловский Ив. 23, 56, 57, 120, 121
Папков А. 122
Первов П. 24
Петр I, Великий, Алексеевич 115, 166, 167, 181, 204, 256
Пляскин А. 58
Покровский И. 126
Полканов И. 100
Пономарев А. 158
Попов Г. 189
Попов Г. 78
Порохов 152
Потебня А. А. 53

[14] Курсивом выделены фамилии лиц, работы которых рецензируются или аннотируются, а также тех, кто упомянут в публикации.

lib.pushkinskijdom.ru

Пр. С. 128
Предтеченский В. 62, 205
Путятин Вл. 28

Р-нский А. 165
Розанов В. 148
Рыбников П. Н. 53
Рябинин И. Т. 253

С. Н. К. 182
С. П. П. 134
С-в В. 135—137
С-в С. 64
С-кий А. 29
С-ой М. 80
Савельев А. И. 21
Садовников Д. 258
Сапфиров Л. 30
Селецкий А. 49
Синайский А. 236
Советов А. 138
Соколов Е. 210
Сперансов А. 183
Сумцов Н. Ф. 82
Тихвинский 34
Тимофеев Я. 184
Тихон Задонский 209, 210
Тукмачев М. 67

Ушаков В. 237

Фет А. 149
Филиппов Т. И. 261

Х 68

Черкасов Ф. 71
Чернявский В. 254
Чубинский П. П. 49

Щеголенок В. П. 252
Щукин А. 141, 154

Энгельгардт А. Н. 147

Якушкин Е. И. 53, 258

N 101
NN 73
NN 208

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Архангельская губ., Мезенский у. 17
Астраханская губ., г. Астрахань 68

Владимирская губ. Покровский у. 41
Меленковский у. 51
Воронежская губ. 18
Воронеж 209, 210
Вятская губ., Елабужский у. 10
Сарапульский у. 67

Екатеринославская губ. 81, 254

Закаспийская обл., г. Красноводск 256

Иркутская губ. 58;
г. Иркутск 102

Казанская губ. 100, 234
Киевская губ. 1, 235
Костромская губ. 174, 175, 177, 241
Курская губ. и у. 189

Московская губ. 50, 72
г. Москва 112, 167, 169, 170, 187

Нижегородская губ. 74, 84
Новгород 19

Олонецкая губ. 91
Каргопольский у. 215
Петрозаводский у. 85, 94, 217

Пензенская губ. 244
Пермская губ. 139, 188
Подольская губ. 59.
Полесье 9
Полтавская губ. 23
Псковская губ., Гдовский у. 64
Опочецкий у. 131
Порховский у. 246
Псковский у. 76
Торопецкий у. 132

Рязанская губ., Скопинский у. 172

Самарская губ. 114, 179
Санкт-Петербургская губ. 32, 218
Ладожский у. 64
Ямбургский у. 8
Санкт-Петербург 32, 123, 128, 135, 162, 195, 252, 253
Саратовская губ., Камышинский у. 238
Хвалынский у. 243
г. Хвалынов 26
г. Саратов 68
г. Царицын 47
Сибирь 80

lib.pushkinskijdom.ru

Симбирская губ., Буинский у. 194
Курмышский у. 130
г. Симбирск 248
Смоленская губ. 100
Рославский у. 141
Ставропольская губ. 31

Тамбовская губ., г. Усмань 237
Тверская губ., г. Тверь 43
Тобольская губ. 65, 87, 113, 248
Томская губ. 2, 66
Тульская губ., Веневский у. 126

Уфимская губ. 42

Харьковская губ. 185
Херсонская губ. 120
г. Одесса 228
Тираспольский у. 245

Черноморская 121

Ярославская губ., г. Мышкин 33

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В ЦВ

А. Журналы

Архангельские епархиальные ведомости 13
Астраханские епархиальные ведомости 47
Волынские епархиальные ведомости 38
Деятель. Казань 240
Донские епархиальные ведомости 27
Екатеринбургские епархиальные ведомости 88
Забайкальские епархиальные ведомости 12
Иркутские епархиальные ведомости 58
Киевская старина 49, 79, 82
Кишиневские епархиальные ведомости 36
Костромские епархиальные ведомости 48, 83, 177
Курские епархиальные ведомости 25
Московские церковные ведомости 18, 39, 112
Нижегородские епархиальные ведомости 74
Новгородские епархиальные ведомости 133, 200
Оренбургские епархиальные ведомости 15
Орловские епархиальные ведомости 202
Пермские епархиальные ведомости 188
Подольские епархиальные ведомости 97
Полтавские епархиальные ведомости 249
Псковские епархиальные ведомости 132, 246
Руководство для сельских пастырей 37, 140, 239
Русская мысль 77, 108
Русское обозрение 165
Самарские епархиальные ведомости 20, 59
Саратовские епархиальные ведомости 150
Симбирские епархиальные ведомости 130
Тамбовские епархиальные ведомости 11
Тверские епархиальные ведомости 43
Тобольские епархиальные ведомости 87, 248
Харьковские епархиальные ведомости 164
Херсонские епархиальные ведомости 245

Б. Газеты

Биржевые ведомости 117
Вестник новгородского земства 133
Волжско-камское слово 61
Вятские губернские ведомости 196
Голос Москвы 211
Гражданин 124, 195
Московские ведомости 41, 46, 72, 98, 149
Новое время 33, 119, 148, 201, 206, 218, 223
Новости 163
Правительственный вестник 143, 216
Русский курьер 96
Русское слово 99, 125, 151
Русь 115
Санкт-Петербургские ведомости 28, 81, 118, 152, 247
Саратовские губернские ведомости 150
Саратовский листок 26, 40, 214
Свет 195
Северный вестник 76
Сельский хозяин 110
Современность 144
Современные известия 17, 181

lib.pushkinskijdom.ru

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А. А. ГОРЕЛОВ

*А ГОРОД СТРОИТСЯ...**

...вы зачем же пишите со югрозами,
Со югрозами пишите со великима?
Нам боецьсе угроз дак богатырьскиех —
Нам нецёго ездить во Полё поляковать!

(Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т III Мезень)

Итак, «Свод русского фольклора» наконец-то начал строиться и обретать очертания национального «Былинограда», а его «кварталы», «звенья» — тома проецируются на территории исторического расселения русского народа и из них «произрастают». Ничего нет удивительного, что среди откликов на это событие послышался и отнюдь не салютующий выстрел из московского журнала «Древняя Русь».[1] И совсем ничего нет удивительного в том, что на роль рецензента двух первых томов серии «Былины в 25 томах» — «Былины Печоры» — поспешил вызваться экс-участник работы над былинной серией, а из уст его прозвучало нечто вроде жизнерадостной песенки:

— Ах, вы «просо сеяли»?..
А я просо вытопчу!..

За плечами рецензента — более двадцати лет ветеранского стажа борений против «противоестественной композиции серии» (97), противостояния упростительской «публикаторской новации» в структуре томов (83), при тягостной формальной принадлежности к корпорации, которая с «самонадеянностью» бралась за «ответственное дело» публикации эпоса, не имея ⟨...⟩ ни серьезного опыта в издании былин, ни опыта их исследования» (97). За плечами рецензента также — мучительные созерцания того, как бок о бок с ним в случаях неясности с комментированием текстов «вместо использования справочных пособий прибегали к произвольным домыслам или опирались на научно несостоятельное суждение дилетанта» (97)... Все это и еще кое-что образует то более, то менее отчетливый биографический, «мемуарный» фон рецензии. А контраст фону — сплюсованные в автопортрете рецензента достоинства большого фольклороведа: «понимание единства народного эпоса» (97) (в чем напрочь отказано составителям «Былин Печоры»), компетентность «в понимании иерархических отношений опубликованных текстов» (96) (чем также обделены публикаторы), знание «теперешних научных требований» (82) в сфере эдиционной текстологии («тайное тайных», абсолютно непостижимое для бывших коллег); а сверх того — осведомленность о специфике «преобладающих научных требований» к «сводным изданиям былин» (97) и неодолимое пристрастие к «аргументированным суждениям крупнейших специалистов» (97) по проблемам издания Свода...

Сочинителем рецензии взят тон непререкаемости и менторства, сопровождающий все его кружение по полю «Былин Печоры». Говорят, это бывает при потере чувства реальности. Но так ли обстоит дело на сей раз или не так, в этом еще предстоит ра-

* Перепечатка статьи из журнала «Русская литература» (2003. № 4).

[1] *Азбелев С. Н.* Неудавшееся начало многотомного издания // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 4(10). С. 82—98. (Отсылки к страницам рецензии даются в скобках в тексте).

© А А Горелов, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

зобраться. А пока скажем, что начинается рецензия с инкриминирования составителям Свода отклонения от некогда опубликованного «Проекта проспекта Полного собрания русских былин» (82) (при скромном умолчании, что «Проект проспекта» составил не кто иной, как сам рецензент): «Проект» предлагал «распределить материал по главным героям эпоса», публикуя «в одном месте весь комплекс записей каждой былины». По злоумышлению или недомыслию состоялся «не оправданный научно (!) отход от напечатанного Проекта» (отход происходит там, где есть конституирующее приятие «Проекта», чего никогда не было. — *А. Г.*), и вот, дескать, теперь осуществлена в «Былинах Печоры» «публикаторская новация, объяснить которую можно только (заметим это «только»! — *А. Г.*) стремлением упростить собственную задачу: работать с записями небольшого числа собирателей, трудившихся в одной местности, значительно легче, чем использовать материалы фиксации былин по всей России» (83). Окольцовывая разговор о двух томах Свода единой скорбной темой, рецензент еще более ударно и непримиримо будет утверждать, что перед нами «противоестественная композиция серии» (97), что вот и В. Я. Пропп был за «расположение по сюжетам» всех былинных записей, а А. Ф. Гильфердинг мечтал о «полном издании наших эпических песен ⟨...⟩ по предметам» (т. е. «темам, героям и содержанию эпических сюжетов») (97). Ведь как славно при академическом издании исторических песен были сгруппированы по сюжетам тексты «сводного четырехтомника» (83). По адресу же изобретателей нынешней композиции былинного корпуса текстов пронесутся и иные нелестные слова, едва ли не «со слезами смешанные»: сейчас ведь в издании не только все варианты одной былины сразу, кучкой не получишь, но вообще группировка «по регионам» «сужает этнографические границы (границы чего?.. как это прикажете понимать?.. — *А. Г.*), дробя материал (а разве он в естественных условиях бытования грудится этаким исполинским монолитом?.. — *А. Г.*) и отодвигая на второй план саму конкретность эпических произведений» (97) (что здесь подразумевает термин?.. что может быть конкретнее отдельной фиксации отдельного текста?.. — *А. Г.*), притом публикаторы создают иллюзию, будто регионы «как бы» имеют «„свои" былины»[2] и гипертрофируют[3] «значимость локальных черт» «позднейшего бытования» эпоса (98)... Пафос критика и его критики выливается в требование немедленно приступить к «перестройке» того, что дал «отход» от «Проекта проспекта»: композицию серии «необходимо (!) менять» (97).

Тем не менее ресурс доказательств нашего рецензента на удивление беден, а его доводы — чистая критическая «пиротехника».

Все то, о чем он извещает, отзвучало в дискуссиях о Своде, шедших по крайней мере с 1956 г., когда в Ленинграде, в Пушкинском Доме, на Всесоюзном совещании обсуждался первый научный Проспект Свода русского фольклора, составленный под руководством проф. М. О. Скрипиля. Не оттого ли потребовалась площадка в историческом журнале, что доверчивые историки «не проходили» того, что уже давно и бесповоротно пройдено в фольклористических изданиях..?

В 1956 г. упомянутое совещание было занято поисками, в частности, «более целесообразных принципов издания былин».[4] В оставшейся среди незавершенных ра-

---

[2] Публикаторы назвали свои тома «Былины Печоры», но ведь это, кажется, всем понятная традиция научной локализации материала. Ср. нашу классику: «Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года», «Беломорские былины, записанные А. В. Марковым», «Печорские былины» Н. Е. Ончукова... и т. д. и т. п. — вплоть до «Русской эпической поэзии Сибири и Дальнего Востока» (М., 1991), выпущенной под патронатом представительной редколлегии во главе с академиком А. П. Деревянко и член-корреспондентом РАН В. М. Гацаком. Разве же и там помещены произведения лишь местного генетического извода?..

[3] Фраза о гипертрофии значимости локальных черт (98) должна бы иметь отсылку к статье члена редколлегии «Древней Руси» В. П. Аникина «Классическое наследство в эпосоведении и его значение для современной науки», где она рождена (см.: Русский фольклор. Т. 28. СПб., 1995. Эпические традиции. С. 7, 9). Любопытно, однако, что специальное рассмотрение проблемы «общерусского и локального» в курсе лекций В. П. Аникина «Теория фольклора» (М., 1996) не обнаружило этой зловещей опасности в современных исследованиях русского фольклора. Высказываемая им мысль, что «собиратели первых десятилетий XX века ⟨...⟩ не считали северных крестьян исключительными творцами русского эпоса» (с. 23), принадлежит к числу необходимых слушателям вузовского лекционного курса прописных истин.

[4] *Пропп В. Я.* По поводу Проспекта Свода русского фольклора / Подгот. текста, предисловия и примечания С. Н. Азбелева // Живая старина. 1995. № 4(8). С. 51.

lib.pushkinskijdom.ru

бот В. Я. Проппа статье по дискутировавшейся проблеме издания песенного эпоса ученый писал: «Из трех возможных принципов издания былин: по издателям, по сюжетам, по местностям, — наименее удачен первый, значительно лучше и вполне возможен принцип географический, наиболее же совершенным можно считать принцип издания песен по их содержанию».[5] В. Я. Пропп — именно как крупный и объективно мысливший специалист — не опускался до вульгаризации альтернативных своему проектов издания былин. Предпочитая третий из названных путей, он задолго до того, как грянула рецензионная пищаль из «Древней Руси» по «Былинам Печоры», дал выразительную соотносительную оценку принципов архитектоники будущего Свода.

Не убоясь длинной цитаты, приведем же полнее интереснейшее суждение В. Я. Проппа, предпочитавшего необходимую ему, сюжетологу, сюжетную конструкцию: «Система расположения по сюжетам имеет один недостаток: конкретный быт, жизнь народа, замечательные мастера, формы массового бытования не могут быть непосредственно изучены при расположении по сюжетам. При расположении по сюжетам эта сторона жизни фольклора сможет быть установлена только по указателям, комментариям, вводным и сопроводительным статьям и пр. Для изучения фольклора как одного из проявлений местной и в совокупности — национальной культуры необходимо расположение по исполнителям, т. е. по существу по географическому принципу.

Сюжетный и географический принципы взаимно исключаются, они практически несовместимы. Необходимо выбирать один из них. Географический принцип имеет ряд преимуществ. Тома, включающие, например, беломорские, или пинежские, или печорские, а также сибирские, центрально-русские, казачьи и др., в научном смысле представили бы собой нечто цельное. Такие собрания, как Рыбникова, Гильфердинга, бр⟨атьев⟩ Соколовых, записанные не только в одних и тех же районах и местах, но часто от одних и тех же лиц и их семейств и потомков, напрашиваются на объединение. Беломорские былины Маркова могли бы быть объединены со всем, что собиралось на Беломорье. Сюда бы вошло, например, все, что достойно повторного издания из наследия Крюковой (на остальное мог бы быть составлен аннотированный указатель). Печорские собрания Ончукова, Астаховой, Леонтьева, экспедиций ИРЛИ и другие архивные и иные материалы могли бы составить фундаментальный и прекрасный том (или тома) печорских былин. Нет необходимости говорить о том, какое значение имел бы том былин казачьих или специальный том сибирских былин.

Основное достоинство географического принципа состоит в том, что народная поэзия здесь прикреплена к земле, к людям, к народу. Все, что записано, например, от Рябининых, Касьянова, Кривополеновой и т. д., предстало бы собранием вместе с той экономической, исторической, этнографической почвой, на которой эти произведения создавались.

Одно из преимуществ географического принципа издания состоит также в том, что в вводных статьях нашла бы уместную характеристику деятельность тех крупных собирателей, которые отдавали свои силы собиранию в данных районах.

Основной недостаток географического принципа состоит в том, что для сюжетного изучения, для изучения самих песен (а это все же главное) придется прибегнуть к указателю, который когда-нибудь выйдет в последнем томе, придется сопоставлять эти песни по многочисленным томам серии».[6]

Нет в этих словах амбициозности, нет односторонности. Совещание 1956 г., судя по изложению выступлений его участников в хронике ежегодника «Русский фольклор», было одушевлено действительными поисками действительных решений, а не показательным ломанием копий, соперничеством честолюбий. Представители науки желали достичь согласия, дабы увидеть Свод русского фольклора. Этическая уравновешенность в дискуссии соединялась со здравым практицизмом, что сказалось в итоговых предложениях крупнейших ученых, умевших смотреть на решение задачи с учетом всех научных и научно-организационных факторов. Как засвидетельствовал Н. В. Новиков, «В. Я. Пропп выдвинул предложение издавать былины по сюжетам или героям, но, — сказал он, — это может задержать выход „Свода", и в таком слу-

[5] Там же.
[6] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

чае легче для былин и сказок применить географический принцип».[7] А. М. Астахова выступила столь же ответственно: «Бесспорно, что для былин (так же, как и для сказок и песен) самой совершенной формой было бы расположение по сюжетам, однако это отодвинуло бы ⟨...⟩ начало осуществления „Свода" еще на несколько лет, ибо потребуется самая тщательная предварительная работа по выявлению определенного материала в записи на протяжении всех веков собирания. Поэтому практически более прост и более осуществим для „Свода" тот принцип, который положен в основу проспекта, т. е. принцип географический и принцип времени записи в их сочетании».[8] Иными словами, географический (областной, ведущий к уяснению ареалов распространения тех или иных разновидностей фольклорного материала) принцип размещения былин в Своде был рекомендован былиноведами наиболее высокого ранга, трудившимися в разных сферах эпосоведения, как актуальная программа работы еще в 1956 г.

Спустя 25 лет на ту же тему — в связи с возрождением планов Свода русского фольклора — выступил академик Д. С. Лихачев, без тени двусмысленности конкретной мотивацией отклонивший способ построения сводного издания эпоса по схеме «герой — сюжет»: «Если мы будем придерживаться сюжетного принципа, ⟨...⟩ это позволит выпустить только первые тома Свода, посвященные главным богатырям — защитникам Русской земли, но далее, даже на былинном материале, приведет к существенным затруднениям».[9] Высказывание Д. С. Лихачева исходило от ученого, который прекрасно понимал первенствующую значимость сюжетности в структуре эпики как таковой, однако он столь же ясно видел, что воздвижение полной серии былин под сюжетным углом зрения сразу же наталкивается на массу противоречий, трудностей внутрисюжетного классификационного порядка и встречает сопротивление самого материала.[10] В поисковом размышлении ученого возникало сопутствующее предложение: «Сюжетный указатель всех записей былин ⟨...⟩ в известной мере даже с большим успехом может заменить Свод по сюжетному принципу. Составление его должно вестись параллельно с подготовкой Свода».[11]

Думая о Своде как совокупности жанров, Д. С. Лихачев указал на возможность расположения всех жанровых разновидностей фольклора вместе по территориальным зонам — географически (с учетом особенностей собирателей и исполнителей), что позволило бы увидеть в каждой «географической точке» «некое „многоцветье", сообщество различных жанров, различных сюжетов, исполнительских манер».[12] Принятое сегодня для былинной серии и возможное для серий других жанров порайонное раз-

---

[7] *Новиков Н. В.* «Свод русского фольклора» // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1957. Т. 2. С. 320.

[8] Там же.

[9] *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний о составлении Свода русского фольклора // Русский фольклор. Т. 21: Поэтика русского фольклора. Л., 1981. С. 115—116.

[10] Иерархически строгое и вместе дифференцированное расположение сюжетных подборок при наличии огромных массивов былинных материалов разрушается изнутри. Обилие ветвящихся сюжетных линий, наличие налагающихся и внедряющихся друг в друга компонентов, элементов былин позволяет строить лишь гипотетические композиционные версии соотношения сюжетов и развития жанра. В сюжетном списке неопубликованных былин, регистрировавшихся в архивах по заданию сектора народнопоэтического творчества ИРЛИ АН СССР С. Н. Азбелевым, предстает огромный процент контаминаций: на 13 определимых сюжетов об Илье Муромце при общем их числе в 390 текстов отношение числа контаминаций и неконтаминированных текстов равнялось 162:228, т. е. было более 41 % (*Азбелев С. Н.* Неопубликованные записи былин // Русский фольклор. Т. 20: Фольклор и историческая действительность. Л., 1981. С. 162—195).

[11] *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний... С. 116. В этом тезисе — осязаемая близость к итоговым мыслям В. Я. Проппа. Как известно, в издании Свода русского фольклора (серия «Былины в 25 томах») функции отсутствующего в науке указателя в предварительном плане выполняет богатый сюжетно-вариантный комментарий Ю. А. Новикова, опирающийся на публикации былин и рукописные материалы томов Свода, находящихся в стадии подготовки к печати. Налицо реальное дополняющее средство укрепления структуры Свода как общенациональной целостности — поэтически однородного комплекса памятников.

[12] *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний. С. 116. Это, на наш взгляд, очень напоминает емкую, красочную, исполненную жизни картину, распахивающуюся перед читателем бесценного энциклопедического собрания фольклора и этнографии Польши, осуществленного великим польским фольклористом Оскаром Кольбергом (1814—1890). Однако для осуществ-

lib.pushkinskijdom.ru

мещение материалов фольклора как перспектива Свода вызвала позитивную реакцию Д. С. Лихачева, ознакомившегося с пробными макетами ныне выпущенных томов и поддержавшего издание участием в работе его редколлегии. То, что В. Я. Проппу представлялось невозможностью — соединение сюжетной и географической композиций Свода, на деле дало и результат, и дополнительный эффект, о котором будет сказано ниже.

* * *

Приходится напомнить еще некоторые эпизоды из истории становления начинающегося Свода русского фольклора.

Уже когда в июне 1984 г. академический Научный совет по фольклору обсуждал подготовленные в Пушкинском Доме (в условиях уникальной открытости каждого этапа труда) два тома первой былинной серии — «Былины Печоры», у книг явились и сторонники, и противники. В тогдашних прениях по докладу заведующего сектором народнопоэтического творчества Института русской литературы, руководителя работы А. А. Горелова подавляющее большинство присутствовавших фольклористов поддержали план издания. Это были известные ученые — Н. И. Толстой, Б. Н. Путилов, Д. М. Балашов, Ю. А. Новиков, Ю. И. Смирнов, Ю. И. Юдин, У. Б. Далгат, В. К. Соколова, Л. А. Астафьева, Б. П. Кирдан, В. А. Юзвенко, Х. Г. Короглы, В. М. Гацак, писатель В. И. Калугин. Противниками выдвинутой концепции серии былин выступили В. П. Аникин, С. Н. Азбелев, А. И. Баландин, А. А. Петросян, Ф. М. Селиванов. Позицию «оппонирующей» группы разделял отсутствовавший глава Отделения литературы и языка академик М. Б. Храпченко, о чем знали все участники дискуссии. Было оглашено также письмо академика Б. А. Рыбакова, высказавшегося за распределение материала по героям и сюжетам, не принявшего распределения общерусского былинного фонда согласно местным традициям.[13]

Оценку принципиальности тех или иных выступлений, оценку роли административного давления на участников прений отдадим автору будущего «Театрального романа» с фольклорной основой (в кулуарах кто-то произнес приснопамятные слова, будто бы протокол «велся в пользу докладчика», после чего протокол баталии «тупоконечников» и «остроконечников» и в самом деле затерялся). Заметим, однако, что трясина непродуктивной полемики на том этапе еще не была преодолена, еще предстояли невдолге приватные обсуждения проблемы, в которые последовательно включались новые руководители ОЛЯ — академик Г. В. Степанов, член-корреспондент П. А. Николаев, академик Е. П. Челышев. Сама же работа над «Былиноградом» Свода, то затухая, то оживляясь, продолжалась в согласии с той архитектурой серии, начало и целесообразность которой продемонстрировали подготовленные тома «Былины Печоры».

Симптоматично, что носителями «антипропповской» программы структуры былинного Свода стали в дискуссиях 1970—1980-х гг. ученик и соратник В. Я. Проппа Б. Н. Путилов, прямые ученики-аспиранты В. Я. Проппа А. А. Горелов и Ю. И. Юдин. И, между прочим, Б. Н. Путилов был тем самым лицом, которое возглавляло работу по созданию сводной антологии XIII—XVI вв. (1960), полюбившейся рецензенту из «Древней Руси». А Горелов явился в свое время автором монографического исследования о песнях, посвященных Ермаку (1962), где все рассмотрение материала шло в сюжетном ракурсе, и также пытался нечто принести на общий алтарь при создании упомянутой сюжетной антологии.

Отчего же произошло на былинной серии нежданное-негаданное «отречение» от прямой, как луч, «першпективы» движения?.. Не заключалось ли в коллегиальных выработке и принятии «противоестественной композиции серии» соображений все-таки научного порядка, хотя бы и расходившихся с первичным предложением Проппа, Астаховой, снятым ими самими?.. И не было ли, напротив, ошибки в кате-

---

ления подобного проекта в России следовало бы создать специализированный академический институт русского фольклора и этнографии.

[13] Четырьмя месяцами ранее — при аудиенции А. А. Горелову в Институте археологии АН СССР Б. А. Рыбаков видел в принятом ИРЛИ способе публикации былин близкий аналог археологической концепции издания свода источников-памятников материальной культуры, но далее поменял свое мнение.

lib.pushkinskijdom.ru

горическом заявлении в пылу полемики, сгоряча, о том, что невозможен вариант композиции, на самом деле и возможный, и рациональный?..

Обсуждение 1984 г. подтвердило, что коллектив сотрудников сектора народнопоэтического творчества ИРЛИ в своей былинной серии учитывал влиятельность фактора диалектологии народной духовной культуры, о чем в иной связи писал еще прежде и станет многократно писать позже академик Н. И. Толстой, подчеркивавший: «Народная культура диалектна, ⟨...⟩ все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутридиалектных вариантов с неравной степенью различия», «Это находит свое явное выражение в фольклоре, в котором реально бытуют многочисленные варианты текстов».[14] Очевидно, что в серии «Былины в 25 томах», начиная с «Былин Печоры», предстанет во всей рельефности фольклорная природа объединяемых явлений эпической культуры этноса. Любое сюжетное гнездо текстов-вариантов, версий той или иной былины в записях от прошлого к современности крупно прорисует вариант общенациональной традиции, где сюжеты и герои являются теми же Муромцами, Добрынями, Микулами и т. д. и где царят те же общерусские идеи созидания и защиты отечественной государственности и русского человека. Географические отстояния демонстрируют включенность регионального в единство высшего порядка — национальное, этническое, демонстрируют свою неотторжимость от него. Перед нами — слагаемые, составляющие целостности. Каждое сюжетное гнездо на региональной карте эпики зримо закрепляет особенности фольклорного «диалекта», специфику одной традиции и ее отличия от иных. Естественный фон порождающей певца художественной среды наилучшим образом выявляет индивидуальные привнесения в сюжетику, прорисовывает своеобразие поэтических склонностей сказителей, обнажает влияние на конкретные былинные тексты произведений, входящих в эпический репертуар рапсодов, устанавливает живое воздействие круга известных певцам фольклорных произведений разного типа. Певец-личность, со всей его биографией, выступает носителем-движителем репродуктивно-импровизационного искусства. Посюжетное «комплектование» совокупностей местных записей произведений общерусского фонда помогает оценить корневые связи вариантов со средой обитания памятников эпоса, моделировать конкретные былинно-сказительские традиции. Последние суть коллективное в веках сотворчество поколений. За ними — глубинные миграционные процессы восточного славянства.[15]

Так снимается проблема неизбежно-субъективных построений при конструировании полного «древа» вариантов одного сюжета, где всегда есть исчезнувшие звенья; отпадает головоломка размещения сюжетно-вариантных контаминаций произведений; исследователи сюжетов получают материал для тонкого, в «филигранях», анализа причинно-следственных, репертуарных и личностных обстоятельств, дававших версии, вариантные редакции произведений. Каждый том при этом обретает «читабельность» и читателей, не замыкаемых «артелью»-горсткой исследователей сюжетов (представим себе число «потребителей» тома былин с одним сюжетом — хотя бы «Илья Муромец и Соловей-разбойник»!..); книги выходят к широкому кругу историков эпоса разных специальностей, к литературоведам, музыкологам, деятелям культуры разного профиля, начиная с тех, кому дороги искусство народного поэтического слова и напевы былин, к любителям фольклора, поколениям учащихся.

В связи с тем что официальный протокол обсуждения «Былин Печоры» 1984 г. затерялся, позволю себе процитировать по личной записи некоторые конспективно схваченные фрагменты стратегически значительного выступления Н. И. Толстого, которому вскоре предстояло стать председателем Научного Совета по фольклору при ОЛЯ АН СССР:

«Я не фольклорист в прямом смысле. Но вошел в фольклористические дела не случайно. Перед нами — проблема славянского этногенеза. Лингвистика много сделала. Однако ощутима недостаточность только лингвистических фактов — оторванность от археологических и этнографических данных. Что же мне показалось необходимым? Связать лингвистические факты и фольклористические. Это был наш

---

[14] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 20.

[15] См. изложение этого взгляда и некоторых эпизодов выработки нынешней методики сводного издания былин также в статье: *Горелов А. А.* Памяти фольклористов — коллег, наставников, товарищей // Русский фольклор. СПб., 2001. Т. 31. С. 443—450.

lib.pushkinskijdom.ru

пафос работы в Полесье ⟨...⟩ Неравномерность представленности разными дисциплинами связанных явлений позволяет их взаимно осветить — подойти к памятникам исторически и исторически их истолковать. Это первое, что заставляет меня симпатизировать региональному принципу.

Второе: патриотический момент. Сам факт структуры национального самосознания и чувства достаточно сложен. Отнимите у Есенина рязанский регионализм — и разрушено будет очень многое. Региональное чувство не противоречит национальному ⟨...⟩ Былиноведы с этим должны считаться... Нужно обращать внимание на региональное (Кижи, например). Сложнее, но по этнографическому признаку должна решаться и проблема былин.

Третье. В лингвистике опять чрезвычайно актуальна проблема языка фольклора — в связи со становлением языка национального ⟨...⟩ Койнэ — не просто диалект ⟨...⟩ Но изучать язык фольклора вне диалекта очень трудно. И без опоры на региональные моменты. Проблема регионализма кроет в себе много новых возможностей.

Четвертое. Еще не поздно поставить вопрос о картографировании фольклора ⟨...⟩

Пятое. Я вспоминаю статью М. Л. Гаспарова. Он писал, что „остро воюют — в оттенках". Мне кажется: это борьба оттенков. Здесь нет спора в смысле полноты: печатать более художественные тексты и не печатать менее художественные, — ясно, что и те и другие должны присутствовать. Здесь есть выделение жанра и деление по сюжетам. Региональный принцип удобен практически.

Коллектив будет расти вместе с изданием. Это замечательное предприятие. Я восхищен, что оно началось. Эти тома показывают, что предприятие реально. Нужно только сказать: „Бог в помощь", — коллективу».

Наш рецензент потратил годы и годы на дискредитацию нынешней композиционной структуры былинной серии Свода русского фольклора. Зацикленный на этом, в своей рецензии он трижды бросается к теме, в которой за последние тридцать лет все выскоблено до дна, и стремится разжечь новую фольклористическую распрю. Автор рецензии поразительно не различает крупного и мелкого, не ощущает, что дело создания Свода имеет святую природу, что для фольклориста всего достойнее — искать способы внести лепту в реальное строительство Былинного Града. Впрочем, повторять это нет ни малейшего смысла: «Природа науку одолевает», — говорил шут Балакирев. Рецензент давно не способен слышать своих бывших коллег, и его дидактика играет с ним злую игру. Оттого в «гражданском» завершении рецензии, при ее финальных аккордах наш Зоил предстает не просто «ученым» господином, но и господином архибдительным.

