

Гора как топос масленичных ритуалов и текстов

Соболева Татьяна Витальевна

*Аспирантка Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова,
Москва, Россия*

Доклад подготовлен на материале, записанном в Куйбышевском р-не Калужской обл. Эта территория, детально обследованная экспедициями МГУ с 1977 по 2008 гг., отличается разветвленностью масленичного обрядового комплекса и разнообразием фольклорных жанров, представленных в нем (собственно обрядовые песни, лирические приуроченные песни, приговоры, частушки).

В составе Масленицы исследователи выделяют следующие доминантные темы [Агапкина]: «встреча и проводы», «плодородие и фертильность», «осуждение молодежи, не вступившей в брак», «поминование умерших», «очищение» и др. Они реализуются как на уровне ритуала, так и на уровне текста, формируя *loci communes* (топосы) разного типа (мотивные, образные, стилевые и пр.).

Топос *гора* занимает особое место в масленичном обрядовом комплексе, поскольку с ним в той или иной степени связано большинство перечисленных тем. Гора — это не только место, на котором разворачиваются основные масленичные ритуалы, но и устойчивый знаковый образ, регулярно воспроизводимый в текстах, озвучиваемых во время масленичных гуляний. Катание с гор является одним из самых архаичных и хорошо сохранившихся компонентов масленичного комплекса. Оно наиболее частотно упоминается информантами в рассказах о Масленице. В Куйбышевском р-не с гор катались на больших санях («*Ой, как в старину катались! Сани привезут на гору и спускают*» — АКФ 1986з, т. 6, № 61–62), на «говнюшках» («*Потом такие говняшки делали: это брали плетухи, такие плетеные корзины, смазывали их навозом, пускали с горки. Их еще водой заливали: дно у них ледяным становилось. Когда едешь с горки, то эти говнюшки начинали вертеться*» — АКФ 1986з, т. 1, № 7), в решете («*В решета наваливаем говно и на мороз. Ух, замерзнуть! Катались на них. Бывало, как крутанут!*» — АКФ 1986з, т. 1, № 7), на стальных («*Стально — это такой деревянный предмет, такая деревянная дощечка. Вот здесь, в середине, выдалбливалось, чтобы в это стально вставить гребень, а на гребень надеть мычку, и вот на этих стальных в последний день катались*» — АКФ 1986з, т. 1, № 7). Катания с гор изначально имели аграрно-производящую функцию: «*С горы катались на длинный лен: кто дальше всех прокатится с горки, у того и лен уродится самый лучший*» — АКФ 1987, т. 26, № 98). Со временем эта функция редуцировалась и в большинстве обследованных селений свелась к развлекательной. С горой устойчиво связаны и другие ключевые темы: «плодородие и фертильность» (на горе чествовали молодоженов: «*Ой, как в старину катались! Только молодые. Сани привезут на гору и спускают. И вот как везуть, молодых ловят и на сани валять. Тут и песни играют*» — АКФ 1986з, т. 6, № 61–62), «встреча и проводы» (возжигание костров, пение масленичных песен: «*Это всё на Масленую пели, когда катались*» — АКФ 1987з, т. 3, № 11).

В текстах собственно обрядовых масленичных песен образ горы представлен в мотиве катания в номинациях-прозвищах Масленицы (*каталейка* (АКФ 1986з, т. 17, № 14), *каталеття* (АКФ 1987, т. 6, № 7), *каталечка* (АКФ 1987, т. 5, № 162), *каталичка* (АКФ 1987з, т. 3, № 12), *каталиха* (АКФ 1987з, т. 4, № 8)) и действиях, приуроченных к этому локусу, выраженных глагольной формой («*Масленую прокатали, / Прокатали, люли, прокатали*» — АКФ 1987, т. 26, № 127), «*Масленая голошейка, / Голошейка, ой, голошейка, / Покатай-ка нас хорошенько, / Хорошенько, ой, хорошенько*» — АКФ 1987, т. 27, № 2).

О значимости для Масленицы топоса *гора* говорит и тот факт, что он способен выступать в качестве мотивировки втягивания в обряд лирических необрядовых песен. В Куйбышевском р-не одна из них начинается так:

*Пойду, выйду я на горку,
Ой, я на горку, люли, я на горку,
Крикну, свистну соловейку,
Ой, соловейку, люли, соловейку...*
(АКФ 1979, т. 2, № 400–401).

Выделенные в тексте лексемы ассоциативно связывают приведенную песню с Масленицей (по локусу — гора, характеру звукоизвлечения — крик, свист: «*Ее можно кричать Масленую*» — АКФ 1986з, т. 5, № 32; «*Бегали по улице и кричали, кто какую уздумает*» — АКФ 1987з, т. 3, № 12) и последующими весенними праздниками — Сороками и Благовещеньем, на которые *кричали, гукали* птиц и весну.

Несмотря на высокий семиотический статус горы в масленичной обрядности, в текстах масленичных песен ее образ представлен не так широко, как в ритуалах. Это объясняется тем, что текст и ритуал составляют органическое единство. Возникающий при этом комплиментарный тип отношений позволяет не только интерпретировать одно через другое, но и функционально распределять «обязанности» по принципу дополнительной дистрибуции: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях словом, в других — действием [Виноградова, Толстая: 166]. В описываемой традиции в случае с топосом *гора* мы наблюдаем не дублирующие, а взаимно дополняющие отношения, когда текст и ритуал образуют не два параллельных текста, а единый текст, в котором одни блоки содержания выражены акциональными, другие — вербальными средствами [Виноградова, Толстая: 194].

Приведенные выше соображения позволяют характеризовать топос *гора* как один из ключевых для масленичного обрядового комплекса. Согласно В. Ю. Прокофьевой, с одной стороны, топос — «место разворачивания смыслов», с другой, — «общее место», набор устойчивых речевых формул, а также общих проблем и сюжетов [Прокофьева: 89]. В перспективе предполагается описание топики Масленицы и составление на ее основе тезауруса ключевых слов.

Литература

АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ.

Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // *Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова.* М., 1995. С. 166–197.

Прокофьева В. Ю. Категория пространства в художественном преломлении: локусы и топосы // *Вестник Оренбургского ГУ.* 2005. № 11. С. 87–94.

Заговоры Кичменгско-Городецкого района Вологодской области

Плотникова Анастасия Ильинична, Соломатина Мария Георгиевна

*Студентки Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова,
Москва, Россия*

Термином «заговор» фольклористы называют словесную формулу, по представлениям носителей традиции имеющую магическую силу. Заговорное слово неразрывно связано с обрядовым действием, предметами и существами, включенными в магический акт [Соколов: 213–215].

Летом 2010 г. в фольклорной экспедиции в Кичменгско-Городецком р-не Вологодской обл. нам удалось собрать 241 заговор, в т.ч. 197 — из рукописных источников и 44 — из устных. Традиционно о заговорах речь заходит при упоминании: а) скотины; б) болезней детей. Исполнители, знающие заговоры, обычно рассказывали их, отвечая на вопросы типа: «А что делать, чтобы корова возвращалась?»; «А если у ребенка грыжа, как ее лечить?» и др. Однако встречались и препятствующие исполнению факторы: некоторые исполнители не произносили заговор, если в комнате был кто-то

старше них, а некоторые считали, что чем больше людей знает заговор, тем меньше в нем силы.

Все заговоры, собранные нами, можно разделить на **5 тематических групп**. Самая многочисленная из них — **лечебные (36,1%)**, среди которых больше всего традиционных заговоров (от грыжи, на остановку крови, от ожога, от ячменя, от рожи, от зубной боли), но встречаются и более современные (от раковой опухоли). Далее следуют **обереги (35,2%)** на разные случаи (снятие сглаза или порчи, от возвращения покойника, в дорогу, чтобы не бояться ночью и др.). Затем — **хозяйственные (12,4%)**, в основном связанные с уходом за **скотом (11,2%)** (чтобы корова возвращалась, давала много молока, а также от тараканов, на посадку овощей и корнеплодов и др.). Следом — **житейские и общественные (8,4%)** заговоры (на должника, отправляясь к начальству, когда пойдешь на суд, при ссоре и др.) и затем — группа **любовных и семейных (7,9%)** заговоров (присушки, отсушки, чтобы муж не бил, не изменял, чтобы всем нравиться и др.).

Анализируя наиболее частотные заговоры (лечебные и обережные), мы сделали вывод, что люди чаще всего стремятся избавить или оберечь себя от «переполоха» — испуга, который могут вызвать определенные явления, лица и существа (в особенности — отмеченные физическими или социальными отклонениями от нормы): «Снимаю с раба Божьего (имя) переполох от баб двоеголовых, от девок долговолосых, от мужиков от косматых, от дождя, от ветра, от земли, от погоды, от пожара, от коровы, от овцы, от свиньи, от петуха, от курицы, от кошки, от собаки». Список потенциально опасных людей по вариантам дополняют «девка-пустолавка», «баба-самокрутка», «лысый человек пустоглазый», «одноглаз, двоеглаз, троеглаз, однозуб, двоезуб, троезуб, баба двоеголовая».

Как поясняла исполнительница Евфалия Алексеевна Курочкина из д. М. Пожарово, люди, упоминаемые в обережных заговорах, могут сглазить человека. В качестве наказания заговоры предлагают «злому, лихому — шипицы в ресницы, смолу на сердце», «кто зол на меня, того съем с руками, с ногами, с буйной головой», «хитрецов, мудрецов иссяку, изрублю». Сами же «переполохи» должны быть унесены в другой мир: «в тихие озера, за буйные леса, где собаки не лают, петушки не поют, где птицы не летают».

Исполнитель заговоров, в свою очередь, находится в маргинальном пространстве, т. е. выходит за границы обжитого мира «из избы дверями, из дверей воротами, во чисто поле», а там начинается мир тех сил, к которым он обращается за помощью. Эти силы можно разделить на христианские («Матушка Пресвятая Богородица», «Иисус, Катерина Мученица») и нехристианские («булавочка, спаси меня от порчи», «утренняя заря Мария, вечерняя Марьяна»). Поэтому можно говорить о **проблеме жанра**: что перед нами — молитва или заговор? В рукописных источниках отмечаются следующие заголовки текстов: «Молитва от испуга» (заговор), «Символ верую. Молитва», «Молитва от грыжи» (заговор), «Материнская молитва за чадо свое» (текст с чертами обережного заговора, обращенный к Господу), «Утренняя молитва». Очевидно частое несовпадение заголовка и содержания и смешение христианских и языческих элементов в рамках одного текста. Часто исполнители не разграничивают молитв и заговоров, и в сборниках они идут вперемешку.

Большинство заговоров (~90%) строятся по двум основным моделям:

- с использованием приема развернутого сравнения (по модели «как ..., так ...»). Напр.: «Как горит сухое, больное, не растущее, не живущее, так с ним сгорит злой нарост с рабы Божьей (имя). Аминь» (заговор от раковой опухоли);
- обращение к природным силам с просьбой забрать боль / скорбь. Напр.: «Сойди же ты, месяц, сними же мою боль и скорбь, унеси, унеси ты скорбь под облако» (заговор на большой зуб).

Как правило, заговоры второго типа строятся по модели монолога-обращения. Реже встречаются тексты диалогической структуры, напр.:

— *Заря-заряница, красная девица, где была?*

— *На том свете.*
— *Что ты там видела?*
— *Мертвых людей.*
— *Что они делают?*
— *Они онемели.*
— *Как у них зубы не болят, так бы и у рабы Божьей (имя) зубы не болели. Будьте слова мои крепки и лепки, заборчивы, заговорчивы. Аминь.*

Впрочем, для заговоров от зубной боли диалоги довольно обычны (напр., [Р33, № 1408–1411]).

Следует отметить, что классические (или так называемые «эпические») заговоры встречались нам нечасто: в основном — в сборниках (напр., лечебный заговор «от тридцати трех болезней») и намного реже — в устном исполнении.

Характеризуя Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл. с точки зрения распространенности заговоров, можно сделать вывод, что хотя бы несколько кратких хозяйственных и лечебных заговоров знает практически каждый житель района (особенно женщины). В то же время встречаются исполнители, владеющие репертуаром в несколько десятков заговоров (в т. ч. и текстами довольно большого объема); как правило, такие люди пользуются авторитетом среди односельчан в качестве знахарей и целителей.

Литература

[Р33] — Русские заговоры и заклинания. Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.

Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 2007.