Оказывается, рецензия избавляет науку и всю Россию от напасти, грозно нависшей над ними с появлением «Былин Печоры». В пропечатанной преамбуле к вышедшим томам углядел-таки защитник единства эпоса жуткий план-замышление составителей Свода. Они ведь вознамерились издать в будущем «Былины Центра, Былины Урала, Сибири, Дальнего Востока, Былины Дона, Нижней Волги, Северного Кавказа и др.». А это — да будет вам внятно, наивные читатели!.. — это «ощутимый „культурологический" подарок поборникам сепаратизма и расчленения России» (98)...

Да, такого рысистого заезда в «политику» давненько не знавала отечественная фольклористика.

Но ведь кто-то должен явиться основоположником нового тура освежающих «научных» ристаний. И дать бой противникам «выдвижения общерусских эпических героев и общераспространенных (медиевистам сообщено это по прямому проводу из Киевско-Новгородского Средневековья! — *А. Г.*) произведений о них» (98).

Интересно бы узнать, как, задвинув, упрятав куда-то (куда?..) общерусских героев и самые былины о них, составители умудрились слепить свои тома «Былины Печоры».

Эффект финальных росчерков мысли рецензента разит, как «громовая стрела», и просится в анналы науки. Сегодня с набережной Макарова в Петербурге, даже без такого сильного оптического прибора, которым вооружен фольклоровед-критик, видно, как передрогнули сепаратисты печорские. Колотун ударил сепаратистов мезенских. Заметались сепаратисты кулойские.

И очень явственно слышится:

— Стало быть, господа, раскусила нас Москва-матушка!.. Помощи от фольклористов «культурной столицы» ждать не приходится! Завтра «Былины Печоры» идут в переплавку! Уже поступило указание господина Азбелева! И уже берут в ежовые рукавицы сепаратистов пинежских! Не сегодня-завтра возьмут терских-гребенских!..

lib.pushkinskijdom.ru

* * *

В покушении на перестройку ансамбля былинной серии Свода русского фольклора рецензент, ведомый безразмерным себялюбием, доплывает до известных Геркулесовых столпов...

Но атака на «Былины Печоры» выливается и в попытку разыграть текстологическую карту, в связи с чем возникает встречное искушение напомнить все-таки, с каких, собственно, горних высот компетентности спускается наш экзекутор крушить «Былины Печоры». Ведь до сих пор эта сторона его отношений с фольклором вызывала тревогу.[16]

Выпущенная им в 1984 г. — в пору дискуссии о «Былинах Печоры» — в массовой «Библиотеке народнопоэтического творчества» антология «Былины»[17] отличалась и вопиющей бессистемностью правки текстов, и нередко анекдотическим их непониманием.

Судите сами, высокочтимые читатели. Возьмите фрагмент былины о Михайле Казаренине записи Сборника Кирши Данилова. Речь первого из татар-наездников, захвативших пленницу:

Не плачь, девица, душа красная,
Не скорби, девица, лица белого!
Азделу-татарину достанешься.
Не продам тебе, девицу, дешево,
Отдам за сына любимого...[18]

Никакого «Аздела-татарина» в былине не было и в помине. Было упоминание того, что девушка, возможно, достанется произносящему монолог захватчику «с делу» (т. е. с дележа добычи; в фонетической записи XVIII в. — «з делу», в песенном стихе — с добавлением начального «а»: «а з делу»), и тогда-то, дескать, он распорядится судьбой полонянки по-своему.[19]

А вот одна из многочисленных «скользящих» правок в былине о Волхе: «не брезгивал» превращается в «не брезговал».[20] Всего-то ничего, но мимоходом убита многократность глагола, убиты и смысл, и поэзия. Текстовые перлы в антологии неисчерпаемы.

В 1985 г. в «Огоньке» промелькнула заметка об издании Лениздатом «Калевалы» и «Былин», подписанная известным именем.[21] Однако тезисы заметки не были подтверждены аналитически. Цитирую один из тезисов: «...из трех тысяч записей отобран лучший вариант каждого былинного сюжета». Позволю усомниться в оправданности этого суждения. Сюжет «Вольга и Микула Селянинович» представлен текстом № 156 из собрания А. Ф. Гильфердинга «Онежские былины». Но отчего же именно его надо считать вариантом «лучшим»? Текст № 73 того же собрания не уступит ему. Не случайно в нем слышится неповторимая, классическая Микулина характеристика киевской дружины:

Не дружинушка тут есте хоробрая,
Столько одна есте *хлебоясть*!

---

[16] См. нашу оценку удручающих публикаций С. Н. Азбелева 1986—1991 гг., а отчасти и 1984 г.: *Горелов А. А.* 1) Критические заметки по текстологии исторических песен, баллад и былин // Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26: Проблемы текстологии фольклора. С. 84—92; 2) Отечественная война 1812 г. и русское народное творчество // Русский фольклор. Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. 30. С. 137. О настырности нашего фольклороведа-медиевиста в произвольных внеисторических толкованиях исторических песен, восходящих к XVI ст. (а это — историческая текстология фольклора), см. также: *Горелов А. А.* Мнимые песни об Иване III // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 550—564.

[17] Былины / Подгот. текстов, вступ. ст. и примеч. С. Н. Азбелева. Л., 1984.

[18] Там же. С. 197.

[19] Ср. сходные общие места с упоминанием дележа-«дела» в других вариантах былины о Козарине: «...Три розбойника да *дел* делят» (Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. С. 117); «А не плаць, не тужи, дефка руська! // А если ты мне *з делу* нонь достаниссе...» (Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. СПб., 1910. Т. 3. С. 294; см. там же, с. 457, 554). (Курсив мой. — *А. Г.*).

[20] Там же. С. 218.

[21] *Лихачев Д. С.* Библиотека народной поэзии // Огонек. 1985. № 7. С. 27.

lib.pushkinskijdom.ru

Если бы существовали единичные тексты, во всем превосходящие прочие варианты-подобия, наверное, не возникало бы задачи составления сводных библиотек фольклора.

Был в «Огоньке» и такой тезис: «„Былины" (антология. — *А. Г.*) — это напечатанные в подлиннике (?! — *А. Г.*) знаменитые произведения народного эпоса...». А как же оценить и пресловутого «Аздела-татарина», и усеявшие страницы антологии иные «усовершенствованные» словеса, стихи?..

Наконец, в отклике «Огонька» можно было прочесть: «...тексты былин переданы с сохранением всех (! — *А. Г.*) их художественных особенностей. Вместе с тем составитель устранил излишние для массового читателя особенности местных говоров, которые затрудняли бы чтение».

И адресат положительных резолюций не преминул — ничтоже сумняшеся — обойтись с ними нецеремонно. Подчеркнув, что это «мнение знатока ⟨...⟩ о способе (*его* способе! — *А. Г.*) воспроизведения текстов», он подверстал под «индульгенцию» «Огонька» не только антологию «Былины», но еще и другую антологию — «Исторические песни. Баллады» (М., 1986), выпущенную им же ... через год после «огоньковского» отклика на «Былины».[22] Хотя оба сборника и впрямь — текстологические «двойники», ухватчивость и догадливость оператора поистине беспримерны.

Подготовка нашим рецензентом эпических текстов для книги 1986 г. «Фольклор Русского Устья» на высокой волне «огоньковской» рецензии подтвердила ту же текстологическую компетенцию будущего оценщика «Былин Печоры».

Книга была сложна по языковому составу: жители Русского Устья являются носителями диалекта, испытавшего на себе фонетическое влияние языка аборигенного населения Северо-Востока Сибири. На речевых формах старого русского фольклора сказалось влияние фактора времени, иногда выхолостившего смысл, иногда исказившего целый ряд органичных архаических элементов прежнего былинного лексикона, иногда выщербившего слова, принесшего утраты. И все же при передаче текстов были возможны решения не самых «прехитростных» лексико-фразеологических загадок с выходом на точные интерпретации лексики. К сожалению, публикатор то и дело не справлялся с этим, не достигал понимания рисунка речи, прибегая в обращении с источниками к плоскостному фотографизму, несмотря на контакты с помощниками и консультантами-лингвистами, несмотря на подсказки сектора фольклора ИРЛИ и рецензентов.

Приведу два образчика чтений и передачи рукописей:

> ...Он увидел на дубу пчицу ворона,
> Он выдергыват свой лук,
> Как *истулчату* киберчату калину стрэлу.
>
> (Пурга-цар).[23]

Увы, «истулчату» — несуществующая лексема. И, разумеется, это не прилагательное. Это сплав трех слов (предлога, существительного, местоимения). Искомый эдиционный вариант передачи текста — «Из тулча ту». И фольклористы, и даже не медиевисты-историки, а просто начитанные люди знают (хотя бы от момента знакомства со «Словом о полку Игореве»), что есть древнерусское наименование колчана для стрел «тул» (вариации: «туло», «тулица»). В русско-устьинской речевой практике, где обычна мена «ч» на «ц», появляется модификация «тулча (=о)», параллель к которой несет соседствующий текст того же сборника:

> ...Увидал он на дубу черна ворона,
> Выдергивал из налушня тугой лук,
> Из *тулицы* калену стрелу...[24]

---

[22] См.: *Азбелев С. Н.* «Инварианты» практической текстологии // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27: Межэтнические фольклорные связи. С. 203.

[23] Фольклор Русского Устья / Отв. ред. С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Л., 1986. С. 236. (Курсив в текстах мой. — *А. Г.*).

[24] Там же. С. 237. (Текст : «Суровец Иванович по прозванью Олег Ярославцевич»). Словари, в незнании которых станет упрекать «дилетантов» рецензент «Древней Руси», как раз могли бы помочь разобраться в «чайнворде» «Пурги-цара» (см.: *Виноградова В. Л.* Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Л., 1984. Вып. 6. С. 74—75; *Даль В.* Толковый

lib.pushkinskijdom.ru

Второй пример непонимания публикуемых текстов касается частицы «было», играющей ритмоорганизующую поэтическую роль и являющейся для песенного эпоса вставным элементом. Частица присутствует во многих записях («было» то видоизменяется в «було», то получает при искажении облик «бело», но ни глаголом, ни прилагательным не является: «Не пропущает ни конново, ни пешово, // Ни ту *было* птицу полетучую, Ни того *было* жверя прыскучово»; «Искать-поискать братца названного, // Того *було* Иллья Муровча»; «...был почестен пир // Про тех *было* про князей, про боярей...»; «Подымается туча, гразь великая // Со той *бело* стороночки восточной» и т. д.).[25] Частица в стихах требует отделения от смыслонесущих элементов текста и обособления. Ни того ни другого в публикации песни «Про Тита» не наблюдаем:

Тут ставал Данилишко Игнатьевич
На те *белы* ножки на резвыя,
На те *белосапожки* зелен сафьян...[26]

Но «белы», «бело» — не эпитет и не первая часть составного существительного. Это частицы. Родственный вариант песни «О Тите-царе» не содержит никаких «эпитетоподобных» вставок и отчетливо свидетельствует об их подсобно-ритмической природе:

Вставал он на ноженьки на резвыя,
На зелен сафьян сапожинки.[27]

Казусы с «изтулчатой ... стрэлой», «белосапожками», «белостороночкой», начертания типа «Со во *стой* стороны, со низовною, // Со во *стой* стороны, с полуночною...»[28] мало согласуются с признанием «превосходного текстологического уровня издания» «Фольклора Русского Устья», хотя именно об этой сторонней оценке подразумеваемых личных текстологических усердий голосисто протрубил рецензент «Былин Печоры» в пору редактирования им 26-го тома ежегодника «Русский фольклор».[29]

Излюбленный рецензентом момент навязывания высшей, но следующей как бы в цитатном регистре, самооценки вознес его на тот «научный» курган, с которого, как ему кажется, можно безнаказанно осыпать «Былины Печоры» шрапнелью «страшных» вскриков: «фальсификаты» (86), «балласт... в комментариях» (87), «стыдно» (88), «недопустимо» (89), «читатель... потрясен и обескуражен» (92), «беспрецедентный случай» (93)... Каждая фраза направлена на компрометацию усилий коллектива специалистов, допускающих, как все смертные, и недосмотры, и обмолвки, и ошиб-

---

словарь живого великорусского языка : В 4 т. Репринт. воспроизведение изд. 1903—1909 гг. ⟨...⟩ / Под ред. проф. И. А. Бодуэна де Куртене. М., 1994. Т. 4. Стб. 867). Фонетическая версия текста безупречно прочитана и понята публикатором в «конкурентном» сборнике: «...Как из тулча ту киберчату калину стрелу»: Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, Т. С. Шенталинская. Новосибирск, 1991. С. 152.

[25] Фольклор Русского Устья. С. 219, 231, 237 (в публикации видим, однако, «белостороночки» — два «слипшихся» слова).

[26] Фольклор Русского Устья. С. 231. В «Русской эпической поэзии Сибири и Дальнего Востока» Ю. И. Смирнов дал верное чтение: «На те бело сапожки зелен сафьян» (с. 137), хотя, с нашей точки зрения, «бело» следует обособить, взяв в запятые. Ср.: *Булаховский Л. А.* Курс русского литературного языка. Исторический комментарий. Киев, 1953. Т. 2. С. 207—209.

[27] Там же. С. 230.

[28] Там же. С. 229. В «Русской эпической поэзии Сибири и Дальнего Востока» видим естественное отделение Ю. И. Смирновым предлога от местоимения: «Со во с той...» (с. 130). К сожалению, перечисленные несуществующие слова промелькнули в проекте словника «Былин Русского Устья» (Фольклорная лексикография. Курск, 1995. Вып. 4. С. 39—40). Надеемся, они не попадут в долгожданный «Словарь языка русского фольклора», успешно подготавливаемый под руководством проф. А. Т. Хроленко лингвистами Курского гос. педагогического университета.

[29] *Азбелев С. Н.* «Инварианты» практической текстологии. С. 202. Впрочем, как коллективный труд «Фольклор Русского Устья» включил серию достойных публикаций солидной дружины грядущих «дилетантов» с «сепаратистским» уклоном.

lib.pushkinskijdom.ru

ки, но работающих честно, самоотверженно и *профессионально*. Черного поля, на котором колосятся одни сорняки, в вышедших томах «Свода русского фольклора» не могло быть, и этого нет. «Дилетанты» не издавали песенной эпики по рецептуре господина составителя антологии «Былины», но былины издавали и исследовали, исследовали и издавали и многочисленные иные фольклорные произведения, и на хорошем академическом уровне. Занимались тщательным рассмотрением особенностей записей и публикаций записей фольклора Н. Е. Ончуковым, А. М. Астаховой, изучением фондов записей экспедиций Ю. М. Соколова и В. И. Чичерова и сотен других лиц. Они всерьез готовились к изданию «Былин Печоры» и оказались достаточно подготовленными к изданию 40 тысяч выпущенных двумя книгами былинных стихов, а далее — к их новому осмыслению. Об этом свидетельствуют и исследования, предварявшие и сопровождавшие выпуск серии «Былины в 25 томах».[30] В частности, очерк «История записей и публикаций былин Печоры», комментарии и указатели в последнем труде служат посвящению читателей в сложные процессы собирательской и эдиционной работы фольклористов-предшественников и самих публикаторов, предлагают максимум информации исследователям емкого былинного искусства.

* * *

Вчитывание в «компромат»-рецензию показывает, что критическая акция осуществлялась отнюдь не в белых перчатках.

Рецензент извещает, что им не произведено сличение с оригиналами лишь 68 текстов из 281 (96). И тут же читателю представляется «процентовка», послужившая «достаточным основанием для общих заключений» (97): 19 % нечитанного по оригиналам, 81 % — читанного. Однако математическая операция сопровождается банальной припиской. Истинные проценты выглядят совсем иначе: 24 % и 76 %.

Поневоле спросишь себя: «Зачем это? И неужели рецензента надобно ловить за руку?..» Да, как оказывается, надо.

Когда рецензента возмущает, что есть «существенные отступления от текста Н. Е. Ончукова», что в тексте № 67 после строки 324 недостает строки «Да какого ты роду, коя племени» (93), посмотрите на 362-ю страницу 1-го тома и вы увидите: объявленная отсутствующей строка находится на указанном месте. Когда рецензент провозглашает, что в числе «отступлений от полевой записи» А. М. Астаховой ему «затрудняет восприятие» (86) — «детянкэ», проставленное вместо «детинкэ» (текст № 216, стих 8), проверьте — и вы найдете будто бы исчезнувшую форму слова (т. 2, с. 172). И если вам сообщают, что «в строке 30» текста № 70 «нет слова „много", которое присутствует в полевой записи и в издании Астаховой, но было пропущено ею в беловой копии и соответственно — в БП» (85), откройте снова 2-й том, страницу 172 и вы убедитесь: из стиха 30-го слово «много» не пропадало: «Ах, и много ли ты пьешь зелена́ вина́»...[31] А якобы оставленного «без изменения» «сглону» в 132-й строке текста № 89 (93) нет, как и вообще нет такого слова во всем варианте былины. В тексте № 94, представляющем собой «пересказ» (БП-1, с. 715), часть строк получила поэтическое уподобление и напечатана стихами. Явно прозаический текст «Сокольнику эти слова не понравились» дан в завершающем прозаическом комплексе строк. Читателю же сообщается совсем иное: «При переходе от спетого текста к прозаическому пересказу оказалась пропущена (?!) последняя спетая строка» («Сокольнику эти слова не понравились») (95).

---

[30] *Еремина В. И., Жекулина В. И.* Практическая текстология былин // Русский фольклор. Т. 26: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 54—68; *Еремина В. И., Жекулина В. И., Некрылова А. Ф.* История записей и публикации былин Печоры // Свод русского фольклора: Былины в 25 томах. Север Европейской России: Былины Печоры. СПб.; М., 2001. Т. 1. С. 106—107. (Далее ссылки на это издание приводятся в тексте с сокращением БП и указанием тома, страницы либо номера текста и строки).

[31] С помощью «фактографии» этого рода рецензент подбрасывает подозрение в добросовестности подхода публикатов сводной серии былин к изданию: они, мол, «по-видимому, в основном использовали легко читаемые беловые копии, а к полевым тетрадям обращались только эпизодически...» (84).

lib.pushkinskijdom.ru

Как говорил небезызвестный «клетчатый помощник» Воланда, «Поздравляю Вас, гражданин, соврамши!» А ведь из подобных «случайно»-систематических «описок» возникает творимая рецензентом гипербола массовых ошибок.

С попыткой взять читателей и текстологов-составителей томов «Былин Печоры» на испуг и одновременно «на арапа» сталкиваемся мы в весьма показательном эпизоде беззастенчивых «уличений» и «обличений» со стороны нашего ученого медиевиста по поводу публикации текста № 10, взятого в печать из «Печорских былин» Н. Е. Ончукова (1904) с учетом поправки одного печатного знака к тексту оригинала по академической антологии «Добрыня Никитич и Алеша Попович» (1974, серия «Литературные памятники»).

С чего загорелся сыр-бор? И какова и на каких основаниях была принята буквенная перемена, впервые предложенная в антологии, подготовленной к печати признанными былиноведами Ю. И. Смирновым и В. Г. Смолицким под редакцией крупного исследователя фольклора Э. В. Померанцевой?..

Текст популярной былины о Добрыне несет зачин, представленный у Ончукова строками:

Ай да прежде Резань да свободой слыла,
Ай да ныньце Резань да славной город стал.

При перепечатке текста в «Былинах Печоры» слово «*с*вободой» стало «*сл*ободой». Перемена оговорена в текстологическом комментарии (БП-1, с. 666), в общепонятной рубрике «Разночтения», где помещаются существенные данные о расхождениях редакций записей и печатных источников. Была ли первичная запись точной или нет, нам не известно: фонетический вариант слова, зарегистрированный единожды Н. Е. Ончуковым, не имеет аналогов в вариантах зачина по записям Севера России.[32] Зафиксированная тем же собирателем тогда же и в той же местности (1902 г., волость Усть-Цильма) запись былинного произведения о рождении и юности Добрыни начата той же формулой, но с использованием синонимичного фонетического уподобления — «слобода». Исторически это были 2 формы тождесловия — «свобода/слобода»:[33]

Кабы прежде Резань да слободой слыла,
Кабы нонче Резань да славен город стал
(перепечатано в «Былинах Печоры» под № 9)

Завидев перемену «свободы» на «слободу», рецензент ужаснулся и поведал нам, что и «читатель, знакомый с научными изданиями фольклора, оказывается» этим «потрясен и обескуражен» (92). На читателя рушатся потрясение за потрясением: во-первых, отсутствие «скобок или иных обозначений» при перемене «в» на «л»; во-вторых, хотя обозначение этого в комментарии и есть, вошло оно в стандартную рубрику «Разночтения»; в-третьих, объявление источником текста не только первопубликации Ончукова, но и академической антологии «Добрыня Никитич и Алеша Попович», мнение редакторов которой в Своде учтено, ставит, де, всё с ног на голову... Т. е. рецензенту более чем ясно: составители томов «Былины Печоры» не понимают «текстологических соотношений между перепечатками и первоисточником» (93), они видят в антологии явление «более авторитетное, чем исходный текст собирателя» (92). Корень же зла — невежество публикаторов: «значение „исправляемого" слова им оказалось неизвестно» (92). Должно быть, рецензент полагает, что и сборника «Печорские былины» Н. Е. Ончукова составители «Былин Печоры» не видели в глаза или, подобно критику, только бегло его перелистывали. А не там ли в «Заметках о языке „печорских былин"» В. И. Чернышева в составе предисловия четко было пояснено: «свободой 247 (слободой)» (отсылка к книжной странице с былиной о Добрыне)?..[34]

---

[32] Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. № 71, 108; Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. СПб., 2002—2003. Т. 1—3. № 87, 129 (т. 1); 226, 229, 254, 266, 281, 301 (т. 2); 307, 322, 342, 364, 391, 412 (т. 3).

[33] *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 110.

[34] Печорские былины / Записал Н. Е. Ончуков. СПб., 1904. С. XLV. (В оглавлении «Заметки» поименованы «Заметкой»).

lib.pushkinskijdom.ru

Тут, не продолжая, можно бы поставить точку в «тяжбе» о «свободе—слободе», да нельзя избежать рассмотрения прелюбопытной «научной» механики производства «древнерусских» рецензий...

С кривой усмешкой эрудита член клуба медиевистов «Древняя Русь» делает в этом случае поначалу внушение «дилетантам»: «А нужно было всего лишь обратиться к словарям» (92). Будучи спецом и от фольклористики, и от истории, и от лексикографии, он устыжает бывших сослуживцев и заставляет их залиться краской: «В переиздававшемся уже не раз словаре И. И. Срезневского и в издающемся сейчас академическом словаре можно прочитать: „свобода—поселок"; „свобода—поселение или группа административно связанных между собой поселений, жители которых получали различные льготы и временно освобождались от уплаты налогов и повинностей"» (92). Старательно сцепленные рецензентом цитаты имеют отсылку в виде общей сноски к двум общепризнанно необходимым лексикографическим трудам: «*Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 278; Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1996. Вып. 23. С. 172» (92).

Рецензент скрупулезно (этой особенностью его дарования еще придется насладиться) подсчитывает и терпеливо объясняет: «Эти словари дают 16 примеров такого использования термина „свобода" в источниках XI—XVI вв. Н. Е. Ончуков зафиксировал редкое употребление архаичного термина в былине, что требовало совсем иного комментария, нежели приведенный. Соответствующее пояснение требовалось и в словаре издания, где с отсылкой к этому тексту напечатано: „Свобода — вместо: слобода"» (Т. 2. С. 621) (92—93).

После этаких исчерпывающих поучений публика должна благодарить наставника и кланяться, кланяться и благодарить за науку. Хотя...[35]

Хотя самая глупая часть «дилетантов», выслушав преполезную лекцию, отчего-то зашушукается: «А правда, что в былине эта „свобода" (не «слобода» — чур ее!) подразумевает поселение, ублаженное льготами и освобождавшееся от налогов, от повинностей? Как это никто до сих пор не просмаковал лакомого исторического мотива в комментариях к текстам про Добрыню?..»

Но вздорный шумок тут же и заглохнет, потому что глупым пояснят: «Так это же не „слобода", а изъятая „Былинами Печоры" „свобода"!..»

И только Фома Неверующий потянется к уважаемому «Словарю русского языка XI—XVII вв.» и, довольно скоро отыскав там определение слова «слобода», прочитает его вслух.

И окажется оно точь-в-точь, буква в букву... повторением определения слова «свобода», алфавитно опередившего «слободу»: «СЛОБОДА ⟨...⟩ Поселение или группа административно связанных между собой поселений, жители которых получали различные льготы и временно освобождались от уплаты налогов и повинностей; слобода».[36]

И когда будут залпом прочитаны четыре примера (два из них есть в «Материалах» И. И. Срезневского,[37] а два — более поздние — новинки), тут, вероятно, наступит молчание действующих лиц, а может быть, даже (вспомним классика драматургии) «онемение»...

Ну, как же поверить, что «свобода» — она и есть «слобода», а «слобода» — «свобода»?..

После же выхода — вместе с «читателем, знакомым с научными изданиями фольклора», — из столбняка, из потрясенности-обескураженности, и нас неудержимо повлечет вслед за Неверующим Фомой: т. е. именно, как желал искуситель-рецензент, потянет самих «обратиться к словарям».

---

[35] Как же сочинялась рецензия?.. Автор ее не мог ведь проглядеть на с. 584—585 2-го тома «Былин Печоры» отсылки «дилетантов» к восьми словарям русского языка, использованных ими в выпущенных томах (где фигурируют и «Материалы» И. И. Срезневского, и «Словарь русского языка XI—XVII вв.», и еще кое-что). Значит, наш доброхот рассчитал, что его проворство все равно не обнаружит простодушная редакция «Древней Руси»?.. И не осудит?..

[36] Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 2000. Вып. 25. С. 91. (Ср.: Там же. Вып. 23. С. 172).

[37] Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 415.

lib.pushkinskijdom.ru

И предстанет перед нами в полном объеме нечто, что с жреческой усмешкой прикрыл «Словарем русского языка XI—XVII вв.» «знаток-медиевист» в «Материалах» Срезневского и что в свою очередь он прихоронил «Материалами» Срезневского в «Словаре русского языка XI—XVII вв.», преловко и, как ему кажется, прехитростно склеив две обстриженные цитаты.

О, человеческая доверчивость!.. О, доверчивость «Древней Руси»!..

Первая цитата должна бы иметь следующий натуральный вид, известный еще В. И. Чернышеву и Н. Е. Ончукову: «СВОБОДА — поселок, *слобода* (курсив мой. — *А. Г.*)».[38] «Слободу» как объяснение слова «свобода» в ее старинном употреблении и понимании господин рецензент опустил и потаил. А «вырубленное» толкование опирается у Срезневского на 12 примеров из литературных источников, ничуть не противореча и былинным текстам. Оно говорит о семантической равнозначности «свободы» и «слободы». Недаром в конце словарной статьи о «свободе» возникает в «Материалах» дополнительная отсылка, также припрятанная где-то в скрынях «Древней Руси»: — «Ср. СЛОБОДА».[39]

Есть и еще примечательное толкование отпрыска слова «свобода»: «СВОБОДЪКА — уменьшит. от сл. с в о б о д а — *слобод*ка, поселок» (курсив мой. — *А. Г.*), — с опорой на два примера из цитированной выше Срезневским «Духовной Ивана Калиты 1327—1328 гг.».[40] И опять-таки великий лексикограф настаивал на обращении ко второму варианту=синониму слова: «— Ср. СЛОБОДЪКА».[41]

«Слобода» же истолкована им через «свободу»: «СЛОБОДА — поселок» (шесть примеров из литературных источников), а также (второе значение): «совокупность нескольких поселков» (два примера). В конце видим отсылку: «— ср. СВОБОДА».[42] А слово «СЛОБОДЪКА» идет как «уменьшит. от сл. с л о б о д а — небольшой поселок» (значение опирается на три примера XIV—XV вв.).[43] И к нему опять подключена указующая отсылка: «— ср. СВОБОДЪКА».[44]

В «Материалах» слова «свобода», «свободъка» (подпертые 14 литературными «кирпичиками») переглядываются со «слободой», «слободъкой» (9 примеров), и в итоге восстанавливают доброе имя и составителей «Былин Печоры», и составителей антологии из серии «Литературные памятники». И те и другие никогда не были столь беспечны по части исторической лексикологии, как это пытался представить незастенчивый ментор.

С первым словарем рецензент сплутовал.

Но прилепленная к обрезку цитаты из Срезневского цитата из «Словаря русского языка XI—XVII вв.» тоже подверглась подобному усекновению. От словарного раскрытия значения слова «свобода» в рецензии отсечена концовка: после слова «повинностей» в «Древней Руси» (92; см. выше с. 533) отрезано непосредственно скрепленное с ним слово-значение «слобода».[45] А следом идут не только 3 примера, известные по аналогичной статье «Материалов» (хотя и по иным публикациям, в ином объеме), не только добавка нового примера, но и еще один требовательно-недвусмысленный посыл-призыв, как будто бы прямо обращенный к тому самому «читателю, знакомому с научными изданиями фольклора» (и, вероятно, не только фольклора): «Ср. своболь, слобода».[46] Далее дочернее слово «свободка» в названном словаре использует вышеприведенные толкования: «То же, что свобода; слободка».[47] «Слободка» пояснена как слово одного смыслового контура со «слободой» (из трех опорных примеров один — расширение примера Срезневского, два — новинки).[48]

---

38 Там же. стб. 278.

39 Там же.

40 Там же. Стб. 279.

41 Там же.

42 Там же. Стб. 414—415.

43 Там же. Стб. 415.

44 Там же.

45 Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 23. С. 172.

46 Там же. В. И. Даль, толкуя старинное слово «своболь», также трактовал его как «слободу» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. Стб. 70).

47 Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 23. С. 174. («Опорный» пример подсказан текстом И. И. Срезневского, но дан в меньшем объеме).

48 Там же. Вып. 25. С. 93.

lib.pushkinskijdom.ru

Переведем дух после поневоле преизобильных словарных цитаций и вспомним В. Я. Проппа.

Знавший известные нам варианты зачинов былин о Добрыне исследователь выбрал для цитирования в знаменитой монографии текст Кирши Данилова, у которого нет слова «слобода», а есть тождественное ей «село». Точно понимая смысл зачина, ученый писал: «...события, воспеваемые в былине, относятся народом к глубокой древности, когда Рязань была не городом, а только селом».[49] Толковать былинную «слободу» через акцентирование особенностей слободского населенного пункта как поселения, освобожденного от бремени «феодальных поборов»,[50] или же «села свободных людей»,[51] «поселения свободных земледельцев»,[52] нет поводов. Резко укрупнившееся, разросшееся и даже уже славное собственным богатырем селение (город!) прежде было ординарной, ничем не знаменитой слободой. Вводя яркую антитезу, эпос, в частности, пел о возвышении, росте престижа и могущества Рязанской земли. И это закреплено точно напечатанным печорским текстом № 10, добросовестно прочитанным текстологами в свете общерусской былинной традиции и в свете обстоятельной оценки значений древнерусской лексики.

Попытка рецензента «подсидеть» составителей «Былин Печоры», создать с помощью «цитатной хирургии» видимость «криминала» не украшает страниц «Древней Руси».

* * *

Забота о проверке, контроле и самоконтроле не покидала составителей томов «Былины Печоры». К чему бы иначе — масса сведений о местонахождении и характере оригиналов, о качестве первопечатных фиксаций текстов и их перепечаток, оценка разносортных публикаций — и тех, что заслуженно пользуются репутацией авторитетных, и тех, где публикаторы, имея добротную первооснову, сбивались на популярничанье либо были обречены по условиям времени на различные компромиссы?.. Составители сводной серии стремились вручить читателю потребные ему данные и для автономных исследовательских вхождений в мир источников ради уяснения принципов работы с текстами — принципов, обладавших силой закона в разные моменты истории.

Нацеленность критика из «Древней Руси» на изничтожение результатов многообъемного, часто — на износ, труда, вложенного в былинную серию, провоцирует его на полный отказ от выявления того, сколько же тысяч уточнений, здравых текстовых правок к известным публикациям, сколько конструктивно и художественно оправданных, зрелых, продуманных текстологических решений было внесено при подготовке былинных произведений к печати. А сколько текстов предстояло прежде разыскать, получить, скопировать, сопоставить и т. д. — прежде, чем сказать себе: «Публиковать!»