Традиционное представление о беременности и родах в Чердынском районе Пермского края

Теплова Наталья Михайловна

Студентка Пермского государственного университета, Пермь, Россия

Ситуация родов и рождения ребенка занимает особое место в жизни каждого человека; является она особо отмеченной и в традиционной культуре в целом. «Процесс беременности и родов связан с особым пограничным состоянием, представление о котором в мифологической картине мира всегда подразумевает усиление опасности для человека и особенной его уязвимости в это время» [Родиной, дети, повитухи в традициях народной культуры: 5]. В результате новый статус получают и мать, и новорожденный. Статус ребенка в семье (и социуме) в дальнейшем «подкрепляется» целым рядом обрядов, которые могут рассматриваться как часть большого родильно-инициационного обрядового комплекса.

Наша работа в основном базируется на материалах, полученных в ходе полевых фольклорных исследований в Чердынском р-не Пермского края в 2010 г. (привлекаются также записи 2009 г. из фонда фольклорных экспедиций ПермГУ), и отражает современное состояние традиционных представлений о беременности и родах. При сборе материала особое внимание уделялось воспоминаниям старожилых о родах с повитухами, которые практиковались в деревнях Чердынского р-на вплоть до 1930 — 40-х гг.

Согласно записанным от старожилых данным, в период беременности на женщину распространялся ряд запретов: нельзя обижать кошек и собак; смотреть на луну, на огонь; смотреть «на плохое», в том числе на покойников; нельзя трогать себя, когда испугаешься. Беременной женщине нельзя быть крестной матерью. Нельзя заранее готовить одежду для ребенка и заранее покупать люльку (кроватьку). Во время беременности нельзя красить и обрезать волосы — у ребенка волосы будут плохие. В церковь ходить разрешалось.

В разговоре с более молодыми информантами мы выяснили, что многие из традиционных запретов и предписаний сохраняют свою актуальность: нельзя смотреть на луну, на огонь, на покойников, есть пищу красного цвета, употреблять алкоголь. В то же время иногда указывается, что сейчас запретов для беременных нет.

На пятом — седьмом месяце беременности происходило определение пола будущего ребенка с помощью особых примет. В основном эти приметы носят универсальный характер и известны повсеместно. Например, считалось, что если у беременной «живот широкий», то будет «девка», а если «острый» — «парень». Или: если живот большой, круглый — значит, будет мальчик; если поменьше — девочка; если немного опухает лицо, раздуваются щеки или нос, то это к девочке. Если на лице во время беременности появляются пятна — будет мальчик; если женщина, просыпаясь, встает с кровати с правой ноги — будет девочка, если с левой — мальчик.

Несмотря на развитие медицины, для советского времени были характерны случаи родов прямо на месте сельскохозяйственных работ, сообщалось о случаях родов дома. Однако наиболее предпочтительным местом домашних родов была баня.

Считалось, что чем меньше людей знают о том, что женщина рождает, тем легче пройдут роды. К рожаящей женщине не впускали мужа и детей; отец только принимал ребенка на руки, когда его уже приносили в дом.

В действиях повитухи прослеживаются как рациональные приемы (поправление плода, встряхивание роженицы), так и некоторые магические действия, открывающие границы иного мира (открывание окон, дверей, печной трубы и т. д.). К моменту угасания традиции родов с повитухой в действиях повивальной бабки доминировало прагматическое начало. Ее задача заключалась в основном в том, чтобы дать роженице психологическую поддержку и оказать первичную медицинскую помощь. При сложных случаях родов повитуха «мяла» роженицу, но более конкретные действия сегодня не указываются. «Магический» аспект родов был сильно редуцирован, хотя, по-видимому, присутствовал. Некоторые информанты старшего возраста отмечают, что на роженице не должно быть никаких узлов, чтобы роды прошли легче и пуповина не опутала ребенка. Во время родов надо было читать молитву.

Существовал обычай принимать новорожденного на отцовскую рубаху (защита от «уроков»). После родов повитуха мыла и парила ребенка, произнося при этом заговоры от болезней, правила конечности ребенка, делала массаж; также мылась и роженица.

Повивальной бабкой становилась опытная женщина, которая сама уже рожала; часто она была «одна на всю деревню». Иногда отмечается, что повитухи были одинокими женщинами, жили отдельно в своем доме без семьи. За работу повивальным бабкам давали продукты или вещи, но не деньги. Повитух в деревне могло быть и несколько; они также помогали крестить детей. Нами зафиксировано упоминание, что у повивальных бабок существует специальный праздник после Рождества — «бабий день»; есть «своя святая» — Саломея.

Информанты старшего поколения помнят различные способы, с помощью которых повитуха и старшие родственницы определяли, будет ли ребенок «живучим» или вскоре умрет. Если слабенький ребенок родился на молодом месяце — будет долго жить. Если у кого-то в семье дети «не живут», существовал обычай приглашать для него на крестины не одного крестного родителя, а двух.

В связи с развитием акушерства практика родов с повитухой сошла на нет; нормой стали роды в больнице, в роддомах.

Таким образом, система родильно-инициационных обрядов, о которых рассказывают сельские жители, предстает достаточно разнообразной. Часть из них продолжает бытовать до сих пор, меняясь под воздействием новых культурных реалий. В связи с тем, что роды теперь происходят в больницах, этот процесс становится более безопасным, воспринимается во многом обыденно и не наделяется таким большим значением, как раньше. Однако сохраняют свою актуальность многие запреты и приметы, связанные с периодом беременности, а также традиционные методы лечения детей.

Литература

Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993.

Религиозный фольклор и крестьянское сознание

Согрина Василиса Васильевна

Студентка Пермского государственного университета, Пермь, Россия

Вопрос о религиозном фольклоре занимает особое место в научных работах, посвященных народной культуре. К. Гирц отмечает, что религия «отчасти является попыткой (скорее непреднамеренной и возникающей на уровне чувств, чем предумышленной и сознательно продуманной) сохранить фонд общих смыслов, посредством которых каждый человек интерпретирует свой жизненный опыт и организует свое поведение» [Гирц: 150]. Священные символы, воплощенные в религиозных текстах, формируют ментальное пространство личности.

Во время полевых исследований, проводимых в Ильинском р-не Пермского края, нами был зафиксирован ряд текстов народной религиозной лирики. В частности, большой удачей стала фиксация духовных стихов в контексте поминального ритуала. Нашим главным информантом стала Мария Степановна (1930 г. р.), плакальщица, которую в деревне часто зовут читать на похоронах, поминках. По ее словам, знание духовных стихов передалось ей от бабушек.

Жителями деревни Мария Степановна воспринимается как последняя носительница традиционного знания. Так, в одной из бесед с нами она рассказала о том, как недавно зашла навестить свою заболевшую соседку, которая ее просила: *«Пожалуйста, ты не умирай! Меня до могилы проводи и всё как надо, как ты делаешь — вот мне так надо...»* Таким образом, «традиционные народные верования и общинные формы отправления религиозных функций выступают как насущная потребность религиозного человека» [Четина: 23]. Как мы выяснили, на данной территории поминальная обрядовая традиция сохраняется, однако ритуальная сторона обряда при этом в значительной степени редуцирована. Мария Степановна искренне переживает о том, что на данный момент никто не знает и не соблюдает обрядовых правил.

Систему поминального обряда исполнительница связывает с понятием о «сорока ступенях», через которые проходит душа с момента «расставания» с телом: *«Первый день — первая ступень. Ей страшно. На третьей ступени, ой, как ей страшно! Ведут ее ангелы-демоны, показывают ей хартию — записано там всё от семилетнего возраста... Шестая ступень — душе показывают всё, что она нагрешила. Ее ведут по коридору — все двери открыты, она спрашивает: “За что эти люди мучаются?” Ей показывают, за такое-то дело, за то-то... Ей рассказывает тот, кому она молилась. На девятой ступени душа идет на допрос, эта душа плачет, охает, содрогается. Грешная душа только издали видит врата грешные. Ее ведут демоны. Двадцатая ступень — самая страшная, она ждет моление. Сороковая ступень: душу ведут в ад или в рай. Если угодна душа — в райские обители, грешная — на мучения».*

Рай воспринимается информантом как «радостный и сладостный», всё, что находится за его пределами, вызывает глубокий трепет и страх перед вечным страданием. При этом «райской обители» в этом смысле противопоставлен не только ад, но и греховная земная жизнь. Такая противоположность символически выражена в духовных стихах, исполнение которых становится напоминанием и предупреждением, осознание их смысла формирует систему правил поведения в течение земной жизни. Исполнительница называет стихи «божественными», т. е. заключающими «божественный», сакральный смысл.

Стихи в восприятии информанта становятся частью образа жизни и функционально сближаются с молитвой. Наиболее показательным в этом плане становится ее исполнение любимого стиха «Пресветлый Ангел мой Господний...», представляющий обращение-молитву к Ангелу Хранителю. Важность такой молитвы акцентируется в комментарии

информанта, следующем после исполнения стиха: «*Вот это мой стих, я без него никуда... Ангел Господний стоит за правым плечом, всё слышит и помогает*». В «день решенья» «хранитель души» и заступник представит Праведному Судье хартию, где записаны все земные дела, и поможет держать ответ (о хартии упоминается и в рассказе о ступенях, и в духовном стихе «Скажи мне, Господи, кончину»).

Моление, особенно «ночное моление», по словам информанта, облегчает муки души на том свете. Так, исполняя поминальный обряд, Мария Степановна после прочтения основных молитв («Отче наш», «Святой Боже», «За Святые упокой») поет духовный стих «Два-те голубя, два-те сизые...»:

На отпев идти — надо дары нести:
Ой как первые-то дары — дак то смирение,
Как вторы дары — ночью моление,
Ой как третьи-то дары — да тайна милостыня...

Исполнение третьей строки сопровождается пояснением: «*Мы должны ночью молиться, так душе будет лучше*».

Особый интерес представляет ее исполнение и интерпретация старообрядческого стиха «Христос с учениками из храма выходит»: «*Скоро, вот-вот это будет. Это про жизнь всё... Оно начинается уже. Звезды небесные уже падают... Вот вы поглядите вечером на луну. Что там? Там как налитая кровь. Не то, что там по всей луне, а местами. А солнце? Поглядите на солнце: оно уже вот-вот угаснет*». Переживание информанта о разрушении традиций и «угасании веры» приобретает эсхатологическое звучание и переходит в повествование о конце света, признаки которого ощутимы в современном мире.

Бытование духовных стихов на территории Ильинского р-на характеризуется ритуальной «привязкой». Сближаясь в народном сознании с молитвой и выражая глубокий сакральный смысл, духовные стихи становятся необходимой частью жизненного цикла личности.

Литература

Гириц К. Интерпретация культур. М., 2004.

Четина Е. М. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края / Е.М. Четина, И.Ю. Роготнев. Пермь, 2010.

Сказочная традиция на Вятке в наши дни: аспекты варьирования

Суркова Жанна Игоревна

Студентка Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова,
Москва, Россия

Доклад посвящен сказкам, записанным во время экспедиции кафедры русского устного народного творчества МГУ имени М. В. Ломоносова в Советский и Арбажский р-ны Кировской обл. летом 2009 г. Собранный материал (26 текстов на 18 сюжетов от 11 исполнителей), спроецированный на ситуацию вековой давности, позволяет составить представление о современном состоянии сказочной традиции в Кировской обл.

В начале XX в. Д. К. Зеленин обнаруживает на Вятке бытование «не настоящих, волшебных сказок, а рассказов о нечистой силе, небылиц, приключений воров, знахарей и разбойников» [Зеленин: XVI]. Сам состав его сборника свидетельствует о широком распространении бытовых юмористических и эротических сказок, которые исполнялись преимущественно мужчинами для взрослой аудитории в качестве развлечения. Кроме того, исследователь упоминает и о повсеместном бытовании на Вятке детских сказок, которые не входили в круг его научных интересов и потому почти не фиксировались им: «Старушек, которые рассказывают своим внукам или питомцам три-четыре коротких сказки, в Вятских деревнях весьма много; редкая старуха не знает двух-трех детских сказочек» [Зеленин: XVI].

Ныне сказка практически вытеснена телевидением из круга развлекательных текстов для взрослой аудитории и сохраняет свои позиции только в сфере фольклора, исполняемого взрослыми для детей. По этой причине в большинстве случаев нашими информантами были женщины, имеющие внуков дошкольного и младшего школьного возраста. Сужение типичных ситуаций исполнения до рассказывания детям на ночь провоцирует и сокращение репертуара до сказок о животных и волшебных, главными героями которых являются дети. О прежнем широком распространении бытовых сказок вспоминали лишь отдельные старожилы. Что касается состояния записанных нами текстов, то здесь мы столкнулись с множеством неполных вариантов.