Рецензия «Древней Руси» — гарцевание мимо сложных материй содержания книг при отсутствии у ее автора совестного подхода к исходному материалу «Былин Печоры», бедности непосредственного ощущения фактуры эпоса, при неспособности войти в мир былины, представленной ее печорской линией, которая в вышедших книгах впервые воссоединилась в целостность и выявила свою значимость как творческая традиция, как мощный поток русского национального художественного гения, единого на пространстве страны, но и бесконечно разнообразного в своих диалектных проявлениях, звучаниях. За этим — своеобразие вариантных переживаний общей русской истории.

Оценивая процесс текстологических исканий и обретений составителей томов, рецензент нагнетает «недоумения» и гадательные «вероятности», нарочито смешивает большое и малое, совершает суетливо-озабоченные возвратные виражи вокруг мелочей, плодит ошибки в нумерации текстов, строк, начертаниях лексики, всемерно подбираясь к заранее заготовленному вердикту: «текстовой корпус двухтомника „Былины Печоры" не является научно достоверным», «материал нужно издавать заново» (97).

Не поскупимся на некоторые примеры, чтобы понять типовую «технологию охуждений».

---

[49] *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. Л., 1955. С. 175.

[50] *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. С. 110.

[51] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. Стб. 253.

[52] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 672.

lib.pushkinskijdom.ru

Нам сообщается: «Прозаическое окончание текста былины о Сокольнике, спетой Е. П. Чупровым», в сборнике «Былины Печоры и Зимнего Берега» «подверглось существенному изменению: на протяжении всего четырех строк 4 слова были из текста выброшены, 7 слов добавлены, 2 слова изменены и 4 слова переставлены. В таком „отредактированном" виде этот текст перешел в „Былины Печоры", без каких-либо оговорок (№ 81)» (91).

Наверное, на языке судопроизводства это произнеслось бы примерно так.

Текстологи первого тома «Былин Печоры», печатая текст № 81, нарушили статью академического кодекса о публикациях: отвергли архивный оригинал записи и следуют сборнику 1961 г. «Былины Печоры и Зимнего Берега». Там волюнтаризм Н. П. Колпаковой исказил прозаическую часть текста былины «Про Илью Муромца», записанного в 1955 г. той же Колпаковой от сказителя Еремея Прововича Чупрова. Публикаторы «Былин Печоры» дезинформируют читателя, внедряют подделку. Еремей Чупров перепечатанных слов не произносил.

А Еремей Чупров и вправду не произносил этих слов. Но что буквально он сказал прозой, завершив пение стиховой части былины, никому в точности не известно. Потому что, как говорится в послесловии к тексту № 53 из «Былин Печоры и Зимнего Берега», «на этом месте исполнитель, певший всю былину с огромным увлечением, устал и дальнейшее передал в кратких словах: Сокольник едет к матери за проверкой ⟨...⟩» и т. д.[53] «Краткие слова» представляют не прямую речь сказителя, а изложение ее собирателем. В помещенной в архив Пушкинского Дома в 1955 г. записи Н. П. Колпакова излагала концовку-прозу своими словами вначале так, как «гласит» текст архива. В 1961 г., публикуя текст в книге «Былины Печоры и Зимнего Берега», она передала то же содержание финального рассказа былинщика несколько иными словами. На это она имела право. Это был ее личный текст.

Версия «Былин Печоры и Зимнего Берега» вошла в научный обиход. Ей имели в свою очередь право отдать предпочтение публикаторы «Былин Печоры», что они и сделали.

От восхищавшего же фольклористов мастера эпических песен Еремея Чупрова собиратели записывали тексты одних и тех же былин неоднократно. Была запись варианта этой былины об Илье и Сокольнике сделана и в 1929 г. Она помещена в сводной серии под № 70.

Публикуя текст № 81, составители сделали важнейшую оговорку (мнимое отсутствие ее публично вменил им в вину рецензент): «Вторичная запись данной былины через 26 лет. Отклонения от первоначального текста незначительны (см. коммент. к № 70)».[54]

Смотрим вослед персту указующему комментарий к № 70. Здесь яснее ясного отпечатаны слова, которые уже не дублировались в примечании к тексту № 81: «В 1955 г. это окончание не было записано — собиратель (Н. П. Колпакова. — *А. Г.*) ограничился собственным его пересказом».[55]

Что же сие значит, господа медиевисты из «Древней Руси»?..

Криминальная «новелла», которую преподнес вам и нам рецензент, существует ведь не сама по себе. Она должна демонстрировать читающему миру «впечатление», будто бы при опоре на материалы записей, ранее увидевшие свет в «Былинах Печоры и Зимнего Берега», публикаторы Свода «основывали свою работу не на архивных оригиналах, а на публикациях» «Былин Печоры и Зимнего Берега». Последние, дескать, «не очень внимательно сличались с записями, в результате чего множество отклонений» от первичных записей текстов «перешло из БПЗБ в БП. Это касается не только ⟨...⟩ частностей, но и отклонений достаточно крупных» (91).

«Крупное отклонение» оказывается «тенью», наведенной «на плетень».

* * *

Кроме большегабаритных уклонений от канонов научной перепечатки произведений фольклора рецензент учитывает и «мелокоскопические» и щедро орнаментирует ими страницы «Древней Руси», ибо видит «множество» дефектов-«частностей», о которых его «принципиальность» не может промолчать.

---

[53] Былины Печоры и Зимнего Берега. М.; Л., 1961. С. 167—168.

[54] Былины Печоры. Т. 1. С. 710. (Далее — БП).

[55] Там же. С. 702.

lib.pushkinskijdom.ru

Вот один из примеров: отсылка-сноска 50, иллюстрирующая «обозначения „ё" на месте „о" или „е" оригиналов» (91).

Тут уже все перемечено-просчитано, выставлены номера былин: «Никуда не сбежите, господа публикаторы!»

От себя добавим к числу ошибок разве что «экран» — общий подсчет строк в каждой былине: № 29 (2 раза на 40 строк прозы), № 32 (1 раз на 67 стихов) № 36 (4 случая на 234 стиха), № 50 (1 случай на 207 стихов), № 51 (2 случая на 40 строк прозы и 17 стихов), № 52 (1 случай на 88 строк прозаического рассказа и 2 строки продлевающего его комментария сказителя), № 79 (8 случаев на 355 стихов), № 83 (2 случая на 119 стихов). Страшно сказать: 21 случай ошибок с буквой «ё» на 1169 полнозначных строк былин. В глазах темно от такого «множества»! По одной неточности на каждые 55—56 строк!..

Лингвистический «казус» не может быть исчерпан сказанным. Он не затрагивает сути проблемы. А рецензент ее вообще не ощущает. Фотографизм как критерий его оценки републикаций неубедителен и нерезультативен: критиком «Былин Печоры» игнорирован фонетический облик источника — пусть даже в плане отражения последним только лишь звучащего «ё».[56] «Криминально» преподанный факт, увы, не имеет «криминального» значения в свете практики записей 1955 г. и их публикации в 1961 г. (в книге «Былины Печоры и Зимнего Берега»). И беловики-машинописи текстов (только они и сохранились), и их первое издание регистрируют йотацию или смягчение гласного «о» не всплошную, но прихотливо-эпизодически.

Чтобы осознать это, достаточно обратиться к начальному и заключительному текстам в ряду восьми вышеназванных.

В прозаическом тексте № 29 (где в строке 17-й стало «шёлков» вместо «шолков», в 32-й — «не пьёт» вместо «не пьет», в 39-й — «вышёл» вместо «вышел») лексика источника не подвергалась сквозной правке на предмет восстановления «ё» в «Былинах Печоры». Требование буквальной точности в передаче оригинала в данном случае висит в воздухе: собиратели не задокументировали и далее не напечатали «ё», написав и опубликовав «е» еще по крайней мере в 17 словах, где с очевидностью звучало «ё».[57] И та же ситуация открывается нам в стихах варианта № 83.[58]

Непоследовательность и несистематичность фиксаций «ё» утвердилась задолго до «Былин Печоры» в отражениях регистрирующего труда собирателей — в их полевых тетрадях.

Однако не станем поспешно бросать каменья в наших учителей и предшественников. Причина их оплошностей — влияние на фольклористику орфографической практики середины XX в., фактически отменившей «ё» в печатных изданиях, что вырабатывало свойственный эпохе автоматический навык графического письма.

Стоит обратиться к магнитофонным записям того фонда, что представлен приведенным списком с нумерованными текстами, как картина решительно поменяется. Всякому дано убедиться: лишь адекватное акту исполнения фольклорных произведений полное или фрагментарное их техническое запечатление ставит нас лицом к лицу с подлинными данными о фонетической «расцветке» былин, и в том числе — со звучаниями, передаваемыми с помощью «ё». При понимании этого нельзя не заметить: магнитофонные записи и их добросовестные расшифровки в издании «Былины Печоры» выполнены тщательно и представлены с полнотой максимальной.

Возьмем для сравнения в тексте № 50 первые три стиха (с. 312) ручной записи от Г. В. Вокуева и две расшифровки пробы его голоса в 6 стихов, записанной магнитофоном.

Запись от руки (Н. П. Колпаковой) выглядит так:

Как во том-де во городе во Мурове,
У того было Ивана да Тимофеева,
У его-де одно было чадо милое...[59]

---

[56] Не всюду в примерах рецензента «ё» сменило «о/е». Было и наоборот (см. № 83, два упомянутых случая в неупомянутых стихах 31 и 57). Очередная «обмолвка». Бог с ней.

[57] «Тётки», «тётка», «осёл» (строки 6, 7), «Алёша Попович» (16, 29, 32, 40), «пошёл» (17), «плёточку», «плёточкой», «плёткой» (17, 18, 24), «жильё» (25), «её» (31), «пришёл» (33, 37), «слёзы» (38). Вероятно, «ё» звучало и в строках 19 («постёгивай»), 23 («отсёк»), 34 («шёлковые»).

[58] При печатании следовало бы дать: «ещё» (стихи 1, 2), «Алёша», «Алёшенька» (13, 15, 16), «махнёт» (79), «чёрной» (109), «своё... копьё» (112).

[59] БП. Т. 1. С. 312.

lib.pushkinskijdom.ru

Иное — расшифровка «первых стихов», записанных на магнитофон «прежде, чем спеть всю былину»:

От того было от города от Мурова,
Из того, ей, села да Карачегова,
От того было Ивана да Тимофеёва.
У ёго, ей, было да ча.., ей, одно чадо,
Как одно, ей, чадо да единакоё,
Оно сидело, ей, на печке ровно тридцать лет...[60]

Написания «Тимофеёва», «ёго», «единакоё» (стихи 3—5) во втором случае обладают точностью слухового чтения и воспроизведения звучавшего текста и дополнительно воочию регистрируют: на более ранней — полевой — стадии записи от руки сказывалась, переходя далее в беловики, инерция книжной орфографии.

Подтекстовочная же расшифровка тех же стихов в «Былинах Печоры» (т. 1) всего точнее, ибо доносит нюансы, которых нет в «рядовой» расшифровке первых стихов магнитофонной записи. Распетые слоговые единицы получают дополнительную музыкальную «эхо»-окрашенность:

Ти — (э) — мо — фе — ё — ва (стих 3).

Осложняющие словесный образ текста огласовочные ореолы звуков позволительно опускать при филологических закреплениях поющегося фольклора: верное восприятие того, что мы относим к поэтической форме и содержанию произведения, от этого не разрушается.[61]

Аналогичные свидетельства дает сопоставление суммы вариативных записей начала былины № 51. Собственно словесными записями и здесь не регистрируются в исполнительском произнесении ни наличие «ё», ни присутствие целого ряда других фонетических особенностей текста, детализирующих характеристику звучания.[62] То же прослеживается при сравнении начального фрагмента текста № 79, имеющего магнитофонный вариант-предварение той же былины в записи от того же певца.[63]

Определенная примиренность с недостаточной фиксированностью звуковой физиономии былин при ручной записи выражена в словах из хрестоматийной статьи В. Я. Проппа. Указав, что «передача фонетических особенностей диалектов» — вопрос, который «для каждого издания ⟨...⟩ должен быть продуман и решен в соответствии с состоянием рукописи и характером записи, а также с целью издания», — он писал: «Само же по себе точное сохранение и точная передача всех звуков данного наречия для фольклориста не определяет ни ценности текста, ни ценности записи. Классический сборник Рыбникова, в котором эти особенности не отмечены, не теряет своей ценности от сравнения его со сборником Григорьева, где сделана попытка эти особенности сохранить и передать».[64]

---

[60] Там же. С. 688. (В «Былинах Печоры и Зимнего Берега», изд. 1961 г. магнитофонная расшифровка имела ошибки: «оно... чадо да единокое»; вместо должных: «одно... единакое», где слово «единакое» значит: «единственное». Ср.: Былины Печоры и Зимнего Берега. С. 541 и 507—508).

[61] Ср.: БП. Т. 1. С. 689 и Былины Печоры и Зимнего Берега. С. 507—508. Текст «Былин Печоры» явно предпочтительнее.

[62] Ср.: Былины Печоры и Зимнего Берега. С. 142—143 (№ 44, первые десять стихов записи от руки) и БП-1, с. 319 (№ 51, первое десятистрочие в словесной передаче магнитофонного текста), а также подтекстовку (БП-1, с. 318—319). То, что было спето еще «в порядке припоминания» (5 стихов), имеет вариант словесной записи филолога Н. П. Колпаковой (Былины Печоры и Зимнего Берега. С. 540) и фонетически более достоверную словесную расшифровку музыковеда Ф. В. Соколова (БП-1, с. 691, верх), а также наиболее точную подтекстовку Ю. И. Марченко (БП-1, с. 690).

[63] Ср. № 43 в кн. «Былины Печоры и Зимнего Берега» (с. 136) и его вариант для пробы голоса (там же, с. 539—540; обе словесные записи выполнены Н. П. Колпаковой), а также расшифровку пробного пения к № 79 с магнитофона в сравнении подтекстовки, осуществленной Ю. И. Марченко, с поэтическим текстом, освобожденным от огласовок согласных.

[64] *Пропп В. Я.* Текстологическое редактирование записей фольклора // Русский фольклор. М.; Л., 1956. Т. 1. С. 202.

lib.pushkinskijdom.ru

Цели издания Свода русского фольклора значительнее, чем возможности, извлекаемые подчас из записей фольклористов. Далеко не все из публикуемого материала может служить решению исследовательских задач широкого спектра: «в огромном большинстве случаев» нет «сохранения всех особенностей произношения», нет также уверенности, что записи сделаны не то чтобы рукой неумелой, но что они не подверглись перед помещением в архив «редактированию», стиравшему узорность фонетики, а ведь «смешение фонетической и орфографической записи» обнаруживается «даже в лучших записях Шахматова и Зеленина», Никифорова,[65] и — добавим — Маркова, Григорьева, Астаховой. Оттого перед публикаторами Свода русского фольклора встала задача выделения при публикации части записей для их особой, специальной расшифровки — в целях последующего изучения качественно специфических диалектологических, музыкологических, стиховедческих (эвфония) характеристик текстов. Так в «Былины Печоры» влились особенно трудоемкие транскрипции магнитофонных записей, выполненные для издания группой блестящих фонетистов Санкт-Петербургского государственного университета под руководством П. А. Скрелина.[66]

* * *

Но вернемся к рецензии как таковой, где рецензенту угодно поделиться иными «многими» случаями с читающим человечеством. Составители своей недобросовестностью или некомпетентностью «нередко приводили, хотя и непоследовательно, к орфографическим написаниям диалектной формы, противореча собственным принципам. Например, безударое „о", особенность которого на Печоре даже оговорена в очерке фонетики (Т. 1. С. 128), при передаче текстов во многих случаях оказалось переделано в „а"» (87). Зная, что «примеры ⟨...⟩ искажения слов, записанных собирателем ⟨...⟩ слишком (! — *А. Г.*) многочисленны», а потому не ставя себе в «необходимость приводить ⟨...⟩ все (?! — *А. Г.*) разнообразные примеры»,[67] рецензент в сноске 19 фиксирует роковые «многие случаи» преобразования «о» в «а» и предъявляет их нам числом... три.

Начнем с конца. № 219, стих 25: «Как могуцие плечи росходилисе...» Где здесь выявленная фонетическая метаморфоза?.. Нет ее.

Идем далее. № 203. Отмечена криминальная строка 92. Обращаемся к варианту былины. В ней... — 77 строк.

Последний пример — текст № 45. Указаны 5 строк прозаического пересказа, имеющие в своем составе позиционно безударное «о» только в падежных формах одного слова — «р*а*збойник» (их здесь 6), фиксировавшегося как «р*о*збойник». Криминал?.. Как будто. Но прочтем извлечение из лингвистической части статьи «Былины на Печоре» (там — упрекающе сказано рецензентом — «даже оговорена» (!) «особенность» безударного «о»), послужившее основанием для очередного «оргвывода». И, прочитав, увидим: «Произношение с „а" на месте „о" ⟨...⟩ не должно озадачивать ⟨...⟩ произношение безударного „о" в печорских говорах близко к произношению „а"...» (БП-1, с. 128). «Амнистия»! Претензии к перемене «р*о*збойника» в «р*а*збойника» со стороны филологов-фонетистов, по-видимому, не предвидится именно из-за позиции, в которой находится звук, теряющий свою северную окраску.

Но тогда соответствует ли градус рецензионного кипения провинности публикаторов?.. Обращение к архивным полевым записям А. М. Астаховой (а это ее запись) показывает, что записи постоянно производились с сокращениями частей слов, и возникновение «о» или «а» при ее публикациях зачастую не имеет первичной документированности. Это не следствие записи в прямом смысле, а интерпретация формы услышанного текста при перебеливании и перепечатке рукописных оригиналов, т. е. продукт рефлекторного действия языковой памяти собирателя.[68]

---

[65] Там же. С. 198, 203, 204.

[66] БП. Т. 2. С. 430—442 (Приложение VIII — «Фонетическая транскрипция текстов»).

[67] Примеры, как будто бы, всегда — часть, а не целое («все»).

[68] Вот вполне случайные, но типические отрывки из полевых записей А. М. Астаховой с неизбежными выпусками части слов: «(Ах и много ли) ты много пьеш *з-а* вина» (РО ИРЛИ, р. V, кол. 6, п. 8, тетр. 10, л. 14 об.). Позднее «прогалина» печаталась как «*зелена* вина» (БП-2,

lib.pushkinskijdom.ru

Афишируемая забота в отношении беспомарочного повторения в Своде «частностей» отчего-то никак не подкрепляется необходимой ответственностью за приводимые отсылки к несовершенствам «Былин Печоры». К фактам поминутно подцепляются и припутываются примыслы.

Составителей уличают, что они «вместо „шолковы" печатали „шёлковы", вместо „шолк" — „шёлк"» (93), о чем должны свидетельствовать 5 номеров текстов. Да, в четырех вариантах (№ 119, 154, 198, 244) можно найти 7 случаев на ... 719 стихов. А зачем же указан вариант пятый — № 186?.. За компанию?.. В нем помечены несущие «ошибки» стихи 379, 399. А в былине всего-то ... 101 стих. И «шёлк» (шолк, шелк), «шёлковые» (шолковые, шелковые) предметы для нее — невидимки. Упомянем, что старая орфографическая норма, оставлявшая «шолк», и новая, ткущая «шёлк», регистрируют один и тот же звук. Рецензент-«эрудит» ломится в открытую дверь.

И еще: у Ончукова[69] известны разные написания упомянутого слова и иногда «о» передается как «е» в ударной позиции: «Училася она ткать и прясть и шелком шить» — в его № 45 (с. 186; см. то же — БП-1, № 118, ст. 61). Но также есть и «шолк»: «Не простого шолку — земли греческой», — в его № 19 (с. 81; см. то же — БП-1, № 40, ст. 133), т. е. собиратель подчас по-разному буквенно фиксировал один звук, и это — при корректорской опеке выдающегося языковеда В. И. Чернышева.

Загляд в тексты, на которые ссылается господин буквалист, «дорожащий» лингвистическими трепетами фольклора, почему-то всякий раз «позывает» на юмористическую реакцию. Подобрав номера текстов для сноски 63, критик доказывает нам, как важно сохранять написание «о», следуя Н. Е. Ончукову: «тяжолой», «тяжолые» (93). А позволительно ли при этом видоизменять самую лексику? Ведь на страницах сборника Ончукова их звукообраз иной: «тежолой», «тежолые». И если ищем «тяжёл», «тяжёлые» в текстах-источниках, то находим в № 23 — «тежёлые»; «тежёлое» (трижды) — в стихах 103, 105, 108, 111; а в № 170 — «тежёл» (дважды) — в стихах 12, 13. Кривовато, ты, зеркало «Древней Руси»! Оттого в № 196 в выделенных строках 199, 261 нужного слова не сыщешь днем с огнем. В строке 199 («Тут не видно поездки молодецкоей») его нет, а 261-я строка выветрилась: текст завершается на 257 строчке.

И этот способ скорописи проходит сквозь все сочинение о «Былинах Печоры». Заговорит рецензент про полевые записи и беловые копии Астаховой, — непременно в числе ее текстов объявится чужак (текст № 35 в сноске 6 на с. 85). Начнет учитывать разночтения издания Астаховой, помеченные в «Былинах Печоры», — и называет 60 строк (87), а их более 70. Заметит, что былина о Даниле Ловчанине «всего один раз» была записана «на Печоре Н. Е. Ончуковым» (85), — а сам Ончуков, дав текст записи былины о «Даниле Староильевиче» от Егора Рочева, сообщил нам немало особых стихов и прозаическое окончание из своей *второй* записи — от Онисима (Анисима) Вокуева, а еще текстовые подробности версий финала, слышанные от *трех* человек — Григория Чупрова, И. Булыгина и Федосьи Чуркиной (БП-2, с. 457—458). Или заведет разговор о рукописной добавке в 22 строки к магнитофонной расшифровке текста № 189 и походя накинет от себя еще 10 строк (91).

В тексте № 45 об Илье Муромце исцелительницей героя выступила «старушка», собиравшия милостыню. Это она, «вынела краюшку хлеба, дара божьего, отрезала горбушку ему и той горбушкой помазала его руки, ноги резвые и *скрылася*» (БП-1, № 45, ст. 5; курсив мой. — *А. Г.*). Рецензент утверждает, что глагол тут — из числа «„индивидуальных" (ирония! — *А. Г.*) искажений отдельных слов в БП», и предлагает его печатать... в мужском роде: вместо «скрылся» (?!) — «скрался» (86; ср. сно-

№ 216, ст. 30; курсив здесь и далее мой. — *А. Г.*). Или: «Посмотри ко у меня да *з-у* да казну». (Там же, тетр. 13, л. 22). Текст «пробела» вошел в книги как «*золоту*» (БП-2, № 255, ст. 98). Доверие к собирателю в указанных случаях не имеет под собой безусловного основания — буквальной поддержанности истоковым документом. Последний предъявляет читателю условные знаки, не замещая полностью лакун. Реконструктивный момент, таким образом, предстает обязательной частью процесса оформления записей. Беловик же — «посредник» — важнейший этап фиксирования текста, практически его главная, исходная редакция. Разумеется, в нем возможны и ошибки, которые обычно устраняются при перепечатках: выручают сличения с черновиками-записями, соотнесения с фоновыми традиционными явлениями — с повторными записями, полученными от данного певца либо от односельчан — представителей данной традиции, с аналогами в иных записях.

[69] Печорские былины / Записал Н. Ончуков. СПб., 1904.

lib.pushkinskijdom.ru

ску 11). И в старшем тексте-источнике записи от отца исполнителя в соответствующих стихах речь тоже идет о женщине — «сиротинушке убогой», которая, оказав помощь Илье, сразу же «потерялася» (БП-1, № 40, ст. 16, 30).

«Обмолвки» сыплются из рога изобилия. В журнал медиевистов вкинули сорный, неметеный вариант рецензии. На авторитетную экспертизу былинной серии Свода русского фольклора он явно «не вытянул».

* * *

Прослаивается разговор рецензента о текстах, небрежно пробрасываемыми характеристиками фольклористов-предтеч, работа которых обычно аттестуется в тоне высокомерия. Особенно неприязненно говорится о писателе-фольклористе Н. П. Леонтьеве, который выпустил два сборника своих записей былин Печоры. Материалы первого издания, 1939 г., как мы видели, рекомендовал перепечатать в Своде русского фольклора В. Я. Пропп. Второй сборник, 1979 г., редактировал тогдашний хранитель если не «большой», то «малой» печати академической фольклористики — секретарь Научного Совета по фольклору при ОЛЯ АН СССР А. И. Баландин, о чем извещалось на страницах вышедшей в Архангельске книги соответствующим примечанием: «Научный редактор кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР...».[70]

В дни упомянутой дискуссии 1984 г. ни одна пуля не просвистела в «Былины Печоры» из-за включения в состав томов былевых песен дополненного переиздания сборника Н. П. Леонтьева. Пожалуй, только Ю. И. Смирнов в частных беседах скептически отнесся к новой публикации Леонтьева, сказав о литературных привнесениях в фольклорные тексты.

Своей основой сборники Леонтьева имеют подлинные записи былин 1938 и 1940 гг. Поскольку же книга 1979 г., обретя номинального научного редактора, все же не получила научной редактуры, введение ряда ее текстов в состав Свода было сопровождено в аппарате серии аналитическими указаниями на соответствие или несоответствие ее текстов прежним публикациям и рукописям собирателя.

Рецензент посчитал иллюстрации разночтений между публикуемыми редакциями текстов и леонтьевскими сборниками «балластом ⟨...⟩ в комментариях» (87). Правда, декретировал это на страницах «Древней Руси» рецензент 2002 г. А ведь был еще составитель антологии «Былины» 1984 г., обласканный «Огоньком» за подбор фольклорно-эпических текстов и их текстовую подготовку.[71] И составитель той книги не хулил собрания Н. П. Леонтьева, но обогатил свою антологию,[72] взяв из него текст былины «Добрыня и Калин-царь».[73] Позднее имеющий зримые признаки достоверности и художественные достоинства текст был включен под № 101 в «Былины Печоры».

Сравнительная оценка публикаций 1979 г. и «Былин Печоры» (2001) дала красноречивый текстологический итог. Публикация 1979 г. несет удивительные недосмотры как составителя-писателя, так и редактора-фольклориста.

В первых двух стихах текста Н. П. Леонтьева «Добрыня и Калин-царь» печаталось:

У той ли *царицы златорогоей*
Были у ней дети малые...[74]

Кто эта «царица»? Что за странная у нее кичка или другой головной убор?..

А это вовсе не царица. Это искажение былинного текста: далее в нем, — как и должно было быть с самого запева, как вообще это проходит через варианты зачина былин о татарском нашествии, — говорится о «турице златорогой»:

— Уж ты ой еси, мать наша родимая,
Уж и та *турица златорогая*...[75]

---

[70] Печорские былины и песни / Зап. и сост. Н. П. Леонтьев. Архангельск, 1979. С. 4.
[71] См. сноску 21.
[72] Былины. Л., 1984 / Подгот. текстов, вступ. ст., примеч. С. Н. Азбелева. С. 87—91.
[73] Печорские былины и песни. С. 57—60.
[74] Там же. С. 57 (курсив здесь и далее мой. — *А. Г.*).
[75] Там же.

lib.pushkinskijdom.ru

В «Былинах Печоры» текст, естественно, выправлен,[76] «балластным» комментарием ошибка 1979 г. выявлена.[77] И отмечено еще отсутствие стиха 31-го, без которого нет понимания маршрута героя:

Поехал Игнатий в стольный Киев-град.

Стих возрожден отныне публикацией «Былин Печоры».[78] В былину внесено немаловажное исправление в описание удалой повадки богатыря-всадника:

Он скакал через стену *городовую*...[79]

«Балласт»-комментарий поправляет Леонтьева, отметая его нарушение былинной стилистики:

Он скакал через стену *городецкую*...[80]

Указывая на упущения Леонтьева, как проясняется, «Былины Печоры» выправляют ошибочную передачу былинно-эпических стандартов и в антологии ментора-рецензента.[81]

Фотографизм передачи текстов не очень считается с художественностью и историзмом. Этот ли рекламируемый способ издания былин — эталон, до которого не подняться публикаторам «Былин Печоры»?..

«Эрудиция» рецензента, однако же, подавляет его коллег-медиевистов, и из рупора журнала возвещается, что, мол, напрасно «составители вполне серьезно отнеслись к сличению» в «Былинах Печоры» записей Леонтьева «с рукописными оригиналами и опубликовали плоды сопоставлений аналогично разночтениям „Былин Севера"» А. М. Астаховой: «балласт» «занимает немало места ⟨...⟩ будучи для пользователей издания почти совершенно бесполезным» (87).

Соглашаться с тезисом не приходится. В сопоставлениях — разгадка необходимых текстовых поправок. Кто-то из обладателей книги Леонтьева 1979 г. (тираж 25 тыс. экз.) или антологии «Былины» 1984 г. (тираж 100 тыс. экз.) теперь внесет в них полезные исправления, и благодаря «Былинам Печоры» (тираж 2 тыс. экземпляров) некоторые искалеченные строки вернут свою подлинность.

* * *

Никто из составителей «Былин Печоры» не представляет итоги своей работы как лишенные промахов.

Это видно, в частности, и в иных соприкосновениях с записями Н. П. Леонтьева или А. М. Астаховой.

Текстологический выбор между «левым зверем» из рукописи писателя Леонтьева и «белым зверем» из его книжной публикации сделан был в пользу последней неоправданно, так как переводил в сверочную рубрику текст-первооснову:

Впереди его бежит большой левый зверь. (БП-1, с. 705)

Но утверждение рецензента: «...для писателя было извинительно не знать, что в фольклоре „левый зверь" — обозначение льва» (88), — нелепо в отношении мастера слова — фольклориста. А «левый зверь» известен не только по рыбниковскому варианту былины о Вольге, спетому Кузьмой Романовым (еще П. А. Бессонов пояснил, что это «лев»),[82] или по его же повторению для А. Ф. Гильфердинга.[83] Первую из за-

---

[76] БП-1. Т. 1. С. 484

[77] Там же. С. 718.

[78] Там же. С. 484.

[79] Там же. С. 485.

[80] Там же. С. 718.

[81] Былины. 1984. С. 87, 88.

[82] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым : В 3 т. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 293.

[83] Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 170.

lib.pushkinskijdom.ru

писей читал и почти цитатно ввел в свои стихи любитель словесной экзотики поэт И. Л. Сельвинский (вначале — в трагедию «Ливонская война» 1944 г., затем — в эпопею «Три богатыря» 1954 г.).[84] Отчего же бы одному поэту быть меньшим знатоком народной речи, чем другому?.. Вдвойне же нелепо предъявлять фольклористам («стыдно!» — (88)) обвинение в незнании эпического клише: это в пении и сказывании привычный «лев-зверь», «лев-от зверь» эпоса преобразился в «левого зверя».[85]

Общепонятно также, что неверный выбор сделан был по астаховской публикации былины «Соломан и Василий Окулович», где «люди рабочие» беловика записи подменили доподлинных «людей ратних» первой фиксации (85): нельзя было идти вослед колебаниям собирательницы в расшифровке эпитета.[86]

Тем не менее рецензентское щеголяние негативной этикеткой «фальсификат» грубо упрощает ситуацию работы живого творческого сознания сказителей и их отражение в практике изданий.

На страницах полевых тетрадей А. М. Астаховой на один «ствол» нанизываются обычно фиксации двух актов сказительского исполнения одной былины. Иногда расчленение этих фиксаций не может не создавать утрат для того и другого вариантов в силу записей без звукозаписывающей аппаратуры. При восстановлении-«перебеливании» с неотвратимостью возникали «монтажные» заполнения пустот путем перенесений из одного варианта-близнеца в другой. Наращение пропетого текста (а он всегда короче, ибо поющееся произведение воскрешается-творится с большими психофизическими усилиями, нежели текст проговариваемый) за счет элементов прозаического варианта либо «латание» проговоренной редакции «пластырем» текста пропетого — факт истории науки.

Азартное наклеивание ярлыка «фальсификат» при тотальном обследовании классических собраний песенного фольклора может оказаться неоправданным скептическим посягательством на основные фонды накопленных записей и публикаций. В погоне за «расчлененными» вариантами (а лучшие, опытнейшие собиратели следовали в XIX—XX вв. такой последовательности записи произведений: 1) рассказ; 2) пение) мы не должны забывать: в сознании певцов вариативность устных произведений не противостояла их единосущности. Проговариваемые-пропеваемые произведения были самозиждущимися явлениями, каждым актом варьирования они возобновляли и восстанавливали, возрождали превалирующую в них однокачественность. Импровизационные версии — разнотолкования сюжетов возникали преимущественно в разных устах. Норма индивидуального исполнительства была в основном иной, тем более — под запись, тем более — при повторе-«уточнении». Не теряя главенствующего, ведомого и направляемого памятью единства сюжетных трактовок, сказители, певцы — покуда не подводил возраст — воспроизводили как бы *то же самое* содержание, вкладывая его в уподобленно-близкую форму. И остовом, и художественными подробностями вариант-дублет вторил ближайшему варианту-первозаписи. Оттого многие собиратели отказывались от повторной записи уже известных им сюжетов от одного исполнителя: произведения воспринимались как *те же самые* былины, *те же самые* баллады. И оттого же возможно было представлять как единство, как одну целостность прослушанное произведение, которое доносили два акта исполнения, переотраженные друг в друге и «скелетно»-смысловым рисунком, и разрабатывающими «схему» художественными частностями. Становилось возможно с реставрационной целью внедрять в один исполненный текст-вариант произведения (как ему принадлежащие элементы, детали) элементы и детали другого текста-варианта того же произведения.

В записях А. М. Астаховой немало срастающихся, взаимно перевитых своей художественной плотью текстов-отражений двух актов записи произведения фолькло-

---

[84] Сельвинский И.: 1) Лирика и драма. М., 1947. С. 384; 2) Три богатыря. Эпопея. М., 1990. С. 148—149. В «Ливонской войне» подстрочно сообщается, будто бы «левым зверем» именно в XVI в. «называли льва».

[85] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. СПб., 2000. С. 342. Ср. также: «лев-зверь», «лев-от зверь»; «лев-от над зверями зверь» (Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. СПб., 2003. Т. 3. С. 458; 121).

[86] Рецензенту следовало бы указать, что верное чтение этого эпизода текстологической работы над записью было предложено до него и гораздо ранее: *Иванова Т. Г.* Классические собрания былин в свете текстологии // Русская литература. 1982. № 1. С. 145.

lib.pushkinskijdom.ru

ра — рассказанного и спетого. Перед нами нет подлинных текстовых копий, но есть та текстуальная близость вариантов, которая позволяет видеть обрывы и прерывистость дублируемой сюжетной линии, нарушения логики, отступления от канонов поэтики (повторы, параллелизм), утрату черт поэтической обрядности, потерю изобразительных и исторических реалий, иногда вдруг далее обнаруживающих свое сюжетное присутствие. Можно наблюдать при этом подразумеваемую сказителем продолженность участия исчезнувших фрагментов текста в действии, их влиятельность на ход поэтических событий и т. д. Пробелы, выявляемые при разных актах исполнения, могли сознаваться и аудиторией, и самим сказителем. В последнем случае — как нечаянность порчи вечно живого для личной памяти, вечно воскрешаемого произведения.

И если моменты записи и перезаписи произведения не были разделены длительной временной дистанцией, а текстовые «наплывы» первого или второго акта исполнения способны были взаимно заполнить пустоты, устранить сбои, возникшие при появлении на свет «контрольного», вариативного текста-двойника, подчас более полного, нежели первый, а потому становящегося главным для изучения сюжетно-поэтического целого, — тогда возникала оправданная возможность и допустимость, иногда же — необходимость осуществлять «целительное» перемещение частиц одной записи близкородственного текста в другую. Условиями такого перемещения являются и обязательное знаковое обозначение границ «заплат», и строго-непременное объяснение составителями в комментариях специфики произведенных действий.

Отдельные упреки рецензента по поводу полноты регистрации совершенных «латаний» при двукратной записи произведений совпадают с самокритикой составителей, высказанной в процессе итогового рабочего обсуждения томов. Однако эти «прегрешения» не имеют ничего общего с подделками-фальсификациями, которые пытается выискать критик. В «Былинах Печоры» в отличие от рецензии нет нигде «секретных» установок на обман, хотя подчас фольклористы встречались с тенденцией «прихорашивания» текста в беловиках и публикациях А. М. Астаховой, Н. П. Колпаковой и в архивных материалах к другим региональным публикациям записей собирателей периодов более ранних.

* * *

Для рецензии характерна одна особенность: заприходовав упущение, экс-коллега изливается на публикаторов неудержимым потоком дидактики.

Никто не возразит, а только подтвердит, что текст № 93 имеет опечатку в упоминании «фараоновой коровы» нашего эпоса — патологически голодной и прожорливой «базыковой коровушки»:

...По овинам корова да шаталасе,
Да *с*вининой да объедаласе,
И *с*вининой корова подавиласе...

(БП-1, с. 466).

В слове «*о*винина» здесь напечатано «с» вместо «о», хотя описки нет ни в исходных копиях оригинала, ни в машинописи.

Но едва только опечатка была замечена рецензентом, он немедленно вырос в народного трибуна: «Публикаторы БП, бывавшие в экспедициях в сельской местности, могли бы знать, что такое овин (О, марсиане Пушкинского Дома! — *А. Г.*). В крайнем случае стоило обратиться к словарям и прочесть, что это „строение для сушки снопов" или „навес на столбах, где сушат хлеб в снопах". (Следует отсылка к «Словарю русских народных говоров». — *А. Г.*). Корова, шатавшаяся по овинам, могла обрести (!) в них, естественно, только снопы или высыпавшиеся из них зерна. Но никак не свинину. Да и вряд ли корова вообще стала бы ее есть, будучи животным травоядным (!!). Допустить такую нелепицу, конечно, не могла исполнившая былину жительница деревни Замежное Е. М. Мяндина, а записавшие ее М. М. Голубков и В. И. Харитонов (на самом деле В. И. Харитонова. — *А. Г.*), думается, не обошли бы вниманием столь очевидный нонсенс при переписке в тетрадь. Но в тетради его и не было. Там оба раза отчетливо читается „овининой". А если публикаторы БП призна-

lib.pushkinskijdom.ru

ли незнакомое им слово опиской, могли обратиться к звукозаписи, где ясно звучит „овининой" с ударением на первом „и"» (94).

Медиевист прямо сразил всех осведомленностью о том, что такое экзотический «овин», где доискиваться смысла сего не известного публикаторам Свода слова (а они хороши: не дали раритет даже в объяснительном словаре малопонятной лексики, пристроив его в предметный указатель!..), и с искушенностью агрария растолковал, чем питается животное корова. Не почувствовал он только былинной поэтической иронии. «Базыкова коровушка», с которой сатирическая живопись эпоса уравнивает чудовищного Тугарина, себе на беду абсолютно забывает и в других вариантах, что она «животное травоядное»:

У Левонтия попа да у ростовского
Была у него корова-то жадная,
Как помои-те хлебала, охлебаласе,
Лебедино костьё грызла, подавилася;
Оттого этой корове смерть случилася.[87]

«Лебедино костьё», пожалуй, посуровей «свинины»...

Сегодня никому, и даже кругом виноватым составителям «Былин Печоры», уже почти не было памятно, да рецензент пробудил воспоминания о том, как шло печатание текстов томов по новой технологии. Публикаторы столкнулись с «норовом» компьютерной техники. Однажды, уподобясь «базыковой» скотинушке, она съела около сотни страниц вычитанных стихов. «Машинные» нежданные фокусы представлены нелепым удвоением части текста в № 156 (строки 103—110 продублированы строками 111—118); странными ошибками в № 88 (строка 1, где из слова «городе» выпало начало: «гор»), а еще «юродствами» в № 174 («по и рублей» вместо «по пяти» в строках 24 и 40), пронизавшими некогда оба тома и исказившими все слова, где имелось корневое «пет (пят)». Они обернулись вдобавок потерями звездчатых знаков в текстах, сочетающих магнитофонные расшифровки с записью от руки (№ 189 и др.).

Но нет, в рецензионном сочинении нигде не просматривается и намека на возможность технико-полиграфического посткорректурного брака. Речь ведется сплошь о «криминале» (о «неряшливой передаче», «невнимательном копировании», «неоправданном и неоговоренном вмешательстве в текст», о сокрытии «особенностей ⟨...⟩ рукописных оригиналов» (96) и т. д.), ибо без этих квалификационных воздаяний коллективу работников рецензия сразу утратила бы запрограммированный колорит «страшилки». Между тем сложные академические издания, не избежавшие опечаточного «травмирования» и упущений, — по мере выявления схожей «бесовщины» дополняют, скажем, выходящие в нашей Первопрестольной серийные тома списками поправок к публикациям. Разумно и ответственно поступает редакция «Словаря русского языка XI—XVII веков» (см. выпуски 1—10, 12—14, 17, 22, 25, 26). И так всегда было и прежде. В IV томе «Толкового словаря» В. И. Даля—И. А. Бодуэна де Куртене реестр опечаток простирался на 27 страниц. Впрочем, тогда еще не выходил журнал «Древняя Русь», и никто, «осердясь на блох», не смел командовать: «Шубу — в печь!». Есть общепринятая практика книжного дела — вносить важные поправки в перечни погрешностей-опечаток, что предполагают осуществить в не столь отдаленном будущем и составители серии «Былины в 25 томах».

* * *

Отвержение работы экс-коллег над былинной библиотекой Свода русского фольклора сошлось по времени с предъявлением рецензентом Отечеству и человечеству, по-видимому, всепревосходящего образца — его собственной публикации памятников фольклора: в 2002 г. вышел библейского объема том издания записей фольклора из наследия замечательного русского филолога А. В. Маркова, где словесно-текстовая часть и львиная доля «аппарата» подготовлены критиком-медиеви-

[87] Фольклор Русского Устья. С. 224. (На с. 7 можно узнать, что текст подготовлен к печати С. Н. Азбелевым).

lib.pushkinskijdom.ru

стом.[88] Книга издана по прижизненным публикациям собирателя и фондам его архива, хранимого в Российской гос. библиотеке (Москва).

Не станем подвергать оценке все издание, которое имеет разные компоненты, но взглянем на него с позиций тех требований, которые постулирует рецензент из «Древней Руси». Он вынес их как бы еще из круга установок серии «Памятники русского фольклора».[89] Поскольку архивные материалы, находящиеся в Москве, недоступны для нашего сличения с печатным результатом их подготовки к изданию, т. е. самим изданием, остается посмотреть на него хотя бы со стороны соответствия текстов публикации 2002 г. (БС) старшему — 1901 г. — изданию, выполненному именитым талантливейшим собирателем:[90] часть книги «Беломорские былины и духовные стихи» воспроизводит тексты тома «Беломорские былины». Уж тут-то строгость передачи оригиналов, конечно, окажется всеобщей школой: берите и бегом печатайте в Своде русского фольклора А поскольку А. В. Марков был настоящим филологом и его издания высоко котировались в его время за «тщательность записи» (БС, 10), поскольку ныне вдобавок объявлено, что от издания к изданию марковских книг нарастало совершенствование им записей и публикаций по их «точности» (БС, 14), — просто есть смысл войти в новую книгу. Как говорил Алексей Николаевич Толстой, первый практический инициатор работы над нашим Сводом русского фольклора, — «Зайди и приятно удивишься!..»[91]

Да. Удивления обступят сразу. Их окажется — целый ворох.

Первый текст книги. Былина «Три поездки Ильи Муромца». 21 отступление от первой публикации...

Но каковы они? Может быть, пустяки?..

Как сказать. «Мелочи» меняют весь фонетический «пейзаж» текста. Смотрите и судите сами.

Марков фиксировал произнесение имени главного героя в формах беломорской речи, несущих смягчение согласной с переходом «ць» в «ч» (ББ): Мурамец*ь* (строки 25, 53, 79, 91, 104, 120, 127, 142, 156), Мурамеч (42, 66, 128). Смягчение удержано косвенными падежами: Мурам*ця* (14, 107), Мурам*цю* (166). Единственное выпадение из ряда — Мурам*ец* (24), т. е. более чем вероятная ошибка Маркова или типографии («ъ» вместо «ь»), что требовало в современном издании оговариваемой реставрации.

В переиздании (БС) потери смягчения проходят через стихи 25, 79, 91, 120, что на общем фоне оказывается ощутимым диссонансом — нарушением фонетического облика текста. Притом имя героя необоснованно для беломорского диалекта получило литературно нормативный вид: «Муромеч» (42) — вместо «Мурамеч». Смягчению согласных вообще в тексте не повезло: «сьезьдить» приобрело нормативное отвердение «с»: «съезьдить» (БС, 16), «шьчо» деформировалось в «шьто» (БС, 195); «нашьчо» (ББ, 62) при перепечатке немотивированно разделилось на два слова: «на шьто»; предлог «надь» оригинала стал «над» (БС, 195). Зато твердое «пъю» (ББ, 202), создающее фонетическую игру с «пью» (ББ, 204), передано как «пью» (БС, 202).

Есть просто страшноватые искажения слов, возможно являющиеся опечатками: «седёляшко» (БС, 30) вместо «седёл*ы*шко», «полтор*ы* ведра» (БС, 208) вместо «полтор*а*». Фонетическое письмо нарушено литературно нормативной графической подачей: «приежает» (ББ, 46, 150) стало «прие*з*жает» (БС, 46, 150), а «прямое*ж*жих» превратилось в «прямоезжих» (БС, 21) вопреки однокоренной форме «прямое*ж*жую» (ББ, 141). В свете этих звуковых повторов следовало бы поправить как ошибку Маркова «приезжает» (ББ, 35), да «фотографистам» это невдомек.

---

[88] Беломорские старины и духовные стихи / Собрание А. В. Маркова; Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко; Отв. редактор Т. Г. Иванова; Рецензенты В. П. Аникин, Е. И. Якубовская. СПб., 2002. Далее ссылки в тексте приводятся с сокращением БС и указанием номера страницы.

[89] Прискорбно, что официальные рецензенты издания — словесники-фольклористы, знакомившиеся в свое время с архивом А. В. Маркова (В. П. Аникин и Т. Г. Иванова, пожелавшая стать и ответственным редактором издания), в своих рецензиях не дали сопоставительной характеристики текстологической работы публикатора (архив-публикация), на что обращалось внимание в процессе обсуждения тома в ИРЛИ РАН. Публикатор спешил подать рукопись в издательство, ее утверждение получило формальный характер.

[90] Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. Далее ссылки приводятся в тексте с сокращением ББ и указанием номера страницы.

[91] *Толстой А.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 3. С. 522.

lib.pushkinskijdom.ru

Последовательное фиксирование собирателем смягченного «о» через графическое «ё» в двух случаях исчезло: «погреб» вместо «погрёб» (ББ, 111), «привез-то» вместо «привёз-то» (ББ, 194), — хотя в том же стихе 194 оно было поддержано у Маркова выразительным повтором «привёз» и вдобавок созвучием йотированного «о»: «Рахматьёвиця».

Смысловое нарушение привносит в текст снятие дефиса в стихе:

Как лёжит девиця душа красная (БС, 98), —

ибо без дефиса «красной» становится «душа», но не «девиця-душа».

И введение лишней запятой в стих 103-й также превращает передаваемое двумя глаголами *единое* действие в *два* действия:

Я сама-то всё тебя возьму, окутаю (?! БС).

Сожаление вызывает изъятие слогоударения в слове «ёму» стиха 152-го.

Продолжая сверку текстов (эта работа была проделана еще по десятку номеров: № 2—5, 58, 75, 81, 82, 85, 86), можно продолжить счет фонетическим огрехам и вольностям нового издания, а также выявить потери слов (местоимение «има» в стихе 17 текста № 3), потери предлогов («на то же *на* сильнёё — № 81, стих 112), выпадение и искажение членных форм («-*ти*» в стихе 38 текста № 3; «манастырь-*то*» и «манастырь-*от*» в стихе 92 № 58), исчезновение частиц («*ли*» в стихе 134 № 4) и их переплавку («-тко» из «-то» в стихе 212 № 75), порчу собственных имен (Латыягорка вместо Латы*н*горка — стих 384 № 81), вставку слов, которых нет в источнике («князь» — в стихе 61 № 75; ср.: ББ, с. 390), непонимание того, что количество точек точно соотнесено Марковым с числом букв при их опущении (ср. искажения: ст. 411 № 81; ст. 157 № 85), влияние орфографической нормы при оформлении текста и т. д.

Общий счет отступлений от текстов дает трехзначное число ошибок. Учитывая, что в сборнике 445 произведений, можно полагать, что цифирь погрешностей гомерически возрастет при сверке с рукописями. А такая сверка рано или поздно неминуема. Текстологический фотографизм не является достоинством, пока он не соединен с ощущением диалектно-просторечной природы подлинника, пока чтения не контролирует филологическое зрение, вне которого ошибки лепятся к ошибкам.

Приведем пример публикации песни, оригинал записи которой хранится в архиве. Наш рецензент печатает ее под № 345 — «Виноградье».

В рождественской песне с историческим московским колоритом (рисуется кремль — «белокамянна сьтена») возносится величание хозяевам двора, до которого «походят ⟨...⟩ виноградьшицьки»:

Как хозяин во дому — сьветел месець во пол*к*у,
Как хозяйка во дому — мати утрянна зоря,
Малы детоцьки — да цясты звездоцьки.

(БС, с. 822)

В стихе, упоминающем хозяина, очевидна ошибка. «Во дому» — должно иметь рифменный резонанс в конце стиха. Сам собой просится отзвук: «во пол*н*у». Скорее всего собиратель не понял своей же первоначальной записи, приняв букву «н» за «к». При попытке объяснить—откомментировать текст А. В. Марков сочинил наскоро явившееся ложное объяснение смысла первого стиха: «Вместо „в потолку" — во⟨с⟩поминание об обычае изображать на потолке небесный свод со светилами (?)» (БС, с. 884).

«Светило»-публикатор с изрядным стажем пребывания в стане фольклористов воспроизвел слова молодого Маркова, не оценив его подсказки о реально-идеальных светилах небесных, не улавливая, что текст читается «во пол*н*у», хотя «полный месяц» хорошо известен фольклору: «А на месяце на полне...» — звучало у Кирши Данилова.[92] И всуе поминавшиеся рецензентом академические словари также знают это

[92] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. СПб., 2000. С. 366.

lib.pushkinskijdom.ru

значение. Один помечает его годом выхода сборника «Беломорские былины» А. В. Маркова: «Полна ⟨...⟩ на полну — о полной луне. Онеж. Арх. 1901».[93] Другой дает историческое пояснение: «На полне — во время полнолуния».[94]

В некоторых эпизодах публикации и комментирования текстов А. В. Маркова «искушенный» медиевист обнаруживает органическое невладение аналитической методикой, которая является азбукой фольклористики и основой чтения текстов.

В издании 1901 г. А. В. Маркова напечатана историческая песня «Кострюк», где путь Ивана Грозного за невестой в «Литву» пролегает через дорожные гиблые места, которые, однако, царь, едущий за невестой, преодолевает успешно:

Он здравосцал да грези черныя,
Он здравосцал да лесы темныя,
Он здравосцал да речки быстрыя,
Он здравосцал да в прокляту Литву.
(ББ, с. 460 = БС, с. 375, стихи 87—90)

Понятие «здравосцал» имело текстовые синонимические вариации, приближенно проясняющие его:

Он здраво проехал грези чёрныя,
Он здраво проехал лесы тёмныя,
Он проехал речки быстрыя;
Он здраво приехал в матушку да в камянну Москву.
(ББ, с. 461, стихи 87—90)

И тем не менее это еще не было истинное объяснение выражения «здравосцал», удержанного памятью певца Г. Л. Крюкова. Марков заметил, что певец знал лишь общий смысл отрывка: «По объяснению Крюкова — проехал». Но собиратель тут же привел параллель из записи Кирши Данилова, ибо уральско-сибирское слово казалось по облику более близким к крюковскому тексту: «У Кирши Данилова соответствующее место читается: „Здравствует царь-государь через реки быстрыя" и пр. След⟨овательно⟩, это слово искажено из „здравствовал"» (ББ, с. 460). Похоже на истину, да так ли?..

Публикатор наших дней выступил в 2002 г. с разъяснительной самоделкой: «Вероятно, „здравосцял" (откуда «сцял», если в оригинале «сц*ал*»? — *А. Г.*) — из „здраво шел", о чем свидетельствуют формы в стихах 87 и 88...» (БС, с. 796).

Маркову, комментировавшему текст, не на что было опереться при поисках сопоставительного материала. Записей не хватало. Сейчас — иное дело. В сводной антологии «Исторические песни XIII—XVI вв.» пинежский текст № 112 записи 1900 г. имеет строки:

Ишше *здраво стал* государь
Да через реки быстрые,
Да через море синеё,
Да через поле цистоё...[95]

И аналогичное общее место содержат словесно схожие стихи в другом пинежском тексте 1900 г. — № 113.[96] Есть подобие в печорских текстах записи 1902 г. — № 114.[97]

---

[93] Словарь русских народных говоров. СПб., 1995. Вып. 29. С. 82. Ср.: Там же. С. 83 «Полно. Полнолуние».

[94] Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1990. Вып. 16. С. 229 (сибиризм). Есть и пример из территориально более близкого диалектно-фольклорного источника — олонецких заговоров XVII в.: «М⟨еся⟩ца ветха и полна» (Там же; ср. более полный текст: Там же. М., 1975. Вып. 2. С. 126).

[95] Исторические песни XIII—XVI веков. С. 134 (ср. 135). (Запись А. Д. Григорьева от М. Д. Кривополеновой). (Курсив мой. — *А. Г.*).

[96] Там же. С. 137, 138. (Запись А. Д. Григорьева от М. Пашковой).

[97] Там же. С. 139. (Запись Н. Е. Ончукова от П. Г. Маркова).

lib.pushkinskijdom.ru

Текстологическое «следование» оригиналам Маркова в новейшем издании его собрания вопиюще вульгарно. Оно, впрочем, и не могло быть иным при очевидной филолого-фольклористической скромности возможностей медиевиста. Недаром явился ведь и этот последний случай, который вовлекает читателя в русло лингвистических гаданий (печатание двучленного фразеологизма как одного слова, фонетическое его искажение и неулавливание искажения; попытка толковать видоизменившееся выражение «здраво стал» через «наитие», а не через твердые показания вариантного фольклора). Это ли не самоуверенный дилетантизм?

И невольно оживает старая как мир притча евангелиста Луки и ее вековечная мудрость: «Врачу, исцелися сам!..».

* * *

Попытка «ославить» былинную серию Свода русского фольклора — эксперимент с негодными, жалкими средствами.

Былинной державе — быть.

Былинный Город строится.

lib.pushkinskijdom.ru

В. Е. ГУСЕВ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ КОНЦЕРТЫ В ЮГОСЛАВИИ

С 1962 по 1994 г. мне посчастливилось участвовать в нескольких конгрессах Союза фольклористов Югославии на территории всех республик этой бывшей федерации (в XI, XIII, XIV, XVII, XXIII, XXIX, XXXIV), проводить полевые исследования и архивные разыскания в Боснии, Далмации, Македонии, Черногории. Во время этих поездок я ежедневно записывал свои наблюдения над бытом и нравами местного населения, сведения об этнографических музеях и выставках и др.

Мои очерки о гуслярах — исполнителях сербских и черногорских эпических песен, о фольклоре народов Югославии в годы Второй мировой войны, а также информация о конгрессах фольклористов Югославии и других научных конференциях печатались в журнале «Советская этнография» («Этнографическое обозрение»).

Югославские дневники ныне хранятся в Рукописном отделе Российского института истории искусств (С.-Петербург), фрагменты их готовятся к печати в специальном сборнике института. Предлагаемая читателям подборка содержит не публиковавшиеся и не включенные в готовящееся издание сведения о некоторых фольклорных концертах для участников конгрессов фольклористов Югославии и для участников Международной научной конференции «Магическое и эстетическое в народном искусстве балканских славян» (Белград, 1993).

Для этих концертов характерно сочетание сохраняющихся форм традиционной народной культуры с современными формами демонстрации исполнительского искусства мастеров фольклора, причем наряду с выступлениями известных мастеров, принадлежащих к старшему поколению, большое место занимают выступления молодежных групп и ансамблей, усваивающих традиционный репертуар и манеру исполнения, свойственную местной традиции. Было бы важно, на мой взгляд, сопоставить в ретроспективе опыт югославских фольклористов по организации фольклорных смотров и фестивалей с аналогичной деятельностью Комиссии фольклора при Союзе композиторов СССР и Союзе композиторов России. Думаю, что опыт югославских коллег представляет актуальный интерес и в связи с современным развитием фольклоризма в России, с фольклорными концертами, организуемыми консерваториями Москвы и Петербурга, Академией им. Гнесиных и другими учреждениями культуры.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ КОНЦЕРТЫ

Хорватия. Нови Винодольски. 26.IX.1964

Смотр фольклора Хорватского приморья (на местном стадионе).

1. Группа с о-ва Ко́рчула.[1] Идут под знаменем через все поле. Танец с саблями и со знаменем.

2. Группа из Йстры «Рудар» танцует ко́ло.[2]

3. Группа с о-ва Црес.

4. Группа с о-ва Су́сак. Три женщины в коротеньких, обшитых кружевами юбочках выше колен, ноги обтянуты вязаными цветными чулками.

[1] Корчула славится своими карнавалами до сих пор. См.: *Ivančan I.* Narodni običaji korčulanskih kumpania. Zagreb, 1967.

[2] Здесь и далее — круговой или спиралью танец (хоровод).

© В. Е. Гусев, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

5. Группа с о-ва Раб. Пары. У мужчин черные брюки, жилеты, повязанные красными поясами, красные шапочки с черными кистями.

Средиземноморский стиль танца — парами, не берутся за руки, славянский стиль — хороводом.

6. Дети с о-ва Крк (Пунат).

7. Группа с о-ва Крк (Добринь).

8. Группа с о-ва Крк (Вичанска Драга).

9. Группа с о-ва Паг. Женщины в гофрированных юбках, мужчины в белых панталонах и рубахах, маленькие шапочки на голове.

10. Самодеятельность г. Нови-Винодольски.

Ко́ло танцуют без инструментального сопровождения, под голос самих танцующих.

После концерта ко́ло с эстрады переходит на поле, растет, ширится, вьется спиралью, захватывает весь стадион. Пляшут почти все до темноты! Граница между исполнителями, местными жителями-зрителями и нами, фольклористами, исчезла. Всех захватило, объединило, воодушевило общее ко́ло — великий по своей заразительной силе сплочения славянский танец.

Хорватия. Истра, г. Мотову́н. 13.IX.1970

«Третий смотр народной музыки и танца» (как официально называется фольклорный концерт, приуроченный к нашему конгрессу) идет в закрытом со всех сторон домами уголке (из окон выглядывают жители этих домов). Перед одним из домов возвышается эстрада, где выступают исполнители из разных мест Истры. Характерная смесь подлинно фольклорных произведений (особенно — на сопе́лях, зу́рле, «ме́хе»[3] — инструментальная музыка) и того, что теперь принято называть фольклоризмом (различные фольклорные «друштва»). Сильные мужские голоса певцов, резкие звуки местных инструментов. Пляска «балу́н» — многофигурная, сложная, сопровождаемая громкими пристукиваниями каблуками. Фигуры соединяются одна с другой проходкой пар в обнимку и вальсообразными движениями (под аккомпанемент двух дудок и певца). Женщины в черных безрукавных платьях, напоминающих наши сарафаны, повязанных фартуками, на голове — цветные (преобладают красные тона) платки. Мужчины в коричневых безрукавках и плоских шапочках. Характерно, что из 14 номеров, включенных в программу смотра, четыре содержали «балу́н». Это само по себе свидетельствует о его популярности. В сущности это своеобразная танцевальная сюита (по словам И. Иванчана,[4] представляющая альпийский тип танца лишь с элементами адриатического), чем-то напоминающая нашу кадриль.

Хорватия. Остров Хвар. 16.X.1982

Большой фольклорный концерт — многолюдный ансамбль с о-ва Корчула исполнил знаменитую драматизированную хореографическую композицию «Морешка» (известна с XIV в.) в сопровождении духового оркестра (что, к сожалению, воспринимается как модернизация). Группа певцов из Стари-града продемонстрировала кла́пское пение, группа из Ельсы — несколько танцев (среди них — «Плеску́ша», напоминающая нашу детскую игру в ладошки). Четыре гусляра из восточной части Хвара по очереди, передавая гусли друг другу, исполнили несколько эпических песен, где, в частности, рифмуются «гусля́ра—Хва́ра» (публика приняла их без особого энтузиазма, жаль). Группа из Врбоски под аккомпанемент «лиры»[5] изящно исполнила танцы с платочками (причем девушки в паузах обмахивались веерами). Двое мужчин спели «Го́спин плач», очень архаичный тип народно-религиозного пения, с элементами византийской церковной традиции. Группа из семи мужчин блеснула подлинным клапским пением (своеобразное многоголосие с параллельными квинтами). Но, пожалуй, всех превзошли исполнители из Синя, что на далматинском материке, в 30 км

[3] Мех, или мих — местное название духового инструмента (гайды) типа волынки.

[4] Иванчан Иван (р. в 1927 г.) — хорватский этнохореолог, автор многочисленных трудов о народных танцах и обрядах, региональных этнографических исследований.

[5] Лира, или лирица — струнный смычковый инструмент типа русского гудка.

lib.pushkinskijdom.ru

от побережья — совсем другой тип культуры (динарский, пастушеский, по слова С. Зечевича,[6] — «иллирский»). Программа Синьского ансамбля отличается жанровым разнообразием, прекрасно, со вкусом отрежиссирована (воссоздание бытовых, обрядовых ситуаций), что не мешает живому общению, непосредственности поведения, импровизации (мужское пение в секунду). Женские и смешанные танцы. Прекрасные подлинно народные костюмы. На головах у мужчин — маленькие, с красным верхом шапочки с длинной бахромой, надетые набекрень, придающие им молодецкий, лихой вид, на одно плечо небрежно наброшена домотканая «кабáница». В руках у девушек — шерстяные, искусно вытканные сумочки, которые не мешают в танце, а придают движениям особую прелесть. Зал забит до отказа не только участниками конгресса, но и многочисленными иностранными туристами из всех отелей.

Босния. 24.IX.1987

Автобус подходит к ближайшему (к Сребренику) горному селу, где нас встречает группа музыкантов в красных фесках, извлекающих из духовых (аэрофонных) инструментов («зýрлы») под удары барабанов и тимпанов пронзительные звуки.[7] Под эту музыку девушки в шароварах поют песни и водят «кóло». Местные крестьяне-мусульмане, их одежда, наигрыши и песни очень отличаются от того, что мы видели и слышали в Грачанице. Такой ансамбль и такой репертуар (и характер звукоизвлечения, рассчитанный на восприятие под открытым небом, в горах, на больших расстояниях) очень характерны для местной традиции. Вблизи слушать такую музыку непривычно и даже трудно — таковы сила звука и особенности тембра, но когда «свúрачи»[8] уходят с площади и спускаются с горы вниз к мостику, переброшенному через пропасть, отделяющую село от скалы, на которой воздвигнут замок, игра воспринимается как воодушевляющее, жизнерадостное, ликующее искусство.

...Шум голосов покрывают звуки зýрлы и удары двух барабанов — неутомимые музыканты не прерывают игру, одна мелодия сменяет другую, а разодетые молоденькие девушки, обслуживающие нас, сменяясь, поют свои песни и наконец заводят «кóло» в свободной части «двора́ны»,[9] куда устремляемся и мы, насытившись и испробовав все — от сливовицы до кислого молока. Одного круга уже мало, и он растет, переходит в другой, третий, все в движении по кругу, но в этом всеобщем движении и единении удивительно по-разному, индивидуально проявляется характер каждого: один пляшет исступленно, другой небрежно, третий самозабвенно, не обращая внимания ни на кого, четвертый — красуясь и бросая взгляды на окружающих («посмотри, какой я молодец!»), и точно так же по-разному живут в танце девушки и женщины — каждая со своей повадкой, своей пластикой, выражением лица, игрой глаз и складкой губ. Что ни человек — то характер, то судьба!

Белград. 9.X.1993

Концерт ведет Д. Девич.[10] Краткое, но содержательное вступительное слово о народных обрядах в Сербии, о их состоянии в Лесковачском районе, откуда прибыла большая часть исполнителей.