Мы полагаем, что сравнение разных по полноте версий одного сюжета позволяет выявить разные ступени компрессии текста и, соответственно, уровни консервации его в памяти. Поэтому мы проанализировали четыре варианта сказки «Медведь на липовой ноге» с целью выявления наиболее устойчивых структурных составляющих текста. В своей работе мы опирались на исследование А. А. Ивановой, которая выделяет следующие фазы редукции сказочного текста: а) схематическое изложение сюжета с опусканием деталей повествования → б) схематическое изложение фрагментов сюжета с опусканием деталей повествования → в) стяжение текста до отдельных ключевых слов, формул [Иванова: 176].

Наиболее краткая записанная нами версия сказки «Медведь на липовой ноге» следующая: «Пошел мужик в лес и медведю ногу откусил. И этот медведь повадился ходить к этому мужику, всё выпрашивал. Сначала старик отдавал курицу, ягненка, корову, потом, это самое, деток малых, потом до старухи дошло дело. И старуху отдал этому медведю. Потом до него до самого дошло дело» (зап. от А. А. Касьяновой, с. Васильково Кировской обл., 05.07.2009). В результате сравнения этой и трех более полных версий сказки была выявлена следующая иерархия элементов текста:

1. основные структурные элементы сюжета («Пошел мужик в лес и медведю ногу откусил. И этот медведь повадился ходить к этому мужику, всё выпрашивал. Сначала старик отдавал курицу, ягненка, корову, потом, это самое, деток малых, потом до старухи дошло дело»);
2. формульная песенная вставка («Скрипи моя нога, скрипи, липовая!...»);
3. персонажные реплики-мотивировки («Старуха пряла сидела и всё говорила: “Так хочу мяса! Так хочу мяса!”»);
4. формулы-описания («Утром рано встал, подпоясал опояску, топор под опояску и пошел в лес»);
5. формулы зачина («Жили-были старик со старухой, у них детей не было»);
6. повторения песенной вставки (опускались исполнителями при интервьюировании для краткости);
7. формулы концовки (большинство исполнителей затрудняются вспомнить их).

Таким образом, наблюдается два направления компрессии сказочного текста: сокращение до основных структурных элементов сюжета и сокращение до отдельной формулы (обычно песенной вставки), что позволяет считать именно эти элементы текстообразующими. Остальные же элементы текста разворачиваются в ходе исполнения, исходя из фонового знания традиции.

Литература

Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915.

Иванова А. А. Тексты «учителя» и «ученика»: к вопросу о современном состоянии сказочной традиции // Российская славистическая фольклористика: Пути развития и исследовательские перспективы. Материалы Международной научной конференции к 100-летию со дня рождения проф. Н. И. Кравцова (Москва, 9 — 10 ноября 2006 г.). М., 2007. С. 172–179.

Мотив вещего сна в устных рассказах о войне

Балашова Александра Федоровна

*Аспирантка Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова,
Москва, Россия*

В устных рассказах о Великой Отечественной войне, составляющих особую область в фольклорной традиции, мотив вещего сна занимает важное место. Символика вещих снов основана на архаической мифологической картине мира, что вызывает особый интерес фольклористов. Основная функция снов, как и гаданий, — прогностическая — актуализируется во время переходных ритуалов личного и общественного характера и переломных событий в истории: вещие сны по-своему компенсируют отсутствие информации и высокую степень неопределенности будущего, прогнозируют личные и общественно значимые события.

Используемые в работе материалы (около 100) — тексты из личного архива и архива кафедры фольклора МГУ, а также воспоминания, встречаемые в публицистике.

На первый план в рассказах о вещих снах, увиденных в годы войны, выходит проблема жизни и смерти. Сон, как и лес, в фольклоре имеет значение пограничной области. Герои быличек о персонажах, приходящих к живым во сне, передают информацию из иного мира. «Естественно, что пребывание в этой зоне инобытия “обеспечивало” человека возможностью божественных откровений» [Подюков: 4].

Основные элементы мотива: персонаж, который является; получающий весть персонаж; само сообщение; образ (символ), который и является вещим.

Во сне рассказчику (чаще — женщине) является родственник, давая возможность узнать о судьбе определенного человека (сына, брата, мужа). Прогноз, звучащий из его уст, как правило, дан в прямой форме. В качестве примеров можно привести сюжеты о явлении во сне незнакомого человека, который в дальнейшем войдет в семью видевшего сон (будущий жених выводит из грязи угнанную в Германию девушку, что иносказательно толкуется как переход к новой жизни).

Нередко во сне являются и побуждают к определенным действиям умершие родственники (предки) или мифические существа, иногда — некий голос. Императив должен выполняться буквально. Покойная мать велит во сне сыну, несмотря на жару, не снимать каски, что спасет его от пули. Голос велит воину разбудить товарищей и перейти в другой окоп, после чего в окоп, из которого вылезли солдаты, попадет бомба. Голос сообщает о Победе угнанной в Германию девушке. Ответом на слезы и молитвы становится видение во сне старичка, сообщающего девушке, что ее отец будет спасен.

В вещих снах, увиденных во время войны, можно рассматривать «основные образы-символы, маркирующие родство (“кровь”), воссоединение близких (собираение ягод, грибов), обретение или утрату члена семьи (ловля рыбы, выпадение зубов с кровью, разрушение дома, потеря кольца и многие другие), устойчивость толкований которых обусловлена укорененностью символа в культуре» [Разумова: 16]. Потерявшей во сне кольцо женщине незнакомый старичок сказал, что талая вода вымоет его на берег. Через несколько дней началась война, и мужа забрали на фронт.

Вести чаще всего передаются во сне в символической форме. «Сон-символ всегда воспринимается как сообщение, требующее непременно расшифровки» [Панченко: 13]. Этим он отличается от сна-нарратива, допускающего разные типы толкования. Так, женщина, видевшая сон в начале войны (куст с одной отломленной и двумя надломленными ветками), правильно предположила, что ветви символизируют судьбы ее сыновей. Вырубаемый во сне сад также сопоставляется другой рассказчицей с членами семьи, которые погибли. Здесь отражено сравнение дерева с душой, жизнью, сада — с родом, семьей. Муж женщины, видевшей отвалившийся угол дома, не вернулся с войны. А солдат, вылезший во сне из ямы на луг, расценивает это как знак того, что вернется с войны (луг как жизнь, яма — война).

Героями вещей снов являются мифические антропоморфные персонажи (женщина в белом) и святые. Во сне перед окончанием войны девушка увидела идущих с востока Богоматерь со святыми и два столба на небе, по одному из которых течет кровь. Это наполнилась кровью «мужская чаша». Когда наполнится вторая чаша, война закончится. Предупреждает об опасности солдата на поле боя и святитель Николай. Он, явившись во сне человеку в концлагере, говорит о будущей судьбе узника, долгой жизни. В вещем сне ангел говорит комиссару, что тот доживет до победы.

Образ женщины в белом трактуется неоднозначно. Она советует бойцу не отходить от нового друга, что спасет его от пули. В то же время женщину в белом одеянии, идущую босиком по снегу, видели те, чьи мужья погибли на фронте. «Белый цвет часто имеет смертная одежда (саван)» [Живица: 160].

Сны нередко связывают между собой разные исторические события в рамках эсхатологического сюжета. Во сне участница Великой Отечественной увидела повторение войны перед атакой террористов на здания небоскребов Нью-Йорка.

Мотив вещего сна реализуется в нескольких схемах. Одни — нарративные (повествовательные). Другие — бессюжетные (отдельный образ и его интерпретация, т. е. приближение к снотолкованию), например, видение гигантской красной коровы с длинным огненным языком (символ войны, «слизывающей» жизни).

Можно выделить образы универсальные (мифопоэтические), символизирующие основные концепты предсказаний (чужая сторона, смерть, иной мир) и конкретные символы, предвещающие реальные события: война, ранение, смерть от пули. В текстах можно четко проследить их взаимоналожение.

Сюжет вещего сна в пределах устной прозы о войне пересекается с другими сюжетами (предчувствия и приметы начала войны, знаки гибели, касающиеся конкретной судьбы, чудесное спасение, гадание) и фольклорной традиции в целом (народная эсхатология).

Литература

Живица Е. Ю. Русская традиция толкования снов // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 158–166.

Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре. М., 2001. С. 9–25.

Подюков И. А. Сны, приметы, загадки, поговорки. Пермь, 1994.

Разумова И. А. Современный русский семейный фольклор как этнокультурный феномен. Автореферат дисс... доктора исторических наук. СПб., 2000.

Структура репрезентации мифологемы острова в русском фольклоре

Горницкая Любава Игоревна

Аспирантка Южного федерального университета, Ростов-на-Дону, Россия

Мифологема острова является одной из мифопоэтических универсалий мировой культуры. В русском фольклоре текстуальная репрезентация мифологемы острова имеет особую структуру, которая не рассматривалась ранее как семантическая целостность. Результат нашего исследования, а именно тезис о вариативности элементов культурной матрицы, может получить дальнейшую литературоведческую и этнографическую интерпретацию. Эмпирический материал состоит из 300 текстов: заговоров, быличек, обрядовых песен, былин, сказок, записанных в период с 1880 по 2010 гг., как опубликованных в наиболее значимых для отечественной фольклористики сборниках — 230 текстов, так и собранных нами во время фольклорно-этнографической экспедиции летом 2010 г. — 70 текстов. Жанровый состав ограничен по критерию частотности апелляции к интересующей нас мифологеме. Количество текстов определено задачами обеспечения представительности выборки, как в хронологическом, так и в жанровом аспектах. Первичная обработка осуществлена посредством контент-анализа каждого текста по кодификатору из 15 позиций и сравнительного анализа полученных кодировок с

целью выявления парадигматических закономерностей, позволяющих выделять структурообразующие элементы репрезентации мифологемы острова. На втором этапе проведен синтагматический анализ конкретных текстов внутри жанровых групп с учетом выявленных доминант.

Мы пришли к выводу, что онтология острова как мифологемы в русской культуре функционирует как совокупность трех элементов: условности экзистенции, номинации и топики. Условность экзистенции сводима к произвольному чередованию четырех инвариантов: 1) остров — часть суши; 2) в роли острова может выступать гора; 3) остров-камень (в заговорах наиболее частотно (45%) — камень Алатырь); 4) остров состоит из деревьев (чаще в быличках — 32%): «Есть озеро, на нем плавучий остров из деревьев» [Предания земли русской: 373]. Условность топики выражена в снятии двух ключевых бинарных оппозиций востока / запада (как близких по частотности (восток — 54%, запад — 46%) дефиниций местонахождения острова) и движения / статики. Остров либо представлен в динамике (его координаты невозможно зафиксировать, так как он движется с места на место), либо статичен, но его местонахождение условно, так как он возник чудесным образом и способен мгновенно исчезнуть, либо его невозможно отыскать, поскольку он является физически недостижимым — невидимым, утонувшим и т. п. Условность номинации выявляет утрата символической функции ономастики острова, реализованная в русском фольклоре в равноправном сосуществовании трех номинационных вариантов: 1) остров — вымышленный локус (Буян, Подчеркасса Лыбяденька [АКР 2010: т. 3, № 25]); 2) остров — топос, имеющий аналог в реальности, но его репрезентация в фольклорном тексте условна (Иванцов, Мягостров и т. п.); 3) остров не имеет названия и обозначен просто как «остров»: «Хожу я, раб Божий, кругом острова по крутым берегам» [Русский народ: 383].

Топологически остров представлен в двух базовых моделях: макрокосмической — весь мир как один большой остров (частотнее в жанрах сказки (40%) и обрядовой песни (55%)) и микрокосмической — остров тождествен «иному» миру. Семантизация острова как «иного» мира включает три коррелирующих семантических уровня: 1) остров — рай; 2) остров — ад или загробный мир; 3) остров — инициационное пространство. Уровень острова как рая включает образы и мотивы сада (как Эдема), изобилия, соборной церкви и камня Алатыря. Уровень острова как загробного мира — комплекс inferнальных мотивов (в том числе сада как кладбищенского хронотопа), а также образ «странного строения» с негативной семантикой (огненной бани, гробницы, семибашенного дома и т. д.). Уровень острова как инициационного пространства — мотивы смерти-возрождения, промежуточности, испытания, репрезентируя остров как лиминальный хронотоп.