1. «Кале́дари». Двое ряженых — «дед» и «баба». Рогатые «горбачи», опоясанные колокольцами. С шумом вторгаются в толпу. Один из них палкой полез под юбку ряженому «бабой» с куделью (эротический магический акт). Четыре певца в

---

[6] Зечевич Слободан (1918—1983) — этнолог, долголетний директор Этнографического музея в Белграде, автор трудов по мифологии и по народным обрядам и играм.

[7] Типичная маевицкая зурла делается из ясеня, имеет 7 отверстий; извлекается звук из мундштука без помощи языка, одним широким дыханием (но когда игра сопровождает «кóло», то действует и язык (стокатто); барабан («бýбань») делается из козьей кожи, которая натягивается на обруч. По коже ударяют двумя палочками — «шúпком» (левой рукой) и «мáличем» (правой).

[8] Общее наименование музыкантов, играющих на народных инструментах.

[9] Открытое под небом пространство — зал в руинах замка.

[10] Девич Драгослав (р. в 1925 г.) — сербский этномузыколог, профессор Музыкальной академии в Белграде, лауреат Вуковой премии.

lib.pushkinskijdom.ru

сопровождении игры на «свúрале» исполняют святочные песни. Одеты в традиционный костюм, на ногах — шерстяные носки с цветным орнаментом, обуты в «óпанци». Преломление большого круглого пшеничного хлеба. Один из ряженых подхватывает на палку связку красного перца.

2. «Лáзарици». Девочки в венках с перекинутыми через плечо расшитыми на концах полотенцами. Воспроизводят обычай «лазаруванья» — чествования хозяина и хозяйки (в Лазареву субботу). Антифонное пение двух пар лазариц, при этом третья пара беззвучно пританцовывает (сходятся навстречу друг другу и расходятся). Закончив лазарскую песню, одна из девочек обращается к «бáке» (бабушке) за разрешением спеть еще одну песню. Зачины и окончания в разных песнях с различным текстом одинаковые. Д. Девич сообщает, что одно время лазарувание было запрещено (!), но теперь снова возрождается.

3. Погребальный обряд у влахов. Наигрыши на свúрале. Музыкантов и теперь часто приглашают родственники покойника.

4. Музыканты из с. Дубок исполняют на двух скрипках наигрыш — «транс». К правому плечу прикреплены расшитые полотенца, на голове — островерхие белые овечьи шапки, белая одежда (на груди рубаха расшита). Поверх белой «кашули» — коричневые безрукавки, на ногах — высокие шерстяные носки.

5. «ђýрђевдан» (день св. Георгия) в с. Тасковичи. Две женщины ведут диалог, переходящий в пение. Воспроизводят обычай сбивания сливок под напев в секунду с гуканьем — чем не наше Полесье!

6. «Дóдоле» (обряд вызывания дождя в сухое время года). Две пожилые дебелые женщины в белом с широкими тканными цветными поясами. Одна из них кропит девочек водой (на голову и босые ноги).

7. Певица из с. Хамоля в Восточной Сербии. Любовная песня — заклинание без слов (народный вокализ).

8. Суботич из с. Сеченац. Серые галифе (гаће), заправленные в шерстяные с орнаментом носки; черная жилетка, сербская капа; через плечо — шерстяная сумка с орнаментом; цветной широкий пояс. Пение.

9. «Крáлице» (участницы обходов села на русальной неделе или в Духов день). Две женщины в белом со знаменем, обшитым по краям. Другие поют крáлички (песни), двигаясь мелкими шажками «Ой, любава...». Взявшись за руки, переставляя ноги, ходят туда-сюда. Что-то есть завораживающее в этом ритме и однообразном движении. Одна обращается к «хозяйке» за разрешением спеть песню ее сыну. Та дает согласие, и снова звучит магический напев. Интересна фигура танца: в то время как две девушки со знаменами вращаются всем телом, четверо других, шаркая ногами, мелким шажком, двигаясь то навстречу друг другу, то удаляясь, образуют крестообразную фигуру. Жаль, что нет хореографа, который объяснил бы символику танца. Пляшут молча, под хоровое пение остальных. Очень выразительно, впечатляюще.

10. Группа женщин и мужчина-«пасечник» поют песню-заклинание на пчел.

11. Дуэт из с. Дубоко. Поют и играют на двух скрипках.

12. Поминальный обряд в с. Ослич.

Большая смешанная группа. Пение в сопровождении игры на трех инструментах — скрипка, фрýла, барабан. Много зажженных свечей — в руках у каждого участника обряда, в цветочных букетах, обернутых в расшитые полотенца. Все берутся за руки и водят кóло вокруг большого круглого хлеба, в который крестообразно вставлены свечи.

После печальных поминальных песен и медленного поминального кóло запевают веселую песню и танцуют быстрое кóло, в центре которого — вертлявая девушка.

Вся программа хорошо срежиссирована; быстрая смена различных действ, хороводов и песен, перемежающихся краткой аннотацией Девича, захватывает аудиторию, которая бурно реагирует. Когда расходимся, женщины, участвовавшие в концерте, выносят хлеба и каждый из нас отламывает мягкий ароматный ломоть. Искренняя доброта. Взаимные благопожелания, возгласы, улыбки. Я под сильным впечатлением увиденного и услышанного. Огромный заряд жизнерадостности.

lib.pushkinskijdom.ru

А. С. ФЕДОСИК

БЕЛОРУССКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ (1989—1999)

Фольклористы Беларуси в последние десять лет продолжали собирать устно-поэтические произведения, бытующие или сохранившиеся в памяти народа, пополняли фольклорный архив,[1] издавали очередные тома многотомного свода белорусского народного творчества, исследовали историю и теорию устной поэзии, изучали взаимосвязи и взаимодействие фольклора славянских народов, общность и национальные особенности их поэтического творчества, функциональность и т. д.

В настоящее время уже издано 45 томов белорусского народного творчества (БНТ). В 1989—1999 гг. вышли в свет тома БНТ: Сказки в современных записях / Сост. К. П. Кабашников, Г. А. Барташевич. Минск, 1989; Припевки / Сост. И. К. Тищенко. Минск, 1989; Земледельческий календарь : Обряды, обычаи / Сост. А. С. Лис, А. И. Гурский. Минск, 1990; Свадьба. Мелодии / Сост. З. Я. Можайко, Т. Б. Варфоломеева. Минск, 1990; Заговоры / Сост. Г. А. Барташевич. Минск, 1992; Поэзия белорусского земледельческого календаря / Сост. А. С. Лис. Минск, 1992; Женитьба Терешки / Сост. Л. М. Соловей. Минск, 1993; Игры, забавы, игрищи / Сост. А. Ю. Лозко. Минск, 1996; Песни Белосточчины / Сост. М. Гайдук. Минск, 1997; Фольклор в записях Яна Чечота и братьев Е. и К. Тышкевичей / Сост. В. И. Скидан, Е. Н. Хрущева. Минск, 1997; Родины. Обряд. Песни / Сост. Г. А. Петровская, Т. И. Кухаренок, Г. В. Тавлай. Минск, 1998. Все тома свода БНТ снабжены обстоятельными вступительными статьями, научными комментариями, географическими и именными указателями исполнителей и собирателей фольклорных произведений. Тома, в которых публикуются песенные тексты, даются с нотами. Значительная часть произведений печатается из архивных хранилищ впервые.

Трехтомное издание белорусских народных примет и поверий осуществил в 1997—1999 гг. В. А. Василевич: «Земля стоит посредине света», «Извечный порядок жизни», «Земная дорога в вырей», в которых он систематизировал около трех тысяч народных примет и поверий, отражающих представления белорусов о происхождении земли и вселенной, о явлениях природы, древних верованиях, земледельческих заботах крестьянина, его предрассудках, вере в магическую силу слова, в гадания, колдунов, вещие сны и т. п. Богатейшие материалы, собранные В. А. Василевичем, дают возможность исследовать мировоззрение древних белорусов, их мифологические представления, эволюцию религиозных верований, позволяют лучше познать духовный мир предков.

Фольклористы Белорусского государственного университета продолжали издание серии «Белорусский фольклор в современных записях». В 1989 г. вышел в свет сборник фольклорных произведений, составленный В. А. Захаровой, Р. М. Ковалевой, В. Д. Литвинкой и В. И. Роговичем, «Белорусский фольклор в современных записях: Традиционные жанры. Гомельская область»; в 1995 г. издан сборник: Белорусский фольклор в современных записях : Традиционные жанры. Минская область / Сост. В. Д. Литвинко и Г. Г. Кутырева. В сборниках помещены не только фольклорные произведения разных жанров, но и описания обрядов, нотные иллюстрации мелодий песен.

[1] В Институте искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси архив насчитывает многие сотни тысяч единиц хранения, в том числе свыше 40 тыс. — фонотека; в Белорусском государственном университете также хранятся десятки тысяч фольклорных записей.

© А. С. Федосик, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

В 1998 г. опубликован сборник «Обрядовый фольклор гомельского Полесья», составленный В. С. Новак. Книга особенно ценна тем, что в ней собран фольклорно-этнографический материал главным образом от переселенцев, оставивших свои родные места в связи с аварией на Чернобыльской АЭС. Большое место занимают в сборнике описания свадебных и календарных обрядов, обрядовая поэзия и похоронные голошения.

Новую жизнь обрели переизданные В. К. Касько сборники фольклорно-этнографических произведений А. К. Сержпутовского: «Суеверия и предрассудки белорусов-полешуков» (Минск, 1998); «Сказки и рассказы белорусов-полешуков» (Минск, 1999). «Белорусские песни, пословицы, поговорки, меткие изречения в записях А. К. Сержпутовского», собранные в различных архивах, и его «Ответ о поездке в Гомельскую губернию летом 1926 г.» В. К. Касько поместил в приложении к своей книге «Свет далекой звезды» (1997), посвященной описанию жизни и научной деятельности белорусского фольклориста-этнографа А. К. Сержпутовского, анализу его наследия.

Лучшие образцы устно-поэтических произведений всех основных жанров и видов с их краткой характеристикой опубликованы в 1996 г. в 4-м издании учебного пособия для филологических факультетов вузов «Белорусский фольклор. Хрестоматия», составленного К. П. Кабашниковым, А. С. Лисом, А. С. Федосиком, И. К. Тищенко.

Многочисленные фольклорные сборники издаются для массового читателя, а также для учащихся школ (например: «Чего на свете не бывает» (1990); «Сивка-бурка» (1990); «Самое главное» (1992); «Белорусский детский фольклор» (1994); «Музыка-чародей» (1995); «Дерево любви» (1993); «В тридевятом царстве : Тропинкой сказки» (1995); «Не силой, а разумом: Бытовые сказки и сказки о животных» (1998) и др.).

Теоретические исследования в области фольклористики проводились в 1989—1999 гг. по следующим основным направлениям: разработка важнейших проблем истории и теории устного народного творчества; изучение генезиса, идейно-тематического содержания и поэтики произведений отдельных фольклорных жанров и видов; изучение национально-региональной специфики белорусской традиционной устной поэзии; сравнительный анализ фольклора славянских народов; написание истории фольклористики недостаточно освещенных периодов; подготовка учебных пособий и учебников по белорусскому фольклору. Кратко охарактеризуем наиболее важные работы, изданные в последние 10 лет.

Г. А. Барташевич в 1990 г. опубликовала монографию «Магическое слово», в которой проанализировала содержание и поэтику заговоров, раскрыла их функциональность.

А. С. Лис завершил исследование поэзии белорусского земледельческого календаря, которой он посвятил ряд книг: «Купальские песни» (1974), «Волочебные песни» (1989), «Поэзия белорусского земледельческого календаря» (1992), «Жнивные песни» (1993), «Календарно-обрядовое творчество белорусов : Система жанров. Эстетический аспект» (1998). В этих работах исследуется генетическая, функциональная и художественная природа календарно-обрядового фольклора как социально-культурного отражения жизни белорусского народа, его духовных и творческих интересов.

Народные праздники и связанные с ними обряды, поэтические произведения в хронологической последовательности охарактеризовал А. Ю. Лозко в книге «Белорусский народный календарь» (1993). Рассмотрению народных праздников и поэзии автор предпослал исторический экскурс о введении юлианского и григорианского календарей, показал влияние христианства на календарные обряды и использование церковью народных праздников и обычаев. Широко представлена традиционная обрядовая поэзия.

Наиболее популярные праздники и обряды белорусского земледельческого календаря рассматриваются в книге В. Д. Литвинки «Праздники и обряды белорусов» (Минск, 1997): Сретение (Громницы), Масленица, Сороки, Комоедица, Пасха (Великдень), Навская Пасха (Навский Великдень), Юрий, Похороны стрелы, Зеленые святки, Купалье, Жниво, Женитьба комина, Покров, Дзеды, зимние святки.

А. И. Гурский в монографии «Тайны народной песни» (1994) проанализировал народные лирические песни, охарактеризовал их жанровое своеобразие, показал их роль в духовной культуре народа.

К. П. Кабашников успешно исследовал межнациональные фольклорные связи восточных славян. В 1988 г. он издал монографию «Русско-белорусские фольклор-

lib.pushkinskijdom.ru

ные связи», в 1998 г. — «Малые жанры белорусского фольклора в славянском контексте». Под его редакцией и при непосредственном участии была опубликована коллективная монография «Уровни общности фольклора восточных славян» (1993). Вместе с русскими и украинскими учеными белорусские фольклористы издали книгу: Восточнославянский фольклор : Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск, 1993. В словаре впервые объясняются важнейшие фольклористические термины и понятия.

В ряде книг, преимущественно в сборниках статей, освещаются проблемы межнациональных фольклорных взаимосвязей и взаимодействий. Белорусско-польские фольклорные взаимосвязи исследуются, например, в некоторых статьях книги «Белорусско-польские культурные связи» (Минск, 1991). Устно-поэтическое творчество славянских народов теоретически осмысливается во многих статьях сборников: Славянские культуры после Второй мировой войны. Минск, 1996; Славянские культуры : Исторический опыт и современные проблемы. Минск, 1996.

Взаимосвязи фольклора славянских народов рассматриваются в брошюрах, которые печатаются к международным съездам славистов. Например, к XII Международному съезду славистов изданы брошюры: *Кабашников К. П.* Место фольклора в современных славянских культурах : Фольклор и национальное возрождение. Минск, 1998; *Федосик А. С.* Белорусский фольклор в общеславянском контексте. Минск, 1998; *Можейко З. Я.* Народно-песенная культура Беларуси в общеславянском контексте. Минск, 1998, и др.

Обстоятельная глава посвящена народному поэтическому творчеству в коллективной монографии «Белорусы», изданной в 1998 г. в Москве в издательстве «Наука» под редакцией В. К. Бондарчика, Р. А. Григорьевой, М. Ф. Пилипенко (авторы главы А. С. Федосик, В. Н. Белявина).

Наиболее популярные песни, частушки, легенды, предания, анекдоты и пословицы периода Великой Отечественной войны, их функциональность, особенности фольклорного процесса этого времени исследованы А. С. Федосиком в книгах: Партизанская быль не забыта : Борьба и поэтическое творчество полесских партизан. Минск, 1990; ранее: Народная поэзия борьбы. Минск, 1981. Им же в 1995 г. опубликована монография «Белорусская социально-бытовая сказка», в 1997 г. — «Белорусская семейно-обрядовая поэзия».

Основные тематические циклы похоронной обрядности, характеристика функциональности голошений раскрыты в монографии В. М. Сысова «Белорусская похоронная обрядность : Структура обряда, голошения, функции слова и действия» (1995). В книге того же автора «Из родников вековечных» (1997) в научно-популярном плане освещаются генетические истоки некоторых календарных и семейно-обрядовых ритуалов, семантика символики с иллюстрацией теоретических осмыслений многочисленными пословицами, песнями и лучшими образцами других жанров.

Проблемам белорусской мифологии посвящен цикл книг А. М. Ненадовца: «Поклонись дубу» (1993), «Огня таинственного свет» (1993), «Кому поклонялись предки» (1996), «За дымкой мифа» (1999). В них впервые в белорусской науке глубоко исследуются мифологические образы хтонического мира, предвестников судьбы, языческого бога Перуна, а также архетипы деревьев, змей, ужа и др.

Важнейшие славянские мифологемы, их семантика и символика, проблемы белорусской мифологии в ее генетической связи с фольклором в общеславянском контексте рассматриваются в монографии И. В. Казаковой «Мифологемы и магия в белорусском обрядовом фольклоре» (1997), «Символика и семантика славянских мифологем : (На материалах белорусского фольклора)» (1999). Значительное внимание уделено в книгах функциональности магии в обрядах. Особенности белорусского свадебного ритуала, некоторые вопросы мифологического мышления освещаются также в ранее изданной книге И. В. Казаковой «Этнические традиции в духовной культуре белорусов» (1995).

Исследованию духовного наследия белорусского народа посвятила две монографии молодая фольклористка Т. В. Володина: «Толока в системе духовной культуры белорусов» (1994) и «Семантика вещей в духовном наследии белорусов» (1999), в первой из которых охарактеризованы национальные особенности обычая коллективной взаимопомощи и связанной с этим поэзии; во второй — ритуальное функционирование и семантическая наполненность предметов домашнего обихода, их символизация и метафоризация.

lib.pushkinskijdom.ru

Значительное внимание в исследованиях белорусских ученых уделено истории фольклористики. В 1989 г. завершено издание по истории науки об устном поэтическом творчестве: *Кохановский Г. А. и др.* Белорусская фольклористика: Эпоха феодализма; *Петровская Г. А., Тищенко И. К., Василевич В. А. и др.* Белорусская фольклористика: Собирание и исследование народного творчества в 60-х годах XIX—начале XX ст.

Ранее, в 1987 г., была издана книга А. С. Федосика «Белорусская советская фольклористика». В дополнение к ней в 1991 г. им же издана брошюра «Иллюзорность и действительность: „Белые пятна" в истории фольклористики 20—30-х годов», в которой по-новому освещается наиболее сложный период в истории науки советского времени.

Малоизвестными страницами истории белорусской фольклористики XIX в. дополнил предыдущие книги В. А. Василевич в очерке «Собиратели» (1991), в котором он дал творческие портреты 10 фольклористов, не получивших ранее должной оценки исследователей.

В 1999 г. вышла в свет монография А. В. Морозова «Историография русской фольклористики (1917—1941)», где исследуется развитие науки об устном народном творчестве в послеоктябрьский период, освещается история борьбы идей, становление фольклористики как научной системы, сложного единства школ и направлений, различных по происхождению, теории и методологии.

В книге «Белорусская этномузыкология : Очерки истории (XIX—XX вв.)», изданной в 1997 г. под редакцией З. Я. Можейко, впервые в науке дается систематическое изложение становления этномузыковедческой мысли в XIX—XX вв. В этой фундаментальной монографии раскрываются методы постижения белорусского мелоса как глубинной сущности национального менталитета. Авторы подчеркивают, что белорусский фольклор в контексте европейской культуры до настоящего времени выступает как живая традиция устного типа. Достижения белорусской этномузыкологии выдвигают ее на передовые рубежи исследования национальной культуры. Этномузыкологи издали ряд книг, в которых использовали свои записи песенного творчества белорусов: *Варфоломеева Т. Б.* 1) Традиционные свадьбы Витебщины. Минск, 1989; 2) Традиционная свадьба Гродненщины. Минск, 1992; *Кухаренок Т. И., Варфоломеева Т. Б.* Традиционный фольклор Могилевского Поднепровья. Минск, 1996, и др.

В Институте искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы в 2000 г. завершается написание шеститомной «Истории белорусского фольклора: Историко-теоретическое исследование». В работе освещаются генезис, тематическое содержание, художественное своеобразие, функциональность произведений всех видов и жанров белорусского фольклора, их место и судьбы в современной духовной культуре.

Сделанный нами далеко не полный обзор важнейших исследований в области белорусской фольклористики в последнее десятилетие XX в. позволяет представить большую работу, ведущуюся фольклористами республики по сбережению и изучению богатейшего устно-поэтического наследия народа, которое еще и в настоящее время продолжает жить не только в его памяти, но часто и в бытовании.

БИБЛИОГРАФИЯ*

Казкі ў сучасных запісах / Склад. К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч. — Мінск: Навука і тэхніка, 1989 (Беларуская народная творчасць).

Прыпеўкі / Склад. І. К. Цішчанка. — Мінск: Навука і тэхніка, 1989 (Беларуская народная творчасць).

Земляробчы каляндар : Абрады, звычаі / Склад. А. С. Ліс, А. І. Гурскі. — Мінск: Навука і тэхніка, 1990 (Беларуская народная творчасць).

Вяселле: Мелодыі / Склад. З. Я. Мажэйка, Т. Б. Варфаламеева. — Мінск: Навука і тэхніка, 1990 (Беларуская народная творчасць).

Замовы / Склад. Г. А. Барташэвіч. — Мінск: Навука і тэхніка, 1992 (Беларуская народная творчасць).

* Библиография публикаций, отмеченных в статье «Белорусская фольклористика на современном этапе», дается в порядке упоминания их в статье. Указание на серию «Белорусское народное творчество» содержится в выходных данных соответствующей книги.

lib.pushkinskijdom.ru

Паэзія беларускага земляробчага календара / Склад. А. С. Ліс. — Мінск: Навука і тэхніка, 1992 (Беларуская народная творчасць).

Жаніцьба Цярэшкі / Склад. Л. М. Салавей. — Мінск: Навука і тэхніка, 1993 (Беларуская народная творчасць).

Гульні, забавы: ігрышчы / Склад. А. Ю. Лозка. — Мінск: Беларуская навука, 1996 (Беларуская народная творчасць).

Песні Беласточчыны / Уклад. М. Гайдук. — Мінск: Беларуская навука, 1997 (Беларуская народная творчасць).

Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў / Уклад. В. І. Скідан, А. М. Хрушчова, арт. Т. В. Валодзінай; Рэдкал. А. С. Фядосік (гал. рэд.) і інш. — Мінск: Беларуская навука, 1997 (Беларуская народная творчасць).

Радзіны. Абрад. Песні / Склад. Г. А. Пятроўская, Т. І. Кухаронак, Г. В. Таўлай. — Мінск: Беларуская навука, 1998 (Беларуская народная творчасць).

Земля стаіць пасярод свету : Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / Уклад. У. Васілевіч. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1997.

Жыцця адвечны лад : Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2 / Уклад. У. Васілевіч. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1998.

Зямная дарога ў вырай : Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / Уклад. У. А. Васілевіч. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1999.

Беларускі фальклор у сучасных запісах : Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць / Уклад. В. А. Захарава, Р. М. Кавалёва, В. Д. Ліцвінка, У. І. Раговіч. — Мінск: Універсітэцкае, 1989.

Беларускі фальклор у сучасных запісах : Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць / Уклад. В. Д. Ліцвінка, Г. Р. Кутырова. — Мінск: Універсітэцкае, 1995.

Абрадавы фальклор гомельскага Палесся / Уклад. В. С. Новак. — Гомель: Гомельскі цэнтр навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1998.

Сержпутоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. — Мінск: Універсітэцкае, 1998 (падрыхтаваў перавыданне У. К. Касько).

Сержпутовский А. К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. — Минск: Университетское, 1999 (переиздание В. К. Касько).

Касько У. К. Святло далёкай зоркі. — Мінск: Універсітэцкае, 1977 (пра жыццё і творчую дзейнасць А. К. Сержпутоўскага).

Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. 4-е выд. / Склад. К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік, І. К. Цішчанка. — Мінск: Вышэйшая школа, 1996

Чаго на свеце не бывае : Антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходнеславянскіх народаў / Склад. А. С. Фядосік, Г. А. Пятроўская. — Мінск: Навука і тэхніка, 1990.

Сивка-бурка : Сказки / Сост. М. А. Казберук. — Минск: Юнацтва, 1990.

Самае галоўнае : (Зб. казак) / Уклад. А. І. Гурскі. — Мінск: Юнацтва, 1992.

Беларускі дзіцячы фальклор : Традыцыйныя запісы, апрацоўкі і аўтарскія творы / Склад. А. М. Аляхновіч, М. В. Ракчэеў, А. С. Фядосік, У. Д. Каструлёў. — Мінск: Беларусь, 1992.

Музыка-чарадзей : Беларускія народныя чарадзейныя казкі / Уклад. А. І. Гурскі. — Мінск: Юнацтва, 1995.

Дрэва кахання : (Легенды, паданні, сказы) / Уклад. А. І. Гурскі. — Мінск: Юнацтва, 1994.

Не сілай, а розумам : Бытавыя казкі і казкі пра жывёл / Склад. А. І. Гурскі. — Мінск: Юнацтва, 1998.

Мажэйка З. Я., Варфаламеева Т. Б. Песні Беларускага Падняпроўя. — Мінск: Беларуская навука, 1999.

Барташэвіч Г. А. Магічнае слова. — Мінск: Навука і тэхніка, 1990.

Ліс А. С. Валачобныя песні. — Мінск: Навука і тэхніка, 1989.

Ліс А. С. Жніўныя песні. — Мінск: Навука і тэхніка, 1993.

Ліс А. С. Каляндарна-абрадавая творчасць беларусаў : Сістэма жанраў : Эстэтычны аспект. — Мінск: Беларуская навука, 1998.

Лозка А. Ю. Беларускі народны каляндар. — Мінск: Полымя, 1993.

Ліцвінка В. Святы і абрады беларусаў. — Мінск: Беларусь, 1997.

Гурскі А. І. Тайны народнай песні. — Мінск: Універсітэцкае, 1994.

Гурскі А. І. Святкаванне каляд на Беларусі. — Мінск: Універсітэцкае, 1998.

Кабашнікаў К. П. Руска-беларускія фальклорныя сувязі. — Мінск: Навука і тэхніка, 1988.

lib.pushkinskijdom.ru

Кабашнікаў К. П. Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксце. — Мінск: Беларуская навука, 1998.

Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян / Л. П. Барабанава, Г. А. Барташэвіч, К. П. Кабашнікаў і інш. — Мінск: Навука і тэхніка, 1993.

Восточно-славянский фольклор : Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников. — Минск: Наука и техника, 1993.

Беларуска-польскія культурныя сувязі : Матэрыялы навуковай канферэнцыі 17—24 кастрычніка 1988. — Мінск: Навука і тэхніка, 1991.

Славянскія культуры пасля другой сусветнай вайны : Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі (10—11 кастрычніка 1995 г.). — Мінск: Палі Біг, 1996.

Славянскія культуры : Гістарычны вопыт і сучасныя праблемы : (Зборнік артыкулаў). — Мінск: Палі Біг, 1996.

Кабашнікаў К. П. Месца фальклору ў сучасных славянскіх культурах : Фальклор і нацыянальнае адраджэнне (XII Міжнародны з'езд славістаў). — Мінск, 1998.

Фядосік А. С. Беларускі абрадавы фальклор у агульнаславянскім кантэксце (XII Міжнародны з'езд славістаў). — Мінск, 1998.

Мажэйка З. Я. Народна-песенная культура Беларусі ў агульнаславянскім кантэксце. (XII Міжнародны з'езд славістаў). — Мінск, 1998.

Белорусы / Ред. В. К. Бондарчик, Р. Л. Григорьева, М. Ф. Пилипенко. — М.: Наука, 1998.

Федосик А. С. Партизанская быль не забыта : Борьба и поэтическое творчество полесских партизан. — Минск: Наука и техника, 1990.

Фядосік А. С. Барацьба і паэтычная творчасць палескіх партызан. — Мінск: БОФФ, 2000.

Фядосік А. С. Беларуская сацыяльна-бытавая казка. — Мінск: Навука і тэхніка, 1996.

Фядосік А. С. Беларуская сямейна-абрадавая паэзія. — Мінск: Кнігазбор, 1997.

Сысоў У. М. Беларуская пахавальная абраднасць : Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння. — Мінск: Навука і тэхніка, 1995.

Сысоў У. М. З крыніц спрадвечных. — Мінск: Вышэйшая школа, 1997.

Ненадавец А. М. Пакланіцеся дубу. — Мінск: Полымя, 1993.

Ненадавец А. М. Святло таямнічага вогнішча. — Мінск: Беларусь, 1993.

Ненадавец А. М. Каму пакланяліся продкі. — Мінск: Навука і тэхніка, 1996.

Ненадавец А. М. За смугою міфа. — Мінск: Беларуская навука, 1999.

Казакова І. В. Міфалагемы і магія ў беларускім абрадавым фальклоры. — Мінск: БОФФ, 1997.

Казакова І. В. Сімволіка і семантыка славянскіх міфалагем : (На матэрыяле беларускага фальклору). — Мінск, 1999.

Валодзіна Т. В. Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. — Мінск: Навука і тэхніка, 1994.

Валодзіна Т. В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. — Мінск: Тэхналогія, 1999.

Каханоўскі Г. А. і інш. Беларуская фальклярыстыка: Эпоха феадалізму. — Мінск: Навука і тэхніка, 1989.

Пятроўская Г. А., Цішчанка І. К., Васілевіч У. А. і інш. Беларуская фальклярыстыка : Збіранне і даследаванне народнай творчасці ў 60-х гадах XIX—пачатку XX ст. — Мінск: Навука і тэхніка, 1989.

Фядосік А. С. Беларуская савецкая фальклярыстыка. — Мінск: Навука і тэхніка, 1987.

Фядосік А. С. Ілюзорнасць і сапраўднасць : «Белыя плямы» ў гісторыі фальклярыстыкі 20—30-х гадоў. — Мінск: Навука і тэхніка, 1991.

Васілевіч У. А. Збіральнікі. — Мінск: Навука і тэхніка, 1991.

Морозов А. В. Историография русской фольклористики (1917—1941). — Минск: Миринда, 1999.

Белорусская этномузыкология: Очерки истории (XIX—XX вв.) / Под ред. З. Можейко. — Минск: Тэхналогія, 1997.

Варфоломеева Т. Б. Традиционные свадьбы Витебщины. — Минск, 1989.

Варфаламеева Т. Б. Традыцыйнае вяселле Гродзеншчыны. — Мінск, 1992.

Кухаронак Т. І., Варфаламеева Т. Б. Традыцыйны фальклор Магілёўскага Падняпроўя. — Мінск, 1996.

lib.pushkinskijdom.ru

О. С. БЕРДЯЕВА

ЧТОБ НЕ ПОРВАЛАСЬ СВЯЗЬ ВРЕМЕН...

Современная Новгородская область — административная единица России, до 1945 г. входившая в состав Ленинградской области. Одна из основных особенностей этого региона состоит в том, что он является историческим и культурным наследником Северной Руси, а еще точнее — Новгородской республики с городом Великим Новгородом в центре, владения которого некогда охватывали практически весь Русский Север. В наследство от средневековой новгородской культуры, уходящей корнями в язычество, осталась мощная фольклорная традиция, существование которой до сих пор не прервано.

На рубеже XIX—XX вв. культура Русского Севера попадает в поле зрения фольклористов, записавших огромный пласт былинного эпоса, а затем издавших книги, которые до настоящего времени являются не устаревшими. Это такие издания, как «Онежские былины» (1873) А. Ф. Гильфердинга, «Беломорские былины» (1901) А. В. Маркова, «Печорские былины» (1904) Н. Е. Ончукова. Были записаны и опубликованы и другие фольклорные жанры, в частности сказки. Великолепной сохранности фольклора способствовала удаленность северных территорий от центров цивилизации, консервативность народного быта и обрядовых верований. В сравнении с этим фольклорная традиция в Новгородской губернии привлекала внимание фольклористов в меньшей степени, хотя новгородские материалы есть в известных собраниях П. В. Киреевского, П. В. Шейна, Е. В. Барсова. Но работа по собиранию фольклора в этом регионе в конце XIX—начале XX в. велась и нашла отражение, например, в публикациях на страницах «Новгородских губернских ведомостей» и земской печати. По-настоящему собирательская деятельность была начата только в 60-е гг. теперь уже прошлого XX в., ее проводили такие яркие ученые фольклористы, как Т. И. Орнатская, В. В. Коргузалов, В. В. Митрофанова. Ныне их коллекции находятся на хранении в архиве ИРЛИ (Пушкинского Дома) в Санкт-Петербурге. В это же время преподаватели и студенты Новгородского педагогического института, позднее вошедшего в структуру Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого как Гуманитарный институт, начали свою экспедиционную работу. В течение 35 лет на кафедре велось собирание фольклора. Результатом этого стал фонографический и текстовой архив записей, а также небольшая коллекция этнографических материалов. Многие из этих экспедиций проходили совместно с Пушкинским Домом, новгородским музыкальным училищем, новгородским Домом народного творчества и фольклористами Ленинграда.

Огромную роль в инициативе собирания и архивохранения материала новгородского устного народного творчества сыграла В. И. Жекулина, бывший преподаватель Новгородского педагогического института, ныне старший научный сотрудник отдела фольклора Пушкинского Дома РАН. Первые годы записи не оформлялись для архивного хранения, поэтому значительное количество текстов за 1968—1974 гг. утрачено. Правда, спасло положение то, что часть этих материалов поступала на хранение в архив ИРЛИ (Пушкинский Дом), где они и находятся в Новгородской коллекции № 241. С середины 70-х гг. собирание фольклора осуществляется под руководством доцента Новгородского государственного университета О. С. Бердяевой. С этого времени на кафедре русской литературы XX в. ведется постоянная работа по сохранению собранного материала, формируется архив фольклорных записей, первые записи, хранящиеся в нем, относятся к 1964 г. Ныне коллекция содержит десятки тысяч единиц хранения аутентичного фольклора, многие из них составляют фоноте-

© О. С. Бердяева, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

ку архива. Результатом стало создание в 1998 г. лаборатории по изучению и собиранию традиционного фольклора Новгородской области, что дало новые возможности для проведения научных и учебных исследований. Лаборатория изучает состояние фольклора Новгородской области, проводит фольклорные экспедиции с целью описания и сохранения образцов традиционной культуры, пополнения и уточнения имеющихся в архивной коллекции фольклорных записей, ведет работу по созданию необходимой для выполнения учебных задач этнографической коллекции, подготовке учебной фольклорной практики студентов 1—2 курсов филологического факультета, лаборатория также оказывает консультативную помощь в учебной и научной работе преподавателям школ, аспирантам, студентам не только НовГУ, но и других учебных заведений города.

Одна из важных задач, решаемых сотрудниками лаборатории, — содействие углублению и расширению знаний о русской культуре и народных традициях Новгородской области в молодежной среде. В связи с этим и была создана программа для интернет-страницы «Фольклор Новгородской области», посвященная анализу состояния фольклорной обрядовой традиции и отдельным жанрам, куда вошли и архивные материалы лаборатории. Надо сказать, что программа была высоко оценена не только заказчиком (Институт Открытое Общество Фонд Сороса), назвавшим проект среди лучших, опубликованных в Интернете за 1999 г., но и пользователями. Оказалось, что она востребована в перспективном направлении дистанционного обучения как «педагогический инструмент». Программа вошла в компьютерный каталог «экологичного образа жизни, связанного с самопознанием, осознанием своей связи с природой и со всем миром, с ценностями здорового образа жизни, традиции и экологии» — OVUM (http://www.ovum.ru/tree/c382.htm (Омский университет)). Ссылки на эту работу имеются также и на сайте Московского общественного фонда (http://www.mpst.org./virtual/Mast4/russia (февраль 2001 г.)) и ряде других.

В университетской лаборатории ведется планомерная работа по всестороннему обследованию того или иного района. Уже третий год подряд с 1998 г. в Парфинском районе записываются не только отдельные прекрасные исполнители, но и традиционно бытующие деревенские хоры, например хор деревни Бабки. Несколько лет назад был повторен маршрут экспедиции 1968 г. в Пестовский район. Хорошо заметно, как сохраняется традиция в отдельных районах и деревнях. Например, тексты свадебных песен и причетов, записанные в конце 60-х гг. в Пестовском районе, записываются и в 90-е, хотя часто в усеченном виде. Результаты такой работы весьма интересны в сравнительном плане.

Вот уже более 30 лет каждый год студенты филологического факультета Новгородского государственного университета проводят экспедиции группами под руководством преподавателей или записывают фольклор самостоятельно, предварительно получив «Методические указания по проведению фольклорной практики» (Новгород, 1988), изданные специально для студентов, а также соответствующие практические консультации. Студенты проходят учебную фольклорную практику, предварительно прослушав курс теории и истории русского фольклора, получив консультации по методике организации беседы с информаторами, организации правильной магнитофонной записи. Основную техническую работу в лаборатории выполняют студенты первого и второго курсов филологического факультета. Каждый год фольклорный архив НовГУ пополняется сотнями фольклорных текстов и фонограмм. Следует отметить, что интерес к прошлому, к традициям народной жизни в молодежной среде не затухает. Некоторые студенты продолжают работу в архиве уже как научную.

Первоначально записи велись в основном вручную, и эта традиция, связанная прежде всего с недостатком финансового обеспечения, сохранялась длительное время. Но ручная запись была обусловлена еще и тем, что многие информаторы не разрешали записывать на магнитофон рассказы и песни, ими исполняемые. Они опасливо относились ко всякого рода техническим аппаратам. В последнее время материалы в архив сдаются в основном в магнитофонной записи. Но тем не менее до сих пор не каждый исполнитель разрешит записывать себя на магнитофон. Да и не только раньше, но и теперь многие просто отказываются разговаривать с теми, кто интересуется их прошлой жизнью, стариной, иногда из опасения, что то, что от них запишут, может быть использовано каким-то образом против них. Несомненно, сказываются годы репрессий, когда сказанное «лишнее» слово могло сыграть роковую для судьбы человека роль. Сказывается и то, что старые люди не всегда верят в

lib.pushkinskijdom.ru

подлинность интереса к их прошлой жизни. Сейчас положение изменилось, теперь в самой Новгородской земле появились люди, серьезно интересующиеся фольклором, те, кто не только записывает материал для архивохранения и научного изучения, но и пытается показать современным новгородцам, как жили, что пели, что танцевали, что рассказывали, во что верили их предки. На сегодняшний день практически во всех районах Новгородской области существуют фольклорные ансамбли, которые исполняют старинные песни и танцы в традиции, бытовавшей в данной местности. Уже два года при фольклорной лаборатории НовГУ действует фольклорный студенческий ансамбль «Купина», исполняющий те произведения и фрагменты древних обрядов, которые были записаны летом в экспедиции. Его выступления — своеобразные практические занятия для студентов филологического факультета.

На базе фольклорной лаборатории ведется и научно-исследовательская студенческая работа, по архивным материалам выполняется написание курсовых и дипломных проектов, подготавливаются публикации и доклады. Современные студенты с интересом исследуют историю бытования обрядов, отдельных жанров устного народного творчества, их художественную специфику, значение для русской культуры и проблемы влияния фольклора на русскую литературу. Жаль только, что при том интересе, который есть у молодежи к фольклору, возможности наши невелики. Хотя следует отдать должное руководству университета, которое и в годы перестройки, т. е. в самое трудное для высших учебных заведений время, все-таки изыскивало возможности для проведения экспедиций и деятельности фольклорной лаборатории.

lib.pushkinskijdom.ru

Е. В. МУСАТОВА

*ДЕНЬ МИНУВШИЙ И ДЕНЬ НЫНЕШНИЙ**

Как быстро летит время! Проходят годы, десятилетия, века... Сотни нитей, связывающих прошлое и настоящее, рвутся, не выдержав проверки переменами. Некоторые нити мы рвем сами, посчитав их ненужными, лишними. И не восстановить, не вспомнить. Но одна ниточка все тянется, не рвется... Никто не может прервать ее, да и зачем? Ведь, прервав эту нить, мы растеряем все то лучшее и человечное, что есть в нас, — нить родства между людьми, нашу связь с предками.

Когда почти три года назад мне представилась возможность поехать вместе со студентами-первокурсниками Новгородского университета в фольклорную экспедицию, я, не задумываясь, согласилась. Тогда я не думала ни о ценности фольклора, ни о той самой ниточке. Просто очень заманчиво звучало: «фольклорная экспедиция». Позже я поняла, что фольклорная практика — это не просто романтическая поездка по живописным уголкам края, но и тяжелый труд, рутина. В одну и ту же местность порой приходится возвращаться не раз, не два, а иллюзия обильности материала создается в основном за счет баек и частушек. По-настоящему редкий, достойный материал удается записать не так часто. Кроме того, многие исполнители поют старинные романсы, даже не подозревая, что это не народные песни и у них есть вполне конкретные авторы. Но, как ни странно, эта рутина очаровывает. Ведь мы идем почти вслепую, на ощупь, держась за ту самую ниточку.

Я никогда не подозревала, что можно вот так просто прикоснуться к своему прошлому, к истории своего народа. Каким-то неведомым нам, а, может быть, просто забытым, щемящим душу драматизмом пропитаны песни, которые исполнялись раньше на вечерках. И темы вечные: несчастная любовь, брак с нелюбимым, свобода и несамостоятельность. Но встречаются и песни, темы которых неординарны и непривычны, например убийство отца сыновьями:

В Лучках на хуторе случилася беда —
Два брата сговорились убить своего отца.
Шли с деревни, зашли к нему в избу,
А он сидел плел лапти и думал все думу...
...Отца они убили и клали на кровать,
А кол, которым били, запрятали в кровать.

Песня записана от М. А. Завириной из пос. Пола Новгородской области. «Это молвотицкая песня (Молвотицы — деревня Новгородской обл. — *Е. М.*). Мне было 16 лет, я на трактористку училась в Лужно, вот оттуда эта песня и привезена», — говорит исполнительница. И таких песен-легенд много!

Редкий, но необычайно интересный для меня жанр — былички. Я бы назвала их одним из самых живых жанров, ведь современные страшилки про отрубленную руку с кольцом или гроб на колесиках — те же былички. От той же М. А. Завириной записана такая якобы правдивая история:

«Умер у одной женщины муж. А она в колхозе коней пасла, а пастбище рядом с кладбищем. Летом светло долго, решила она на кладбище сходить. Вот пришла, ста-

* Мусатова Елизавета Владимировна — ученица 10 класса Новгородского педагогического лицея, участница в 1998—2001 гг. фольклорных экспедиций Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (в настоящее время — студентка университета).

© Е. В Мусатова, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

ла рядом с крестом и стоит и причитывает: „Меня загубил и сам ушел!". А ей сзади кто-то по плечу похлопал. Она обернулася, стоит высокий-высокий дедушка, и на нем все жар горит. Ничего не сказал. Она уж и не помнит, как выбралась. Не вовремя, значит, пришла».

А кто из нас не знает, что такое частушки! Этот, пожалуй, самый популярный вид фольклора составляет основную часть записанного материала. Забавно видеть, что, сменив одежду и прическу, парни и девушки остаются все теми же. Может быть, именно поэтому «юморные» частушки пользуются таким успехом:

У меня в кармане роза
Расцвела букетами.
Не скажу, какой мужчина
Угощал конфетами.

В частушках слышится скептическое отношение то к противоположному полу, то к родителям, то к соперникам/соперницам, то к вредным старушкам, перемывающим косточки своим знакомым:

Я иду по коридору,
В коридоре говорят,
За меня, за боевую,
Дома милого бранят.

Не передать словами, какие чувства испытываешь, прикасаясь к произведениям вековой давности. Благоговение перед прошлым? Вполне объяснимый страх? Уважение? Да, и это тоже. Но есть еще что-то... Связь с теми, кого уже не существует физически, но перед которыми мы в ответе — за себя, за окружающий мир, за тех, кто придет вслед за нами. Ведь те вещи, которые относятся к вполне конкретной области этнографии, умеют разговаривать. Метафора говорящих вещей уже стара и избита, но тем не менее она действенна.

Страх, смешанный с почтением, переполняет душу, когда входишь в незнакомый дом... проходишь по нему... разглядываешь старые фотографии... оставшуюся от прежних хозяев утварь, мебель... и понимаешь, что дом «следит» за тобой. Нет, не дом, а Дом. И очень осторожно, боязливо, память высвобождает из подсознания вроде бы новое, но в то же время такое знакомое чувство. И ты понимаешь, что знал все это когда-то... но забыл. Это напоминание не только о твоей, *именно твоей* прошлой жизни, но и жизни *всех*. Каждый узнает свое, каждый нащупывает одну и ту же ниточку. Но, как в басне про трех слепых и слона, почувствует разное — ведь у каждого из нас общее и одновременно свое прошлое.

Как быстро летит время! Проходят годы, десятилетия, века... Сотни нитей, связывающих прошлое и настоящее, рвутся. Люди остаются теми же, но в то же время так меняются! Новый стиль жизни, новая мода, новые знания, новые проблемы и новые решения. А ниточка все не рвется, тянется через нашу жизнь.

lib.pushkinskijdom.ru

Сказки А. Афанасьева по-польски

Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa / Przeł. A. Barszczewski, M. Biernacka, H. Kowalska, R. Łużny, A. Woźniak, opracował, wstępem i przypisami opatrzył R. Łużny, wyboru dokonała i przygotowała do druku H. Kowalska, Kraków, 2001. S. 440.

Русские народные сказки издавна привлекают польских переводчиков,[1] доказательством чего является рецензируемая нами книга, которая, однако, во многих отношениях лучше всех вышедших до сих пор в Польше переводов этого вида русской прозы. Корпус книги составляют тексты, почерпнутые из известнейшего, наиболее авторитетного сборника русских сказок, собранных Александром Афанасьевым. Перевели их: Александр Барщевски, Малгожата Бернацка, Ханна Ковальска, Анна Возняк и Рышард Лужны, который, кроме того, отобрал тексты для перевода, а также является автором вступительной статьи и примечаний. «Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa» — последнее научное и издательское предприятие этого замечательного знатока русской культуры, а также опытного переводчика, своего рода итог его научной деятельности, в которой фольклор всегда занимал особое место.

О том, насколько сложными были издательские судьбы этого труда, наверно, лучше всего известно его авторам. После безуспешных попыток опубликовать «Rosyjskie bajki ludowe...» в разных издательствах начиная с 1990 г. они вышли наконец в ноябре 2001 г. в Кракове. И хотя книга впечатляет своим объемом (440 с.), но нельзя не сожалеть, что почти половина всех переведенных текстов так и осталась недоступной для польского читателя в результате издательской политики.

Сначала авторы намеревались полностью перевести собрание сказок А. Афанасьева, в том числе также богатые текстологические примечания, приложения, указатели, т. е. тот научный аппарат, без которого не обходится сейчас ни один исследователь сказки. Поскольку, однако, свою антологию они предназначали не для профессионального, а для обычного читателя, которому в большинстве случаев чужды, например, все сложности, связанные с систематизацией сказки, по мере выполнения этой кропотливой и трудоемкой работы первоначальный замысел подвергся пересмотру и было переведено около 300 самих только текстов без вариантов, разных редакций одного и того же текста, в результате получилась лишь половина российского оригинала.

Несмотря на это, «Rosyjskie bajki ludowe...» дают хорошее представление о жанровом и словесно-речевом своеобразии русской сказочной прозы. И это тоже решительно выделяет рецензируемую книгу на фоне всех опубликованных до сих пор в Польше переводов сказочного эпоса, в которых, как правило, преобладали волшебные сказки. Это вызвано, по-видимому, тем, что в силу своей жанровой природы они являются для переводчика своего рода вызовом, позволяющим ему проявить максимум творческих возможностей. Стоит, однако, сравнить с оригиналом хотя бы прибаутки (№ 142) или сказку «Muszy paiac» (в оригинале «Терем мухи»), чтобы несколько подвергнуть сомнению это убеждение: их перевод представляет не менее сложную переводческую задачу.

Кроме того, новейшая публикация русских сказок по-польски заинтересует и профессионального читателя, фольклориста или этнографа, а также, возможно, и

[1] Список большинства польских переводов русской народной сказки помещен в: *Rzepnikowska I.* Specyfika tłumaczenia tekstów folklorystycznych : (Na materiale polskich przekładów rosyjskiej baiki magicznej) Toruń, 1997. С. 5—15.

© И. Жепниковска, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

очередного переводчика, который благодаря удобной нумерации сэкономит силы и время на разыскание необходимого текста. Каждая сказка обозначена двумя цифрами, первая из которых представляет собой порядковый номер в антологии, а вторая, в скобках, указывает номер сказки в собрании А. Афанасьева.

Читательская судьба сказок А. Афанасьева в Польше имеет уже свою историю, которая не является слишком развернутой, но, может быть, в связи с их новейшей публикацией все-таки стоит о ней вспомнить.

Итак, раньше польские переводчики уже обращались к записям А. Афанасьева, однако это были одиночные, нередко одни и те же тексты, которые включались в сборники, содержащие сказки народов мира[2] или сказки народов бывшего Советского Союза.[3] Первую попытку познакомить польского читателя с большим количеством записей А. Афанасьева только в 1962 г. предпринял Людвик Фляшен.[4] Несмотря на то что его труд по объему значительно уступает антологии Р. Лужного, он отличается рядом достоинств, заслуживающих внимания. Интересно сопоставить оба перевода, тем более что сами составители рецензируемой антологии во вступительной статье указывают на своего рода переводческую преемственность.

Новая книга полнее по составу: кроме волшебных и бытовых сказок, преобладающих в книге Л. Фляшена, в нее вошли тексты, которые с трудом удерживаются в традиционных представлениях о сказке. Имеются в виду развернутые пословицы и загадки, юмористические диалоги вроде «Dobrze, ale kiepsko» (в оригинале «Хорошо, да худо»), монологи, в центре которых невероятные происшествия, — например, «Nie odpowiada ci — nie słuchaj» (в оригинале «Не любо — не слушай»), а также рассказы о мертвецах, ведьмах и т. п. Однако главное достоинство перевода Л. Фляшена — его язык, его высокий художественный уровень. При этом дело не только в бережном воспроизведении переводчиком всех традиционных приемов изложения сказки, в том числе формул, но и в языковой стилизации, пронизывающей что особенно следует отметить, все уровни сказочного текста, в том числе лексику, грамматику и синтаксис. Часто бывает, что новый перевод одного и того же литературного феномена настолько удачнее старого, что как бы «отменяет» его. Здесь, напротив, перевод Л. Фляшена сохраняет свои достоинства.

Позиции авторов обоих переводов близки. Отказ от сопровождающего сказки в оригинале научного аппарата в виде приложений, указателей и пр. отнюдь не означает ограничения читательских компетенций. Л. Фляшен старается приготовить читателя к восприятию русской сказки, подчеркивая во вступлении запечатленные в ней элементы древних представлений, этнографические подробности, а также своеобразную систему ценностей, которая не всегда совпадает с современной. Переводчик помнит о том, что сказка отнюдь не всегда адресована лишь детям. Кроме того, немало внимания переводчик уделяет традиционной стилистике сказки, так называемой сказочной обрядности, а также пытается доказать, что сказка — это к тому же забава, демонстрация остроумия и фантазии народного рассказчика.

Еще дальше в этом отношении пошел Р. Лужный, который в обширной вступительной статье знакомит польского читателя с жизнью и собирательской, а также издательской деятельностью А. Афанасьева, указывает на всесторонний характер его научных интересов. Однако он прежде всего разъясняет своему читателю все сложные вопросы систематизации и структуры народной сказки, ссылаясь на результаты исследований таких выдающихся ученых, как А. Аарне, Ст. Томпсон, А. Веселовский, В. Пропп и Ю. Кшижановский. Как и его предшественник Л. Фляшен, Р. Лужный пишет о художественном своеобразии сказочного эпоса, его системе ценностей, которая является более сложной, чем это кажется на первый взгляд. Таким образом, Р. Лужный сформулировал в сущности основы своей теории перевода народной сказки, поскольку каждый перевод, как известно, начинается именно с осознания всех особенностей переводимого текста. Более того, «Rosyjskie bajki ludowe...» доказыва-

---

[2] Ср., напр.: Baśnie z całego świata / Oprac. W. Markowska, A. Milska. Łódź, 1946. Сказки Афанасьева: «Baśń o trzech synach» (рус. «Сивко-бурко») и «Mądralinka» (рус. «Мудрая дева»).

[3] Ср., напр.: Baśnie narodów Związku Radzieckiego / Zebr. i oprac. W. Markowska, A. Milska. Warszawa, 1950. Сказки Афанасьева: «О Iwanuszce-Głuptasku» (рус. «Иванушка-дурачок») и «Mądralinka» (рус. «Мудрая дева»).

[4] Bajki rosyjskie / Tłum. L. Flaszen. Kraków, 1962.

lib.pushkinskijdom.ru

ют, что, несмотря на такое количество переводчиков, перечисленные замечания воплощены в практику. Сторонником несколько другой концепции перевода народной сказки оказался только А. Барщевский.

Этот опытный переводчик, кстати, не только русской, но и украинской, а также белорусской народной прозы всегда принимал несколько рискованные решения.[5] Поэтому отчасти удивляет его последовательность и верность своим представлениям об идеальной трансляции. Особенности переводческой манеры А. Барщевского заметны даже в случае, если читать его сказки автономно, независимо от оригинала. Прежде всего они не воспроизводят столь обязательный в переводах остальных авторов разговорно-бытовой язык, что достигается благодаря определенным синтаксическим конструкциям. При этом переводчики не забывают о том, что даже сложносочиненные предложения отличаются богатством потенциальных смыслов. В результате несоблюдения этих и других принципов сказочного синтаксиса, например способа соединения законченных высказываний, тексты А. Барщевского характеризует большая смысловая и логическая спаянность. Нередко уточняется, детализируется то, что в оригинале лишь названо. Кроме того, в переводе мало попыток приравнять время исполнения сказки ко времени действия в ней, попыток создать на глазах у читателя иллюзию совершаемого. Особенно, как известно, способствует этому настоящее время глагола. В такие моменты сказочное повествование достигает наибольшей выразительности. В целом, однако, переводы А. Барщевского не снижают художественного уровня антологии в целом, тем более что данные этой несколько иной трактовки традиционной сказочной стилистики сосуществуют здесь с решениями, не противоречащими общепринятой в антологии концепции перевода. К ним следует отнести, например, пространственные формулы типа «W pewnym cesarstwie, w dalekim państwie żył groźny car...» (с. 195) или формулы существования «żył sobie chłop z żonâ» (с. 190), с которых, согласно оригиналу, А. Барщевский обычно начинает сказочное повествование. К наиболее удачным решениям несомненно принадлежит перевод остроумной концовки, завершающей сказку «Pióro Fenista Jasnego Sokoła» (в оригинале «Перышко Финиста Ясна Сокола»): «Na uczcie ja także byłem i wino piłem. Po wâsach Şciekało, do ust nie trafiało. Wciągnuli mi na głowkę czapczysko i dali po pysku: Dryblasie, nie zwlekaj, z obejşcia uciekaj!» (с. 221). Собственно говоря, причины, обусловливающие решения А. Барщевского, намного сложнее, чем только желание быть оригинальным, неповторимым. Лучший пример, подтверждающий это наблюдение, — сказка «Buiany» (в оригинале «Сивко-Бурко»). Несмотря на существование по крайней мере трех польских переводов сказок, обрабатывающих сюжет «Сивко-Бурко» (СУС 530),[6] А. Барщевский предложил очередной вариант названия волшебного коня, что было вызвано стремлением достичь рифмы в формуле призыва героем этого необычного помощника: «Koniu Buiany, zwiastunie kochany» (с. 181; в оригинале «Сивко-бурко, вещий воронко»).

Даже эти беглые замечания по поводу новейшего перевода сказок А. Афанасьева дают, мы надеемся, некоторое представление о мастерстве, с каким они были переведены на польский язык. Этот вопрос несомненно заслуживает отдельного и более детального исследования. Зато уже сейчас с полным основанием и без всякого преувеличения мы можем сказать, что «Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa» внесли огромный вклад в область популяризации в Польше этого прекраснейшего жанра русской устной прозы, а также в нашу переводческую практику, в которой произведения фольклора занимают, к сожалению, все еще незначительное место.

И. Жепниковска

---

[5] Ср., напр., рецензию И. Луговской на его перевод украинских сказок под заглавием «W kręgu ukraińskich baśni i podań ludowych» (Literatura Ludowa. 1995. N 4—5. С. 71—77), а также мои замечания в цитированной выше книге «Specyfika tłumaczenia...».

[6] *Karnauchowa I.* Najcudniejsza Piękność / Tłum. Cz. Jastrzebiec-Kozłowski. Warszawa, 1952. С. 11; Bajki Rosyjskie / Tłum. L. Flaszen. Kraków, 1962. С. 156; Czarodziejskie baśnie: Rosyjskie baśnie ludowe / Tłum. J. Miecugow, Warszawa; Moskwa, 1990. С. 21.

lib.pushkinskijdom.ru

О. А. КАДИКИНА

СЕВЕРНЫЕ СКАЗКИ. СБОРНИК Н. Е. ОНЧУКОВА

Издательство «Тропа Троянова» (Санкт-Петербург) в 1998 г. выпустило «Северные сказки» Н. Е. Ончукова. Переиздание собрания Н. Е. Ончукова — дело, безусловно, нужное и полезное. «Северные сказки» впервые вышли в свет в 1908 г. почти после двадцатилетнего перерыва в публикации русских сказок. Н. Е. Ончуков применил при подготовке сборника принцип, который в свое время использовал при издании «Онежских былин» А. Ф. Гильфердинг: расположил сказочный материал не по сюжетам, а по сказочникам с приведением их биографий и характеристик. Необходимо отметить, что этот принцип публикации сказочных текстов, являющийся нормой современного научного издания фольклорных материалов данного жанра, не являлся на тот момент общепризнанным. Так, в рецензии Н. Селецкого читаем: «Самый же главный беспорядок, самое большое неудобство заключается в строго соблюдаемом собирателем принципе расположения материала по сказочникам. К сожалению, этот principium division за последние годы все более и более распространяется среди издателей материалов по народной словесности».[1] Но научные круги и прогрессивные слои российского общества по достоинству оценили собрание Н. Е. Ончукова — за этот сборник ученый был награжден большой золотой медалью Русского географического общества.

Сборник Н. Е. Ончукова стал первой научной публикацией сказок и для своего времени был, безусловно, революционным. Но с тех пор принципы научной публикации фольклорных материалов претерпели значительные изменения. На сегодняшний день научное издание сказок должно отвечать следующим принципам:

материал должен быть расположен по месту записи и по исполнителям;

тексты должны быть тщательно выверены по рукописям, так как не исключена возможность ошибок — как фактических (при указании исполнителя, его паспортных данных, места записи), так и текстологических (неточная передача областной и архаичной лексики, диалектных особенностей речи);

собрание сказок должно предварять предисловие, здесь же может быть помещена вступительная статья, посвященная собирателю, и, как правило, статья о данной сказочной традиции и сказочниках, от которых и был записан материал;

сказки должны сопровождать научный комментарий. В состав переиздания, подобного «Северным сказкам» издательства «Тропа Троянова», необходимо включить преамбулу, где бы освещались основные принципы комментирования;

в сборник должен входить словарь областных слов, архаичной лексики и малопонятных оборотов;

в состав сборника необходимо включить «Указатель имен» и «Указатель предметов».

Данное переиздание «Северных сказок» не отвечает этим требованиям.

Материалы «Северных сказок» были собраны Н. Е. Ончуковым в фольклорных экспедициях 1902—1904 гг. на Печоре, в Поморье (районы побережья Белого моря, ныне входящие в состав Карелии и Архангельской области) и в Олонецкой губернии, где ученый собирал былины, попутно записывая и сказки. После того как Н. Е. Ончуков в 1905 г. предложил Русскому географическому обществу издать их, академик А. А. Шахматов передал Ончукову свои записи сказок, сделанные им в

[1] *Селицкий Н.* Северные сказки : Сб. Н. Е. Ончукова // Журн. М-ва нар. просвещения (ЖМНП). 1909. Апр. С. 417.

© О. А. Кадикина, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

1884 г. во время экспедиции, предпринятой в Петрозаводский и Повенецкий уезды Олонецкой губернии с целью изучения народных говоров. Кроме этого, к собранию было присоединено несколько сказок из архива Географического общества. Эти материалы были включены в состав первой книги «Северных сказок». Во вторую книгу вошли: записи сказок учителя Д. Георгиевского из с. Муромля Олонецкой губернии из архива Академии наук, записи М. М. Пришвина в Поморье летом 1906 г. и материалы Н. Е. Ончукова, который снова записывал сказки летом 1907 г. в Олонецкой и Архангельской губерниях. Эти материалы вошли во вторую книгу собрания. Таким образом, принцип распределения сказок по исполнителям выдерживался лишь там, где это было возможно (записи А. А. Шахматова и Д. Георгиевского оказались вне этого распределения); кроме того, записи Н. Е. Ончукова, из одной и той же местности (Олонецкая и Архангельская губернии), осуществленные с промежутком в три-пять лет, были помещены в разных книгах, что произошло потому, что сказки печатались по мере их поступления. Это можно было бы исправить при повторном издании материалов собрания.

При публикации текстов был допущен ряд фактических ошибок — прежде всего это касается записей не самого Ончукова. Например, в собрании Шахматова ряд сказок был ошибочно приписан другим исполнителям (№ 102, 129, 130, 135 и др.); допущены ошибки в фамилиях — сказки № 110, 111 приписываются некоему Аксенову, а были записаны от Семена Акинфонова. Встречаются также и нарушения географического принципа — например, текст № 117, записанный в Заонежье, помещен среди кондопожских сказок. Материал собрания следовало тщательно выверить по рукописям и все эти нечаянные промахи, произошедшие из-за неравномерного поступления материалов, исправить.

Обсуждая качество записи сказочных текстов, нужно отметить, что Н. Е. Ончуков при составлении всех своих сборников сказок «⟨...⟩ всегда старался записывать непосредственно от сказочников и добросовестно старался соблюдать все особенности местного говора».[2] Точны и записи А. А. Шахматова: «Сказки интересовали его главным образом как материал диалектологический — и поэтому его записи так тщательны в лингвистическом отношении».[3] Записи М. М. Пришвина и Д. Георгиевского отличаются меньшей тщательностью. Но даже в случае аутентичных записей сказок Н. Е. Ончукова и А. А. Шахматова при публикации текстов был допущен ряд ошибок, и при подготовке повторного издания собрания их также было необходимо устранить (это касается прежде всего записей А. А. Шахматова).

Сборник открывает вступительная статья А. Л. Налепина «Труды и дни Николая Евгеньевича Ончукова», далее следует «Предисловие» Н. Е. Ончукова (в котором описывается местность и условия записи сказок, содержание и история сборника), а также статья ученого «Сказки и сказочники на Севере». При следующих публикациях статьи, посвященные сказочникам определенной местности, станут программными при издании сказок. Здесь Н. Е. Ончуков характеризует общие черты края, их отражение в колорите сказок, последовательно разбирает разные типы сказок — сказки с эпическим содержанием (всего их в сборнике семь), «рассказы об инородцах», предания о происхождении сел и урочищ; «рассказы из области чудесного» — про леших, чертей, водяных, колдунов, оборотней и т. д. Ученый посвятил специальный раздел сказкам, рассказанным женщинами; он также рассматривает условия усвоения и бытования традиции («Досуг — условие для жизни сказок»), и наконец, личность сказочника и ее отражение в сказке. Перед сказками, записанными от каждого отдельного информанта-сказочника, приводится характеристика информанта, степень владения им сказочной традицией, описание остального репертуара и т. д. (для сказок, записанных самим собирателем).

Несмотря на то что собрание озаглавлено «Сказки...», состав сборника весьма разнороден, что отмечает и сам собиратель. Сторонние наблюдатели характеризуют сборник так: «Прежде всего, по характеру своему, сказки описываемого сборника делятся на две категории. В одну входят сказки так называемые „волшебные" с классическими сюжетами (добывание невесты, освобождение страны от чудовища,

---

[2] *Ончуков Н. Е.* Предисловие // Северные сказки : Сб. Н. Е. Ончукова : В 2 кн. СПб., 1998. Кн. 1. С. 20.

[3] *Азадовский М. К.* О русской сказочной традиции Карелии // Азадовский М. К. Русские сказки в Карелии. Петрозаводск, 1947. С. 11.

lib.pushkinskijdom.ru

оклеветанная жена, догадливая невеста и т. д.) со всеми традиционными фантастическими подробностями (оборотничество, услужливые звери и птицы, чудовища, чудодейственные предметы), а в другую — сказки, имеющие значение единичного случая, анекдота из обыденной жизни», — пишет Е. Елеонская.[4] «Наибольшее место среди его (Н. Е. Ончукова. — *О. К.*) записей занимали не классические волшебные сказки, и даже не новеллистические, но местные предания, народные анекдоты, ⟨...⟩ бывальщины, рассказы о нечистой силе и т. п.», — спустя почти полвека отмечает М. К. Азадовский.[5] Подобная пестрота сборника несомненно требует наличия в составе собрания комментариев к текстам, не говоря уже о том, что всякое научное собрание сказок в узком смысле этого слова с необходимостью предполагает научное их комментирование. Комментарии к текстам в переиздании 1998 г. отсутствуют.