В обеих моделях генезис острова сводим к трем сюжетным парадигмам: 1) остров либо создается птицей (лули — у сибирских маньзов, гагарой — у самоедов, уткой — у якутов, белым голубком в станице Богаевской [АКР 2010: т. 1, № 82] и т. п.), либо божеством в орнитоморфной ипостаси (как в алтайском предании, где бог в обличье черного гуся творит остров-камень [Веселовский: 373]); 2) остров создан антропоморфным божеством, антагонистом божества или обоими одновременно; 3) остров возникает вследствие необъяснимого чуда. Третья парадигма генерирует мотивы «невидимости» острова, его заключенности за метафизической оградой, сокровищ (как порождения чуда) и измененного состояния сознания (сна, бреда, обморока, галлюцинации, болезни), связанного либо с нахождением на острове, либо с явлением острова. Все сюжетные парадигмы формируют единую семантику острова как сотворенного локуса.

Таким образом, в русском фольклоре для репрезентации мифологемы острова характерны одновременно цельность и многоуровневость ментальной культурной парадигмы; состав конструктивных семантических элементов обусловлен жанровой принадлежностью фольклорного произведения, причем вариативность структурных компонентов трансформирует только внешнюю атрибутику локуса острова в

фольклорных произведениях, не меняя инвариантную символику смыслового ядра, вербализованную в тексте мифологемы. Репрезентация базируется на поэтике условности, позиционируя остров как абстрактный континуум не индивидуализированный, а типологизированный.

Литература

[АКР 2010] — Архив кафедры истории русской литературы факультета филологии и журналистики Южного федерального университета (записи 2010 года).

Веселовский А. Н. Народные представления славян. М., 2006.

Предания земли русской. Ростов-на-Дону, 1996.

Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990.

Былинно-сказочные мотивы в поэтике исторического романа М. Н. Загоскина «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году»

Горбатов Михаил Александрович

*Сотрудник Саратовского государственного университета имени Н.Г.Чернышевского,
Саратов, Россия*

В поэтической системе «Юрия Милославского» былина тесно связана с историческим планом произведения: она вносит идеально-героическое начало, напоминая о повторяемости исторических коллизий, о вечном и непреходящем патриотическом чувстве. Вместе с тем былина причудливым образом переплетается со сказочными мотивами. По сюжету романа слепой сказитель сначала пытается поведать дочери боярина-изменника Анастасии Шалонской «сказку о Змее Горыныче», но, будучи прерванным, «неточно цитирует» [Медриш: 119] «повесть о славном князе Владимире, Киевском Солнышке, Святославиче и о его могучем богатыре Добрыне Никитиче». Б. В. Нейман полагал, что данный отрывок представляет собой «пересказ (здесь и далее курсив наш — М. Г.) былины о Добрыне-Никитиче» [Нейман: 268]. Однако в известных былинах о Добрыне Никитиче подобное описание не встречается. Можно предположить, что Загоскин либо творчески использовал фольклорный материал для своих целей, либо приведенный им текст былины отражает процесс рубежа XVII — XVIII вв., зафиксировавший расслоение литературы, когда народный эпос служил источником для создания многочисленных «гисторий», «сказаний», «повестей». В связи с этим весьма существенными предстают положения А. П. Скафтымова о том, что «былина в своей истории видоизменялась и переиначивалась в устах нового передатчика — певца или сказителя, накладывавшего на нее печать своих вкусов», поскольку «былина среди других видов словесного творчества не стояла обособленно, часто питалась образами и легенд, и сказок, и песен <...> как устных, так и письменных» [Скафтымов: 83].

В малом контексте фрагмент не получает никакого смыслового развития — это очередная попытка развлечь Анастасию. Однако в большом контексте романа параллель с исторической ситуацией 1612 г. очевидна: М. Загоскин со свойственной ему романтической восторженностью ассоциирует героев народного ополчения с былинными богатырями. Подтверждением этой мысли может служить замечание В. П. Адриановой-Перетц о том, что «к XVII веку вполне сложился основной репертуар былевого эпоса. Типы богатырей приобрели законченные очертания, и с этими отстоявшимися характерами герои былин и в дальнейшем продолжали сохранять свое центральное место в былинных рассказах, если даже подробности сюжетов отдельных рассказов в новых исторических условиях и отходили от первоначальной композиции <...> В этих типичных чертах нашли свое воплощение лучшие качества национального русского характера», которые «устойчиво сохранялись и углублялись на протяжении всей исторической жизни русского народа, и потому поэтическому выражению их в устном эпосе была обеспечена возможность надолго пережить породившие его условия исторической жизни и сохранить активную силу воздействия» [Адрианова-Перетц: 416]. Подобным образом в «Юрии Милославском» осуществляется связь времен, обращение к коренным началам народного

бытия и культуры. Одновременно былина, изложенная в романе, выступает реальной приметой времени, свидетельством живого бытования жанра.

Вместе с тем имеет место и влияние былинной поэтики на весь текст «Юрия Милославского». Общий для сказок и былин мотив пути-дороги воплощается в романном повествовании в различных художественных ракурсах: историко-философском (поездка главного героя в Нижний Новгород и затем в Москву как путь через заблуждения, испытания к своему предназначению), сказочном (поиски невесты), былинном (дорога к полю ратному, к главному подвигу). Путь, по определению В. Н. Топорова, выступает «в мифопоэтической и религиозной моделях мира» как «образ связи между двумя отмеченными точками пространства»: «Путь строится по линии всё возрастающих трудностей и опасностей, угрожающих мифологическому герою-путнику, поэтому преодоление пути есть подвиг, подвижничество путника <...> Во многих мифопоэтических и религиозных традициях мифологема *путь* выступает метафорически, как обозначение линии поведения (особенно часто нравственного, духовного)» [Топоров: 352–353].

Определенные моменты былинного гиперболизма, претерпевая метаморфозы, мешаясь с романтической патетикой и религиозной символикой, находят отражение в изображении батальных сцен. В описании можно обнаружить и отголоски народно-эпической традиции, переплетенные с формулами воинских повестей. В романе гиперболизированная картина сражения призвана усилить впечатление от трагического столкновения русских дружин с польско-литовскими войсками. Эпическая традиция, претворяясь в романе, способствует героизации исторического повествования об ополченцах, приданию монументальности образам.