Ненаучный характер собрания тем более вызывает сожаление, что в архиве Пушкинского Дома имеется научно подготовленное издание, в которое включены в том числе и комментарии к материалам собрания. Комментарий, составленный В. И. Ереминой, построен следующим образом: название сказки, сюжетный тип;[6] от кого и где записана сказка. Далее приводятся сведения о фиксации этого сюжета — в мировом и восточнославянском репертуаре, а также литературные обработки сюжетов. Отмечаются характерные мотивы данного сюжетного типа в публикуемом варианте. Затем даются ссылки на сказочные тексты собрания, принадлежащие к этому же сюжетному типу. Если перед нами контаминация сказочных типов, то по той же схеме разбирается следующий сюжет. Делаются пометки о правке текста собирателем: например, опущенные троекратные повторения, стихотворные вставки, необходимые пропуски слов неудобных для печати и др. Особенно ценной в таком комментарии является возможность сравнения приведенного варианта с вариантами, не включенными в собрание: так, в комментарии к сказке «Белобородый старик» (Сев. сказ., № 15) читаем: «1. Дословно повторяется та же самая история до трех раз; 2. Повторяется история до трех раз, в третий раз только мальчик одел старикову шубу».

Опираясь на комментарии В. И. Ереминой[7] к «Северным сказкам», мы описываем состав сказочного собрания Н. Е. Ончукова.

Среди записей Н. Е. Ончукова (176 номеров) волшебные сказки составляют лишь 46 номеров, среди записей преобладают бытовые (новеллистические) сказки — 71 номер. Также Н. Е. Ончуков записал 8 сказок о животных, 2 кумулятивные сказки, 1 легендарную сказку, 4 предания, 5 легенд (про панов), 24 былички, 1 бывальщину, 4 прибаутки, 2 присказки, 2 небылицы, 5 анекдотов на тему «смеются над соседями», 1 шуточный рассказ. Волшебная сказка представлена хорошо известными в мировом и восточнославянском сказочном репертуаре сюжетами «Победитель змея», «Молодильные яблоки», «Чудесное бегство», «Чудесные дети (Салтан)», «Борма-ярыжка», «Иван — медвежье ушко», «Сивка-бурко», «Двое из сумы» и др. Новеллистические сказки содержат следующие сюжетные типы: «Три добрых совета», «Угроза морщить озеро веревкой», «Уговор не сердиться», «Мудрая жена», «Жена-доказчица», «Ловкий вор» и т. д., в большинстве случаев — в классических контаминациях с другими сюжетными типами. Кроме широко распространенных и известных в большом количестве записей в рукописи имеются и редкие сюжетные типы: «Мужик на исповеди» (Сев. сказ., № 22), зафиксированной в СУС в 2 русских и 2 украинских записях; необычная для восточнославянского фольклора контаминация достаточного редкого сказочного типа «Царь и вор», известного всего в 2 русских и 2 украинских записях, и сюжета «Поп в мешке», широко бытующего у восточных славян (Сев. сказ., № 59); оригинальная версия сказочного сюжета «Не сто голов, а сто колов», зафиксированная в СУС в 3 русских и 1 белорусском вари-

[4] *Елеонская Е.* Северные сказки : Сб. Н. Е. Ончукова // Этнографическое обозрение. 1909. № 1. С. 97.

[5] *Азадовский М. К.* О русской сказочной традиции Карелии. С. 11.

[6] Индексы сказочных сюжетов даны по: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка (СУС). Л., 1979; сюжеты быличек: *Айвазян С.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. С. Айвазян при участии О. Якимовой // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182; Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

[7] Рукопись хранится у автора.

lib.pushkinskijdom.ru

анте, с включением отдельных мотивов сказочного сюжета «Отдай, чего дома не оставил» (Сев. сказ., № 72) и др.

В рукописи А. А. Шахматова (72 номера) бытовые сказки также составляют большинство — 41 номер, жанр волшебной сказки представлен 21 номером; кроме этого, Н. Е. Ончуков записал 3 сказки о животных, 3 легендарные сказки, 2 былички, одно предание и один текст, представляющий собой прозаический пересказ исторической песни. И в составе этой рукописи есть редкие варианты, зафиксированные однократно: детская сказка о репке, широко бытующая в устном изложении и довольно редко имеющая письменную фиксацию (Сев. сказ., № 5); в другом варианте нашли отражение отдельные мотивы редкого на славянской почве сказочного типа «Покинутая невеста (жена)», учтенного в СУС в одной русской и одной украинской записи (Сев. сказ., № 110); редкая версия сказочного типа о чудесной силе или знании (умении) (Сев. сказ., № 124); сказочный тип «Поросячьи имена», учтенный в СУС в единственной русской записи (Сев. сказ., № 143); также учтенный в единственном русском варианте сказочный сюжет «Взаимные насмешки» (Сев. сказ., № 144), и др.

В рукописи Д. Георгиевского (17 номеров) 8 бытовых сказок, 7 — волшебных, 1 — сказка о животных и один текст представляет собой контаминацию разножанровых сказочных сюжетов.

В записях М. М. Пришвина (38 номеров) новеллистическая сказка представлена 16 текстами, волшебная — 11, легендарная — 1. Кроме того, собиратель записал 5 преданий, 3 былички и один номер представляет собой оригинальный нетрадиционный сказочный сюжет. Один из текстов (Сев. сказ., № 195) является контаминацией чрезвычайно редких сказочных типов: «Старец и крестьянин» (крестьянин так свят, что слышит небесную обедню), зафиксированный в единственном русском варианте, и «Простецкая молитва» — особый подтип сказочного сюжета «Как стать праведником», записанный в одном русском и одном белорусском варианте.

После материалов собрания в публикации помещены «Словарь областных слов» и «Указатель имен и предметов», составленные Н. Е. Ончуковым. Они, безусловно, обладают огромной ценностью, но при научном издании сказочного собрания «Словарь» и «Указатель» было необходимо расширить и дополнить.

lib.pushkinskijdom.ru

М. Я. МЕЛЬЦ

ВТОРЫЕ ЛАЗАРЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ

21—23 февраля 2003 г. в Челябинске прошли вторые Лазаревские чтения, посвященные 75-летию А. И. Лазарева (1928—2001), одного из ведущих фольклористов страны, культуролога, педагога, доктора филологических наук, профессора, действительного члена Петровской академии наук и искусств, заслуженного работника культуры Российской Федерации.

Форум собрал значительное количество участников не только из городов Урала, Сибири, Поволжья, Центральной России, но и из небольших населенных пунктов, таких, например, как поселок Верх-Нейвинский Свердловской области. На заседаниях пяти секций было прочитано сто тридцать докладов, посвященных широкому кругу проблем.

Первая секция отводилась выступлениям по теоретическим и прикладным аспектам изучения фольклорной традиции. Многие ораторы сосредоточили внимание на отдельных видах устного творчества (главным образом русского). О роли традиций в устной несказочной прозе горнозаводского Урала рассказал Б. Г. Ахметшин (Уфа). И. С. Возжаева (Челябинск) рассмотрела поэтику топонимических преданий Южного Урала. О. Л. Михно (Челябинск), основываясь на записях 2001—2002 гг., сообщила о четырех типах духовных стихов, бытующих в Челябинской области, и их музыкальном стиле. Материалы фольклорной практики 1999 г. послужили основой докладов В. И. Ситникова и С. А. Ситниковой: «Традиционная русская свадьба в южных районах Челябинской области» и «Семантика образа курицы в свадебном обряде».

К проблеме идеала в русских былинах обратилась Л. В. Подольская (Екатеринбург). Отражение в частушке народной аксиологии продемонстрировала О. В. Мешкова (Челябинск). Прозвучали также доклады Н. С. Родионовой (Челябинск); В. П. Федоровой (Курган), С. А. Моисеевой (Магнитогорск), посвященные «мифологическому пространству» заговоров; календарной обрядности Южного Зауралья и горнозаводских районов Башкортостана.

Проблемам современного бытования сказочной и несказочной прозы (сказок, быличек) посвятили свои доклады Т. С. Огурцова (Новосибрск) и Е. А. Мищенко (Челябинск). Наблюдения над устным творчеством наших дней содержали доклады М. В. Никитина (Челябинск) «„Городская легенда" как составляющая фольклора современного города» и И. К. Феоктистовой (Омск) «Молодежь XXI века и суеверия».

На первой секции были заслушаны и доклады фольклористов из г. Уфы о бесписьменной художественной культуре башкир. Затрагивались фольклористические вопросы: И. Е. Карпухин (Стерлитамак) сконцентрировал внимание на важности исследования фольклора русского населения, проживающего в полиэтнической среде; Л. В. Фадеева (Москва) сообщила о собирательской работе Государственного республиканского центра русского фольклора (ГРЦРФ) во Владимирской области в 1994—1997 и 2000—2002 гг., подняла проблему комплексного изучения локальной устно-поэтической традиции и принципов издания сборников такого материала.[1]

[1] Говоря о новаторстве ГРЦРФ — комплексном подходе к сбору народной поэзии отдельного региона, Л. В. Фадеева ничего не сказала о работе в этом направлении сотрудников Секции крестьянского искусства Государственного института истории искусств, которые в 1920-е гг. впервые сформулировали данный постулат в отечественной науке и реализовали его во время экспедиций 1926—1929 гг. на Русский Север. См.: *Колпакова Н. П.* У Золотых родников : Записки фольклориста. СПб., 2002. С. 9—10, 47—48.

© М. Я. Мельц, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

О деятельности представителей нескольких поколений семьи собирателей Адриановых, с 1858 по 1906 г. изучавших фольклор Тобольского края, рассказала Н. Н. Мальцева (Курган). На малозатрагиваемом в последнее время вопросе обращения журналистов к народной поэзии[2] остановились Г. С. Вардугина (Челябинск) и М. Т. Боровинский (Нижний Тагил).

Вторая секция — «Традиция и традиционное как категории литературы» — работала в двух направлениях: мифо-фольклорные традиции в русской литературе XVI—XIX вв. и проблемы сохранения традиций в литературе XX в.

На заседаниях третьей секции — «Фольклорно-языковая традиция как основа национальной ментальности» были прочитаны доклады разной тематики. Наибольшее количество сообщений касалось паремиологии разных этносов — прежде всего русского. Об этом говорили В. В. Антропова (Челябинск) — «Концептуальная оппозиция бог—черт в русских пословицах и поговорках»; А. М. Чепасова (Челябинск) — «Пословицы — заветная лира русского человека»; Г. А. Шиганова (Челябинск) — «Грамматические отношения в пословицах и поговорках как отражение абстрактного мышления русского человека»; Л. П. Юздова (Челябинск) — «Концепт „деньги" в русских пословицах, поговорках, народных выражениях как средство отражения ментальности»; Л. П. Гашева (Челябинск) — «Традиционные фразеологизмы как средство выражения русской ментальности»; Е. Н. Бекасова и В. П. Бекасова (Оренбург) — «Русские прозвища через призму гендера».

Проблематика докладов, прочитанных в рамках четвертой секции — «Традиция как категория культуры», — во многом перекликалась с проблематикой выступлений, заслушанных на других заседаниях. Доклады И. А. Евтеева (Челябинск) «Экологическое сознание как элемент экологической культуры», Т. Г. Голощаповой (Челябинск) «Олицетворение и одухотворение земли, воды и огня в русском фольклоре», Н. Ф. Багутдиновой (Екатеринбург) «Статус и функции нищего в народной культуре» затрагивали теоретические проблемы. Современное состояние молодежного массового сознания было охарактеризовано в докладе Л. А. Шкатовой (Челябинск) «Студенческий фольклор как компонент корпоративной культуры вуза» и Н. А. Шварбауэр (Екатеринбург) «Жестокий романс с российской эстрады».

О бытовом и семейном укладе русских переселенцев, осевших в поселке Верх-Нейвинский Свердловской области, рассказали В. Макарова и Н. Зыль в докладе «Что деревня, то обычай».

Обряд «проводов души», сочетающий коми-пермяцкие и русские похоронно-поминальные обычаи, проанализировали Е. С. Антонова и О. Р. Аминова (Пермь).

Проблематике народного досуга — в разных ракурсах — были посвящены доклады В. Ю. Лебедева (Тверь) «Семиотические аспекты праздника», Н. А. Ягодинцева (Челябинск) «Игра как феномен культуры», А. Е. Хомякова (Омск) «Вечерки как традиционная форма сохранения русской ментальности», М. Г. Шаронина (Челябинск) «Модели игровых форм современных зрелищ», А. А. Мордасова (Челябинск) «Актуализация малых жанров фольклора в тексте современного праздника», Н. А. Лысова (Челябинск) «Гендерные традиции в современных художественно-зрелищных и досуговых формах культуры», М. А. Мордасова (Челябинск) «Традиции праздничной культуры Южного Урала в 1917—1941 годах».

Опытом использования народной поэзии в учебной программе средней школы поделилась И. В. Глухова (Челябинск). Д. Н. Жаткин и А. М. Пронин (Пенза) рассказали об изучении фольклора в рамках этнолого-культурологического курса «История мордовской культуры» в школах Пензенской области, где учатся дети мордовской национальности.

На пятой секции — «Традиция в контексте современного образования» — прозвучали сообщения различной направленности, затрагивающие задачи высшей школы и государства в вопросах изучения и сохранения фольклора. О разграничении и неоднозначной трактовке понятий «народная педагогика» и «этнопедагогика» говорила О. Н. Сепетерова (Челябинск). На роли высшей школы в пропаганде народного творчества и подготовке специалистов остановился И. А. Голованов (Челябинск), рас-

---

[2] В регулярно выходящих библиографических указателях «Русский фольклор» (издание Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом)) имеется подборка таких сведений в справочнике «Фольклор и периодическая печать», который отразил данные за 1966—1975 гг. (Л., 1985. С. 115—117).

lib.pushkinskijdom.ru

сказавший о концепции создания школы народной культуры Урала, выдвинутой А. И. Лазаревым. Основываясь на своей успешной практической деятельности, Г. А. Губанова (Челябинск) сообщила о современных подходах к преподаванию отраслевого курса «Библиотечно-библиографическое обеспечение народной культуры».

Многие выступления были посвящены проблеме привлечения народного творчества в программы среднего образования: П. А. Басманов (Стерлитамак) «Фольклор и воспитание духовной памяти учащихся на уроках литературы», Г. Я. Шишмаренкова (Челябинск) «Значение фольклора в воспитании школьников на начальном этапе изучения литературы», М. А. Саблина (Челябинск) «Проблемные ситуации при изучении народных сказок», Н. Л. Шестакова (Омск) «Влияние традиции на творчество детей-сказочников» и др.

Опытом организации Центра фольклора и этнографии «Челяба» при школе № 69 Челябинска поделилась его руководитель Л. Г. Ованесян-Чайка.[3]

Уральские Лазаревские чтения, ставшие традиционными, познакомили научную общественность с новейшими разработками отечественных фольклористов и культурологов.

---

[3] Полностью тезисы докладов, прозвучавших во всех секциях, опубликованы в брошюре: Вторые Лазаревские чтения : Материалы Всероссийской научной конференции / Отв. ред. И. А. Голованов. Челябинск, 2003. 420 с. Одновременно вышел в свет библиографический указатель: Лазарев Александр Иванович (1928—2001) / Сост. Г. А. Губанова. Челябинск, 2003. Обзор Первых Лазаревских чтений см.: *Голованов И. А., Губанова Г. А.* Первые Лазаревские чтения // Живая старина. 2002. № 1. С. 63; *Мельц М. Я.* Зарождение новой традиции // Этнографическое обозрение. 2002. № 5. С. 140—144; *Голованов И. А.* Первые Лазаревские чтения // Вестн. Челябинского университета. Сер. 2. Филология. 2002. № 1. С. 138—140.

lib.pushkinskijdom.ru

Искусство устной традиции: Историческая морфология

Сборник статей, посвященных 60-летию И. И. Земцовского / Отв. ред., сост. Н. Ю. Альмеева. СПб., 2002. 350 с.; Ноты. С портретом. Тираж 1000 экз.

Книга «Искусство устной традиции: Историческая морфология» содержит статьи этномузыковедов, фольклористов и этноорганологов, посвященные различным этническим культурам. Они написаны на основе докладов, прочитанных на конференции того же названия; форум был проведен в 1996 г. секторами фольклора и инструментоведения Российского института истории искусств в честь доктора искусствоведения, профессора, члена Союза композиторов СССР, члена Международного совета народной музыки ЮНЕСКО, члена Американского общества этномузыкознания, члена Ирландского общества народной музыки И. И. Земцовского, чья деятельность оказала значительное влияние на формирование современной науки о фольклоре. В представленных материалах рассмотрены ключевые проблемы постижения законов развития и функционирования искусства устной традиции.

Сборник состоит из двух разделов и Приложения. Первый поделен на три части, начальная — «Морфология культуры» (с. 8—154), где народнопоэтическое творчество освещено, прежде всего, в категориально-феноменологическом аспекте.

В выступлении Б. Н. Путилова (Санкт-Петербург) «К морфологии фольклорной культуры»[1] было отмечено недостаточное изучение контекста и контекстных связей данного явления, ошибочность поисков зависимости его от внешних факторов без учета того, что загадки устной художественной поэзии часто находятся внутри, в ее натуре, механизме, особенностях функционирования. Одна из сторон последнего связана с коммуникативными особенностями жанров, т. е. с вопросом об адресатах, к которым направлен акт воссоздания того или иного текста. Основной массив бесписьменных произведений — и архаических, и поздних — обладает аксиальными контактами с двухуровневой определенностью адресатов: с одной стороны, типовой, когда они по типу своему заданы традицией и это обусловливает жанровую природу и специфику сообщения, с другой же — слушатели в каждой данной передаче конкретны и это обстоятельство не может не влиять на характер процесса воспроизведения. Разыскание И. В. Мациевского (Санкт-Петербург) «О дифференцированности морфологических доминант в традиционной музыке» доказывает правомерность и перспективность морфологического подхода к изучению народных мелодий в контексте современных методик и технологий. Необходимо лишь в каждой конкретной системе выявить присущую только ей структурную иерархию, а также наиболее устойчивые признаки и механизмы становления и существования целого.

В нескольких работах применен историко-типологический ракурс изучения. Статья В. А. Лапина (Санкт-Петербург) «Фольклорное двуязычие: Феномен и процесс» представляет опыт выявления самобытности исторически переплетенных национальных культур на основе структурирования факторов их общности и различия. Обобщая данные этномузыковедов, фольклористов, этнографов, языковедов, историков, археологов и сопоставляя их с собственными наблюдениями, автор определяет семь уровней-стадий фольклорного двуязычия, являющегося особым состоянием традиционного искусства, возникающим при длительном и глубоком межэтническом и этнокультурном воздействии, что в свою очередь формирует специфическую фольклорную среду и может быть соотнесено с понятием «историко-культурный тип».

[1] Из-за скоропостижной смерти Б. Н. Путилов не смог превратить доклад в развернутую статью.

© М. Я. Мельц, 2004

lib.pushkinskijdom.ru

Структурированному изучению «корней» одной интонации посвящено изыскание М. А. Лобанова (Санкт-Петербург) «О формировании мелодического клише». В зафиксированных им в 1969 г. в Мошенском районе Новгородской области ауканьях, которые не просто выкрикивались, а имели мелодию, удалось выявить знаменитую «григовскую интонацию» (она же и «шопеновская», что менее известно) — ход от вводного тона гармонического минора вниз к доминанте, а не вверх к тонике, как обычно. Кроме того, оказалось, что «жалобные» новгородские ауканья почти нота в ноту совпадают со шведскими пастушескими сигнальными напевами без слов. Возникает предположение об их связи с древними верованиями и магическими представлениями. По мере перерождения традиции присущая ей сакральная мелодия утрачивает самостоятельную целостность. Постепенно бестекстовые напевы скандинавского пастушеского клича превращаются в кадансовую формулу с более радикальными преобразованиями и становятся своего рода «песнями без слов» с повторно мелодическими построениями. В новых напевах разных жанров она уже предстает не на правах тематического зерна, а в качестве какой-либо служебной частички (например, концовки), т. е. превращается в клишированный оборот. Следы сходных путей изменения функции скандинавского ритуального напева-призыва можно найти в музыкальном фольклоре юго-восточной Эстонии, верховьях Западной Двины, Западного Буга, Вислы и даже горного массива Словакии — районов, издревле в той или иной степени сообщавшихся с Балтикой.

Опираясь на материал казахской народной музыки, А. Б. Кунанбаева (Санкт-Петербург) обратилась к поискам универсалий — «жанровых дублей» традиционных культур. По ее мнению, такими дублями можно считать видовые воплощения одних и тех же родов художественно-синкретической деятельности в рамках продуктивного периода этнического обычая. Они означают изначальную множественность, которая не случайна и не произвольна; она всегда обусловлена конкретно-исторически, связана с функционально-жанровыми, социальными, региональными и половозрастными факторами. С опытом гомологической типологизации ритмических построений для определения системности белорусских крестинных напевов ознакомила Г. В. Тавлай (Санкт-Петербург), завершив изложение значительным количеством нотных примеров (с. 95—131). Проанализированные ритмические слоговые «узлы» позволили раскрыть и осмыслить связи и функционирование типовых родинных песен в кругу всей обрядности и отчасти в необрядовой песенной культуре этого народа.

Исследование Н. Ю. Альмеевой (Санкт-Петербург) «Жанровая система и этномузыкальный диалект : К проблеме классификации явлений татарской музыки устной традиции» посвящено выявлению корневого единства, структуры и специфики видов общенациональной культуры как комплекса подсистем, образуемых этнографическими группами, сформировавшимися в ходе исторического процесса. Объектом изучения стали татары Волго-Камья — региона, известного в специальной литературе как единый историко-этнический пояс. Решая задачу постижения диалектного аспекта мелодической народной специфики, необходимо учитывать сложность таксономической структуры этноса. Весь музыкальный фольклор татар складывается из локально-территориальных проявлений, и необходимо детально изучать каждое из них, всякий раз сознательно ограничиваясь культурно-историческими и географическими рамками — это обязательно для определения стиля и жанра мелодического массива во всем объеме.

А. Н. Розов (Санкт-Петербург) на основе старинного рукописного сборника 1779 г. «Мышкинский месяцеслов», отрывок из которого коллекционер П. Н. Тиханов через сто лет представил на страницах газеты «Ярославские губернские ведомости», реконструировал давний календарь сугубо практического назначения. Текст памятника состоит из 1) перечисления православных праздничных дней, связанных с именами святых и событиями из прошлого церкви, с присоединенными к ним полезными рекомендациями по земледелию, животноводству и пчеловодству; 2) «Деревенского предуверения», наполненного хозяйственными советами, наблюдениями и приметами о предстоящей погоде, видах на урожай и т. д.

Во второй части первого раздела — «Морфология исполнительства» — проблема рассматривается со структурно-типологической точки зрения (с. 155—203).

Замысел работы А. В. Ромодина (Санкт-Петербург) «Исполнитель и традиция: Психолого-артикуляционные аспекты морфологии» предопределили исследования И. И. Земцовского последних лет. Автор демонстрирует взаимосвязи между различными способами артикулирования в разных видах и формах искусства. Так, в северобе-

lib.pushkinskijdom.ru

лорусской традиции им выявлено множество пересечений в терминах инструментализма, танца, вокала. Артикуляционные особенности (не только одинаковые, но и различные) могут проявляться в самых малых формах, в разделах даже одной песни, у отдельной певицы. Музыкальная артикуляция непременно соотносится с речью и фонетикой.

Несколько статей посвящено музыкальной культуре некоторых этносов России. А. К. Смирнов (Казань) в разработке «Напев с набором альтернативных фрагментов» оперирует своими записями образцов татарского народного мелоса, в которых присутствует фрагментарная изменчивость мелодии. Объектом варьирования оказываются не отдельные элементы, но их совокупность; в некоторых частях мотива реализуются не одни и те же ингредиенты, а по мере надобности то одно, то другое звено, что обусловлено структурными особенностями текста. В статье М. Г. Хрущевой (Астрахань) «Песенная форма в процессе исполнения (на материале удмуртского фольклора)» говорится об устойчивости конструкции всего ресурса песен любого этноса, т. е. версо- и мелострофики, их сочетаниях и встречающихся разновидностях, появление которых определяют как индивидуальное формотворчество певца, так и локально-стилевые устои. В примечаниях демонстрируются образцы празднично-календарных и свадебных песен, в основном записанных, представленных на русском языке и нотированных самим автором (с. 182—191).

Е. Хаздан (Санкт-Петербург) выступает как публикатор переведенных ею с языка идиш трех (из восьми) параграфов труда классика еврейского музыкознания покойного М. Я. Береговского (1892—1961) «Музыкальные выразительные средства еврейской народной песни». Подлинник хранится в Кабинете рукописей Российского института истории искусств; работа прежде никогда не переводилась и не издавалась. В ней рассмотрена поздняя песня, сформировавшаяся в период, когда идиш стал средством общения евреев, проживавших в Западной Европе и среди восточных славян. Она была одноголосной (даже при хоровом исполнении), с небольшим количеством ладов.

Третья часть первого раздела озаглавлена «Структура музыкальной речи» (с. 204—235). Статья М. Г. Кондратьева (Чебоксары) «О типологии ритмической вариативности / формульности в песенных традициях народов Поволжья и Приуралья» разъясняет, что для рассматриваемой напевности характерно многоголосие с ладоинтонационным строением. Однако поляризация типов мышления проживающих в регионе этнических языковых групп — тюрков и финно-угров — определила вариативность и формульность их музыкально-поэтических структур.

Б. Ашхотов (Нальчик) останавливается на внутрислоговой распевности в адыгской народной песне. Наличие мелодических построений в основном связано с введением в текст различных ассонансов, лишенных конкретного смыслового значения. Обилие форм амплификаций в тексте лишает его четкой метрики — и это отражается на характере интонационной организации, опирающейся на языковые построения различной временной величины.

Вопрос соотношения лексики и музыки в русской частушке поднимает Ю. Е. Бойко (Санкт-Петербург). Слова и мотив в них в значительной степени взаимозаменяемы; именно по этому признаку построена предложенная классификационная схема разнородностей жанра и аргументирована необходимость особого подхода к его нотации.

Материалы второго раздела — «Истоки и эволюция явлений культуры» — относятся к области исторической морфологии с определением ее стадий и этапов, а также жанровых и возрастных сфер (с. 236—292).

В исследовании И. М. Жорданиа (Мельбурн) «Этномузыкология : Междисциплинарные перспективы» изложена гипотеза происхождения членораздельной речи и народного многоголосия в среде населявших все континенты древних людских популяций в связи со степенью их склонности к заиканию. Изучение не просто музыки, а «музыкальности человека» может быть важно для многих областей научного знания.

В. Ф. Платонов (Санкт-Петербург), опираясь на анализ речевого стиля сказителей крайних областей Севера Европейской России, от которых записано наибольшее количество былин, выступил с публикацией «Вокальное и инструментальное в русском эпосе : (К проблеме реконструкции инструментального сопровождения)». В прошлом, вероятно вплоть до XVII—XVIII вв., сказания исполнялись под аккомпанемент гуслей, гудка или домры, причем, судя по всему, наиболее типичным являлся квартовый строй с двумя типами звучания — бурдонного или гетерофонного. Последний, видимо, имел несколько разновидностей: интонационно-упрощенное; инто-

lib.pushkinskijdom.ru

национно-развивающее; интонационно-ритмическое; случайно-импровизационное; с элементами терцовой вторы; орнаментирующее; ленточное.

Тему «Детские считалки вчера и сегодня» раскрыл Е. А. Костюхин (Санкт-Петербург). Их художественные истоки имеют древнее происхождение и восходят к жеребьевке старинных игр, однако как вид фольклора они сформировались не ранее XVIII в. Источники их чрезвычайно многообразны: это может быть модная песенка, веселый стишок из детского журнала, считалка литературная, причем из реальных деталей выстраивается абсолютно нереальный мир. Одним из путей эволюции жанра, когда на смену давним текстам активно приходят новые, может быть не «семантизация» и не «десемантизация» одних и тех же образцов, а превращение их в веселые небылицы. Считалки являются не только игровыми прелюдиями, но и сами они — игра, предполагающая импровизацию; именно поэтому в них так высока вариативность.

А. А. Петров (Санкт-Петербург) в разыскании «Духовная культура и лексика : (К вопросу о соотношении этнолингвистики и этнохореографии)» на примере танцев национальных меньшинств Севера России (прежде всего, тунгусов—эвенков, эвенов, негидальцев, подчас называющих пляски и песни одним и тем же словом) установил формы проявления или отражения этнохореографии в языке культуры: 1) в системе народной терминологии; 2) в сопровождающей танец музыке (песенной и инструментальной); 3) в особой песенной лексике; 4) через контекст традиционной культуры, который проявляется в полисемии. Своеобразное видение мира, его членение передается на всех уровнях языка: фонологическом, морфологическом, лексическом и синтаксическом.

Народные истоки артикуляции виолончельных сюит И. С. Баха констатировал А. В. Свободов (Санкт-Петербург). В смычковом исполнительстве (как и при игре на духовых инструментах) характер воспроизведения мелодии зависит от артикуляции, осуществляемой посредством штриха или штриховых комбинаций. Бах жил и творил в неоднородной среде академического искусства эпохи барокко, поэтому, обращаясь к музыкантам, для которых композитор сочинял свои опусы, он не мог не учитывать их исполнительской манеры. Ориентированность на сторонников демократического стиля определило наличие в сюитах типичных для простонародной стихии асимметрических штриховых приемов как средства художественной выразительности.

Судьбу отечественной науки о церковных колоколах и исторически достоверных сведений об их звоне (при отсутствии таких наработок в прошлом) выяснил А. Б. Никаноров (Санкт-Петербург). В статье «Основные источники русской кампанологии» им указаны четыре составляющие фактологической базы, способствующие раскрытию темы: графические записи, появившиеся в XIX в., и фонограммы; текстовые материалы — рукописи и печатные издания; иконография; этнографические сочинения, целенаправленное привлечение которых началось сравнительно недавно, и изучение с использованием методов полевой экспедиционной деятельности.

В Приложение (с. 293—346) включен обзор М. Я. Мельц (Санкт-Петербург) «И. И. Земцовский как библиограф», свидетельствующий об уникальных познаниях ученого в отечественной и заграничной специальной литературе. В своих трудах он использует различные виды передачи сведений о печатных работах: отдельные подборки; прикнижные и пристатейные примечания; аналитические перечни; планомерное рецензирование книжных новинок; двустороннюю информационную связь с дальним зарубежьем. Составленная и подготовленная к печати А. Б. Никаноровым биобиблиография И. И. Земцовского содержит 489 описаний публикаций, появившихся не только в России, но и в странах Европы и Америки с 1956 г. по первое полугодие 2001 г. Они сгруппированы в шести рубриках: отдельные издания (книги, брошюры, авторефераты); статьи в периодике и научных сборниках; составление фольклорных сборников и антологий; редактирование фольклорных сборников; составление и редактирование научных сборников и книг; работы, находящиеся в печати.

Впервые представленные стихотворения в прозе, созданные И. И. Земцовским в 1997 г., — «Мой „востокозапад"», «Пучок восприятий», «The Language Itself Knows», «О фольклоре и фольклористах» — раскрывают еще одну грань творческого дарования юбиляра.

Обзор следует завершить словами редактора-составителя книги Н. Ю. Альмеевой: «Этот сборник — научное приношение Изалию Иосифовичу Земцовскому в знак уважения к его личности, а также признания его научных заслуг и открытий» (с. 6).

М. Я. Мельц

lib.pushkinskijdom.ru

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ М. Я. МЕЛЬЦ[1]

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ УКАЗАТЕЛИ

1. Русский фольклор: Библиографический указатель. 1945—1959. Л., 1961. 402 с. (АН СССР. Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом)); БАН СССР.
2. То же. 1917—1944. Л., 1966. 683 с.
3. То же. 1960—1965. Л., 1967. 539 с.
4. То же. 1966—1975. Ч. 1—2. Л., 1984—1985. 420, 385 с.
5. То же. 1901—1916. Л., 1981. 477 с.[2]
6. Поэзия А. С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг. и русском фольклоре: Библиографический указатель (по материалам Пушкинского Дома). СПб.: Дм. Буланин, 2000. 215 с. (РАН, Институт русской литературы (Пушкинский Дом)).

СБОРНИК ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

7. Образ Сталина в поэзии народов СССР : Сборник / Сост. совм. с В. А. Кравчинской, Г. Г. Шаповаловой. Л., 1949. 360 с.
8. Избранные пословицы и поговорки русского народа : Сборник / Сост. совм. с Н. П. Колпаковой и Г. Г. Шаповаловой. М., 1957. 204 с.
9. Исторические песни XIII—XVI веков / Подгот. Б. Н. Путилова. М.; Л., 1961. 696 с. — Участие в разыскании текстов (Памятники русского фольклора).
10. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XIII—XX веков / Сост. совм. с В. В. Митрофановой и Г. Г. Шаповаловой. М.; Л., 1961. 289 с. (Памятники русского фольклора).

СТАТЬИ

11. Народное творчество послевоенного периода (1945—1950) / Совм. с А. Д. Соймоновым и Г. Г. Шаповаловой // Очерки народнопоэтического творчества советской эпохи. М.; Л., 1952. С. 499—530.
12. Исторические песни и предания начала XVIII в. // Русское народнопоэтическое творчество. Т. 1: Очерки по истории русского народного творчества X—начала XVIII в. М.; Л., 1953. С. 478—528.
13. О VI выпуске «Песен, собранных П. В. Киреевским» // Русский фольклор. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 382—390.
14. Подводное царство и морской царь в поэме «Петр Великий» // Литературное творчество М. В. Ломоносова : Исследования и материалы. М.; Л., 1962. С. 248—252.
15. А. Н. Пыпин — исследователь фольклора зарубежных славян // Русский фольклор. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 357—372.
16. А. Н. Пыпин и русская фольклористика конца XIX—начала XX в. // Очерки русской истории, этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1963. С. 104—131. Вып. 2.

---

[1] В публикациях 1949—1953 гг. фамилия М. Я. Мельц — Парижская.

[2] Книги имеются в фонде Библиотеки Конгресса США (Вашингтон) — старое здание, 7-й альков, шифр E505, раздел «Европа».

lib.pushkinskijdom.ru

17. М. К. Азадовский как фольклорист-библиограф // Русский фольклор. М.; Л., 1964. Т. 9. С. 307—321.

18. Библиографии библиотеки Пушкинского Дома // Советская библиография. 1964. № 5 (87). С. 75—81.

19. П. К. Симони — собиратель и издатель русского фольклора // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1965. Вып. 3. С. 162—181.

20. «Указатель русской этнографической литературы» А. Н. Пыпина // Советская этнография. 1966. № 5. С. 149—155.

21. Современная фольклорная библиография : Обзор // Русский фольклор. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 307—334.

22. Неосуществленный фольклорно-библиографический замысел П. К. Симони // Советская этнография. 1969. № 2. С. 97—102.

23. Русская фольклористика и проблемы библиографии фольклора : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1970. 22 с. (АН СССР ИРЛИ (ПД)).

24. Русские фольклористы-библиографы конца XIX—начала XX века // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1971. Вып. 5. С. 76—101.

25. Первые публикации народнопоэтических произведений о В. И. Ленине // Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Л., 1973. Вып. 3. С. 157—167.

26. Д. С. Лихачев как фольклорист : К 70-летию со дня рождения // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. С. 292—297.

27. Литература по русскому фольклору за 1901—1916 годы // Русский фольклор : Библиографический указатель. 1901—1916. Л., 1981. С. 9—35.

28. Литература по русскому фольклору за 1966—1975 годы / Совм. с С. Н. Азбелевым // Русский фольклор : Библиографический указатель. 1966—1975. Л., 1984. Ч. 1. С. 9—24.

29. Виктор Евгеньевич Гусев как фольклорист : Юбилей ученого // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25. С. 212—220.

30. Библиографии русских фольклористов : (Обзор) // Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26. С. 238—243.

31. Судьбы русских дореволюционных песенников // Живая старина. 1999. № 1. С. 31—33.

32. Поэзия А. С. Пушкина в дореволюционных песенниках // Живая старина. 1999. № 3. С. 28—29.

33. Песни и романсы на стихи А. С. Пушкина в произведениях русских писателей и фольклоре // Пушкин и его современники. СПб., 2000. Вып. 2 (41). С. 138—256.

34. Поэзия А. С. Пушкина в лубочных картинках // Этнографическое обозрение. М., 2000. № 2. С. 140—147.

35. И. И. Земцовский как библиограф // Искусство устной традиции : Историческая морфология. СПб., 2002. С. 293—301.

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

36. [Классификация фольклорной библиографии] // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3—10 авг. 1964 г. : Тез. выступлений. М., 1969. Т. 6. С. 412—413.

37. Развитие [современной] русской фольклорной библиографии // Проблемы стиля, метода и направления в изучении и преподавании художественной литературы : Материалы докл. XII научно-теоретич. и метод. конференции, организуемой кафедрой рус. литературы [Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина] (29—31 мая 1969 г.). М., 1969. С. 52—53.

38. Современное состояние русской фольклорной библиографии // Современное состояние народного творчества : Программа конференции и тезисы окладов / [Институт русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР и Новг. гос. пед. ин-т. Новгород, декабрь 1970 г.] Л., 1970. С. 24—25.

lib.pushkinskijdom.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ПОДБОРКИ; СПРАВОЧНЫЕ ИНДЕКСЫ

39. Библиография авторефератов по проблемам народного поэтического творчества (1949—1955) // Русский фольклор. М.; Л., 1956. Т. 1. С. 313—346.

40. Фольклор и русская советская литература : Библиогр. материалы // Вопросы советской литературы. М.; Л., 1956. Т. 4. С. 333—423.

41. Библиография авторефератов по проблемам народного поэтического творчества (1956) // Русский фольклор. М.; Л., 1957. Т. 2. С. 363—373.

42. Указатель источников // Избранные пословицы и поговорки русского народа. М., 1957. С. 195—202.

43. Славянский фольклор : Материалы, опубликованные на рус. языке в советской и зарубежной печати (1945—1956 годы) // Русский фольклор. М.; Л., 1958. Т. 3. С. 404—444.

44. Указатель личных имен. Указатель географических названий // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958. С. 635—641, 642—644 (Лит. памятники).

45. Библиографический указатель литературы по фольклору на русском языке (1956 г.) // Русский фольклор. М.; Л., 1959. Т. 4. С. 454—529.

46. Вопросы теории фольклора: Материалы к библиографии // Русский фольклор. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 441—454.

47. Вопросы истории фольклора: Материалы к библиографии // Русский фольклор. М.; Л., 1961. Т. 6. С. 377—389.

48. Учебные пособия по русскому народному творчеству для высшей школы : Материалы к библиографии // Русская народная поэзия : Филол. записки. Горький, 1961. Вып. 1. С. 179—182.

49. Фольклор и русская советская литература (1956—1960) : Материалы к библиографии // Русский фольклор. М.; Л., 1962. Т. 7. С. 382—402.

50. Список трудов П. Д. Ухова // Науч. докл. высш. школы: Филол. науки. 1963. № 2. С. 242—244.

51. Фольклор западных и южных славян: Материалы, опубликованные на рус. языке в советской и зарубежной печати (1957—1961) // Русский фольклор. М.; Л., 1968. Т. 11. С. 399—434.

52. Актуальные проблемы современного народного творчества: Материалы для библиографии // Русский фольклор. М.; Л., 1964. Т. 9. С. 322—330.

53. Народнопоэтическое творчество Великой Отечественной войны: Материалы для библиографии (1941—1961) // Русский фольклор Великой Отечественной войны. М.; Л., 1964. С. 414—477.

54. Библиография // Современный русский фольклор : [Сборник статей]. М., 1966. С. 247—255.

55. Список печатных работ В. Я. Проппа в области фольклора // Русский фольклор. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 337—343.

56. Русский фольклор и современная художественная самодеятельность: Библиография. 1960—1965 // Фольклор и художественная самодеятельность : [Сборник статей]. Л., 1968. С. 211—231.

57. Фольклор западных и южных славян: Материалы, опубликованные на рус. языке в сов. и зарубежной печати (1962—1966) // Русский фольклор. Л., 1968. Т. 11. С. 348—376.

58. В. И. Ленин и фольклор : Материалы к библиографии // Ленинское наследие и изучение фольклора. Л., 1970. С. 182—196.

59. В. И. Ленин в фольклоре народов СССР : Библиография // В. И. Ленин в песнях народов СССР : Статьи и материалы. М., 1971. С. 283—328.

60. Песенные жанры русского фольклора: Материалы к библиографии // Русский фольклор. Л., 1971. Т. 12. С. 309—320.

61. Прозаические жанры русского фольклора: Материалы к библиографии // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 296—304.

62. Список работ А. М. Астаховой за 1968—1971 гг. // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 265.

63. Список работ А. В. Позднеева в области фольклора // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 249—252.

64. Список работ В. Н. Проппа за 1965—1971 гг. // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 258—259. Совм. с Е. Я. Антиповой-Пропп.

lib.pushkinskijdom.ru

65. Поэтика, стилистика и лексика русского фольклора : Материалы к библиографии // Русский фольклор. Л., 1974. Т. 14. С. 311—326.

66. Библиография авторефератов диссертаций по проблемам народов РСФСР (1957—1973) // Фольклористика Российской Федерации : Материалы конференции, посвященной итогам и проблемам изучения нар. творчества автоном. республик (областей) РСФСР. Л., 1975. С. 185—207.

67. Отражение социального протеста в русском фольклоре : Материалы к библиографии // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 15. С. 274—279.

68. Болгарский фольклор в советской печати: Материалы к библиографии. 1967—1974 // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Л., 1976. Т. 1. С. 174—210.

69. Историческое развитие русского фольклора : Материалы к библиографии // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. С. 279—291.

70. Собрание и публикация русского фольклора : Библиогр. материалы 1966—1974 гг. для «Свода русского фольклора» // Русский фольклор. Л., 1977. Т. 17. С. 167—175.

71. Указатель имен. Указатель географических названий // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд. М., 1977. С. 461—466, 467—469 (Лит. памятники).

72. Библиография [трудов И. И. Земцовского] // Земцовский И. И. Фольклор и композитор: Теоретич. этюды о рус. сов. музыке. Л.; М., 1978. С. 158—173.

73. Связь профессионального искусства западных и южных славян с фольклором: Материалы по данным сов. печати 1967—1975 гг. // Русский фольклор. Л., 1978. Т. 18. С. 210—223.

74. Теория и история жанров русского фольклора : Материалы к библиографии за 1966—1978 гг. // Русский фольклор. Л., 1979. Т. 19. С. 228—238.

75. Перечень статей и материалов, напечатанных в XI—XX томах ежегодника «Русский фольклор» (1968—1980). Перечень рецензий и рефератов на ежегодник «Русский фольклор» // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 20. С. 212—223.

76. Русский фольклор и историческая действительность: Материалы к библиографии за 1966—1978 гг. // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 20. С. 200—211.

77. Список опубликованных трудов В. Г. Базанова в области фольклора и фольклористики (1937—1979) // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 211—217.

78. Список опубликованных работ [Э. В. Померанцевой] // Сов. этнография. 1981. № 1. С. 183—185.

79. Структура, поэтика, стилистика и лексика русского фольклора : Материалы к библиографии за 1972—1979 гг. // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 199—210.

80. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 365 с. — Восстановление и уточнение справочного аппарата книги.

81. Список основных работ чл.-кор. РАН К. В. Чистова : (К 75-летию со дня рождения) // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 167—168.

82. Кирилл Васильевич Чистов / Сост. совм. с Л. А. Калашниковой. М., 1995. 83 с. (Материалы к библиографии ученых РАН).

83. Б. М. Добровольский (1914—1976): Материалы к библиографии // Песенная лирика устной традиции: Науч. статьи и публикации. СПб., 1994. С. 256—260.

84. Владимир Соломонович Бахтин: Библиогр. указатель трудов 1946—1998 : К 75-летию со дня рождения / Совм. с Е. Н. Соловей. СПб., 1998. 56 с.

85. Перечень статей и материалов, напечатанных в XXI—XXX сборниках «Русский фольклор» (1981—1999) // Русский фольклор. СПб., 1999. Т. 30. С. 528—545.

86. Перечень сборников «Русский фольклор» (1989—1999) // Русский фольклор. СПб., 1999. Т. 30. С. 546.

87. Библиография по русскому фольклору / Совм. с В. Я. Проппом // Internationale Volkskunstliche für die Jahre 1952—1954. Bonn, 1959. 1.5 а. л.

88. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1955—1956. Bonn, 1962. 1.5 а. л.

89. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1957—1958. Bonn, 1963. 1.5 а. л.

90. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1959—1960. Bonn, 1964. 1.5 а. л.

91. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1961—1962. Bonn, 1965. 1.5 а. л.

lib.pushkinskijdom.ru

92. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1963—1964. Bonn, 1966. 1.5 а. л.

93. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1965—1966. Bonn, 1969. 1.5 а. л.

94. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1967—1968. Bonn, 1970. 1.5 а. л.

95. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1969—1970. Bonn, 1972. 1.5 а. л.

96. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1971—1972. Bonn, 1974. 1.5 а. л.

97. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1973—1974. Bonn, 1977. 1.5 а. л.

98. То же / Совм. с В. Я. Проппом // ... für die Jahre 1975—1976. Bonn, 1979. 1.5 а. л.

ХРОНИКАЛЬНЫЕ СООБЩЕНИЯ; ЮБИЛЕЙНЫЕ ОБЗОРЫ; НЕКРОЛОГИ

99. Изучение местного фольклора [Рец. на кн.: Песни Белгородской области. Белгород, 1958. Вып. 1] // Белгородская правда. 1958. № 158.

100. Рец. на кн.: Русская сатирическая сказка / Предисл., примеч., ред. текстов Д. М. Молдавского. М., 1958 // Сов. этнография. 1959. № 5. С. 180—181.

101. Полезное издание [Рец. на кн.: Народные песни Белгородской области. Белгород, 1960. Вып. 2] // Белгородская правда. 1960. № 289.

102. Песни нашего края [Рец. на кн.: Песни Белгородской области. Белгород. 1969. Вып. 3] // Белгородская правда. 1970. № 140.

103. Всесоюзная конференция, посвященная современному состоянию народного творчества [Новгород, дек. 1970 г.] // Русская литература. Л., 1971. № 2. С. 219—224.

104. Памяти А. М. Астаховой / Совм. с В. В. Митрофановой // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 265.

105. Юбилейная Всероссийская конференция фольклористов [Ленинград, окт. 1972 г.] // Русская литература. 1973. № 1. С. 238—245.

106. Библиография фольклора Горьковской области [Рец. на кн.: Фольклор Нижегородского края: Библиогр. указатель. Горький, 1971] // Русская литература. 1973. № 2. С. 251—252.

107. [70-летие Н. П. Колпаковой] // Русский фольклор. Л., 1974. Т. 14. С. 286—288

108. [70-летие Э. Г. Бородиной-Морозовой] // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 15 С. 287—288.

109. Белорусская этнография и фольклористика [Рец. на кн.: Беларуская этнаграфія і фальклярыстика: Бібліягр. паказальнік (1945—1970). Мінск, 1972] // Русский фольклор. Л., 1977. Т. 18. С. 194—197.

110. А. А. Макаренко // Краткая лит. энциклопедия. М., 1978. Т. 9. Стб. 501—502.

111. П. К. Симони // Славяноведение в дореволюционной России: Библиогр. словарь. М., 1979. С. 303—306.

112. Э. В. Померанцева [Некролог] // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 218—223.

113. Рец. на кн.: Митрофанова В. В. Загадки. Л., 1978 // Советская этнография 1980. № 2. С. 176—177.

114. Рец. на кн.: Путилов Б. Н. Героический эпос черногорцев. Л., 1982 // Советская этнография. 1983. № 6. С. 156—157.

115. Рец. на кн.: Марк Константинович Азадовский (1888—1954): Указатель литературы. Новосибирск, 1983 // Советская этнография. 1985. № 3. С. 156—157.

116. Рец. на кн.: Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985 // Кн. обозрение. 1986. № 11. С. 9.

117. Памяти М. К Азадовского [Рец. на кн.: Марк Константинович Азадовский (1888—1954): Указатель литературы. Новосибирск, 1983] // Сиб. огни. 1988. № 12. С. 165—171 (на с. 169—171 см. дополнения к библиографии).

118. Вера Викторовна Митрофанова — исследователь и собиратель русского фольклора (1922—1988) // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25. С. 221—223.

lib.pushkinskijdom.ru

119. Рец. на кн.: Азадовский М. К. Сибирские страницы. Иркутск, 1988 // Советская этнография. 1989. № 2. С. 155—157.

120. Рец. на кн.: Азадовский М. К. Сибирские страницы. Иркутск, 1988 // Знамя. 1989. № 8. С. 238.

121. Рец. на кн.: Русский фольклор: Библиогр. указатель. 1881—1900. Л., 1990 // Советская этнография. 1991. № 5. С. 148—153.

122. Первый шаг [Рец. на кн.: Фольклор и культурная среда ГУЛАГа]. СПб., 1994 // Russian Studies. СПб., 1995. Т. 1 (3). С. 453—457.

123. Рец. на кн.: Российские фольклористы: Справочник. М., 1994 // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 161—163.

124. Фольклористика в новом журнале [обзор «Вестника Челябинского университета»: Сер. 2. Филология] // Живая старина. М., 1996. № 2. С. 59—60.

125. Рец. на кн.: Русский фольклор: Аннотированный библиогр. указатель. 1991 год / Сост. Н. Р. Тимонина. М., 1994 // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 161—162.

126. Ученый, педагог, гражданин [Рец. на кн.: Воспоминания о М. К. Азадовском. Иркутск, 1996] // Живая старина. 1997. № 1. С. 53.

127. Традиционный фольклор в современной жизни [хроникальный обзор межвуз. науч.-практической конф. Челябинск, март 1977 г.] // Живая старина. 1997. № 4. С. 62—63.

128. Фольклор на Уральских Бирюковских чтениях (1973—1994) // Живая старина. 1997. № 1. С. 55—56.

129. Н. В. Новиков [Некролог] // Живая старина. 1997. № 3. С. 62.

130. Г. Г. Шаповалова [Некролог] // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 183—184.

131. Рец. на кн.: Русский фольклор: Библиогр. указатель. 1800—1855 / Сост. Т. Г. Иванова. СПб., 1996 // Этнографическое обозрение. 1997. № 4. С. 151—155.

132. Конференция «Традиционный фольклор в современной жизни». Челябинск, 1997 // Живая старина. 1997. С. 62—63.

133. Уральские Бирюковские чтения // Русский фольклор. СПб., 1999. Т. 30. С. 549—555.

134. Зарождение новой традиции : Первые Лазаревские чтения. Челябинск, ноябрь 2001 г. // Этнографическое обозрение. 2002. № 5. С. 140—144.

135. X научно-практический семинар «Народная культура Сибири» [Омск, 23—25 ноября 2001 г.] // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 148—153.

136. Форум молодых народоведов Сибири. [Омск, 25—27 окт. 2001 г.] // Живая старина. 2002. № 4. С. 61—62.

137. Золотые зерна устной прозы. [Рец. на кн.: Золотые зерна : Кн. 2 / Сост. А. В. Гончарова. Тверь, 2002] // Тверская жизнь. 2003. № 13. С. 6.

138. Рец. на кн.: Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 2. М., 1961 // Demos. 1964. Hf. 1. Sp. 11—12.

139. Реф. статьи: Шаповалова Г. Г. Специфика фольклорного архивоведения // Академические архивы за 50 лет советской власти. М., 1968 // Demos. 1964. Hf. 2. Sp. 133.

140. Реф. кн.: Загадки [Сборник текстов]. Л., 1968 // Demos. 1969. Hf. 2. Sp. 202.

РАБОТЫ ПОПУЛЯРИЗАТОРСКОГО ХАРАКТЕРА

141. Миру—мир: Обзор произведений народного творчества / Совм. с Г. Г. Шаповаловой // Вечерний Ленинград. 1951. № 193.

142. Народ о великом вожде [сценарий радиопередачи] // Совм. с Г. Г. Шаповаловой (Передано по Ленингр. радиотрансл. сети 10 окт. 1951 г.).

143. Думы народные [обзор совр. фольклора] // Ленинградская здравница. 1951. № 156.

144. Что у Ленина намечено, то у Сталина выполнено [Обзор совр. фольклора] // Ленинградская здравница. 1952. № 9.

145. Слово народа о мире [сценарий радиопередачи] / Совм. с Г. Г. Шаповаловой (Передано по Ленингр. радиотрансл. сети 9 марта и 13 августа 1952 г.).

146. Советская песня в борьбе за дружбу народов // Ленинградская здравница. 1952. № 52.

lib.pushkinskijdom.ru

ПАМЯТИ М. Я. МЕЛЬЦ

Отечественная фольклористика понесла крупную утрату — не стало одного из ее деятельных и бескорыстных тружеников — выдающегося библиографа XX в. Микаэлы Яковлевны Мельц (21 апреля 1924—25 октября 2003).

Значение фольклорной библиографии в сфере народознания невозможно переоценить. Библиография русского фольклора и русской фольклористики — постоянно действующий плацдарм науки, непрерывно поставляющий остро необходимые сведения о том, что сделано за десятки лет поколениями исследователей традиционной духовной культуры, что делается сегодня. М. Я. Мельц — инициатор и долгие годы главный исполнитель серии справочных указателей, выпускаемых Отделом народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Достаточно сравнить открывший серию указатель «Русский фольклор (1945—1959)» — первую книгу в ряду одноименных капитальных публикаций Микаэлы Яковлевны — с такими книгами-предшествиями, как справочник-семинарий «Русская устная словесность» (Л., 1924), составленный Н. Л. Бродским и Н. А. Гусевым, указатель, изданный комиссией по народной словесности при Этнографическом отделе Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (1911—1913. Вып. I—III) или «Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России 1700—1910 гг.» Д. К. Зеленина (СПб., 1913), чтобы отчетливо выявилось и богатство материалов, запечатленных книгой М. Я. Мельц, и новизна ее взглядов на материал, продиктованная суверенизацией фольклористики советской эпохи как науки, концептуальная устремленность летописца русской фольклористики к фиксации изданий словесно-музыкального традиционного фольклора и литературы о нем. Для М. Я. Мельц русский фольклор — основная сфера национального изустного искусства, органично возникающего в стране с преимущественно крестьянской историей, творимого как следствие естественных культурных процессов и импульсов — следствие самопроявления живого народного сознания, удовлетворявшего свои потребности в высказывании-действии, которое не идентично «художественной самодеятельности», неправомерно претендовавшей в советские годы на представительство от имени общенародности и грозившей потопить подлинный фольклор в безбрежной продукции массового словесного и музыкального культурничества. Последнее, столь часто будучи организованным, направлялось властным государственно-партийным диктатом. Несмотря на цензурную опеку 1950—1960-х гг., библиографу фольклористики М. Я. Мельц удавалось успешно отграничивать истинно народное искусство от искусства пропагандистского, честно информировать фольклористов и романтиков-любителей фольклора о круге решенных и нерешенных проблем науки. Сама же наука в то время постоянно освещалась полемическими заревами при обсуждении предмета фольклористики, установлении ее «территории». Библиография была призвана приобщать к актуальным методикам исследований, способство-

lib.pushkinskijdom.ru



вать определению перспектив изучения народной поэзии, выявлять пробелы, возбуждать тревогу и побуждать к новым исканиям, серьезным исследованиям. Микаэле Яковлевне это удавалось потому, что она обрела в себе дар подвижника библиографии, способного удерживать в памяти энциклопедические данные, тщательно их коллекционировать и умело систематизировать, предоставляя своим читателям то, в чем нуждались знание и просвещение.

Работы М. Я. Мельц с громадными накопленными в них материалами сразу сделали ее имя широко известным. Характерно признание Владимира Яковлевича Проппа, не единожды повторявшееся на заседаниях фольклористов и в приватных его разговорах с учениками: «Ранее я вел личную библиографическую картотеку по фольклору. Работа Микаэлы Яковлевны Мельц освободила меня от этого труда. К ее библиографическим публикациям я отношусь с полным доверием: в них есть все, что надобно современному специалисту по русскому фольклору». Кстати сказать, эти его слова были в дальнейшем подтверждены сотрудничеством В. Я. Проппа с М. Я. Мельц по информированию о русской фольклористической литературе в немецком бюллетене «Demos».

Будучи создателем справочников с комплексным размещением отечественных публикаций по фольклору, Микаэла Яковлевна была постоянным составителем библиографий специального целевого назначения, которые также играли живую действенную роль. Особое место среди них заняли библиографические «портреты» видных ученых, сочетавшиеся с обстоятельными очерками фольклористической деятельности «портретируемых» (Д. С. Лихачева, А. М. Астаховой, Н. П. Колпаковой и др.).

Существенная работа была проделана ею по разысканию материалов первопубликаций русских исторических песен в период подготовки к печати

lib.pushkinskijdom.ru

практически сводных четырех томов этого вида фольклора для серии «Памятники русского фольклора» (1960—1973), ибо по своим предшествующим научным интересам М. Я. Мельц была известным интерпретатором-исследователем песенности Петровской эпохи.

Огромна была постоянная консультативная, информирующая помощь Микаэлы Яковлевны историкам народного творчества и библиографам разных районов России и Зарубежья.

М. Я. Мельц работала для Пушкинского Дома, стремясь пополнить собрания Института русской литературы бесценными материалами, прозябавшими в смежных академических учреждениях. Так, именно ее настойчивость позволила переместить из Библиотеки Академии наук СССР уникальную коллекцию «копеечной» книжности XIX в., обогатившей впоследствии науку неопровержимыми сведениями о художественном влиянии лубочной словесности, известной в записях с XVIII в.

Последним по времени выдающимся трудом М. Я. Мельц оказалась ее насыщенная новыми фактами библиографическая монография «Поэзия А. С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг. и русском фольклоре», где учтено свыше 1000 печатных изданий, нередко уникальных, из которых прежде в науке под избранным углом зрения были проанализированы лишь 263 сборника. Книга позволила передвинуть дату широкого выхода пушкинской поэзии к массовому читателю с 1830 г. на 1825-й. Достойно высокого уважения то, что скрупулезная, тщательная и необъятная по затратам труда работа была проделана 75-летним библиографом, продемонстрировавшим и свой неувядаемый профессионализм, и замечательную способность к выполнению публикаций большого общественно-литературного значения.

Микаэлу Яковлевну всегда будут помнить и как щедрого добротой, сердечного человека, приходившего на помощь другим: она долгие годы была неформальным профоргом Отдела народнопоэтического творчества ИРЛИ.

И конечно, в памяти тех, кто знал Микаэлу Яковлевну Мельц — сотрудника Пушкинского Дома (а она пришла сюда еще в свои студенческие годы), не изгладится облик женщины-труженицы, постоянно склоненной к ящичкам библиографических картотек, с пером в руках, быстро скользящим по картонкам карточек, которым назавтра суждено было стать нетленной памятью науки.

Сотрудники Отдела народнопоэтического творчества

lib.pushkinskijdom.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

В. И. Еремина (С.-Петербург). А. А. Шахматов. Страницы жизни 3
Т. Г. Иванова (С.-Петербург). Фольклористика в Государственном институте истории искусств в 1920-е гг. 48
С. В. Березкина (С.-Петербург). «Грамматическая ошибка» в стихотворении Пушкина «Буря» 67
А. А. Горелов (С.-Петербург). И. А. Бунин и книга И. Г. Прыжова о московских лжепророках 70
О. С. Бердяева (Великий Новгород). Дьявольский мир в повести «Дьяволиада» (К вопросу о фольклорных традициях в творчестве М. А. Булгакова) . 81
Е. В. Хворостьянова (С.-Петербург). Ритмический строй севернорусских заговоров 88
М. А. Красноперова (С.-Петербург). К вопросу о становлении анапестического ритма в русском народном восьмисложном стихе 108
С. Б. Адоньева (С.-Петербург). Причитание: ритуальный текст и посвятительная процедура 130
Е. И. Якубовская (С.-Петербург). О напевах колыбельных песен юго-западных районов Архангельской области 146
К. А. Богданов (С.-Петербург). Счет как текст в фольклоре 162
Т. А. Новичкова (С.-Петербург). Фольклорные мифологемы в контексте русской балладной традиции 172
А. Ю. Нешина (Москва). Восточнославянские баллады об инцесте 181
И. В. Лемешкин (Прага). Судьба русских фольклорных сборников в Чехословакии. Западносибирские сказки Н. Е. Ончукова 193
М. В. Рейли (С.-Петербург). Опыт классификации быличек 203
М. Н. Власова (С.-Петербург). Сюжет о пророчестве 223

В ПОРЯДКЕ ДИСКУССИИ

С. В. Горюнков. О сюжете «Илья Муромец и Соловей Разбойник» 229

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Т. И. Рожкова (Магнитогорск). Некоторые аспекты изучения традиционной культуры русских Южноуральского региона 265
А. Ю. Кастров (С.-Петербург). Напевы причитаний Сенногубской волости в контексте плачевой традиции Обонежья (По материалам экспедиций 1926—1986 гг.) 282
Л. И. Петрова (С.-Петербург). Духовные стихи на Мезени (Из полевых тетрадей А. М. Астаховой 1928 г.) 318
М. Н. Власова (С.-Петербург). Прозаический фольклор Терского Берега Белого моря (по записям 1982—1988 гг.) 349

lib.pushkinskijdom.ru

С. В. Гаврилина (С.-Петербург). Воспоминания М. П. Заборщиковой (Терский Берег Белого моря, запись 1998 г.) 384
М. В. Рейли (С.-Петербург). Северные поверья и мифологические рассказы (Экспедиционные материалы конца 1970—1980-х гг.) 396
Ю. И. Марченко (С.-Петербург). Жатвенные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья 426

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Н. Розов (С.-Петербург). Этнографические и фольклорные материалы на страницах журнала «Церковный вестник» (1875—1916). Аннотированный тематико-библиографический указатель 475

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А. А. Горелов (С.-Петербург). А город строится... 521
В. Е. Гусев (С.-Петербург). Фольклорные концерты в Югославии 550
А. С. Федосик (Минск). Белорусская фольклористика на современном этапе (1989—1999) 554
О. С. Бердяева (Великий Новгород). Чтоб не порвалась связь времен... . . . 560
Е. В. Мусатова (Великий Новгород). День минувший и день нынешний . . 563
И. Жепниковска (Польша). Сказки А. Афанасьева по-польски 565
О. А. Кадикина (С.-Петербург). Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова . . 568
М. Я. Мельц (С.-Петербург). Вторые лазаревские чтения 572
М. Я. Мельц (С.-Петербург). Искусство устной традиции : Историческая морфология. Сб. статей, посвященных 60-летию И. И. Земцовского / Отв. ред., сост. Н. Ю. Альмеева 575
Список научных трудов М. Я. Мельц 579
Памяти М. Я. Мельц 585

lib.pushkinskijdom.ru

Научное издание

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР

Том XXXII

Материалы и исследования

Утверждено к печати
Институтом русской литературы
(Пушкинский Дом)
Российской Академии наук

Редактор издательства *А. И. Строева*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Корректоры *О. М. Бобылева, Ю. Б. Григорьева, Н. И. Журавлева, Ф. Я. Петрова* и *Я. Л. Сухова*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 30.08.04. Подписано к печати 30.12.04.
Формат 70 × 108 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 51.8.
Уч.-изд. л. 53.9. Тираж 800. Тип. зак. № 3839. С 26

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
main@nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-027155-1



lib.pushkinskijdom.ru

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) 235-05-67

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 Ф. Скорины, 73; (код 10375-17) 232-00-52, 232-46-52
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 Пущино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»); (13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»); (код 8462) 37-10-60

lib.pushkinskijdom.ru

191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
199034 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
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

lib.pushkinskijdom.ru