Наиболее сложно в романе воплощаются элементы сказочной поэтики. Вся история с «болезнью» Анастасии Тимофеевны Шалонской, которая медленно «угасает», как свечка, заставляет вспомнить сказочную Царевну-Несмеяну: ее стараются безуспешно развеселить, и только добрая весть о возлюбленном возвращает ее к жизни. Казак Кирша — единственный персонаж в романе, который полностью отвечает канонам героя русской сказки: в произведении ему отведена роль «благодарного помощника».

«Юрий Милославский» пронизан былинными и сказочными образами и мотивами, придающими повествованию лиро-эпический, идеально-героический характер, погружая роман в общее пространство национальной культуры.

Литература

Адрианова-Перетц В. П. Народное поэтическое творчество времени крестьянских и городских восстаний XVII в. // Русское народное поэтическое творчество. М. — Л., 1953. Т. I. С. 348–359, 416–477.

Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция: Вопросы поэтики. Саратов, 1980.

Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин. Саратов, 1994.

Топоров В. Н. Путь // Мифы народов мира: В 2-х тт. М., 1980. Т. 2. С. 352–353.

Юрий Милославский, или Русские в 1612 году. Вступ. ст. и прим. Б. В. Неймана. М., 1956.

**Исследовательская обработка и подготовка к изданию архива В. И. Пономарева
(конец XIX — начало XX вв.)**

Понурко Ксения Олеговна

*Студентка Уральского государственного университета имени А.М.Горького,
Екатеринбург, Россия*

*Исследование выполнено при поддержке
госконтракта 14.740.11.0229*

в рамках реализации ФЦП

«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»

*(тема «Современная русская деревня
в социо- и этнолингвистическом освещении»).*

В. И. Пономарев, филолог, выпускник Варшавского университета, был сыном городского головы г. Лальска (теперь — поселок городского типа в Кировской обл.). Его архив содержит фольклорные и лингвистические материалы, собранные в конце XIX — начале XX вв. как им самим, так и его отцом И. С. Пономаревым. Материалы разделены по географическому критерию на два комплекса фольклорных текстов (лальские и тотемские), но связаны с единой историко-культурной зоной, которую условно можно назвать великоустюжской.

Лальский архив содержит народную драму «Царь Максимилиан», народную комедию «Лодка» (с описанием особенностей исполнения), тексты духовных стихов, которые распевались при обряде «хождения с вертепом» (с описанием обряда), «Язык любви», былинно-колядку «Сокол-корабль», сказки «Глиндышек» и «Машка-светлоглазка», песню «Сказать ли вам, братцы», стихотворения и песни, распевавшиеся лальской молодежью в 1900-е и 1910-е гг., дублиеты, прибаутки. Тотемский архив содержит описания свадеб, историческую песню об Иване Васильевиче Грозном и Мамстрюке Мамстрюковиче, песни, сказки «Махмет царевич», «Три сестры», «Горошина», «Иван, крестьянский сын», «Иван-дурак», «Как солдат царевну спас», частушки и другие материалы малых форм (заговоры, детские считалки и жеребьевки, прибаутки и др.).

В настоящий момент мы проводим филологическую обработку этих материалов с целью их дальнейшего издания. Технику и особенности нашей работы мы хотим показать на материале части архива, содержащей тексты духовных стихов, исполнявшихся во время обряда «хождения с вертепом».

Лальский обряд «хождения с вертепом» представляет собой вечерний обход ярко освещенных домов несколькими людьми, более или менее искусными в пении, в период от Рождества до первого января. Прежде чем делать обход, певцы зажигают свечу в вертепе — большом фонаре до двух метров высотой и до одного метра шириной, имеющем вид церкви с куполообразной крышей со шпилем, оканчивающимся звездой до 90 см, и оклеенном разноцветной бумагой с изображениями святых. Подойдя к дому, один из певцов спрашивает у хозяина: «Не угодно ли с вертепом?» — и, получив согласие, все начинают петь, за что по окончании получают плату.

Архивные тексты духовных стихов имеют специфическое значение во взаимосвязи с культурными и религиозными традициями местности, где они были записаны. Неразрывная связь текстов с религиозной традицией — бытование до начала XX в. в Лальске святочного обряда хождения с вертепом — позволяет нам объединить тексты различных жанров (канты, колядные песни, духовные стихи и др.) в единую категорию духовных стихов.

Обработка архивного материала потребовала поэтапного подхода:

1. Прочтение и набор текста с сохранением всех его графических, орфографических и морфологических особенностей.

2. Установление единого текста, а также определение вариантно значимых частей для повторяющихся текстов.

3. Определение лингвистического способа передачи текста, которое заключается в выборе фонетических, орфографических, морфологических и синтаксических норм, применяемых к тексту издания, а также в выборе оформления.

4. Сличение текстов рукописного источника, набранного нами, и печатного источника владельца архива для устранения не идентифицированных во время первого прочтения слов, большую часть которых составляют устаревшие слова и церковнославянизмы (*урить, свиряюще, велегласно, аще, купно, велий, кадило, проща, осанна*), а также диалектизмы (*воскуяровый, конопель, волокнист*), требующие комментирования.

В результате обработки в соответствии с разработанными нами принципами текстовые материалы приведены к конечному варианту со следующей характеристикой:

5. Текст дается по стихотворным строкам без переноса, как в некоторых местах рукописи.

6. Не сохранены вышедшие из современного алфавита буквы ЯТЬ, і, ъ (полЯТЬ, тихій, Богъ).

7. Строчные буквы сохранены только в начале строк, в именах собственных, в названиях религиозных праздников и в обозначениях Бога и святых.

8. Не сохранены отметки в рукописном тексте, но учтены при выборе единого варианта.

9. Все орфографические особенности рукописей приведены к принципам современной орфографии, пунктуации, но с сохранением особенностей морфологии, определяющих рифмо-ритмическую структуру поэтических текстов (глубокия; белой (форма м. р.); роднова (форма Р. п.); поаляя (форма ср. ст.); во пророцех; чинове; продаша).

10. Историзмы, архаизмы и диалектизмы снабжены лингвистическим комментарием, имена библейских персонажей — реально-историческим.